

Poder, política, autonomía

Cornelius Castoriadis

El autodespliegue del imaginario radical como sociedad y como historia -como lo social-histórico-sólo se hace, y no puede dejar de hacerse, en y por las dos dimensiones del *instituyente* y del *instituido*.¹ La *institución*, en el sentido fundador, es una creación originaria del campo social-histórico -del colectivo-anónimo-que sobrepasa, como *eidós*, "toda producción posible de los individuos o de la subjetividad. El individuo -y los individuos- es institución, institución de una vez por todas e institución cada vez distinta en cada distinta sociedad. Es el polo cada vez específico de la imputación y de la atribución sociales establecidos según normas, sin las cuales no puede haber sociedad.² La subjetividad, como instancia reflexiva y deliberante (como pensamiento y voluntad) es proyecto social histórico, pues el origen (acaecido dos veces, en Grecia y en Europa Occidental, bajo modalidades diferentes) es datable y localizable³. En el núcleo de las dos, la mónada psíquica, irreductible a lo social-histórico, pero formable por éste casi ilimitadamente a condición de que la institución satisfaga algunos requisitos mínimos de la psique. El principal entre todos: nutrir a la psique de *sentido diurno*, lo cual se efectúa forzando e induciendo al ser humano singular, a través de un aprendizaje que empieza desde su nacimiento y que va robusteciendo su vida, invistiendo y dando sentido para sí a las partes emergidas del magma de significaciones imaginarias sociales instituidas cada vez por la sociedad y que son las que comparte con sus propias instituciones particulares.⁴

Resulta evidente que lo social-histórico sobrepasa infinitamente toda "ínter-subjetividad". Este término viene a ser la hoja de parra que no logra cubrir la desnudez del pensamiento heredado a este respecto, la evidencia de su incapacidad para concebir lo social-histórico como tal. La sociedad no es reducible a la "intersubjetividad", no es un cara-a-cara indefinidamente múltiple,-pues el cara-a-cara o el espalda-a-espalda sólo pueden tener lugar entre sujetos ya socializados. Ninguna "cooperación" de sujetos sabría crear el lenguaje, por ejemplo. Y una asamblea de inconscientes nucleares sería imaginariamente más abstrusa que la peor sala de locos furiosos de un manicomio. La sociedad, en tanto que *siempre ya instituida*, es auto-creación y capacidad de auto-alteración, obra del imaginario radical como instituyente que se autoconstituye como sociedad constituida e imaginario social cada vez particularizado.

El individuo como tal no es, por lo tanto, "contingente" relativamente a la sociedad. Concretamente, la sociedad no es más que una mediación de encarnación y de incorporación, fragmentaria y complementaria, de su institución y de sus significaciones imaginarias, por los individuos vivos, que hablan y se mueven. La sociedad ateniense no es otra cosa que los atenienses -sin los cuales no es más que restos de un paisaje trabajado, restos de mármol y de ánforas, de inscripciones indescifrables, estatuas salvadas de las aguas en alguna parte del Mediterráneo-, pero los atenienses son sólo atenienses por el *pómos* de las polis. En esta relación entre una sociedad instituida que sobrepasa infinitamente la totalidad de los individuos que la "componen", pero no puede ser efectivamente más que en estado "realizado" en los individuos que ella fabrica, y en estos individuos puede verse un tipo de relación inédita y original, imposible de pensar bajo las categorías del todo y las partes, del conjunto y los elementos, de lo universal y lo particular, etc. Creándose, la sociedad crea al individuo y los individuos en y por los cuales sólo puede ser efectivamente. Pero la sociedad no es una propiedad de composición, ni un todo conteniendo otra cosa y algo más que sus partes -no sería más

que por ello que sus "partes" son llamadas al ser, y a "ser así", por ese "todo" que, en consecuencia, no puede ser más que por ellas, en un tipo de relación sin analogía en ningún otro lugar, que debe ser pensada por "ella misma", a partir de "ella misma" como modelo de "sí misma".⁵

Pero a partir de aquí hay que ser muy precavidos. Se habría apenas avanzado (como algunos creen) diciendo: la sociedad hace los individuos que hacen la sociedad. La sociedad es obra del imaginario *instituyente*. Los individuos están hechos por la sociedad, al mismo tiempo que hacen y rehacen cada vez la sociedad *instituida*: en un sentido, ellos sí *son* sociedad. Los dos polos irreductibles son el imaginario radical instituyente -el campo de creación socio-histórico-, por una parte, y la psique singular, por otra. A partir de la psique, la sociedad instituida hace cada vez a los individuos -que como tales, no pueden hacer más que la sociedad que les ha hecho-. Lo cual no es más que la imaginación radical de la psique que llega a transpirar a través de los estratos sucesivos de la coraza social que es el individuo, que la recubre y la penetra hasta un cierto punto-límite insondable, ya que se da una acción de vuelta del ser humano singular sobre la sociedad-. Nótese, de entrada, que una tal acción es rarísima y en todo caso imperceptible en la casi totalidad de las sociedades, donde reina la *heteronomía instituida*,⁶ y donde, aparte del abanico de roles sociales pre-definidos, las únicas vías de manifestación *reparable* de la psique singular son la transgresión y la patología. Sucede de manera distinta en aquellas sociedades donde la ruptura de la heteronomía completa permite una verdadera *individualización del individuo*, y donde la imaginación radical de la psique singular puede a la vez encontrar o crear los medios sociales de una expresión pública original y contribuir a la autoalteración del mundo social. Y queda todavía otro aspecto por constatar, además de alteraciones social-históricas manifiestas y marcadas, sociedad e individuos se implican recíprocamente.

La institución y las significaciones imaginarias que lleva consigo y que la animan son creaciones de un mundo, el mundo de la sociedad dada, que se instaura desde el principio en la articulación entre un mundo "natural" y "sobrenatural" -más comúnmente "extrasocial" y "mundo humano" propiamente dicho-. Esta articulación puede ir desde la casi fusión imaginaria hasta la voluntad de separación más rotunda; desde la puesta de la sociedad al servicio del orden cósmico o de Dios, hasta el delirio más extremo de dominación y enseñoramiento sobre la naturaleza. Pero, en todos los casos, la "naturaleza" como la "sobrenaturaleza", son cada vez instituidas en su propio sentido como tal y en sus innumbrables articulaciones, y esta articulación contempla relaciones múltiples y cruzadas con las articulaciones de la sociedad misma instauradas cada vez por su institución.⁷

Creándose como *eidós* cada vez singular (las influencias, transmisiones históricas, continuidades, similitudes, etc., ciertamente existen y son enormes, como las preguntas que suscitan, pero no modifican en nada la situación principal y no pueden evitar la presente discusión), la sociedad se despliega en una multiplicidad de formas organizativas y organizadas. Se despliega, de entrada, como creación de un espacio y de un tiempo (de una espacialidad y de una temporalidad) que le son propias, pobladas de una cáfila de objetos "naturales", "sobrenaturales" y "humanos", vinculados por relaciones establecidas en cada ocasión por la sociedad, consideradas y sostenidas siempre sobre unas propiedades inmanentes del ser-así *del* mundo. Pero estas propiedades son re-creadas, elegidas, filtradas, puestas en relación y sobre todo: *dotadas de sentido* por la institución y las significaciones imaginarias de la sociedad dada.⁸

El discurso general sobre estas articulaciones, trivialidades dadas de lado, es casi imposible: son cada vez obra de la sociedad considerada como tal, impregnada de sus

significaciones imaginarias. La "materialidad", la "concreción" de tal o cual institución puede aparecer como idéntica o marcadamente similar entre dos sociedades, pero la *inmersión*, en cada ocasión, de esta aparente identidad material en un magma distinto de diferentes significaciones, es suficiente para alterarla en su efectividad social-histórica (así sucede con la escritura, con el mismo alfabeto, en Atenas en el 450 a. C. y en Constantinopla en el 750 de nuestra era). La constatación de la existencia de universales a través de las sociedades-lenguaje, producción de la vida material, organización de la vida sexual y de la reproducción, normas y valores, etc, -está lejos de poder fundar una "teoría" cualquiera de la sociedad y de la historia-. En efecto, no se puede negar en el interior de estas universales "formales" la existencia de otras universales más específicas: así, en lo que hace referencia al lenguaje, ciertas leyes fonológicas. Pero precisamente -como la escritura con el mismo alfabeto- estas leyes sólo conciernen a los límites del ser de la sociedad, que se despliega como sentido y significación. En el momento en que se trata de las "universales", "gramaticales" o "sintácticas", se encuentran preguntas mucho más temibles. Por ejemplo, la empresa de Chomsky debe enfrentarse a este dilema imposible: o bien las formas gramaticales (sintácticas) son totalmente indiferentes en cuanto al sentido -enunciado del que todo traductor conoce lo absurdo del mismo-; o bien éstos contienen *desde el primer lenguaje humano*, y no se sabe cómo, todas las significaciones que aparecerán para siempre en la historia -lo cual comporta una pesada e ingenua metafísica de la historia-. Decir que, en todo lenguaje, debe ser posible expresar la idea "John ha dado una manzana a Mary" es correcto, pero tristemente insuficiente.

