

EL PUEBLO SOBERANO: EL RÉGIMEN SIMBÓLICO DEL PODER POLÍTICO EN LA DEMOCRACIA

Por HANS LINDAHL

SUMARIO

- I. EL PODER POLÍTICO Y LA «ARTICULACIÓN INTERNA-EXTERNA» DE LA SOCIEDAD: 1. *Repetición*. 2. *Innovación*.—II. EL TRABAJO DEL SÍMBOLO: 1. *La mediación: distanciamiento y aproximación*. 2. *Los símbolos y el absolutismo de la realidad*.—III. «NOSOTROS, EL PUEBLO SOBERANO»: 1. *Sustancias*. 2. *Funciones*. 3. *La transformación de «lo político»*. 4. *El derecho como forma simbólica*. 5. *La soberanía popular como absoluto político*.—IV. RESUMEN.—V. BIBLIOGRAFÍA.

La frase final de la introducción a la obra *Essais sur le politique. XIX^e-XX^e siècles* resume el interés que anima el proyecto filosófico de Claude Lefort: «Atento tanto a los signos de repetición como a los signos de lo nuevo, nos dedicamos a descubrir la dimensión simbólica de lo social» (1). Su ensayo «¿La permanencia de lo teológico-político?» reformula este problema de la siguiente manera: «¿Cómo podrían concebirse los vínculos entre lo religioso y lo político, así como su posible ruptura?» (*idem*, pág. 277). El interrogante político de Lefort se inscribe dentro del problema general de la transición de la Edad Media a la modernidad: ¿cómo comprender las semejanzas y diferencias entre estas dos épocas históricas? ¿Cómo reconciliar, por una parte, el que la historia no conoce superaciones absolutas y, por la otra, el que la democracia moderna marca una ruptura profunda con el pasado? Lefort se fija un doble objetivo: *relacionar* la religión y la política, cuestionando la pretensión de la modernidad de ser la era de los comienzos absolutos, y *separarlas*, sugiriendo que la democracia moderna no es meramente la prolongación secreta de la teología cristiana.

(1) CLAUDE LEFORT: *Essais sur le politique. XIX^e-XX^e siècles*, Seuil, París, 1986, pág. 14.

Según lo indica la cita inicial, la clave de esta genealogía de la política moderna es el concepto del símbolo. En efecto, lo simbólico permite comprender cómo y por qué la Edad Media y la modernidad son continuas y discontinuas. *Continuas*: «Tanto lo político como lo religioso colocan el pensamiento filosófico en presencia de lo simbólico... en el sentido de que ambos gobiernan, mediante sus articulaciones internas, un acceso al mundo» (*idem*, pág. 261). Lefort afirma que un análisis filosófico del poder político debe abordar su índole esencialmente simbólica. Rescatar esta dimensión simbólica se convierte en tarea indispensable de la filosofía política contemporánea ya que, si bien el régimen simbólico del poder político era evidente en la política medieval, la democracia moderna tiende a ocultarlo. *Discontinuas*: «El nacimiento de la democracia señala una mutación del orden simbólico, de la que es testigo excepcional la nueva posición del poder» (*idem*, pág. 26). Sólo esta mutación de lo simbólico explica la estricta separación entre las instituciones religiosas y políticas, tan característica de las sociedades occidentales modernas. En otras palabras, la ruptura de los vínculos institucionales entre la Iglesia y el Estado no tiene un significado autónomo, pues ella pertenece al orden de los hechos empíricos. Una innovación del orden simbólico determina esta transformación empírica. Empleando una distinción cara a Lefort, los cambios en «la política» (*la politique*), es decir, en las instituciones de la vida política real, son determinados por cambios de «lo político» (*le politique*), o sea, de las «formas sociales» o modos de institución de lo social.

Por consiguiente, la distinción entre el «orden simbólico» y el «orden de los hechos empíricos» cumple una función crítica respecto de las pretensiones teóricas del politólogo. Restringiéndose a lo observable y verificable para respaldar su pretensión de objetividad, la ciencia política olvida que los hechos que investiga son constituidos simbólicamente. Los rasgos empíricos de la democracia moderna, tales como el derecho a elegir y ser elegido, la regla de la mayoría decisoria, la protección jurídica de las minorías, etc., son el resultado de una nueva «forma política». Ante la restricción indebida del campo político al orden de lo empírico, la dimensión simbólica de lo social anuncia una investigación filosófica encaminada, primero, a esclarecer los «principios generadores de las relaciones que los hombres sostienen entre sí y con el mundo» (*idem*, pág. 8), para establecer, luego, cómo estos principios generadores hacen comprensibles los rasgos empíricos, tanto políticos como jurídicos, de la democracia moderna.

He aquí, pues, una caracterización inicial, aunque formal, de lo que Lefort llama la dimensión simbólica de lo social. Pero no es más que eso. Pues al menos dos interrogantes quedan sin respuesta: 1) ¿Qué determina la «dimensión simbólica de lo social» como simbólica? Más concretamente, ¿qué concepto del símbolo es propio del poder político en cuanto tal? 2) ¿Qué innovación de lo simbólico gobierna la aparición de la democracia moderna? Una peculiaridad de la filosofía política de Lefort es que, aunque contiene numerosas referencias al símbolo y a lo simbólico, éstas son fragmentarias y se encuentran dispersas a través de su obra entera, sin que las preguntas reseñadas hayan sido sometidas a una investigación autónoma y sistemática. El concepto y las funciones del símbolo permanecen en el trasfondo de su pensa-

miento como un presupuesto más o menos evidente. Por lo tanto, y sin demeritar la agudeza de sus hallazgos, la elaboración que ofrece Lefort de «lo político» no ha sido fundamentada en los términos de su propia pretensión: dilucidar la dimensión simbólica de la política, la «dimensión constitutiva de las relaciones del hombre con el mundo» (*idem*, pág. 262). Aceptando la invitación de Lefort, nos proponemos explorar el concepto y las funciones del símbolo constitutivos de «lo político».

Antes de comenzar es necesario tomar una decisión estratégica acerca de la orientación de nuestra investigación. Pues Lefort ha reconocido explícitamente sus vínculos con el psicoanálisis y, en particular, con Lacan. Un camino obvio consistiría en acoplar la «dimensión simbólica de la sociedad» a la distinción lacaniana entre lo simbólico, lo imaginario y lo real. Esta aproximación al concepto del símbolo coloca en el primer plano la relación entre el psicoanálisis y la política. Aunque esta aproximación puede resultar fecunda, no hace justicia al alcance general del tema que nos proponemos examinar. Por un lado, Lefort señala que la noción de lo simbólico ya estaba presente en el pensamiento político de Platón, aun cuando éste no utilice este término (2). Por el otro, el análisis de la estructura simbólica del poder político encuentra su marco más general, según el propio Lefort, en una «reconstrucción de la genealogía de las representaciones democráticas» (Lefort, 1986, pág. 299). En vez de simplemente insertar el tema del poder político dentro de la concepción lacaniana de lo simbólico, una aproximación más segura, pero más exigente, consiste en dejar que el problema mismo del poder político, tal como se nos revela en una genealogía de la democracia moderna, determine el concepto y las funciones del símbolo.

Desarrollaremos este tema en tres etapas. En el párrafo 1 recapitularemos el análisis de la estructura del poder político que nos ofrece Lefort, ligándolo a la «articulación interna-externa» de toda sociedad política. En el párrafo 2 abordaremos el primero de los dos problemas formulados anteriormente: el concepto y las funciones del símbolo propios del poder político en general. Diremos que en el ejercicio del poder político se hace manifiesta la doble función típica del símbolo: *un distanciamiento de, y una aproximación a, la realidad*. Posteriormente, el párrafo 3 explora el segundo de los interrogantes arriba reseñados, es decir, la innovación de lo simbólico que acompaña el nacimiento de la democracia. Esta última sección aborda el principio de la soberanía popular desde dos perspectivas conexas: la distinción entre sustancias y funciones, y la relación entre la democracia y el estado de derecho. En vez de ocuparnos de Lacan, sugeriremos que la filosofía de las formas simbólicas de Ernst Cassirer y la teoría pura del derecho de Hans Kelsen ofrecen una perspectiva adecuada para comprender el régimen simbólico del poder político en la democracia.

(2) Véase CLAUDE LEFORT: «Le mythe de l'Un dans le fantasme et dans la réalité politique», en *Psychoanalystes: Revue du Collège de Psychoanalystes*, núm. 9, 1983.

I. EL PODER POLÍTICO Y LA «ARTICULACIÓN INTERNA-EXTERNA» DE LA SOCIEDAD

El siguiente pasaje resume lo esencial de las reflexiones de Lefort acerca del poder político:

«El que [la sociedad] se organice como la misma, a pesar (o en virtud) de sus múltiples divisiones, como la misma en sus múltiples dimensiones, implica la referencia a un lugar a partir de cual se hace ver, leer, nombrar. Incluso antes de que se le examine en sus determinaciones empíricas, el poder se nos revela como ese polo simbólico... el poder hace un gesto hacia un *exterior (dehors)*, desde el cual la sociedad se define a sí misma. En todas sus formas, el poder siempre reenvía al mismo enigma: aquel de una articulación interna-externa, de una división que instituye un espacio común, de una ruptura que es simultáneamente un relacionar (*mise en rapport*), un movimiento de exteriorización de lo social que va de la mano con su interiorización» (Lefort, 1986, pág. 265).

Estas líneas entretejen al menos cuatro temas distintos que determinan lo que podría llamarse la «constitución simbólica de la sociedad»:

1) Toda sociedad se organiza en torno de la relación básica entre una exterioridad y una interioridad. Mejor aún, no puede reducirse la sociedad a uno u otro de estos dos términos, pues toda sociedad política es la *relación* entre un «*dehors*» y un «*dedans*», entre lo simbólico y la realidad empírica.