Uno de los universales que podemos "deducir" de la idea de sociedad, *urna vez que sabemos lo que es una sociedad y lo que es la psique*, concierne a la validez efectiva (*Geltung*), positiva (en el sentido del "derecho positivo") del inmenso edificio instituido. ¿Qué sucede para que la institución y las instituciones (lenguajes, definición de la "realidad" y de la "verdad", maneras de hacer, trabajo, regulación sexual, permisión/prohibición, llamadas a dar la vida por la tribu o por la nación, casi siempre acogida con entusiasmo) se impongan a la psique, por esencia radicalmente rebelde a todo este pesado fárrago, que cuanto más lo perciba más repugnante le resultará? Dos vertientes se nos muestran para abordar la cuestión: la psíquica y la social.

Desde el punto de vista psíquico la fabricación social del individuo es un proceso histórico a través del cual la psique es constreñida (sea de una manera brutal o suave, es siempre por un acto que violenta su propia naturaleza) a abandonar (nunca totalmente, pero lo suficiente en cuanto necesidad/uso social) sus objetos y su mundo inicial y a investigar unos objetos, un mundo, unas reglas que están socialmente instituidas. En esto consiste el verdadero sentido del proceso de sublimación.⁹ El requisito mínimo para que el proceso pueda desarrollarse es que la institución ofrezca a la psique un *sentido* -otro tipo de sentido que el protosentido de la mónada psíquica-. El individuo social que constituye así interiorizando el mundo y las significaciones, creadas por la sociedad -interiorizando de este modo explícitamente fragmentos importantes e implícitamente su totalidad virtual por los "re-envíos" interminables que ligan magmáticamente cada fragmento de este mundo a los otros.

La vertiente social de este proceso es el conjunto de las instituciones que impregnan constantemente al ser humano desde su nacimiento, y en destacado primer lugar el otro social, generalmente pero no ineluctablemente la madre, que toma conciencia de sí estando ya ella misma socializada de una manera determinada, y el lenguaje que habla ese otro. Desde una perspectiva más abstracta, se trata de la "parte" de todas las instituciones que tiende a la escolarización, al pupilaje, a la educación de

los recién llegados -lo que los griegos denominan *paideia*: familia, ritos, escuela, costumbre y leyes, etc.

La validez efectiva de las instituciones está así asegurada de entrada y antes que nada por el proceso mismo mediante el cual el pequeño monstruo chillón se convierte en un individuo social. Y no puede convertirse en tal más que en la medida en que ha interiorizado el proceso.

Si definimos como *poder* la capacidad de una instancia cualquiera (personal o impersonal) de llevar a alguno (o algunos-unos) a hacer (o no hacer) lo que, a sí mismo, no habría hecho necesariamente (o habría hecho quizá) es evidente que el mayor poder concebible es el de preformar a alguien de suerte que por sí mismo haga lo que se quería que hiciese sin necesidad de dominación (*Herrschaft*) o de *poder* explícito para llevarlo a... Resulta evidente que esto crea para el sujeto sometido a esa formación, a la vez la apariencia de la "espontaneidad" más completa y en la realidad estamos ante la heteronomía más total posible. En relación a este poder absoluto, todo poder explícito y toda dominación son deficientes y testimonian una caída irreversible. (En adelante hablará de poder explícito; el término dominación debe ser reservado a situaciones social-históricas específicas, éstas en las que se ha instituido una división *asimétrica* y *antagónica* del cuerpo social).

Anterior a todo poder explícito y, mucho más, anterior a toda "dominación" la institución de la sociedad ejerce un *infra poder radical* sobre todos los individuos que produce. Este infra-poder-manifestación y dimensión del poder instituyente del imaginario radical-no es localizable. Nunca es sólo el de un individuo o una instancia determinada. Es "ejercido" por la sociedad instituida, pero detrás de ésta se halla la sociedad instituyente, "y desde que la institución se establece, lo social instituyente se sustrae, se distancia, está ya aparte"¹⁰. A su alrededor la sociedad instituyente, por radical que sea su creación, trabaja siempre a partir y sobre lo ya constituido, se halla siempre -salvo por un punto inaccesible en su origen- en la historia. La sociedad instituyente es, por un lado, inmensurable, pero también siempre retoma lo ya dado, siguiendo las huellas de una herencia, y tampoco entonces se sabría fijar sus límites. Todo lo que esto comporta respecto de un proyecto de autonomía y de la idea de libertad humana *efectiva* será tratado más adelante. Nos queda el infra-poder en cuestión, el poder instituyente que es a la vez el del imaginario instituyente, el de la sociedad instituida y el de toda la historia que encuentra en ello su salida provisional. Es pues, en cierto sentido, el poder del campo histórico-social mismo, el poder de outis, de Nadie.¹¹

Tomado en sí mismo, pues, el infra-poder instituyente tal y como es ejercido por la institución, deberla ser absoluto y formar a los individuos de manera tal que estos reprodujesen eternamente el régimen que les ha producido. Es ésta, por otra parte evidente, la estricta finalidad de las instituciones existentes siempre y por todas partes. La sociedad instituida no alcanza nunca a ejercer su infra-poder como absoluto. Además es el caso de las sociedades salvajes y, más generalmente, de las sociedades que debemos llamar tradicionales-puede alcanzar a instaurar una temporalidad de la aparente repetición esencial, bajo la cual trabaja, imperceptiblemente y sobre muy largos períodos, su ineliminable historicidad.¹² En tanto que absoluto y total, el infra-poder de la sociedad instituida (y, tras él, de la tradición) está, pues, abocado al fracaso. Este hecho, que aquí simplemente constatamos, se nos impone -existe la historia, existe una pluralidad de otras sociedades- y requiere ser elucidado.

Cuatro son los factores que aquí intervienen.

La sociedad crea su mundo, le concede sentido y hace provisión de significación destinada a cubrir de antemano todo cuanto pueda presentarse. El magma de significaciones imaginarias socialmente instituidas que reabsorbe potencialmente todo cuanto pueda suceder, no puede, en principio, ser sorprendido o tomado desprevenido. En esto, evidentemente, el rol de la religión -y su función esencial para la *clausura* del sentido- ha sido siempre central¹³ (el Holocausto se convierte en prueba de la singularidad y de la elección del pueblo judío). La organización conjuntiva-identitaria "en sí" del mundo es no sólo suficientemente estable y "sistemática" en su primer momento para permitir la vida humana en sociedad, sino también suficientemente endeble e incompleta como para conllevar un número indefinido de creaciones social-históricas de significaciones. Los dos aspectos remiten a las dimensiones ontológicas del mundo en sí, como ninguna subjetividad trascendental, ningún lenguaje, ninguna pragmática de la comunicación sabrían hacerlo.¹⁴ Pero también el mundo, en tanto que "mundo presocial" -límite del pensamiento-, aunque en sí mismo no "significa" nada, está siempre ahí, como provisión inabarcable de alteridad, como riesgo siempre inminente de desgarrar el tejido de significaciones con el cual la sociedad lo ha revestido. El sinsentido del mundo representa siempre una amenaza posible para el sentido de la sociedad, el riesgo siempre presente de que se resquebraje el edificio social.

La sociedad fabrica los individuos a partir de una materia prima, la psique. ¿Qué hay de admirable, de entrada, en la plasticidad casi total de la psique al cuidado de la formación social a la que se supedita, o en su capacidad invencible de preservar su núcleo monádico y su imaginación radical, poniendo en jaque, al menos parcial, al adiestramiento soportado en perpetuidad? Cualquiera que sea la rigidez o cerrazón del tipo de individuo en que en ella se transforme, el ser propio e irreductible de la psique singular se manifiesta siempre -como sueño, enfermedad "psíquica", transgresión, litigio y querencia- pero también como contribución singular -raramente asignable, en las sociedades tradicionales- a la híper-lenta alteración de las maneras de hacer y de representar sociales.

La sociedad no es más que excepcionalmente -¿o nunca?- única y aislada. La sociedad *se encuentra* que existe una pluralidad indefinida de sociedades humanas, una coexistencia sincrónica y contacto entre sociedades otras. La institución de los otros y sus significaciones son siempre una amenaza mortal para las nuestras, lo que es sagrado para nosotros es abominable para ellos, y nuestro sentido les resulta el rostro mismo del sinsentido.¹⁵

En fin, posiblemente la sociedad no pueda nunca escapar a sí misma. La sociedad instituida es siempre trabajada por la sociedad instituyente, bajo el imaginario social establecido corre siempre el imaginario radical. Es el hecho primero, bruto, del imaginario radical el que permite no ya "explicar", sino desplazar la pregunta que plantean el "se encuentra" y el "existe" anterior. La existencia de pluralidad esencial, sincrónica y diacrónica, de sociedades significa que existe imaginario instituyente.

Contra todos éstos factores que amenazan su estabilidad y su autopercepción, la institución de la sociedad siempre dispone de unas defensas y exhibiciones preestablecidas y preincorporadas. La principal entre éstas: la católica y virtual omnipotencia de su magma de significaciones. A las irrupciones del mundo bruto les serán atribuidos signos, de alguna manera serán interpretados y exorcizados. Incluso el sueño y la enfermedad. Los otros serán considerados como extranjeros, salvajes, impíos. El punto en el que las defensas de la sociedad instituida serán más débiles es, sin ninguna duda, su propio imaginario instituyente. También es éste el punto respecto al

cual ha sido inventada la defensa más fuerte -la más fuerte desde hace mucho tiempo, y su duración parece extenderse al menos desde hace cien mil años-. Es la negación y la ocultación de la dimensión instituyente de la sociedad y la imputación del origen y del fundamento de la institución y de las significaciones lo que conduce a una fuente extra-social (extrasocial en relación a la sociedad efectiva, viviente: se puede tratar de los dioses o de Dios, pero también de los héroes fundadores o de los ancestros que se reencarnan continuamente en las nuevas venus). Líneas suplementarias aunque más débiles de defensa han sido creadas en los más tormentosos universos históricos. Mientras que la negación de la alteración de la sociedad o el recubrimiento de la innovación por su exilio en un pasado mítico se convierten en imposibles, lo nuevo puede ser sometido a una reducción ficticia pero eficaz mediante el "comentario" y la "interpretación" de la tradición (es el caso de las *Weltreligionen*, de las religiones como-históricas, y en particular de las concernientes a los mundos judíos, cristianos e islámicos).

El hecho de que todas estas defensas puedan fracasar, y en cierto sentido fracasen siempre, que puedan ocurrir crímenes, conflictos violentos insolubles, calamidades naturales que destruyan la funcionalidad de las instituciones existentes, guerras, etc., constituye una de las fuentes del *poder explícito*. Hay y habrá siempre una dimensión de la institución de la sociedad encargada de esta función esencial: restablecer el orden, asegurar la vida y la operación de la sociedad hacia y contra lo que en acto o en potencia la ponga en peligro.

Existe otra fuente, tan importante o más que la anterior, del *poder explícito*. La institución de la sociedad, y el magma de significaciones imaginarias que ella encarna, es mucho más que un montón de representaciones (o de "ideas"). La sociedad se instituye en y por las tres dimensiones indisolubles: de la representación, del afecto y de la intención.

Si la parte "representativa" (lo cual no significa forzosamente representable y que pueda ser dicha) del magma de significaciones imaginarias sociales es la más difícilmente abordable, ello de entrada permanecería en un segundo plano (como a menudo en las filosofías de la historia y en las historiografías) si no apuntara más que a una historia y una hermenéutica de las "representaciones" y de las "ideas", si ignorara el *magma de afectos* propios de cada sociedad -su *Stimmung*, su "manera de vivirse y de vivir el mundo y la vida así como los *vectores intencionales* que tejen en conjunto la institución y la vida de la sociedad, eso a lo que podemos denominar su empuje propio y característico (que puede idealmente ser reducido, pero en realidad no lo es jamás, a su simple conservación).¹⁶ Gracias al empuje en el pasado/presente de la sociedad habita un porvenir que está siempre por hacer. Este empuje es el que da sentido al enigma más grande de todos: eso que todavía no es pero será, otorgando a los vivos el medio de participar en la constitución o la preservación de un mundo que prolongará el sentido establecido. También mediante este empuje la innumerable pluralidad de las actividades sociales sobrepasa siempre el nivel de la simple "conservación" biológica de la especie, al mismo tiempo que se halla sometida a una jerarquización.

Ya que la ineliminable dimensión del empuje de la sociedad hacia eso que hay que introducir, otro tipo de "desorden" en el orden social, supone, incluso en el marco más fijo y más repetitivo, que la ignorancia e incertidumbre en el porvenir no permita nunca una plena codificación previa de *decisiones*. *El poder explícito* aparece así como enraizado también en la necesidad de la decisión en cuanto a eso que queda por hacer y por no hacer en el seno de los fines (más o menos explicitados) y que el *empuje* de la sociedad se da como objetivo.

De este modo, si eso a lo que denominamos "poder legislativo" y "poder ejecutivo" puede permanecer enterrado en la institución (en la costumbre y la interiorización de normas supuestas como eternas), un "poder judicial" y un "poder gubernamental" deben estar explícitamente presentes, bajo cualquier forma, desde que la sociedad existe. La cuestión del *pómos* (y de su aplicación de una forma "mecánica", el pretendido "poder ejecutivo") puede ser recubierta por una sociedad; las cuestiones de la *diké* y del *télos*, no.

Fuese lo que fuese la articulación explícita del poder instituido, éste, lo acabamos de ver, no puede nunca ser pensado únicamente en función de la oposición "amigo-enemigo" (Karl Schmitt); no estaría tampoco reducido (no más que la dominación) al "monopolio de la violencia legítima". En la cima del monopolio de la violencia legítima, encontramos el monopolio de la palabra legítima; y éste está, a su vez, ordenado por el monopolio de la significación válida. El Amo de la significación sienta cátedra por encima del Amo de la violencia.¹⁷ Sólo mediante el fracaso que supone el derrumbe del edificio de significaciones instituidas puede empezar a hacerse oír la voz de las armas. Y para que la violencia pueda intervenir es necesario que la palabra -el imperativo del poder existente- asiente su poder en los "grupos de hombres armados". La cuarta compañía del regimiento Pavlovsky, la guardia de corps de Su Majestad, y el regimiento Semenovsky, son los más sólidos sostenes del trono del Zar-hasta las jornadas del 26 y 27 de febrero de 1917, cuando confraternizan con las masas y voltean las armas contra sus propios oficiales-. El ejército más poderoso del mundo no puede proteger nunca "si no" es fiel -y el fundamento último de su fidelidad es su creencia imaginaria en la legitimidad imaginaria-.

Hay y habrá siempre, pues, *poder explícito* en cualquier sociedad, a menos que ésta no consiga transformar sus individuos en autómatas, haciéndoles interiorizar completamente el orden instituido y construyendo una temporalidad que recubra de antemano todo el porvenir, misión imposible a tenor de lo que sabemos que está dado en la psique, en el imaginario instituyente y en el mundo.

Esta dimensión de la institución de la sociedad, relacionada con el *poder explícito*, o bien debido a la existencia de *instancias que puedan emitir imperativos sancionables*, es a lo que hay que identificar como la dimensión de lo político. A este respecto, importa poco que estas instancias se encarnen en la tribu entera, en los ancianos, en los guerreros, en el jefe, en el *démos*, en el Aparato burocrático o en lo que sea.