2) Por cuanto el concepto mismo de identidad implica una relación entre dos términos, la referencia a una exterioridad constituye y garantiza la identidad de toda sociedad política; la identidad social no coincide con un conjunto de elementos empíricos, *ni se construye a partir de éstos. Por consiguiente, las divisiones sociales son internas* por obra de la referencia a un punto exterior, desde el cual pueden aparecer como las divisiones de *una y la misma sociedad*.

3) La identidad social posee una estructura *reflexiva*; toda sociedad necesariamente se ordena y relaciona consigo misma a través de lo «otro»: su exterioridad. En otras palabras, la relación de una sociedad empírica consigo misma siempre es *indirecta* o mediada; dicha relación nunca es inmediata o directa.

4) En su significado inmediato y espontáneo, el poder político es la capacidad de ordenar una sociedad. No obstante, como ya lo hemos observado, el orden social real remite a una instancia externa, desde la cual deriva su unidad. Por ende, el ejercicio del poder político es el acto reflexivo mediante el cual una sociedad se relaciona consigo misma. Todo ordenamiento empírico de la sociedad por parte del poder político actualiza esta relación con la exterioridad de la sociedad. Este acto, por medio del cual una sociedad se relaciona consigo misma, acontece en el *juicio*, tanto político como jurídico. Si el juicio es el *topos* del poder político, el juicio político o jurídico pone por obra la articulación interna-externa ínsita a toda sociedad política, fundando las relaciones sociales del tiempo y espacio empíricos en un «más allá» simbólico.

Ahora bien, los análisis de Lefort se centran en la transición que va desde la política medieval a la política moderna, es decir, en una etapa particular en la historia

del Occidente. Ciertamente, la relativa estrechez del material empírico no invalida la generalidad de sus conclusiones. Pues ni siquiera una inspección exhaustiva de las sociedades políticas de la historia de la humanidad lograría demostrar por qué toda sociedad *necesariamente* debe organizarse en torno a la relación básica entre un «exterior» y un «interior». En otras palabras, la constitución simbólica de la sociedad plantea una *quæstio iuris*, no una *quæstio factis*. No sorprende que Lefort no aborde este problema, ya que sólo un examen del concepto y las funciones generales del símbolo podría justificar la necesidad de esta relación. Anticipando los resultados que arrojará la segunda sección, puede afirmarse que la fundamentación de «lo político» necesariamente desemboca en una antropología filosófica que clarifica por qué el ser humano es un *animal symbolicum*. Por el momento, detengámonos brevemente para ver cómo, según Lefort, el tránsito de la Edad Media a la modernidad repite y transforma la constitución simbólica de la sociedad.

1. *Repetición*

Según Lefort, la estructura simbólica del poder político es común a la política medieval y moderna. Las órdenes del monarca medieval y las leyes expedidas por un órgano legislativo democrático poseen la estructura básica del juicio que indicábamos anteriormente. La articulación interna-externa era obvia en la política medieval, pues todo ejercicio del poder político, ya fuese del príncipe o de sus representantes, se refería en última instancia a un fundamento trascendente. «Su poder hacía un gesto hacia un polo incondicionado, trasmundano, al mismo tiempo que, en su persona, el príncipe se hacía el garante y el representante de la unidad del reino» (*idem*, pág. 26). Al transformar profundamente el ejercicio del poder político, la soberanía popular tiende a ocultar la repetición moderna de la articulación interna-externa de la sociedad. Cuando «nosotros, el pueblo» se convierte en el único fundamento legítimo del juicio político y jurídico en la democracia, pareciera que la dimensión externa ha desaparecido, dejando en su lugar la sociedad empírica como fuente del poder político. Las ciencias positivas, la ciencia política en particular, sucumben ante esta ilusión. Sin embargo, la transformación obrada por la democracia no borra ni puede borrar esta dimensión externa. Al desaparecer la fundamentación teológica del orden político, el pueblo soberano hace el papel de la instancia externa, simbólica, desde la cual la sociedad democrática puede reconocerse como una y la misma, a pesar de sus divisiones internas. Pues si la democracia «abarca la noción de la unidad del pueblo, ligada a aquella de su soberanía, ésta no configura más que un polo de la representación. En el otro polo se encuentran reconocidos la dispersión de los individuos, la fragmentación de las actividades, el antagonismo de los intereses particulares, la separación de las clases sociales» (3).

(3) CLAUDE LEFORT: *L'invention démocratique*, Fayard, París, 1981, pág. 122.

2. Innovación

El Dios de la teología, fundamento incondicionado del juicio político y jurídico, confería una identidad *substancial* a las sociedades medievales, por lo que sus jerarquías y diferenciaciones sociales podían parecer un estado de cosas «natural» y necesario. Por ello, más que reprimir el conflicto social, la relación interna-externa propia de la política medieval no permitía *conceptualizar* la división y el conflicto como constitutivos de la sociedad política. La democracia moderna introduce una innovación fundamental: el pueblo soberano no es una entidad substancial (4). La conceptualización que ofrece Lefort de la soberanía popular deja en claro que ésta no puede comprenderse, según la conocida tesis de Carl Schmitt, como la secularización del Dios escolástico. En el instante que se produce el sufragio popular, «el número reemplaza a la substancia» (Lefort, 1986, pág. 19). La democracia moderna «desincorpora» o «dessubstancializa» el poder político; el «lugar» del poder político ha quedado «vacío». El juicio político y jurídico debe evocar al pueblo soberano como su fundamento último; pero no puede hacerlo presente. «El pueblo efectivamente constituye un polo de identidad suficientemente definido como para indicar que tiene el estatuto de un sujeto. El pueblo es soberano; se asume que puede expresar su voluntad; el poder se ejerce en su nombre; los políticos constantemente lo evocan. Pero la identidad del pueblo permanece latente» (*idem*, pág. 230). La unidad del pueblo pertenece al orden simbólico; en el orden de lo real, la democracia institucionaliza la división social. Sucintamente, el pueblo es indeterminado e indeterminable. La dessubstancialización del orden social pone de manifiesto su *contingencia*; las jerarquías y diferenciaciones sociales, tal cual se encuentran plasmadas en el orden jurídico, pierden su carácter natural, convirtiéndose en el objeto de una continua negociación y transformación. La pregunta política clave —¿cómo debe ordenarse la sociedad?— se torna problemática en principio y no sólo de hecho; en la democracia, el orden social adolece de un déficit de legitimidad irremediable.

Así pues, la continuidad y la ruptura entre la política medieval y moderna puede resumirse de la siguiente manera: por una parte, el pueblo soberano ocupa el polo de exterioridad que ha quedado vacante con el retiro del Dios teológico; por la otra, mientras que el orden político medieval se sustentaba en un fundamento trascendente o incondicionado, la democracia moderna abandona esta interpretación de su dimensión externa. De allí que la «trascendencia» señale tan sólo una figura especial de la exterioridad social: su interpretación *teológica* como el fundamento incondicionado del juicio. Reteniendo la dimensión externa de la sociedad política, la democracia abandona su interpretación trascendente, precipitando el fin de la metafísica política. El poder democrático «deja de referirse a un polo incondicionado...» (*idem*, pág. 27).

(4) «El desaparecimiento de una determinación natural, que estuvo vinculada a la persona del príncipe o a la existencia de la nobleza, conduce al apareamiento de una sociedad puramente social en la que el pueblo, la nación y el estado asumen la condición de entidades universales... Pero ni el Estado, ni el pueblo, ni la nación representan entidades substanciales» (LEFORT, 1986, pág. 18).

II. EL TRABAJO DEL SÍMBOLO

Quod non. Los propios análisis de Lefort sugieren que la democracia moderna conserva una relación con la trascendencia, con un fundamento incondicionado del juicio político y jurídico —el pueblo soberano—, aun cuando este fundamento no puede ser presentado o apropiado en el orden de lo real. La democracia retiene el rasgo fundamental de la política medieval: todo ejercicio legítimo del poder político debe presentarse como *condicionado*, lo que presupone un poder *incondicionado* distinto a aquél. No es coincidencia que el pueblo *soberano* ocupe la posición vacante del Dios teológico. Pues la palabra «soberanía» significa el poder *supremo*, es decir, incondicionado. En contraste con el poder político legítimo, poder ilegítimo es aquél que se arroga el título de lo incondicionado, de lo absoluto. La fórmula perentoria «una orden es una orden» es la manifestación clásica del absolutismo político. La ilegitimidad surge cuando el poder político deja de reconocer su sometimiento a otro poder, a un poder «supremo». La disolución de la distinción entre el poder incondicionado y condicionado coincide con el colapso de la trascendencia en la immanencia. Por ello, toda resistencia política eficaz comienza por postular un momento trascendente al que debe subordinarse el ejercicio del poder político. En otras palabras, la oposición efectiva a la ilegitimidad tiende a reconstruir la diferencia fundamental entre el poder condicionado e incondicionado; desarrolla, por ello, la misma «lógica» del ejercicio legítimo del poder político.

Lo anterior revela un rasgo fundamental de la relación humana con la realidad política. La pérdida de legitimidad y la subsiguiente resistencia al poder político que ha usurpado el título de lo incondicionado sugieren que, al menos políticamente, lo *existente* no puede ser absoluto. ¿Cómo interpretar este hecho? Así: el hombre continuamente «reduce» la realidad política al estado de una realidad condicionada porque no soporta la confrontación directa con una realidad política incondicionada o absoluta. Dos aspectos conexos de esta tesis merecen ser resaltados. Por una parte, el hombre continuamente *se «aproxima» a la realidad política; la tarea del Dios teológico y el pueblo soberano, como fundamentos del juicio político y jurídico, es revelar la realidad política, acercándola a sus protagonistas.* Por otra parte, *la mediatez de la relación humana con la realidad política, lograda mediante la referencia al Dios teológico o al pueblo soberano, depriva a la realidad de un carácter incondicionado.* Al colocar lo incondicionado «fuera» de la realidad política, ésta «retrocede», convirtiéndose en una realidad depotenciada, mediada. *La proximidad de lo real va de la mano con su lejanía, no como efecto secundario e inevitable de la mediación, sino como su logro específico.* Por lo tanto, no sólo están presentes ambos aspectos —la aproximación y el distanciamiento— en la política medieval y en la democracia moderna, sino que ellos muestran una conexión interna y necesaria; *son las dos caras de lo que llamamos «mediación».* Los análisis de Lefort acerca del Dios teológico y del pueblo soberano se ocupan de la «exterioridad» de la sociedad, en el sentido de la mediación que hace posible el acceso al mundo político, desatendiendo, en cambio, la segunda función que desempeñan estas repre-

sentaciones: colocar a distancia la inmediatez del poder incondicionado. Desde esta perspectiva, las metáforas espaciales de «interioridad» y «exterioridad» demuestran una riqueza semántica inesperada, pues implican un *intervalo* entre el poder condicionado e incondicionado, una distancia lograda en el acto mismo de *aproximación*. ¿Constituye la conexión interna entre *aproximación* y distanciamiento la característica necesaria de la relación humana con la realidad *política* únicamente? ¿O acaso determina esa conexión la relación humana con la realidad *en general*?

1. *La mediación: distanciamiento y aproximación*

Recordemos aquí el interés que gobernaba las reflexiones de Ernst Cassirer acerca del símbolo: reconstruir las condiciones de posibilidad de «toda actividad espiritual en la que nos construimos un mundo en su configuración característica, en su orden y en su especificidad (*So-Sein*)» (5). Estas actividades incluyen el lenguaje, el mito, la religión, el arte y la ciencia. Su rasgo unificante es precisamente la conexión que hemos descubierto en «lo político»: «El hombre ya no puede confrontar directamente a la realidad; no puede presenciaria, por decirlo así, cara a cara. La realidad física parece retroceder en la misma medida que avanza la actividad simbolizante del hombre... Este se ha envuelto tanto en formas lingüísticas, en imágenes artísticas, en símbolos míticos o en ritos religiosos, que no puede ver o conocer cosa alguna salvo interponiendo este medio artificial» (6). ¿Qué es un símbolo? Característicamente, Cassirer lo define a partir de sus funciones. Los símbolos «se interponen *entre* nosotros y los objetos. Pero con ello no meramente caracterizan, negativamente, el *distanciamiento* del objeto respecto de nosotros, sino que crean la única *mediación* posible y adecuada, y el único vehículo a través del cual podemos aprehender y comprender algún ser espiritual» (7). Este comentario conciso resume la estructura general y las funciones del símbolo. Cassirer muestra que toda aproxi-

(5) ERNST CASSIRER: *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1956, pág. 208.

(6) ERNST CASSIRER: *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, Yale University Press, New Haven, 1944, pág. 25.

(7) Cassirer, 1956, pág. 176: «No en la *aproximación* a lo inmediatamente dado, sino en el *alejamiento* (*Entfernung*) progresivo de ello, reside el valor y lo peculiar de la configuración lingüística, así como el valor y la peculiaridad de la configuración artística. Esta *distancia* respecto de lo inmediatamente existente y lo inmediatamente vivido es la condición para que se nos hagan evidentes y cobremos conciencia de ellos.» ERNST CASSIRER: *Filosofía de las formas simbólicas*. I. *El lenguaje*, trad. Armando Morones, Fondo de Cultura Económica, México, 1971, pág. 147. Por consiguiente, Cassirer se encuentra próximo a la tesis de Heidegger acerca del «a-lejamiento» (*Ent-fernung*) como modo de ser del *Dasein*, pues el ente que *Dasein* aproxima a sí es revelado como esto o aquello y, por lo tanto, ya ha sido distanciado por la mediación simbólica. Replanteado en el vocabulario de Heidegger, «*Ent-fernung*» presupone el distanciamiento efectuado por la «significación» (*Bedeutsamkeit*). Véase MARTIN HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tubinga, 1986, pág. 105.

mación a las cosas, toda abolición de la «distancia» entre el hombre y los seres que lo rodean, presupone y confirma el distanciamiento que introduce la simbolización. Distanciando y acercando la realidad, es decir, mediando nuestro acceso a ella, el símbolo siempre «trabaja» en las diversas formas en que el hombre se relaciona con el mundo. Más enfáticamente, la *aproximación* y el *distanciamiento* son el *trabajo del símbolo*; son éstas sus funciones típicas. Los seres humanos traban una relación simbólica con el mundo porque retroceden ante la realidad en el mismo acto de aproximarse a ella.

Sólo con base en este concepto general del símbolo puede justificarse la *quaestio iuris* planteada por los análisis de la política medieval y moderna. La sociedad necesariamente está constituida simbólicamente porque la doble función del símbolo gobierna la relación humana con la realidad en general. Por ello, el logro simbólico de la política, sea teológica o democrática, es, estructuralmente considerado, *el mismo* de la ciencia, el arte o el mito. Cassirer, con anterioridad a Lacan, merece nuestra atención, no sólo porque elabora sistemáticamente el concepto y las funciones generales del símbolo, sino porque el carácter abarcante de sus hallazgos nos permite comprender campos dispares de la vida humana —incluyendo el estudiado por el psicoanálisis— como manifestaciones de *una misma actividad*. Así, el análisis que ofrece Lefort de las «formas políticas» de la sociedad cae dentro de la doble tarea que Cassirer asignaba a una filosofía de las formas simbólicas: reconstruir la raíz común del proceso mediante el cual los seres humanos construyen todo mundo, y la especificidad de los procesos que dan origen a los diferentes mundos poblados por el hombre. Como el lenguaje, el mito, el arte, la religión o la ciencia, «lo político» señala un proceso constructivo específico: la actividad simbólica que constituye al mundo *político*.

2. Los símbolos y el absolutismo de la realidad

Cassirer propuso reformular la definición tradicional del ser humano como el *animal rationale*, caracterizándole de *animal symbolicum* (8). Hans Blumenberg ha llevado más lejos esta nueva comprensión de la racionalidad. Refiriéndose al mito, sostiene que su tarea consiste en «reducir el absolutismo de la realidad» (9). Habría que agregar que esta tarea le corresponde no por ser mito, sino por ser el mito una actividad simbólica ejemplar. La racionalidad del símbolo consiste en mediar «la única experiencia absoluta que existe... la experiencia de la supremacía (*Übermacht*) de lo otro» (*idem*, pág. 28) Así, el distanciamiento y la aproximación, las dos fun-

(8) Si bien referido al concepto y la estructura del juicio, Cassirer explícitamente vincula las funciones generales del símbolo al concepto de razón en el siguiente comentario: «En el concepto lógico, en el juicio y en la inferencia se desarrolla aquella aprehensión mediata [que] constituye el auténtico carácter de la "razón"» [CASSIRER, 1971, pág. 138 (traducción modificada)].

(9) HANS BLUMENBERG: *Arbeit am Mythos*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1984, pág. 13.

ciones características del símbolo, revelan la racionalidad inherente a la estructura básica de immanencia y trascendencia que Lefort quiso iluminar en sus rasgos políticos generales. El poder político legítimo es racional no meramente porque ha sido mediado simbólicamente, sino porque la mediación desplaza el poder incondicionado a la esfera de los símbolos. Por distintas que sean la política medieval y la moderna, ambas desarrollan este mismo concepto mínimo de racionalidad. Por lo tanto, la tesis de Lefort acerca del simbolismo del poder político debería replantearse y radicalizarse de la siguiente manera: el poder político es esencialmente simbólico porque el hombre continuamente se esfuerza por apartar de sí una realidad absoluta —el poder en su significado más agudo—, interponiendo entre él y ésta un nuevo absoluto: sus símbolos.

La función general de la trascendencia en la política no consiste, pues, en negar lo absoluto, sino en estipular qué vale como tal. Aquí yace la clave de lo que siempre han sabido los filósofos: que la libertad no es sinónima de la ausencia de obstáculos, de la arbitrariedad o de una actividad que no conoce límites. Por el contrario, el concepto de la libertad comporta una comprensión previa de lo que es *obligatorio* para el hombre. Cada concepto de la libertad que se inventa el hombre fija el *origen* de la necesidad, no la rechaza. Lo que permanece igual en toda caracterización humana de la libertad es la actividad simbólica que coloca lo vinculante para el ser humano fuera de la esfera del mundo empírico, rompiéndose así la supremacía de la realidad empírica, y ello como condición para poder acercarse a ésta. Lo que Kant llama libertad «negativa» y «positiva» en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* es una instancia particular del doble movimiento de distanciamiento y aproximación constitutivo del trabajo del símbolo. Para saber qué concepto de la libertad (política) gobierna a una época histórica es necesario comenzar por indagar ¿bajo qué condiciones puede el ser humano soportar la realidad (política), es decir, acercarse a ella? La teología responde este interrogante apuntando al Dios cristiano; la democracia moderna, de su parte, apunta al pueblo soberano. En última instancia, *todo concepto de la libertad (política) consiste en el ardid mediante el cual los seres humanos se aproximan a la realidad, subordinándola a lo simbólico, colocando así a distancia el absolutismo de la realidad.*

Estas consideraciones arrojan luz sobre la pérdida de legitimidad política. En efecto, ésta constituye una instancia específica del peligro general planteado por el desgaste o, en casos extremos, la desintegración de un mundo simbólico. Esta, la «experiencia límite» por antonomasia, expone al hombre a una confrontación *directa* con la realidad, una realidad que, por ser inmediata, es opaca; por opaca, ininteligible; por ininteligible, amenazante. En una palabra, la exposición a la realidad (social) sin la mediación del símbolo es la experiencia del *caos*. Desde el punto de vista de la constitución simbólica del mundo, hay una equivalencia estructural entre el desgaste o desintegración última de la legitimidad política y lo que Thomas Kuhn ha llamado, respectivamente, las «anomalías» o «crisis» científicas. Ambas situaciones de caos conllevan la misma reacción: una actividad simbólica febril. El terror político nos ofrece un caso ejemplar de la experiencia general de pavor que acom-

paña a la exposición directa del hombre a la realidad. En todas sus manifestaciones, el terror político apela, de una u otra forma, a un «retorno al origen»; siempre aspira a retirar las capas que recubren la pura presencia de una comunidad; recrea lo que Cassirer ha caracterizado como la exigencia típica de la metafísica: «Poner al desnudo una capa primigenia de la realidad, en la que ésta sea aprehensible en sí misma, con anterioridad a toda interpretación y significado simbólico» (10). El resultado de este desnudamiento —el absolutismo político— es una figura del absolutismo de la realidad.