Llegados aquí conviene disipar tres confusiones. La primera, la identificación del poder explícito con el Estado. Las "sociedades sin Estado" no son "sociedades sin poder". En éstas existe no solamente, como en todas partes, un infra-poder enorme (tanto más enorme cuanto más reducido sea el poder explícito) de la institución ya dada, sino también un *poder explícito* de la colectividad (o de los hechiceros, los guerreros, etc.) relativo a la *diké* y al *télos* -a los litigios y a las decisiones-. El poder explícito *saos* es el Estado, término y noción que debemos reservar a un eidos específico, ya que la creación histórica es de hecho casi datable y localizable. El Estado es una instancia *separada* de la colectividad e instituida de tal manera que asegure constantemente esta separación. El Estado es típicamente una institución secundaria.¹⁸

Propongo reservar el término Estado a aquellos casos en que éste se encuentra instituido como *Aparato de Estado*, lo cual comporta una "burocracia" separada, civil, clerical o militar, que es rudimentaria, es decir: una organización jerárquica con delimitación de áreas de competencia. Esta definición cubre la inmensa mayoría de organizaciones estatales conocidas y no deja fuera, por encima de sus límites, más que

cosas excepcionales sobre las cuales pueden ensañarse los que olvidan que toda definición en el dominio social-histórico no va más que ós *epi to polu*, en la gran mayoría de las ocasiones, como diría Aristóteles. En este sentido, la polis democrática griega no es "Estado" si se considera que el poder explícito -la posición del *momos*, la *diké*, el *télos*- pertenecen al conjunto de los ciudadanos. Y esto explica, entre otras cosas, las dificultades de un espíritu tan potente como el de Max Weber ante la polis democrática, mercedamente subrayadas y correctamente comentadas en uno de los últimos textos de M.I. Fínley,¹⁹ la imposibilidad de hacer entrar la democracia ateniense en el tipo ideal de dominación "tradicional" o "racional" (tengamos presente que para Max Weber "dominación racional" y "dominación burocrática" son términos intercambiables) y sus desafortunados esfuerzos por vincular los "demagogos" atenienses a los detentadores de un poder "carismático". Los marxistas y las feministas replicarán, sin duda, aduciendo que el *démos* ejercía un poder sobre los esclavos y las mujeres, ya que se trataba de un Estado. Pero ¿admitirían, entonces, que los blancos de los estados del Sur de Estados Unidos eran el Estado con respecto a los esclavos negros hasta 1865? O bien ¿que los varones adultos franceses eran Estado respecto a las mujeres hasta 1945 (y, por qué no, los adultos respecto de los no adultos en la actualidad)? Niel poder explícito ni incluso la dominación toman necesariamente la forma de Estado.

La segunda dimensión *del* poder explícito alude a la confusión de lo político con la institución conjunta de la sociedad. Se sabe que el término "lo político" fue introducido por Karl Schmitt (*DerBegriff desPolitischen*, 1928) en un sentido excesivamente estrecho y, en el caso de aceptarse lo que venimos arguyendo, esencialmente defectuoso. Asistimos en la actualidad a una tentativa inversa que consiste en pretender dilatar el sentido del término hasta permitirle absorber la institución conjunta de la sociedad. La distinción de lo político en el seno de otros "fenómenos sociales", reemplazaría, al parecer, al positivismo (por supuesto de lo que se trata no es de "fenómenos", sino de dimensiones ineliminables de institución social: lenguaje, trabajo, reproducción sexual, aprendizaje de las nuevas generaciones, religión, costumbres, "cultura" en su sentido restringido, etc.). También de esto se encargaría la política que asumiría la carga de generar las relaciones entre los seres humanos y de éstos con el mundo, la representación de la naturaleza y del tiempo, o la relación del poder y la religión. Esto no es, obviamente, nada distinto a lo que desde 1965 vengo definiendo como institución imaginaria de la sociedad y su desdoblamiento esencial en instituyente e instituido.²⁰ Dejando de lado los gustos personales, no vemos qué beneficios se obtienen de denominar lo político a la institución *catolou* de la sociedad, y vemos claramente lo que se pierde. Así pues, o una cosa o la otra: bien, denominando "lo político" a eso que todo el mundo denominaría naturalmente la institución de la sociedad, se opera un cambio de vocabulario, que sin comportar nada respecto de la sustancia crea una confusión y entra en contradicción con *nomina non sunt praeter necessitatem multiplicando*; o bien se intenta preservar en esta sustitución las connotaciones que el término político tiene desde su creación por los griegos, es decir, que alude a decisiones explícitas y, al menos en parte, conscientes o reflexionadas; y entonces, por un extraño cambio, la lengua, la economía, la religión, la representación del mundo, se encuentran relevadas de decisiones políticas de una manera que no desaprobaban ni Charles Maurras ni Pol-Pot. Todo es política o bien no significa nada, o bien significa: todo debe ser política, salvo la decisión explícita del Soberano.

La raíz de la segunda confusión se encuentra, quizás, en la tercera. Actualmente se oye decir: Los griegos han inventado la política.²¹ Se puede atribuir a los griegos muchas cosas -sobre todo: muchas más cosas de las que se les atribuyen

habitualmente-pero ciertamente no la de la invención de la institución de la sociedad, ni siquiera del poder explícito. Los griegos no han inventado "lo" político en el sentido de la dimensión del poder explícito siempre presente en toda sociedad; han inventado o mejor, *creado*, "la" política, lo cual es muy distinto. En ocasiones se discute para saber en qué medida existía la política con anterioridad a los griegos. Vana querella, términos vagos, pensamiento confuso. Antes de los griegos (y después) existían intrigas, conspiraciones, tráficos de influencia, luchas sordas o declaradas para conseguir el poder explícito, hubo un arte (fantásticamente desarrollado en China), de administrar y agrandar el poder. Ocurrieron cambios explícitos y decididos de algunas instituciones -incluso de reinstituciones radicales ("Moise" o, si se prefiere, Mahoma)-. Pero en estos últimos casos, el legislador alegaba un poder de instituir que era de derecho divino, fuese Profeta o Rey. Invocaba o producía los Libros Sagrados. Pero si los griegos han podido crear la política, la democracia, la filosofía, es también porque no tenían ni Libro Sagrado, ni Profetas. Tenían poetas, filósofos, legisladores y *politai*.

La política tal y como ha sido creada por los griegos ha comportado la puesta en tela de juicio explícita de la institución establecida de la sociedad -lo que presupone, y esto se ve claramente afirmado en el siglo V, que al menos grandes partes de esta institución no tenían nada de "sagrado", ni de "natural", pero sustituyeron al *romos*-. El movimiento democrático se acerca a lo que he denominado el poder explícito y tiende a reinstaurarlo. Como se sabe, lo intenta (no llega a plasmarse verdaderamente), en la mitad de las *poleis*. Ello no impide que se desarrolle en todas las *poleis*, ya que también los regímenes oligárquicos o tiránicos debían, ante él, definirse como tales, aparecer tal y como eran. Pero no se limita a esto, pretende potencialmente la re-institución global de la sociedad y esto se actualiza mediante la creación de la filosofía. Ya no se hacen más comentarios o interpretaciones de textos tradicionales o sagrados, el pensamiento griego es *ipso facto* cuestionado por la dimensión más importante de la institución de la sociedad: las representaciones y las normas de la tribu, y por la noción misma de *verdad*. Existe, siempre y en todas partes, "verdad" socialmente instituida, equivalente a la conformidad canónica de las representaciones y de los enunciados con lo que es socialmente instituido como el equivalente de "axiomas" y de "procedimientos de verificación". Es preferible denominarla simplemente *corrección (Richtigkeit)*. Pero los griegos *crean la verdad* como movimiento interminable del pensamiento, poniendo constantemente a prueba sus límites y volviendo sobre sí mismo (reflexividad) y la crean como filosofía democrática: pensar no es la ocupación de los rabinos, los curas, cte., sino de los ciudadanos que quieren discutir en un espacio público creado por este mismo movimiento.

Tanto la política griega como la política *kata ton. orthon logon* pueden ser definidas como la actividad colectiva explícita queriendo ser lúcida (reflexiva y deliberativa), dándose como objeto la institución de la sociedad como tal. Así pues, supone una *puesta al día*, ciertamente parcial, del instituyente en persona (dramáticamente, pero no de una manera exclusiva, ilustrada por los momentos de revolución).²² La creación de la política tiene lugar debido a que la institución dada de la sociedad es puesta en duda como tal y en sus diferentes aspectos y dimensiones (lo que permite descubrir rápidamente, explicitar, pero también *articular- de una manera distinta* la solidaridad), a partir de que una *relación otra*, inédita hasta entonces, se crea entre el instituyente y el instituido.²³

La política se sitúa pues de golpe, potencialmente, a un nivel a la vez radical y global, así como su vástago, la "filosofía política" clásica. Hemos dicho potencialmente ya que, como se sabe, muchas instituciones explícitas, y entre ellas, algunas que nos chocan particularmente (la esclavitud, el estatuto de la mujeres), en la práctica nunca

fueron cuestionadas. Pero esta consideración no es pertinente. La creación de la democracia y de la filosofía es la creación del *movimiento histórico* en su origen, movimiento que se da desde el siglo VIII al siglo V, y que se acaba de hecho con el descalabro del 404.