Inversamente, la resistencia al terror sabe que «nada quiere regresar al comienzo... Por el contrario, todo se mide conforme a su distancia de ese comienzo» (Blumenberg, 1984, pág. 13). La eficacia de la resistencia política se manifiesta en su capacidad de interponer un «fundamento» entre la realidad inmediata y el ser humano, es decir, una renovada producción de símbolos que domén y mantengan a distancia el terror de la realidad. Cuando nuevamente es posible distinguir entre el poder político condicionado e incondicionado, cede la opresión de la realidad política; el símbolo ya ha hecho su trabajo. En su larga meditación acerca del totalitarismo, traducida al inglés con el sugestivo título *The Power of the Powerless*, «El poder de los impotentes», Václav Havel señala lo siguiente: «Toda revolución existencial debe ofrecer la esperanza de que la sociedad pueda ser reconstituida moralmente, lo que significa una renovación radical de la relación de los seres humanos con lo que he llamado el “orden humano”, un orden que ningún orden político puede sustituir» (11). No nos ocuparemos del contenido que Havel asigna al «orden humano». Sí importa señalar, en cambio, que sus reflexiones son ejemplares de la actividad simbólica constitutiva de la resistencia política. Al distinguir entre un «orden político» y un «orden humano» que no puede ser apropiado por aquél, Havel efectivamente reintroduce la distinción entre el poder condicionado e incondicionado. Su acto de resistencia es él mismo un ejercicio del poder político: despoja al «orden político» de su absolutismo, colocándolo bajo el imperio del «orden humano». Es decir, sus meditaciones desarrollan la estructura básica del símbolo: la aproximación y el distanciamiento. En general, al colocar a la realidad política que confronta al ser humano bajo el signo de lo condicionado, la «trascendencia» cumple la función propia de toda actividad simbólica: asegurarle al ser humano un acceso indirecto a la realidad, haciendo de ésta algo inteligible y soportable.

La actividad simbólica del ser humano nunca cesa, cualquiera que sea el campo en que se despliega, porque el *animal symbolicum* se encuentra en la zona intermedia entre el absolutismo de la realidad y el absolutismo de una narrativa concluyente acerca de esa realidad, una narrativa que sería capaz de reemplazar definitivamente a la realidad «real». A cada paso, sin embargo, la realidad se infiltra en el

(10) ERNST CASSIRER: *Filosofía de las formas simbólicas*. III. *Fenomenología del reconocimiento*, trad. Armando Morones, Fondo de Cultura Económica, México, 1976.

(11) VÁCLAV HAVEL: «The Power of the Powerless», en VÁCLAV HAVEL y otros: *The Power of the Powerless. Citizens against the state in central-eastern Europe*, Hutchinson, Londres, 1985, pág. 92.

mundo simbólico tejido por el hombre, obligándolo a reparar continuamente las brechas introducidas en aquél. El absolutismo de la realidad no queda sólo atrás, sino *enfrente* del ser simbólico, como lo demuestra sobreabundantemente la muerte —la manifestación definitiva del absolutismo—. La simulación nunca logra disimular suficientemente a la realidad. Políticamente, la condición «inacabada», siempre precaria, del hombre y su mundo simbólico se manifiesta en que la vida social siempre se encuentra a medio camino entre el colapso total de la legitimidad y el puerto seguro de la plena legitimidad. La vida mundana se desenvuelve en el intervalo entre el pecado original y la *civitas dei*, entre el estado natural y la utopía. Acontecimientos contemporáneos comprueban este aserto. En efecto, la producción masiva de normas en el «estado de bienestar» reacciona tardíamente ante la ansiedad que produjo el «absolutismo teológico», fruto de la agudización escolástica de la doctrina de la contingencia (12). La experiencia de caos que acompañó a la crisis del escolasticismo en el ocaso de la Edad Media dio paso a una actividad simbólica enérgica, cuyas manifestaciones más visibles son la ciencia y la tecnología moderna. Desde esta perspectiva, el derecho instrumental en la sociedad contemporánea ofrece un ejemplo extraordinario de la función general de la simbolización: neutralizar el poder de la realidad, o al menos *crear* que se está depotenciando a la realidad. Aquí, como en otras cosas, la frontera entre la racionalidad y la racionalización es, en el mejor de los casos, borrosa. La pérdida de legitimidad política que acompaña el fracaso de la instrumentalidad en las etapas postreras del estado de bienestar coincide con la renovada intrusión del absolutismo de la realidad en la vida cotidiana: la amenaza del desempleo rehusa desaparecer. El «trabajo flexible», la «desreglamentación» y la «autorreglamentación» son otras tantas figuras de la actividad simbólica orientada a domesticar nuevamente a la realidad.

III. «NOSOTROS, EL PUEBLO SOBERANO»

El acápite anterior se ocupa del primero de los dos interrogantes generales que plantea el tránsito de la política medieval a la política moderna: ¿qué concepto del símbolo da cuenta del poder político en general? Tanto la política teológica como la política democrática articulan una «exterioridad» a una «interioridad» de la sociedad política porque «lo político» es un caso específico de la relación simbólica que anudan los seres humanos con la realidad: *aproximación y distanciamiento*. Pasemos a nuestra segunda pregunta: ¿qué *mutación* de lo simbólico gobierna la aparición de la democracia?

(12) HANS BLUMENBERG, en su obra *Die Legitimität der Neuzeit* (Suhrkamp, Frankfurt, 1988), ha propuesto una genealogía de la modernidad que sitúa el punto de flexión histórico en la nueva respuesta que ofrece la modernidad al problema escolástico de la contingencia. La valoración de la modernidad política que arroja la genealogía de Blumenberg es afín a la de Lefort; además, es más consistente que la genealogía que sugieren las diferentes variantes de la teoría de la «secularización».

Según se sostuvo en el párrafo 1, Lefort rastrea esta innovación a lo largo de dos frentes entrelazados: la «*desincorporación*» del poder político y la «*desubstancialización*» de la unidad social. En cuanto al primero, si bien la teoría política de los dos cuerpos del rey permitía al monarca medieval actuar como el representante de lo trasmundano, la desincorporación del poder político significa que el «lugar» del poder queda «vacío» en la democracia. En cuanto al segundo, mientras que el Dios medieval era el fundamento *real* del orden social, la democracia rehusa hipostasear al pueblo. Aun cuando estas dos características son correctas, ciertamente no bastan para explicar la transformación que da paso a la política moderna. Por una parte, aunque el ejercicio democrático del poder político ya no puede concebirse en términos de la teoría medieval de los dos cuerpos del rey —su cuerpo divino y su cuerpo terrenal— (13), la trascendencia sigue siendo constitutiva de la democracia, pues el poder político se ejerce en nombre del pueblo. En vez de negarla simple y llanamente, la democracia reinterpreta la trascendencia política. Poco ayuda la conocida metáfora del «lugar vacío» (*le lieu vide*) del poder político a desvelar este concepto positivo de la trascendencia. Por otra parte, la mera negación de una unidad *substancial* de la sociedad —Lefort habla de la «lógica de la negación» (14) de la democracia— deja en suspenso cómo la noción del pueblo logra reformular la *unidad* social. Para ser un principio efectivo de integración política, la soberanía popular debe inaugurar un nuevo concepto de unidad social, no meramente negar su substancialidad.

Por ello, los siguientes interrogantes orientarán nuestro análisis de la constitución simbólica de una sociedad *democrática*:

a) Positivamente considerada, ¿qué es la «desubstancialización» de la unidad social? ¿Qué nuevo concepto de la trascendencia conlleva la democracia?

b) ¿Qué orden simbólico permite al pueblo operar como el momento de unidad de una sociedad democrática? ¿Cómo funciona concretamente la noción del pueblo en tanto símbolo político mayor de la democracia?

Pasemos al primero de estos dos conjuntos de preguntas. «Lo político», decía Lefort, implica que toda forma de instituir lo social depende del tipo de relación que el ser humano anuda con el mundo. Así, toda institución de lo social se funda en una comprensión particular de *la relación entre pensamiento y ser*. De allí que la transición política de la Edad Media a la modernidad eche raíces en una transformación tanto epistemológica como ontológica. Esta transformación puede resumirse en el paso de la *substancia* a la *función*. En lo político, la función ofrece tanto la caracterización «positiva» de lo que Lefort llama la desubstancialización de la sociedad como el concepto de trascendencia inaugurado por la democracia (15). El cambio en

(13) Véase ERNST KANTOROWICZ: *The King's Two Bodies, a Study in Medieval Political Theology*, Princeton University Press, Princeton, 1957, que ha influido profundamente el pensamiento de Lefort.

(14) LEFORT, 1981, pág. 149.

(15) Es cierto que Lefort mismo se opone a una comprensión funcional de la política democrática; sin embargo, nos parece que ello obedece a una concepción demasiado estrecha del concepto «función» que se apoya, según vemos, en la distinción categórica entre sentido y ser.

la comprensión de la relación entre pensamiento y ser que inaugura la función asigna al pueblo un estatuto puramente simbólico en la democracia, ya que, como ha mostrado Cassirer, la función tiene una estructura esencialmente simbólica. Consideremos, primero, cómo el concepto de la substancia y sus accidentes determina la unidad social en la Edad Media, pasando luego a examinar el significado y la primacía de la función en la democracia moderna.

1. *Substancias*

Según Lefort, dos características tipifican a la unidad substancial de la sociedad en la política medieval: la fundamentación trascendente del orden social y la «naturalización» de este orden. Refiriéndose a la primera de estas características, Lefort indica que la teoría política de la Edad Media establece «una nueva relación entre lo *singular*, siempre inscrito dentro de los límites de un cuerpo, de una entidad espacial y temporalmente orgánica, y lo *universal*, siempre vinculado a la operación de la trascendencia» (Lefort, 1986, pág. 295). Sin embargo, no la referencia a la trascendencia, como parece sugerir Lefort, sino el presupuesto de que el Dios teológico es un *ser* trascendente, específica a la política medieval frente a la democracia. En efecto, este presupuesto pone al descubierto una identidad fundamental entre el *summum ens* y el *ens creatum: ambos son seres*. Si bien las doctrinas de la creación *ex nihilo* y la contingencia modificaron drásticamente la comprensión del mundo de la Antigüedad, la relación medieval entre el ser supremo y el ser creado repite una implicación fundamental del pensamiento griego. Pues la teoría política medieval supone que la trascendencia —lo general— es una categoría *óntica*. En otras palabras, la teoría de los dos cuerpos del rey asume que el fundamento del orden político terrenal, al igual que este orden mismo, es una modalidad del ser. Este presupuesto reenvía a la visión que obtuvo su expresión acabada, aunque no primera, en el substancialismo ontológico de Aristóteles. «Las múltiples determinaciones del ser sólo son pensables (como determinaciones) de substancias dadas y existentes. Las modalidades lógico-gramaticales del ser en cuanto tal únicamente pueden obtener su sustento y fundamento en un substrato fijo y cosificado, que debe estar dado de antemano» (16). La prioridad ontológica de la cosa y sus accidentes implica que lo general sólo puede ser la condición de inteligibilidad —el *fundamento*— de lo singular si aquél designa el rasgo común inherente a una serie de individuos. Por ello, el fundamento pertenece al orden de lo que funda: la existencia.

Acerca de la segunda característica típica del substancialismo en la política medieval, Lefort señala que «cuando el fundamento religioso del poder se encuentra plenamente afirmado, éste aparece como el guardián y el garante de la certidumbre

(16) ERNST CASSIRER: *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundlagen der Erkenntniskritik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1910, pág. 10.

que sostiene la experiencia del mundo, al mismo tiempo que aparece como detentador de la ley impresa en las relaciones sociales y que las conserva en su unidad» (Lefort, 1986, pág. 269). La referencia a una ley impresa en las relaciones sociales revela un dualismo fundamental: el orden social consiste, ante todo, en una jerarquía *óptica* y sólo secundariamente en un orden *conceptual*, que reproduce al primero. Políticamente, esto implica que los conceptos jurídicos representan esencias ópticas, o sea, que el orden jurídico reproduce un orden social dado con independencia y anterioridad a toda conceptualización jurídica. Por ende, la «determinación natural» de la sociedad presupone que los conceptos (jurídicos) son meras *reproducciones* intelectuales de las características comunes de las cosas, tal cual éstas se nos ofrecen inmediatamente en la experiencia. Es decir, la política y la teoría política medieval siguen atadas al presupuesto de que el pensamiento *representa* el ser: «En alguna parte, al parecer, tiene que reposar el significado de los símbolos en algo meramente dado y dotado en sí mismo de significado» (Cassirer, 1976, pág. 242). Una vez más, este presupuesto antecede a la política medieval; regresa al menos hasta Aristóteles, en cuanto que el substancialismo ontológico va de la mano con el representacionismo lógico. En efecto, el carácter estrictamente representativo del pensamiento implica que éste trabaja abstractivamente, comparando lo dado inmediatamente —la «presencia»— con miras a identificar y describir los rasgos (formas) compartidos por una serie de seres. Así, la unidad substancial de la sociedad en la política medieval supone la primacía de la presencia sobre la representación, y la posibilidad de un acceso directo a aquélla.

Para concluir esta visión panorámica del papel del substancialismo ontológico en la política medieval, nótese el resultado paradójico a que conduce en términos de la unidad social. En efecto, el substancialismo suprime el carácter *relacional* de las relaciones sociales. Al otorgarle prioridad a la categoría de la cosa y sus accidentes, el substancialismo es incapaz de pensar la unidad social como *unidad de relaciones*, pues las relaciones sociales de los individuos no determinan su posición dentro del orden social, sino que, por el contrario, lo que los individuos son «en sí mismos» define sus posiciones y relaciones sociales. Como señala Cassirer, «la relación no es independiente frente al concepto de lo existente; sólo puede agregarle modificaciones secundarias y externas que no afectan su verdadera “naturaleza”» (Cassirer, 1910, pág. 10). La unidad *substancial* de la sociedad, es decir, la hipóstasis de la sociedad en un orden «natural», consiste, ontológicamente hablando, en la transformación de toda determinación relacional en propiedades de substancias. Inversamente, la unidad social llega a ser irreductiblemente problemática cuando ya no puede conceptualizársela apelando a las propiedades «inherentes» a los individuos que componen una colectividad, es decir, cuando el pueblo soberano designa una *unidad funcional*. Cassirer, en su libro *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, ha mostrado que la ciencia moderna surge precisamente a partir de una comprensión funcional, no ya substancial, de la realidad. Pero ni esta obra temprana, ni la generalización y profundización del concepto de la función que nos ofrece la *Filosofía de las formas simbólicas*, exploran la consecuencia *política* de esta transformación epistemológica y on-

tológica. Esta consecuencia, como veremos, no es cosa distinta que el surgimiento de la democracia. Pero, ¿qué es una función? ¿Cómo puede ofrecernos una caracterización positiva de la «desincorporación» y la «desubstancialización» de la sociedad democrática?

2. Funciones

Los conceptos representan las cosas y sus accidentes; este presupuesto define —ya lo vimos— la relación entre pensamiento y ser propia de la lógica y ontología aristotélica, y determina la interpretación de la sociedad como unidad substancial. Una visión enteramente distinta de la relación entre pensamiento y ser inaugura la interpretación de la sociedad como unidad funcional. La primacía de las funciones sobre las substancias encuentra su punto de partida en un *Faktum* fundamentalmente en desacuerdo con el substancialismo ontológico: «Por ninguna parte se encuentra algo aislado y suelto» (Cassirer, 1976, pág. 336). En otras palabras, los seres humanos no tienen acceso a una realidad compuesta de elementos absolutos e independientes, que los conceptos representarían o reproducirían en su pura inmediatez. Esta crítica del substancialismo exige una nueva interpretación del concepto (*Begriff*): «“concebir” (*begreifen*) y “relacionar” se revelan... como correlatos, como auténticos conceptos recíprocos. Esta correlación en cuanto tal subsiste independientemente del “concepto del mundo” en que nos estemos moviendo» (*idem*, pág. 350). Nótese, para comenzar, que comprender —juzgar— consiste en relacionar elementos. En otras palabras, el juicio coloca cosas en relación, en vez de reproducir las conexiones inherentes a las cosas mismas. El concepto no reproduce una generalidad óptica, sino que plantea una regla o función (general), de tal suerte que múltiples elementos puedan aparecer como casos particulares de la función. En consecuencia, lo general no hace parte de la serie de elementos que unifica; es la *condición* necesaria para que los individuos que componen la serie puedan ser reconocidos como «lo mismo». Esta distinción es decisiva, pues indica que lo general —la relación o función— no es una categoría *óptica*. Más exactamente, al paso que lo individual designa una categoría *óptica*, lo general pertenece a la esfera de los *significados*: «Todo ser resulta captable y asequible sólo en virtud y por intermedio del sentido» (*idem*, pág. 351). El significado es irreductible al ser; tampoco puede derivársele genéticamente del ser. Pero en vez de repetir el dualismo substancialista de un orden *óptico* y un orden conceptual, las funciones implican una visión *monista* del orden, ya que ser y significado, materia y forma, son conceptos correlativos: «Lo singular y discreto existe sólo con respecto a la conexión que tiene con alguna forma de lo universal...; de la misma manera, lo universal sólo puede manifestarse en lo particular, acreditándose y confirmándose como orden y regla de lo particular» (*idem*, pág. 383).