La radicalidad de este movimiento no será menospreciada. Sin hablar de la actividad de los nomotetas, sobre la cual tenemos pocos datos fiables (pero sobre la cual muchas deducciones razonables, especialmente acerca de las colonias que empiezan a partir del siglo VIII, quedan por formular), basta con aludir a la audacia de la revolución clisteniana, que reorganizó profundamente la sociedad ateniense tradicional en vistas a una participación igualitaria y equilibrada de todos en el poder político. Las discusiones y los proyectos políticos de los siglos VI y V lo testimonian (Solón, Hipodamos, sofistas, Demócrito, Tucídides, Aristófanos, etc.), muestran claramente esta radicalidad. La institución de la sociedad es considerada como obra humana (Demócrito, *Mikros Diakosmos* en la transmisión de Tzetzés). Al mismo tiempo los griegos supieron muy pronto que el ser humano será aquello que hagan los *nomoi* de la polis (claramente formulado por Simónides, la idea fue todavía respetada en varias ocasiones como una evidencia por Aristóteles). Sabían, pues, que no existe ser humano que valga sin una polis que valga, que sea regida por el *nomos* apropiado. Sabían también, contrariamente a Léon Strauss, que no hay *nomos* "natural" (lo que en griego sería una asociación de términos contradictorios). Es el descubrimiento de lo "arbitrario" del *nomos* al mismo tiempo que su dimensión constitutiva para el ser humano, individual y colectivo, lo que abre la discusión interminable sobre lo justo y lo injusto y sobre el "buen régimen".²⁴

Es esta radicalidad y esta conciencia de la fabricación del individuo por la sociedad en la cual vive, lo que encontramos detrás de las obras filosóficas de la decadencia -del siglo IV, de Platón y de Aristóteles-; las dirige como una *Selbst,erstaadlichkeit*-y las alimenta-. Es ésta la que permite pensar a Platón en una utopía radical y la que lleva a Aristóteles a hacer hincapié en la *paideia* tanto o más que en la "constitución política" en su sentido estricto. No es de ninguna manera casualidad que el renacimiento de la vida política en Europa Occidental vaya unido, con relativa rapidez, a la reaparición de "utopías" radicales. Estas utopías prueban, de entrada y antes que nada, esta conciencia: la institución es obra humana. No es por casualidad que, contrariamente a la indigencia que se observa en el seno de la "filosofía política" contemporánea, la gran filosofía política, desde Platón hasta Rousseau, haya puesto la *paideia* en el centro de su reflexión. Esta gran tradición-aunque en la práctica la cuestión de la educación haya preocupado siempre a los modernos- muere prácticamente con la revolución francesa. Y hay que ser beato e hipócrita a la vez, para poner mala cara y sorprenderse de que Platón haya pensado en despreciar las *nomoi* musicales y poéticas (el Estado decreta actualmente qué poemas tienen que aprender los niños en la escuela); que él haya tenido razón o no en hacerlo como lo hizo y *hasta el grado* en que quiso hacerlo, es *otro* asunto. Y ya volveremos a ello.

La creación por los griegos de la política y la filosofía es la primera aparición histórica del proyecto de autonomía colectiva e individual. Si queremos ser libres, debemos hacer nuestros propios. Si queremos ser libres, nadie debe poder decirnos lo que debemos pensar.

Pero ¿de qué manera y hasta dónde queremos ser libres? Estas son las preguntas que aborda la verdadera política -cada vez más remotas en los discursos contemporáneos sobre "la política", los "derechos del hombre" o el "derecho natural"- que debemos abordar ahora.

Casi siempre y en todas partes las sociedades han vivido en la *heteronomía instituida*.²⁵ En esta situación, la representación instituida de una fuente extrasocial del *szomos* constituye una parte integrante. El rol de la religión es, a este respecto, central: fortalece la representación de esta fuente y sus atributos, asegura que todas las significaciones-tanto del mundo como de las cosas humanas- gocen del mismo origen, cimienta esta seguridad en la creencia de que versa sobre componentes esenciales del psiquismo humano. Dicho sea de paso: la tendencia actual -de la que Max Weber es en parte responsable-de presentarla religión como un conjunto de "ideas", casi como una "ideología religiosa", conduce a resultados catastróficos, pues ignora las significaciones imaginarias religiosas, tan importantes y variables como las "representaciones" que son el efecto y el empuje religioso.

La negación de la dimensión instituyente de la sociedad, el recubrimiento del imaginario instituyente por el imaginario instituido va unido ala creación de individuos absolutamente conformados, que se viven y se piensan en la repetición (sea lo que sea aquello que puedan hacer al margen -y hacen muy poco-), pues la imaginación radical campa a sus anchas en tanto que puede hacer lo que quiere y mientras no se trate verdaderamente de individuos (compárese la similitud de esculturas de una misma dinastía egipcia con la diferencia entre Safo y Arquíloque o Bach y Haendel). Ello va unido también con la cerrazón anticipada de toda pregunta sobre el fundamento último de las creencias de la tribu y de sus leyes, así como sobre la "legitimidad" del poder explícito instituido. En este sentido, el término mismo de "legitimidad" de la dominación aplicado a las sociedades tradicionales, resulta anacrónico (y euro-céntrico o sino-céntrico). *La tradición significa que la cuestión de la legitimidad de la tradición izará planteada*. Los individuos son fabricados de suerte que esta pregunta resulte para sí mismos mental y psíquicamente imposible.

La autonomía surge, como germen, desde que la pregunta explícita e ilimitada estalla, haciendo hincapié no sobre los "hechos" sino sobre las significaciones imaginarias sociales y su fundamento posible. Momento de la creación que inaugura no sólo otro tipo de sociedad sino también otro tipo de individuos. Y digo bien *germen*., pues la autonomía, ya sea social o individual, es un *proyecto*. La aparición de la pregunta ilimitada crea un *eidós* histórico nuevo -la reflexión en un sentido riguroso y amplio o autorreflexividad, así como el individuo que la encarna y las instituciones donde se instrumentaliza-. Lo que se pregunta, en el terreno social, es: ¿son buenas nuestras leyes? ¿Son justas? ¿Qué leyes *debemos* hacer? Y en un plano individual: ¿Es verdad lo que pienso? ¿Cómo puedo saber si es verdad en el caso de que lo sea? El momento del nacimiento de la filosofía no es el de la aparición de la "pregunta por el ser", sino el de la aparición de la pregunta: ¿qué *debemos pensar*? (*La "pregunta por el ser"* no constituye más que un momento; por otra parte, es planteada y resuelta a la vez en el *Pentateuco*, así como en la mayor parte de los libros sagrados.) El momento del nacimiento de la democracia y de la política, no es el reino de la ley o del derecho, ni el de los "derechos del hombre", ni siquiera el de la igualdad como tal de los ciudadanos: sino el de la aparición en el hacer efectivo de la colectividad en su puesta en tela de juicio de la ley. ¿Qué leyes debemos hacer? Es en este momento cuando nace la política y la libertad como socialhistóricamente *efectiva*. Nacimiento indisociable del de la filosofía (la ignorancia sistemática y de ningún modo accidental de esta indisociación es lo que falsea constantemente la mirada de Heidegger sobre los griegos así como sobre el resto).

Autonomía: auto-romos (darse) uno mismo sus leyes. Precisión apenas necesaria después de lo que hemos dicho sobre la heteronomía. Aparición de un *eidós* nuevo en la historia del ser: un tipo de ser que se da a sí mismo, reflexivamente, sus leyes de ser.

Esta autonomía no tiene nada que ver con la "autonomía" kantiana por múltiples razones; basta aquí con mencionar una: no se trata, para ella, de descubrir en una Razón inmutable una ley que se dará de una vez por todas -sino de interrogarse sobre la ley y sus fundamentos, y no quedarse fascinado por esta interrogación, sino *hacer e* instituir (así pues, *decir*)-. La autonomía es el actuar reflexivo de una razón que se crea en un movimiento sin fin, de una manera a la vez individual y social.