La prioridad de la función frente a la substancia incide directamente en las parejas conceptuales «trascendencia-inmanencia», «fundamento-fundado» y «representación-presencia». Pues cada una de éstas es una variación sobre la distinción ca-

tegórica entre significado y ser. Esta distinción implica que la relación entre lo general y lo individual es *simbólica*, no óptica. Lefort observaba correctamente que ninguna sociedad humana puede organizarse en una «pura inmanencia» (Lefort, 1986, pág. 269). Sin embargo, la justificación de este *Faktum* político depende de la estructura del símbolo en cuanto tal, que, según Cassirer, «entraña siempre un rompimiento con esa “inmanencia” [de la vida]. Todo conocimiento del mundo y todo actuar “espiritual” *strictu sensu* sobre el mundo requiere que el yo se retire del mundo, esto es, que logre una cierta “distancia” de él en la contemplación y en la acción» (Cassirer, 1971, pág. 325). Romper con la inmanencia de la vida exige poner por obra la doble función del símbolo. No obstante, *aproximación* y *distanciamiento* implican *transcender* lo dado, en el sentido de percibir lo dado como caso particular de un *orden* general de significados. Cassirer llama esta relación entre inmanencia y trascendencia «preñez simbólica» (*symbolische Prägnanz*): «Ese entrelazamiento ideal, esa relación que [lo individual] dado aquí y ahora guarda respecto de un todo con sentido, es lo que queremos designar con la expresión “preñez simbólica”» (*idem*, pág. 239). A su vez, trascender lo dado inmediatamente consiste en *fundamentarlo*, es decir, colocarlo dentro de un orden; inversamente, la «fundamentación» de algo acontece como el doble movimiento de distanciamiento y aproximación. Tal es, por lo demás, el logro del *juicio* en general, y del juicio político y jurídico en particular. Por último, lo general fundamenta lo individual en cuanto que lo individual —la «presencia»— hace las veces de, o *representa*, lo general. Lo que dice Cassirer del concepto vale para el símbolo en general: «Tiene que alejar su objeto hasta una cierta distancia ideal a fin de poder enfocararlo siquiera... tiene que anular la “presencia” a fin de llegar a la “representación”» (*idem*, pág. 360). Así pues, la función implica la primacía de la representación sobre la presencia; es decir, lo real sólo puede ser captado cuando es mediado por el símbolo.

3. *La transformación de «lo político»*

La renovada comprensión de la relación entre pensamiento y ser que va de la substancia a la función ofrece la clave para comprender el tránsito de la política medieval a la política democrática. En otras palabras, es el meollo del cambio en «lo político». Pues la «desincorporación» del poder político y la «desubstancialización» de la unidad social en la democracia formulan negativamente lo que, positivamente considerado, consiste en la institucionalización política de la primacía moderna de la función sobre la substancia. La democracia no seculariza el Dios teológico, como sostuvo Carl Schmitt, porque la democracia desembaraza al pueblo de un carácter óptico. El pueblo no puede ser el *summum ens* de la política democrática porque, para la democracia, el pueblo no es en absoluto un ente. Recordando la discusión medieval entre el realismo y el nominalismo acerca de los universales, el pueblo no es una generalidad con existencia separada respecto de una multiplicidad de individuos y actos, ni una propiedad común que inhiere en, y es accesible a través de,

esta multiplicidad. *El pueblo designa un orden de significados, no un ser*; una unidad funcional, no una unidad substancial. El pueblo es el momento de trascendencia o generalidad indispensable al ejercicio del poder político democrático; pero la democracia hace del pueblo una «trascendencia de significados», no una trascendencia óptica. Así pues, las instituciones democráticas se resisten a todo intento de hipostasear al pueblo, o de derivarlo genéticamente a partir del campo óptico. La observación de Schmitt, «sólo algo concretamente existente... puede ser soberano», incurre en el *category mistake* característico del substancialismo ontológico: conceptualiza la soberanía como la propiedad de una substancia (17). Tan pronto se da este paso inicial, el pueblo aparece inexorablemente como una *causa*: la «primera causa» del orden jurídico. El tercer paso del sorites no se hace esperar: por ser el «efecto» de su causa, el derecho está subordinado al pueblo soberano. Sin embargo, la soberanía popular no es una categoría óptica; no pertenece a la esfera de las cosas o sus propiedades. En tanto poder supremo o incondicionado, la soberanía concretiza para un símbolo específico —el pueblo— la pretensión de incondicionalidad propia de lo simbólico en cuanto tal: «Todos estos símbolos se presentan desde el principio con una determinada pretensión de valor y objetividad... pretenden establecer algo universalmente válido» (Cassirer, 1953, pág. 21). La soberanía no es el atributo de una *prima causa* secularizada; designa, por el contrario, la objetividad de un orden de significados. Nuevamente: *la soberanía popular es la validez de un símbolo, no la eficacia de una causa*.

Resumiendo, la democracia es la forma política que institucionaliza la distinción categórica entre trascendencia e inmanencia, entre fundamento y lo fundado, entre representación y presencia. Esta idea nos devuelve a Lefort y al segundo conjunto de preguntas que nos planteábamos al comienzo de esta sección. Pues su tesis de que la democracia mantiene la separación entre lo simbólico y lo real sostiene, ni más ni menos, que la democracia institucionaliza la distinción categórica entre significado y ser. La decapitación de Luis XVI es la metáfora política paradigmática de ese truncamiento ontológico y epistemológico fundamental. Pero este hallazgo también marca el *límite* del examen que nos ofrece Lefort del carácter simbólico del pueblo. En efecto, Lefort postula al pueblo como el polo de la unidad social (dessubstancializada), sin discutir concretamente cómo la democracia funcionaliza esa unidad social. Por consiguiente, su teoría de la democracia deja sin respuesta una pregunta capital: ¿Cómo logra la democracia traducir la distinción categórica entre significado y ser en un principio *político*? En otras palabras, ¿cómo puede el pueblo unificar una multiplicidad de actos discretos e individuos en un *mundo político*? ¿Qué «forma simbólica» permite al pueblo hacer las veces de un principio de *integración política*?

(17) CARL SCHMITT: *Verfassungslehre*, Duncker & Humblot, Berlín, 1928, pág. 7.

4. *El derecho como forma simbólica*

Este problema remite a la relación entre la democracia y el estado de derecho. Recurramos a la distinción de Lefort entre «lo político» y «la política» para iluminar la naturaleza *simbólica* del problema. Bien puede interpretarse el estado de derecho —y es ésta, efectivamente, la postura típica del politólogo o del constitucionalista— como un conjunto de instituciones jurídicas, tales como el principio de legalidad, los derechos humanos, la división de poderes y el control jurisdiccional de los actos de la administración, para luego indagar cómo éstas se relacionan con las instituciones democráticas. Pero este tipo de análisis se queda en un nivel exclusivamente empírico, es decir, de «la política», perdiendo de vista la transformación de «lo político» que marca el advenimiento del estado de derecho. Dicha transformación consiste, ante todo, en *una nueva comprensión de la relación entre estado y derecho*. Este cambio en «lo político» hace inteligible los rasgos empíricos del estado de derecho y ofrece la clave de la naturaleza simbólica de su relación con la democracia.

Una de las contribuciones fundamentales de Hans Kelsen a la filosofía política de nuestro siglo ha sido explicitar la relación entre estado y derecho propia de la modernidad. Ello no sorprende, ya que su teoría pura del derecho puede ser comprendida como el esfuerzo sistemático de extraer las consecuencias jurídicas de la prioridad moderna de las funciones sobre las substancias. En particular, critica exhaustivamente las doctrinas del estado que, según muestra, hacen del estado una substancia. «Conforme a la visión predominante, el estado es visto como un ser existente distinto al derecho, que se ha independizado de éste» (18). De esta manera, la doctrina tradicional de la relación entre estado y derecho incurre en el *dualismo* del substancialismo ontológico: por una parte, un orden real autónomo, dado inmediatamente —el estado—; por la otra, un orden conceptual (normativo) que reproduce al primero —el derecho—. Una visión dualista de la relación entre estado y derecho presupone, pues, que el pensamiento representa el ser. En otras palabras, el dualismo da por descontada la prioridad de la presencia frente a la representación. Contra este presupuesto, Kelsen hace valer la prioridad de la función: «Lo que Cassirer ha logrado para los conceptos básicos de las ciencias naturales... puede lograrse de forma enteramente análoga para los conceptos básicos de la ciencia jurídica, y en particular para el concepto del estado: de conceptos substanciales, transformarlos en puros conceptos funcionales» (Kelsen, 1968, pág. 105). En esta perspectiva, la teoría funcional del estado de Kelsen se mueve en dos frentes. Negativamente, su crítica de Jellinek y la teoría de la «doble faz», real y normativa, del estado concretiza políticamente la crítica general de Cassirer a la teoría del «mundo doble» propia del substancialismo ontológico. Positivamente, muestra que la prioridad de la función con-

(18) HANS KELSEN: «Das Verhältnis von Staat und Recht im Lichte der Erkenntniskritik», en H. KLECATSKY, R. MARCIC y H. SCHAMBECK (eds.): *Die Wiener rechtstheoretische Schule*, vol. 2, Europa Verlag, Viena, 1968, pág. 95. Véase, también, su *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff. Kritische Untersuchung des Verhältnisses von Staat und Recht*, J. C. B. Mohr, Tübinga, 1927.

duce a una interpretación *monista* de la relación entre estado y derecho: «estado y derecho coinciden...; como ordenamiento, el estado es idéntico con el ordenamiento jurídico» (19). En consecuencia, no existe un orden real y autónomo, colocado detrás o debajo del orden jurídico: un «orden concreto» a la manera de Schmitt. Por el contrario, la funcionalización del estado implica que hay *un solo* orden —una sociedad política— que tiene al derecho por forma simbólica (20). En otras palabras, el estado de derecho anuncia una transformación fundamental de «lo político»: el paso desde una concepción substancial a una concepción funcional del estado.

Cuatro implicaciones de esta mutación son fundamentales para nuestro tema. En primer lugar, el paso de una concepción substancial a una concepción funcional del estado no es una mera hazaña teórica o doctrinaria; determina el logro simbólico constitutivo del estado de derecho como fenómeno histórico. Considérese el principio de legalidad, resumido en la fórmula «el poder se transforma en competencia jurídica». El que todo acto del estado debe sustentarse jurídicamente, es decir, que debe ser un acto jurídico, presupone la identidad entre estado y derecho. En las palabras de Kelsen, «pertenece a la esencia del estado que, en éste, el poder se transforma en derecho, pues comprender un acto como acto del estado... sólo es posible con base en un ordenamiento normativo que es el derecho mismo» (21). Así planteado, el principio de legalidad es ejemplar del trabajo simbólico inherente al estado de derecho. Frente al absolutismo de la realidad política en la Edad Media tardía, cristalizado en la fórmula «*princeps legibus solutus est*», la identidad entre derecho y estado hace del poder político un poder reglado. Reglar el poder es mediarlo jurídicamente; a su vez, mediarlo jurídicamente es privarlo de su carácter absoluto, es decir, hacer de él un poder condicionado. En otras palabras, el principio de legalidad despoja al poder político de su inmediatez, alejándolo a lo que Cassirer llamaba una «distancia ideal», al campo de los actos jurídicos. *El estado de derecho es una manifestación históricamente tardía de la*

(19) HANS KELSEN: «Vom Wesen des Staates», en *Internationale Zeitschrift für Theorie des Rechts*, vol. 2, núm. 1, reimpresso en *Die Wiener rechtstheoretische Schule*, 1926-1927, pág. 1727.

(20) También en esto son afines Kelsen y Cassirer. La «norma básica» (*Grundnorm*), que, según Kelsen, funciona como el «presupuesto» necesario de un sistema jurídico, asegura una comprensión monista del orden social contra el dualismo metafísico del substancialismo (véase HANS KELSEN: *Reine Rechtslehre. Mit einem Anhang: Das Problem der Gerechtigkeit*, Franz Deuticke, Viena, 1960). En otras palabras, la norma básica garantiza que el derecho mantenga la distinción categórica entre significado y ser constitutiva de lo simbólico en general. Por ende, la norma básica actúa como el antídoto jurídico al substancialismo ontológico, que, en las palabras de Cassirer, se esfuerza por «transformar todos los problemas de sentido en puros problemas del ser. El ser es en última instancia el fundamento en el cual debe ser afianzado de algún modo todo sentido. Ninguna relación puramente simbólica pasa por conocida y asegurada mientras no se haya logrado mostrar su *fundamentum in re*, esto es, mientras aquello que significa en sí mismo no haya sido reducido a una determinación real y fundamentado en ésta» (CASSIRER, 1971, pág. 117). Al no subordinar la validez de un orden normativo a la supuesta primacía de un estado de cosas fáctico, la norma básica reconoce y asegura el carácter puramente simbólico —*in casu* normativo— de los conceptos y relaciones jurídicas.

(21) HANS KELSEN: *Allgemeine Staatslehre*, Julius Springer Verlag, Viena, 1925, pág. 44.

gambeta constitutiva de la racionalidad en general: oponer el poder del símbolo al poder de la realidad.

En segundo lugar, la identidad entre estado y derecho resuelve el problema planteado por la *unidad* social en la democracia. Refiriéndose a la soberanía popular como el principio democrático, Kelsen se pregunta: «¿Qué es el pueblo? Parece ser un supuesto fundamental de la democracia que una pluralidad de hombres se reduzca mediante [el pueblo] a una unidad... Sin embargo, para una investigación atenta a la realidad de los hechos, no hay precisamente nada más problemático que aquella unidad designada con el nombre de “pueblo”» (22). La política de la democracia revela una sociedad desgarrada por conflictos de toda índole. Como hemos visto, esta era también la tesis de Lefort. Sin embargo, tanto Lefort como Kelsen reconocen que la división es *interna* a una sociedad. ¿Cómo puede el pueblo asegurar a la sociedad democrática el momento de unidad sin el cual no es posible política alguna? El comentario de Lefort, «la división es, en términos generales, constitutiva de la unidad misma de la sociedad» sólo confunde el problema, en vez de resolverlo (Lefort, 1986, pág. 28). Pues, ¿qué tipo de unidad hace posible e incluso exige una división social continuada e irreductible? Kelsen sugiere la respuesta: la democracia funcionaliza la unidad social, es decir, desubstancializa el momento de la trascendencia política, al hacer del pueblo un orden jurídico. Más precisamente, *la unidad funcional del pueblo es la unidad de un orden jurídico, una unidad normativa*. «En el fondo, lo que se denomina unidad del pueblo sólo puede describirse con algún grado de precisión como un hecho jurídico: la unidad del ordenamiento jurídico estatal que regula el comportamiento de los hombres sometidos a sus normas» (*idem*, pág. 15). Esta conquista simbólica, no meramente un conjunto de medidas institucionales, determina la conexión interna entre la democracia y el estado de derecho.

En tercer lugar, la identidad entre derecho y estado reconoce el *carácter puramente simbólico* del derecho. En efecto, la distinción categórica entre significado y ser constitutiva de lo simbólico en general implica una visión monista de la relación entre estado y derecho. Conceptualizado como función, no como substancia, el estado designa un orden de significados normativos. Kelsen habla de la norma, en este contexto, como un «esquema interpretativo»: «El acto en cuestión recibe su significado específicamente jurídico de una “norma”, cuyo contenido se refiere al acto; esta norma le confiere un significado jurídico al acto, de manera que pueda ser interpretado de acuerdo con ella... El juicio de que un acto de comportamiento humano... es “jurídico” (o “antijurídico”) es el resultado de una interpretación específica: una interpretación normativa» (Kelsen, 1960, pág. 3). Nos topamos aquí con el fenómeno que Cassirer denominaba «preñez simbólica»: el juicio jurídico relaciona un acto individual —inmanencia— con un orden de significados jurídicos —trascendencia—. *El pueblo es el «fundamento» de los juicios políticos y jurídicos en la de-*

(22) HANS KELSEN: *Esencia y valor de la democracia*, trad. Rafael Luengo Tapia y Luis Legaz y Lagambra, Labor, Barcelona, 1934, pág. 30, traducción modificada.

mocracia en cuanto que el pueblo designa un orden de significados jurídicos que condiciona la inteligibilidad de actos individuales. Que el pueblo pueda en absoluto operar como símbolo político depende, ante todo, del hecho de que el derecho mismo es esencialmente simbólico. En este sentido, sería falaz sostener que, además de sus funciones «instrumental» y de «garantía», el derecho posee una función «simbólica». El derecho sólo desenvuelve una función, no tres. Las funciones instrumental y de garantía del derecho son modalidades del «trabajo del símbolo» inherente al derecho mismo: *aproximación y distanciamiento.*

En cuarto y último lugar, la funcionalización jurídica de la unidad social en la política moderna puede resumirse en la siguiente tesis: *la democracia hace del derecho la forma simbólica del mundo político.* Si, como decía Cassirer, el ser humano construye simbólicamente los mundos en que habita, el derecho es el «punto de vista» (*Gesichtspunkt*) o «perspectiva» desde el cual la democracia revela al mundo político, es decir, lo hace visible (*sichtbar*) (23). Consideremos rápidamente dos aspectos de cómo el derecho condiciona el mundo político de la democracia. Ambos atañen al problema político capital, es decir, el problema de los *finés* de una sociedad.

Por una parte, la «dessubstancialización» de la sociedad implica que las normas jurídicas *constituyen*, no meramente reproducen, el orden social y sus jerarquías. El carácter constitutivo de las reglas jurídicas condiciona el mundo político de la democracia porque el problema de los fines ya no puede separarse de las normas jurídicas en que se estipulan (o pueden estipular) estos fines. En otras palabras, la democracia postula una correlación estricta, incluso tautológica, entre fines sociales y formas jurídicas: «Se realizan fines del estado en formas jurídicas porque algo sólo puede ser fin del estado en cuanto es realizado en una forma jurídica» (Kelsen, 1925, pág. 43). Ello tiene una implicación fundamental en términos del mundo político de la democracia: *su extensión variable.* En cuanto que el estado no puede desarrollar fines fuera de formas jurídicas, la decisión política acerca de los fines del estado (y, por tanto, de los campos de la vida social abiertos a la intervención estatal) es *eo ipse* una decisión acerca de la limitación o ampliación del orden jurídico. La juridización de la sociedad, en el sentido de una mayor «extensión» y «especialización» del derecho (24), presupone la juridización más fundamental que consiste en la funcionalización jurídica de la unidad social. El áspero debate entre los proponentes y los detractores del intervencionismo de estado, entre el mayor o menor alcance de la

(23) «Para nosotros no hay ninguna visión ni nada visible que no se encuentre en alguna modalidad de vista espiritual, de ideación... Lo "dado" tiene que ser tomado en un cierto aspecto y aprehendido desde ese punto de vista, pues es ese punto de vista lo que le confiere su "sentido"» (CASSIRER, 1976, pág. 161).

(24) Véase RÜDIGER VOIGT y otros: *Verrechtlichung. Analysen zu Funktion und Wirkung von Parlamentarisierung, Bürokratisierung und Justizialisierung sozialer, politischer und ökonomischer Prozesse*, Athenäum, Königstein, 1980. Véase, también, HANS KELSEN: «Einschränkung oder Ausdehnung der staatlichen Kompetenz», 1925, págs. 40 y sigs.

actividad del estado, tiene un punto de partida común que este debate no hace sino confirmar: en la democracia moderna, el derecho es la forma simbólica del mundo político.

Por otra parte, el derecho condiciona el mundo político de la democracia ya que el orden jurídico o estatal es la unidad dentro de la cual son posibles el disenso y el conflicto, es decir, mayorías y minorías políticas siempre cambiantes. El derecho une a la sociedad democrática, pero también la divide. Un orden jurídico no solamente determina la unidad (normativa) de un pueblo, sino que constituye el objeto del disenso político, pues la funcionalización jurídica de la sociedad implica que los fines plasmados en las normas jurídicas pierden una fundamentación real. Lefort reconoce que la democracia institucionaliza una «indeterminación irreductible» del fundamento del derecho y de los fines sociales. Medio siglo antes, Kelsen anticipaba la misma idea: «Ninguna finalidad específica pertenece a la esencia del Estado» (Kelsen, 1925, pág. 40). La *generalidad política*, es decir, la generalidad de los fines plasmados en el ordenamiento jurídico, se torna problemática en principio. El derecho se convierte en el objeto de una negociación política ininterrumpida, pues adolece de un déficit de legitimidad insubsanable.