Llegamos a la política propiamente dicha y empezamos por el *protéron pros hémas*, para facilitar la comprensión: el individuo. ¿En qué sentido un individuo puede ser autónomo? Esta pregunta tiene dos aspectos: interno y extremo.

El aspecto interno: en el núcleo del individuo se encuentra una psique (inconsciente, pulsional) que no se trata ni de eliminar ni de domesticar; ello no sería simplemente imposible, de hecho supondría matar al ser humano. Y el individuo en cada momento lleva consigo, en sí, una historia que no puede ni debe "eliminar", ya que su reflexividad misma, su lucidez, son, de algún modo, el producto. La autonomía del individuo consiste precisamente en que establece otra relación entre la instancia reflexiva y las demás instancias psíquicas, así como entre su presente y la historia mediante la cual él se hace tal como es, permítele escapar de la servidumbre de la repetición, de volver sobre sí mismo, de las razones de su pensamiento y de los motivos de sus actos, guiado por la intención de la verdad y la elucidación de su deseo. Que esta autonomía pueda efectivamente alterar el comportamiento del individuo (como *sabemos* que lo puede hacer), quiere decir que éste ha dejado de ser puro producto de su psique, de su historia, y de la institución que lo ha formado. Dicho de otro modo, la formación de una instancia reflexiva y deliberante, de la verdadera *subjetividad*, libera la imaginación radical del ser humano singular como fuente de creación y de alteración y le permite alcanzar una libertad efectiva, que presupone ciertamente la indeterminación del mundo psíquico y la permeabilidad en su seno, pero conlleva también el hecho de que el sentido simplemente dado deja de ser planteado (lo cual sucede siempre cuando se trata del mundo social-histórico), y existe elección *del sentido no* dictado con anterioridad. Dicho de otra manera una vez más, en el despliegue y la formación de este sentido, sea cual sea la fuente (imaginación radical creadora del ser singular o recepción de un sentido socialmente creado), la instancia reflexiva, una vez constituida, juega un rol activo y no predeterminado.²⁶ A su alrededor, esto presupone también un mecanismo psíquico: ser autónomo implica que se le ha *invertido psíquicamente* la libertad y la pretensión de verdad²⁷. Si ese no fuera el caso, no se comprendería por qué Kant se esfuerza en las *Críticas*, en lugar de divertirse con otra cosa. Y esta investidura psíquica -"determinación empírica"- no quita la eventual validez de las ideas contenidas en las *Críticas* ni la merecida admiración que nos produce el audaz anciano, ni al valor *moral* de su empresa. Porque desatiende todas estas consideraciones, la libertad de la filosofía heredada permanece como ficción, fantasma sin cuerpo, *constructum* sin interés "para nosotros, hombres distintos", según la expresión obsesivamente repetida por el mismo Kant.

El aspecto extremo nos sumerge de lleno en medio del océano socialhistórico. Yo no puedo ser libre solo, ni en cualquier sociedad (ilusión de Descartes, que pretendió olvidar que él estaba sentado sobre veintidós siglos de preguntas y de dudas, que vivía en una sociedad donde, desde hacía siglos, la Revelación como fe del carbonero dejó de funcionar, la "demostración" de la existencia de Dios se convirtió en *exigible* para todos aquellos que, incluso los creyentes, penaban). No se trata de la ausencia de coacción formal ("opresión"), sino de la ineliminable interiorización de la institución social sin la cual no hay individuo. Para investir la libertad y la verdad, es necesario que éstas hayan ya aparecido como significaciones imaginarias sociales. Para que los individuos

pretendan que surja la autonomía, es preciso que el campo social-histórico ya se haya auto-alterado de manera que permita abrir un espacio de interrogación sin límites (sin Revelación instituida, por ejemplo). Para que alguien pueda encontrar en sí mismo los recursos psíquicos y en su entorno los medios para levantarse y decir: nuestras leyes son injustas, nuestros dioses son falsos, es necesaria una auto-alteración de la institución social, obra del imaginario instituyente (el enunciado "la Ley es injusta", para un hebreo clásico es lingüísticamente imposible, o por lo menos absurda, ya que la Ley ha sido dada por Dios y la justicia es un atributo de Dios y solamente de él). Es necesario que la institución sea de tal modo que pueda permitir supuesta en tela de juicio por la colectividad que ella hace ser y por los individuos que a ella pertenecen. Pero la encarnación concreta de la institución es esta serie de individuos que caminan, hablan, y se mueven. Se trata, pues, de un mismo hecho, en cuanto a la esencia, lo que debía surgir y surgió en Grecia a partir del siglo VIII, y en Europa Occidental a partir de los siglos XII y XIII, un nuevo tipo de sociedad y un nuevo tipo de individuos que se implican recíprocamente. No hay falange sin hoplitas, y sin hoplitas no hay falange. No hay, desde el 700, Arquíloque que pueda vanagloriarse de que habiendo tirado su escudo para darse a la fuga, ello no le acarrearé perjuicio alguno (siempre podría comprar otro), ya que al no existir una sociedad de guerreros-ciudadanos a la que dar cuenta, le permitió cantar al valor y, al mismo tiempo, como poeta, hacer burla de ello. La necesaria simultaneidad de estos dos elementos en un momento de alteración histórica crea una situación impensable para la lógica heredada de la determinación. ¿Cómo formar una sociedad libre si no es a partir de individuos libres? ¿Dónde encontrar estos individuos si no han sido ya criados en la libertad? (¿Se tratará acaso de la libertad inherente a la naturaleza humana? ¿Por qué entonces ésta estuvo oculta durante milenios de despotismo, oriental o de cualquier otro tipo?) Ello nos remite al trabajo creador del imaginario instituyente como imaginario radical depositado en el colectivo anónimo.

La interiorización ineliminable de la institución remite pues al individuo al mundo social. A quien dice querer ser libre y no tener nada que ver con la institución (o, lo que es lo mismo, con la política) se les debe volver a enviar a la escuela primaria. Pero ese mismo remitirse a se hace a partir del sentido mismo del romos, de la ley: poner la propia ley para sí mismo no puede tener un sentido más que para algunas dimensiones de la vida, y ninguno para otras -no solamente éstas donde se encuentra a los otros (con los que nos podemos entender, pelear o simplemente intentar ignorarnos), sino sobre todo ésas donde encuentro la sociedad como tal, la ley social-institución.

¿Puedo decir que pongo mi ley -ya que vivo necesariamente bajo la ley de la sociedad-? Sí, sólo en un caso: si puedo decir, reflexiva y lúcidamente que esta *ley* es también. la mía. Para que pueda decir esto no es necesario que la apruebe: basta con que haya tenido la posibilidad efectiva de participar activamente en la formación y el funcionamiento de la ley.²⁸ La posibilidad de participar: si acepto la idea de autonomía como tal (no sólo porque resulte "buena para mí"), es porque evidentemente ninguna "demostración" puede obligar a poner en consonancia mis palabras y mis actos, la pluralidad indefinida de individuos pertenece a la sociedad conduciendo incluso a la democracia como posibilidad efectiva de participación igualitaria de todos en las actividades instituyentes del poder explícito (es inútil extenderse aquí sobre la necesaria implicación recíproca de igualdad y libertad, una vez que las dos ideas han sido pensadas con rigor, y evidenciados los sofismas mediante los cuales, desde hace mucho tiempo, se ha intentado convertirlas en términos antitéticos).

Así pues, hemos vuelto a nuestro punto de partida, pues el "poder" fundamental en una sociedad, el poder primero del que dependen todos los otros, lo que hemos

denominado anteriormente el infra-poder, es el *poder instituyente*. Y si se deja de estar fascinado por "Constituciones" éste no es ni localizable, ni formalizable, pues pone de relieve el imaginario instituyente. La lengua, la "familia", las costumbres, las "ideas", un montón innumerable de otras cosas y su evolución escapan en lo esencial a la legislación. Por lo demás, en tanto que este poder es participable, todos participan. Todos son "actores" de la evolución de la lengua, de la familia, de las costumbres, etc.