5. *La soberanía popular como absoluto político*

Este último comentario introduce la etapa final de nuestro examen del pueblo soberano como el símbolo político mayor de la democracia. Si la democracia se caracteriza por un orden social que jamás es plenamente legítimo, ¿qué concepto de legitimidad sirve de medida del orden jurídico positivo, de tal suerte que éste siempre se queda corto frente a esta medida? Dicho de otra manera, ¿agota la noción del pueblo soberano como unidad normativa su función como *símbolo político* de la democracia? ¿O implica el pueblo soberano una especificación adicional de la unidad social, una unidad que la democracia postula sin realizar jamás, y que determina al pueblo como símbolo propiamente político?

Esta pregunta remite nuevamente al principio de la soberanía popular, que Kelsen también denominó la «idea» o la «ideología» de la democracia. Por oposición a la «realidad» democrática, la idea del pueblo soberano postula «la identidad de dirigentes y dirigidos, del sujeto y objeto de [la dominación] (*Herrschaft*); significa el gobierno del pueblo por el pueblo» (Kelsen, 1934, pág. 30). El pueblo aparece dos veces en el principio de la soberanía popular, y en ambos casos como unidad. En tanto *objeto* del ejercicio del poder, el pueblo designa una unidad *normativa*, es decir, la unidad del ordenamiento jurídico positivo al que están subordinados los gobernados. Este concepto de unidad es, como hemos visto, el resultado de la funcionalización jurídica de la unidad social. Pero el concepto políticamente esencial de la unidad social atañe al otro término de la identidad: al pueblo como *sujeto* del poder político, como unidad *material* o de *fines*. «Para la democracia, el pueblo, como unidad, es tanto más importante cuanto que actúa, más bien que como objeto, como

sujeto del poder... » (*idem*, pág. 30). Así, la soberanía popular postula la identidad entre la sociedad como unidad normativa y como unidad de fines. El pueblo soberano, conforme a esta identidad, consiste en un orden jurídico en el que todos los individuos subordinados a sus prescripciones se gobiernan a sí mismos, es decir, son *libres*; es una sociedad política donde la división y el disenso políticos han sido superados en favor de la unidad o acuerdo sobre los fines plasmados en el ordenamiento jurídico. Calificando el principio de la soberanía popular de un mero «postulado ético-político», Kelsen se apresura a contrastarlo con la realidad democrática, caracterizada por un conflicto social irremediable dentro de la unidad meramente formal que ofrece el sistema jurídico.

La aparente disyuntiva entre la «idea» y la «realidad» de la democracia invita a escoger entre uno u otro término. Colocados ante estas dos alternativas, es de esperarse que el prestigio de la palabra «realidad» triunfe sobre una mera «idea». Sin embargo, una discusión acerca del simbolismo político de la democracia debe rehuir esta tentación. Lo esencial es comprender que una sociedad democrática es la *relación* entre uno y otro término. Pues no se habría comprendido el significado político de la soberanía popular si, por irrealizable, se la descartara de una teoría de la democracia. La soberanía popular no puede realizarse porque su estatuto es simbólico, no óntico: Que la realidad democrática siempre se quede corta frente a la idea de una sociedad de ciudadanos libres e iguales significa sencillamente que esta idea asume el papel del *absoluto político* en la democracia. No hay «forma política» alguna que pueda ahorrarse un absoluto político. O, lo que significa lo mismo, toda interpretación de la legitimidad presupone e incluso es una interpretación específica de lo incondicionado, de la trascendencia política. Que la política requiera un absoluto es apenas un corolario de la relación simbólica que el ser humano traba con la realidad. Pues el trabajo del símbolo político consiste en proyectar el «punto de vista» de una instancia incondicionada que revele la realidad política como condicionada. Tal, claramente, era el papel cumplido por el Dios teológico en la política de la Edad Media. También la democracia requiere un absoluto político: el pueblo soberano. El concepto mismo de soberanía, anota Kelsen, comporta un «*absolutum*», no sólo un superlativo (25). Por ello, la soberanía popular señala una continuidad esencial entre la política medieval y moderna; tanto el Dios de la teología como el pueblo soberano cumplen la doble función del símbolo: aproximación y distanciamiento.

Pero la soberanía popular también cataliza la innovación política que da origen a la democracia, ya que el pueblo soberano inaugura un nuevo *concepto* del absoluto político. He aquí la clave de la mutación del símbolo anunciada por la democracia. La política medieval interpretaba el absoluto político como un *ser*, como un absoluto *real*; el *summum ens* trasmundano era la causa no causada del orden político mundano. Cuando la función reemplaza a la substancia como principio de la unidad so-

(25) HANS KELSEN: *Das Problem der Souveränität und die Theorie des Völkerrechts. Beitrag zu einer reinen Rechtslehre*, J. C. B. Mohr, Tubinga, 1928, pág. 39.

cial, el absoluto político padece un cambio fundamental: ya no puede legitimarse el ejercicio del poder político con base en un orden social real, dado independiente y anteriormente al ordenamiento jurídico. Pero habiéndose despojado de este absoluto real, la democracia no puede sencillamente abandonar la exigencia de un absoluto político, so pena de convertir al ordenamiento jurídico positivo en una realidad incondicionada. La coincidencia entre la legitimidad política y la positividad del derecho restablecería el absolutismo de la realidad. La democracia debe, pues, redefinir su absoluto político. Esta tarea recae, precisamente, en la idea de una sociedad de individuos libres e iguales. El pueblo soberano es el símbolo político de la democracia porque su «trabajo» consiste en privar al ordenamiento empírico de la sociedad de un carácter incondicionado. Privar a lo existente de un carácter incondicionado era, según vimos en el párrafo 2, la tarea simbólica de la libertad (política). El orden social real nunca consigue una legitimidad plena porque, mediado por la soberanía popular, ha sido «relativizado», depotenciado. El pueblo soberano cumple para la política democrática lo que podría llamarse el «imperativo» de la racionalidad en general, y de la racionalidad política en particular: eludir el absolutismo de la realidad, oponiéndole el absolutismo del símbolo.

IV. RESUMEN

Tomando a las políticas medieval y moderna como campos de análisis, Claude Lefort ha estudiado el régimen simbólico del poder político. Aunque su filosofía política contiene numerosas referencias a lo simbólico, no ofrece una fundamentación del concepto del símbolo propio del poder político, como tampoco de la innovación constitutiva de lo simbólico de la democracia moderna. Partiendo de la filosofía de las formas simbólicas de Ernst Cassirer y de la reelaboración que de ésta ha propuesto Hans Blumenberg en su obra *Arbeit am Mythos*, el presente artículo rastrea lo que podría llamarse el «trabajo del símbolo» inherente al poder político en general, y al poder político democrático en particular.

V. BIBLIOGRAFÍA

- BLUMENBERG, H.: *Arbeit am Mythos*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1984.
 — *Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1988.
 CASSIRER, E.: *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1910.
 — *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, Yale University Press, New Haven, 1944.
 — *Filosofía de las formas simbólicas. I. El lenguaje*, trad. Armando Morones, Fondo de Cultura Económica, México, 1971.
 — *Filosofía de las formas simbólicas. III. Fenomenología del reconocimiento*, trad. Armando Morones, Fondo de Cultura Económica, México, 1976.

- *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1956.
- HAVEL, H.: *The Power of the Powerless. Citizens against the State in central-eastern Europe*, Hutchinson, Londres, 1985.
- HEIDEGGER, M.: *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tubinga, 1986.
- KANTOROWICZ, E.: *The King's Two Bodies, a Study in Medieval Political Theology*, Princeton, Princeton University Press, 1957.
- KELSEN, H.: *Allgemeine Staatslehre*, Julius Springer Verlag, Viena, 1925.
- *Der soziologische und der juristische Staatsbegriff. Kritische Untersuchung des Verhältnisses von Staat und Recht*, J. C. B. Mohr, Tubinga, 1927.
- *Das Problem der Souveränität und die Theorie des Völkerrechts. Beitrag zu einer reinen Rechtslehre*, J. C. B. Mohr, Tubinga, 1928.
- *Esencia y valor de la democracia*, trad. Rafael Luengo Tapia y Luis Legaz y Lacambra, Labor, Barcelona, 1934.
- *Reine Rechtslehre. Mit einem Anhang: Das Problem der Gerechtigkeit*, Franz Deuticke, Viena, 1960.
- «Vom Wesen des Staates», en *Internationale Zeitschrift für Theorie des Rechts*, 1926-1927, núm. 1, reimpresso en H. KLECATSKY, R. MARCIC y H. SCHAMBECK (eds.): *Die Wiener rechtstheoretische Schule*, vol. 2, Europa Verlag, Viena, 1968.
- LEFORT, C.: *L'invention démocratique*, Fayard, París, 1981.
- «Le mythe de l'Un dans le fantasme et dans la réalité politique», en *Psychoanalystes: Revue du College de Psychoanalystes*, núm. 9, 1983.
- *Essais sur le politique. XIX^e-XX^e siècles*, Seuil, París, 1986.
- SCHMITT, C.: *Verfassungslehre*, Duncker & Humblot, Berlín, 1928.
- VOIGT, R.: *Verrechtlichung. Analysen zu Funktion und Wirkung von Parlamentarisierung, Bürokratisierung und Justizialisierung sozialer, politischer und ökonomischer Prozesse*, Athenäum, Königstein, 1980.