¿Cuál ha sido pues la radicalidad de la creación de la política de los griegos? Ha consistido en que: a) una parte del poder instituyente ha sido explicitada y formalizada (concretamente, la que concierne a la legislación en sentido estricto, público = "constitucional"- así como privado), b) las instituciones han sido creadas para convertir la parte explícita de poder (comprendido el "poder político" en el sentido definido con anterioridad) participable, de ahí la participación igualitaria de todos los miembros del cuerpo político en la determinación del *domos*, la *diké* y del *télos* -de la legislación, de la jurisdicción del gobierno (no existe, hablando con rigor, "poder ejecutivo": las tareas encomendadas a los esclavos en Atenas son realizadas actualmente por hombres frenéticos, animales vociferantes en espera de que el ser advenga a través de las máquinas).

Pues, planteada así la cuestión, la política ha acaparado, por lo menos en derecho, a lo político en el sentido definido con anterioridad. La estructura y el ejercicio del poder explícito se han convertido, en principio y en hecho, tanto en Atenas como en el Occidente europeo, en objeto de deliberación y de decisión colectiva (de la colectividad cada vez auto-puesta y, en hecho y en derecho, siempre necesariamente agito puesta). Pero también, y mucho más importante, la puesta en tela de juicio de la institución ¡ti Loto se ha convertido potencialmente en radical e ilin-litada. La transformación por Clístines del reparto tradicional de las tribus atenienses pertenece quizás a la historia antigua. Pero nosotros se supone que vivimos en una república; necesitaremos, pues, probablemente una "educación republicana". ¿Dónde empieza y dónde acaba la "educación" -sea o no republicana-?. Los movimientos emancipadores modernos, especialmente el movimiento obrero, pero también el movimiento de mujeres, han planteado la pregunta: ¿Puede haber democracia, puede haber igual posibilidad efectiva para todos los que quieren participar en el poder en una sociedad donde existe y se reconstituye constantemente una enorme desigualdad del poder económico, inmediatamente traducible en poder político -o bien en una sociedad que aun habiendo promulgado hace unos decenios los "derechos políticos" de las mujeres, continúa en la práctica tratándolas como "ciudadanos pasivos"? ¿Las leyes de la propiedad (privada o de "Estado") han caído del cielo? ¿En qué Sinaí han sido recogidas?

La política es proyecto de autonomía: actividad colectiva reflexionada y lúcida tendiendo a la institución global de la sociedad como tal. Para decirlo en otros términos, concierne a todo lo que, en la sociedad, es participable y compartible.²⁹ Pues esta actividad auto-instituyente aparece así como no conociendo, y no reconociendo, *de jure*, ningún límite (prescindiendo de las leyes naturales y biológicas). ¿Puede y debe permanecer así?

La respuesta es negativa, tanto ontológicamente -por encima de la pregunta *quid juris*-, como políticamente -en prueba de esta pregunta-.

El punto de vista ontológico conduce a las reflexiones más pesadas y menos pertinentes a propósito de la cuestión política. De todas formas la auto-institución explícita de la sociedad reencontrará siempre los límites a los que hemos aludido anteriormente. Toda institución, por más lúcida, reflexiva y deseada que sea surge del

imaginario instituyente, que no es ni formalizable ni localizable. Toda institución, así como la revolución más radical que se pueda concebir, sucede siempre en una historia ya dada e incluso por más que tenga el proyecto alocado de hacer tabla rasa total, se encontraría que debería utilizar los objetos de la tabla para hacerla rasa. El presente transforma siempre el pasado en *pasado presente*, es decir el *ahora* adecuado no será más que la "re-interpretación" constante a partir de lo que se está creando, pensando, poniendo -pero es *este* pasado, no *cualquier* pasado, el que el presente modela a partir de su imaginario-. Toda sociedad debe proyectarse en un porvenir que es esencialmente incierto y aleatorio. Toda sociedad deberá socializar la psique de los seres que la componen, y la naturaleza de esta psique impone tanto a los modos como al contenido de esta socialización de fuerzas tan inciertas como decisivas.

Consideraciones muy pesadas y sin pertinencia política. Son profundamente análogas -y ello no se debe a un accidente- a las que; en mi vida personal, muestran que yo me hago en una historia que siempre me ha hecho ya, que mis proyectos más arduamente reflexionados pueden ser destruidos en un instante por lo que ocurre, que, viviendo, soy siempre para mí mismo una de las más poderosas fuentes de sorpresa y un enigma incomparable (pues me es muy cercano), que con mi imaginación, mis afectos, mis deseos me puedo entender pero, no puedo ni debo dominarles. Debo dominar mis actos y mis palabras, lo cual es algo muy distinto. Y, del mismo modo que estas consideraciones no me dicen nada sustancial respecto de lo que debo hacer -ya que puedo hacer todo lo que puedo hacer, pero no debo hacer cualquier cosa, y sobre lo que debo hacer, la estructura ontológica de mi temporalidad personal, por ejemplo, no me brinda ninguna ayuda-, a la vez, los límites ciertos e indefinibles que la naturaleza misma de lo social-histórico pone a la posibilidad de que una sociedad pueda establecer otra relación entre lo instituyente y lo instituido, no aporta nada sobre eso que debemos querer como institución efectiva de la sociedad donde vivimos. Del hecho de que, por ejemplo, "el muerto se agarre al vivo", como cuenta Marx, no puedo deducir ninguna política. El vivo no estaría vivo si no estuviera agarrado por el muerto -pero tampoco lo sería si lo estuviera totalmente-. ¿Qué puedo concluir respecto de la relación que una sociedad *debe querer* establecer, puesto que esto depende de ella, con su pasado? No puedo decir que una política que quisiera ignorar totalmente o exiliar la muerte, porque ella es contraria a la naturaleza de las cosas, estaría "abocada" al fracaso o "enloquecida": estaría en la ilusión total en cuanto a su objetivo establecido, no sería por lo tanto nula. Estar loco no me impide existir: el totalitarismo ha existido, existe, bajo nuestra mirada intenta siempre reformar el "pasado" en función del "presente" (digamos, de pasada, que ha hecho a ultranza, sistemática y violentamente, lo que de otra manera todo el mundo hace tranquilamente, es la tarea cotidiana de periodistas, historiadores y filósofos). Y decir que el totalitarismo no puede tener éxito porque es contrario a la naturaleza de las cosas (lo cual no puede querer decir otra cosa: "naturaleza humana") es una vez más mezclar los niveles y poner como necesidad esencial lo que es un puro hecho: Hitler ha sido vencido, el comunismo no consigue, por el momento, dominar el planeta. Es todo. De puros hechos, y las explicaciones parciales que se podrían dar provienen también del orden de los puros hechos, no se deduce ninguna necesidad trascendente, ningún "sentido de la historia".

Sucede de otro modo si se adopta un punto de vista político, *en prueba* de la admisión que no sabemos definir los límites *principales* (no triviales) de la auto-institución explícita de la sociedad. Si la política es proyecto de autonomía individual y social (dos caras de lo mismo), se derivan buenas y abundantes consecuencias sustantivas. En efecto, el proyecto de autonomía debe ser puesto ("aceptado", "postulado"). La idea de autonomía no puede ser fundada ni demostrada,

toda fundación o demostración la presupone (ninguna "fundación" de la reflexión sin presuposición de la reflexividad). Una vez puesta puede ser *razonablemente argumentada* a partir de sus implicaciones y sus consecuencias. Pero puede también y, sobre todo, debe ser *explicitada*. Se derivan entonces consecuencias sustantivas, que dan un *contenido*, ciertamente parcial, a una política de la autonomía, pero le imponen también *limitaciones*. En efecto, se requiere, en esta perspectiva, abrir lo más posible la vía a la manifestación del instituyente -y *además* introducir el máximo posible de reflexividad en la actividad instituyente explícita, así como en el ejercicio del poder explícito-. Pues, no hay que olvidarlo, el instituyente *como tal*, y sus obras, no son ni "buenas" ni "malas" -o más bien, pueden ser, desde el punto de vista de la reflexividad, el uno o el otro hasta el grado más extremo (así como la imaginación del ser humano singular)-. Resulta entonces imponderable formar instituciones convirtiendo esta reflexividad colectiva efectivamente posible e instrumentándola concretamente (las consecuencias de esto son innombrables), así como dar a todos los individuos la posibilidad efectiva máxima de participación en todo poder explícito y en la esfera más extensa posible de vida individual autónoma. Si se tiene en cuenta que la institución de la sociedad no existe más que por el hecho de estar incorporada en los individuos sociales, se puede entonces, evidentemente, justificar (fundar, si se quiere) a partir del proyecto de autonomía los "derechos del hombre", y mucho más: se puede también y sobre todo, dejando de lado las frivolidades de la filosofía política contemporánea y teniendo en cuenta a Aristóteles -la ley tiende a la "creación de la virtud total" mediante prescripciones *peri paideian tén pros to koinon*, relativas a la *paideia* orientada hacia la res pública-³⁰ comprender que la *paideia*, la educación-que comprende desde el nacimiento hasta la muerte es una dimensión central de toda política de la autonomía, y reformular, corrigiéndolo, el problema de Rousseau: "Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda la fuerza común a la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual cada uno uniéndose a todos no obedezca por lo tanto más que a sí mismo y permanezca tan libre como antes".³¹ Inútil comentar la fórmula de Rousseau y su pesada dependencia de una metafísica del individuo-sustancia y de sus "propiedades". Pero veamos la verdadera formulación:

Crear las instituciones que, interiorizadas por los individuos, faciliten lo más posible el acceso a su autonomía individual y su posibilidad de participación efectiva en todo poder explícito existente en la sociedad.

La formulación no resultará paradójica más que a los poseedores de la concepción de la libertad-fulguración, de un para sí ficticio desligado de todo, incluso de su propia historia.

Resulta también -es una tautología- que la autonomía es, *ipso facto*, *autolimitación*. Toda limitación de la democracia no puede ser, tanto de hecho como de derecho, otra cosa que autolimitación.³² Esta autolimitación puede ser mucho más que simple exhortación, en el caso de que se encarne en la creación de individuos libres y responsables. Para la democracia no hay más que una "garantía" relativa y contingente. La menos contingente de todas se encuentra en la *paideia* de los ciudadanos, en la formación (siempre *social*) de individuos que han interiorizado a la vez la necesidad de la ley y la posibilidad de ponerla en tela de juicio, la interrogación, la reflexividad y la capacidad de deliberar la libertad y la responsabilidad.

La autonomía es pues el proyecto -y ahora nos situamos sobre un plano a la vez ontológico y político- que tiende, en un sentido amplio, a la puesta al día del poder instituyente y su explicación reflexiva (que no puede nunca ser más que parcial); y en un sentido más estricto, la reabsorción de lo político, como poder explícito, en la

política, actividad lúcida y deliberante que tiene como objeto la institución explícita de la sociedad (así como de todo poder explícito) y su función como *nomos, diké, télos* -legislación, jurisdicción, gobierno- hacia *finés comunes* y *obras públicas* que la sociedad se haya propuesto deliberadamente.

Burgos, marzo 1978

París, noviembre 1987

NOTAS

Publicado en *Revue de métaphysique et de morale*, 1988, N°- 1.

- 1 C. Castoriadis, "Marxismo y teoría revolucionaria", *Socialismo o barbarie*, N°-3640, abril, 1964 junio, 1965, retomado posteriormente como primera parte de la *Institución imaginaria de la sociedad*. Citado más adelante como Castoriadis 1964/65 (1975), para la primera parte y Castoriadis 1975 para la segunda; véase p. 153-147, 184-218 y la segunda parte, *passim*.
- 2 C. Castoriadis, 1975, cap. VI.
- 3 C. Castoriadis, "L'état du sujet aujourd'hui", *Tropique* N°- 38 (1986), pp. 13 y ss.; citado en adelante como Castoriadis, 1986. (Traducción castellana incluida en *El psicoanálisis. Proyecto y elucidación*, Ed. Nueva Visión, Bs. As., 1992)
- 4 C. Castoriadis, 1975, cap. VI y *passim*; también "Institution de la société et religion", *Espiri* 4 mayo, 1982 e incluido en *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*; citado en adelante como Castoriadis, 1982 (1986).
- 5 C. Castoriadis, 1964-65 (1975), cap. IV.
- 6 C. Castoriadis, 1964-65 (1975), pp. 148-151; Castoriadis, 1982 (1986).
- 7 C. Castoriadis, 1964-65 (1975), pp. 208-211; Castoriadis, 1975, cap. V.
- 8 Ibid.
- 9 C. Castoriadis, "Epilégomenes á une théorie de l'âme...", *L'inconscient*, N°- 8, octubre 1968, retomado en *Les carrefours du labyrinthe*, París; Le Seuil, 1978; citado en adelante como Castoriadis 1968 (1978); ver pp. 59-64 y Castoriadis 1975, pp. 420-431. (Incluido en *El psicoanálisis. Proyecto y elucidación*)
- 10 C. Castoriadis, 1964-65 (1975), p. 154 y 1975, pp. 493-498.
- 11 C. Castoriadis, 1968 (1978), p. 64.
- 12 C. Castoriadis, 1975, pp. 256-259 y 279-296.
- 13 C. Castoriadis, 1964-65 (1975), pp. 182-184, 196, 201-202, 207; 1975, pp. 484-85; (1986), *passim*.
- 14 C. Castoriadis, 1975, cap. V; también, "Alcance ontológico de la historia de la ciencia" en *Los dominios del hombre*, *op. cit.*; citado en adelante como Castoriadis 1985 (1986).
- 15 C. Castoriadis, "Notations sur le racisme", *Connexions*, N°- 48, 1986, pp. 107-118.
- 16 C. Castoriadis, 1975, *passim*.
- 17 C. Castoriadis, 1975, p. 416.
- 18 Sobre el término ver Castoriadis 1975, pp. 495-496, e "Institution première de la société et institutions secondes", en *Y a-t-il une théorie de l'institution* publicado por el Centre d'Etude de la Famille, 1985, pp. 105-122.
- 19 M. I. Finley, *Sur l'histoire ancienne*, París. La Découverte, 1987, cap. 6. "Max Weber et la cité grecque", p. 154.-175 y 179-182. Ver también C. Castoriadis, "La polis griega y la creación de la democracia", *Graduate Faculty Philosophy Journal*, New School for Social Research, New York, 1983, vol. IX, N°- 2, retomado en *Los dominios del hombre*, *op. cit.*, Gedisa, Barcelona 1988, citado en adelante Castoriadis 1983 (1986); p. 290-292.
- 20 C. Castoriadis, 1964-65 (1975), pp. 159-230; Castoriadis, 1975, *passim*.
- 21 La traductora de *Politics in the Ancient World* de M. I. Finley tiene toda la razón al no ceder a una moda fácil, dándole como título francés *L'invention de la politique*, París, Flammarion, 1985.
- 22 C. Castoriadis, 1964-65 (1975), p. 154.
- 23 C. Castoriadis, 1964-65 (1975), pp. 130-157. También, "Introducción general" en *La société bureaucratique*, París, 1973, 10/18 (Edición española *La sociedad burocrática*, Tusquets, Barcelona, 1978) pp. 51-61, y 1975, pp. 295-296 y 496-498.
- 24 C. Castoriadis, "Valeur, égalité, justice, politique: de Marx á Aristote y Aristote á nous", *Textures*, N°- 12-13, 1975; retomado en *Les Carrefours du labyrinthe*, *op. cit.* pp. 268-316.
- 25 C. Castoriadis, 1964-65 (1975), pp. 148-151 y los textos citados, p. 62.
- 26 C. Castoriadis, 1964-65 (1975), pp. 138-146; 1986, pp. 24-39.
- 27 C. Castoriadis, 1968 (1978), pp. 60-64.

28 El discurso de las Leyes, en el *Criton* -que tengo por una simple transcripción, ciertamente admirable, de los Topoj y del pensamiento democrático de los atenienses-dice todo lo que puede decirse al respecto; *é peithein é poiëin a an kéleui* (51-b) o bien le persuade (la patria, la colectividad que pone las leyes) o bien hacer lo que ella ordena. Las leyes añaden: tú siempre eres libre de partir, con todo lo que posees, (51 d-e), lo que, en rigor no resulta cierto en *ningún* Estado "democrático moderno".

29 Ver el texto citado en la nota de p. 63.

30 *Ética a Nicomaco*. E, 4, 1130 b 4-5, 25-26.

31 *El contrato social*, Libro I, cap. VI.

32 C. Castoriadis, "La lógica. de los magmas y la cuestión de la autonomía", en *Los dominios del hombre*, *op. cit.*, pp. 417-418; también 1983 (1986), pp. 296-303.