

# LA MÓNADA PSÍQUICA Y LA OMNIPOTENCIA DEL CIUDADANO: CORNELIUS CASTORIADIS

JUAN DORADO ROMERO  
Universidad Complutense de Madrid

I. EL AFUERA DE LA IDENTIDAD.—II. LA REALIDAD DE LA PSIQUE.—III. LOS RIESGOS DE LAS IDOLATRÍAS.—IV. LA APERTURA AL MUNDO.—V. UNA FILOSOFÍA SIN IMAGINACIÓN.—VI. BIBLIOGRAFÍA.

«*Wo Es war, soll Ich werden.*»  
Sigmund Freud

«*Wo ich bin soll auch Es auftauchen.*»  
Cornelius Castoriadis (1)

## RESUMEN

En la reflexión filosófica de Cornelius Castoriadis (1922-1997) hallamos sendas que pueden ser muy fructíferas para comprender las relaciones entre psique y política. Castoriadis defenderá en su obra que los dos elementos que definen a los seres humanos son la capacidad de instituir significaciones sociales y la *imaginación*

---

(1) La famosa formulación de Freud ha sido traducida por Luis López-Ballesteros como «donde era *ello*, ha de ser *yo*». FREUD (2003a): 3146. Castoriadis cree necesario completar la frase del fundador del psicoanálisis con la reformulación que citamos en la cabecera de este trabajo, y que podría traducirse como «donde Yo soy/es, Ello también debe emerger». CASTORIADIS (2008a): 118.

*radical*, por ello el estudio de lo político y lo social deberían escapar de la lógica identitaria. A partir de su análisis de la psique y de su primer estrato originario, la mónada psíquica, Castoriadis destacará el peligro que representa la *omnipotencia* en el gobierno democrático del ciudadano y de la *polis* (sea esta el Estado moderno o cualquier otro modo de organización política). Por último, consideraremos la crítica de Castoriadis a la tradición filosófica occidental por ocultar el papel de la imaginación en nuestras experiencias políticas.

*Palabras clave:* lógica identitaria; imaginación radical; mónada psíquica; omnipotencia; gobierno democrático del individuo.

#### ABSTRACT

The philosophical reflections of Cornelius Castoriadis (1922-1997) offer pathways for a fruitful understanding of the relations between psyche and politics. In his work Castoriadis argued that the two elements that define human beings are the capacity to establish social significations and radical imagination, which in turn implies that the study of politics and the social sphere must escape the identitary logic. From his analysis of the psyche and its first natural stratum, the psychic monad, Castoriadis highlights the danger that omnipotence represents for the democratic government of the citizen and of the polis (whether of the modern State or any other mode of political organization). Finally, this article examines Castoriadis' critique of the Western philosophical tradition based on the fact that it has hidden the role of the imagination in our political experiences.

*Key words:* identitary logic; radical imaginations; psychic monad; omnipotence; democratic government of the individual.

#### I. EL AFUERA DE LA IDENTIDAD

«[D]ecimos que es necesario que todo el ser sea en alguna parte, sea en algún lugar y que ocupe un determinado sitio y que lo que no es en la tierra o en alguna parte del cielo, no es nada» (2).

Platón, *Timeo*, 52b

El pensador greco-francés Cornelius Castoriadis (1922-1997) afirmará una y otra vez en sus escritos que ninguna sociedad humana puede existir sin un componente funcional. Lo funcional es aquello que obedece a las nece-

(2) Citado en CASTORIADIS (1989): 47.

sidades vitales, físicas o biológicas y está sometido a constricciones lógicas, como el campo de la producción económica(3). Ahora bien, esa funcionalidad de la sociedad no agota sus posibilidades porque sólo nos sirve para responder a los ámbitos que se rigen por la lógica conjuntista-identitaria. Y esos ámbitos, aunque esenciales para la reproducción de cualquier vida social, no cubren todas las parcelas de la realidad. Además, haciendo uso únicamente de los instrumentos de esa lógica, no podríamos dar cuenta ni de los cambios sociales y políticos ni de lo que nos caracteriza como seres humanos: la institución de la sociedad y la imaginación radical(4).

Para que podamos hablar de *institución* de una sociedad se requiere, según Castoriadis, el despliegue de dos dimensiones: la dimensión conjuntista-identitaria y la dimensión imaginaria. En la primera de estas dos dimensiones, la sociedad (y el ciudadano) actúa y piensa a través de «elementos», «clases», «niveles», con «propiedades» y «relaciones» vinculantes entre ellos, que se nos presentan como *distintas* y *definidas*(5).

El pensamiento occidental y toda su ontología *heredada* se basan, para Castoriadis, en un gravísimo error que arrastra consecuencias hasta nuestros días, el de restringir la vida a la lógica identitaria(6), es decir, la sujeción tanto del mundo interno como del mundo externo a ese principio de identidad o de no contradicción que apuntalaría Aristóteles en su *Metafísica*(7). Para esta concepción tan restringida de la realidad, ser significa *ser determinado*, la existencia equivale a determinación (*peras* entre los filósofos griegos, *Bestimmtheit* entre los alemanes)(8). Castoriadis se niega a plegarse a esta lógica porque excluye a los modos de ser que se salen del cuadro de la determinación, y que constituyen su objeto de interés como investigador: lo histórico-social y lo imaginario.

«Siempre puedo proyectar un volumen sobre un plano, una figura sobre un eje; la operación me deja algo entre manos. Pero no puedo proyectar la vida histórico-social sobre uno de sus “ejes”, pues la operación no me dejaría *nada*»(9).

---

(3) CASTORIADIS (1999a): 108. Esta caracterización de lo funcional recuerda a la que Hannah Arendt hizo sobre la actividad humana de la *labor*. Véase ARENDT (1993): capítulo III.

(4) CASTORIADIS (1999b): 115-116.

(5) CASTORIADIS (2005a): 71. Cursivas del autor.

(6) CASTORIADIS (1989): 106.

(7) ARISTÓTELES (2008): Libro IV.3-4. Para Javier Roiz, también ésta es una de las características que definen a una *sociedad vigilante* que ha llegado hasta el siglo XXI. Véase ROIZ (2008a): 311.

(8) CASTORIADIS (1989): 11-12, 22-23.

(9) CASTORIADIS (1989): 94.

Es decir, no dejaría nada de los mundos donde hacen su aparición y se despliegan las *creaciones* humanas. La misma idea de creación es algo que no puede ser pensado por la filosofía identitaria, donde todo lo que existe está determinado desde siempre y para siempre, todo tiene un origen y una causa y sólo habría que remontarse, siguiendo una implacable secuencia lógica, hacia el principio de lo que es. Para la ontología heredada, la creación *ex-nihilo* de nuevos *eidos* (formas) en el campo histórico-social, como el lenguaje, la música o la democracia, es imposible (10).

Castoriadis afirma que lo social o lo político no pueden pensarse a partir de esta lógica conjuntista-identitaria, esto es, como conjunto cuyos elementos distintos y bien definidos pueden determinarse con claridad, sino que «hemos de pensarlo como un *magma*, e incluso como un magma de magmas, con lo que no quiero decir el caos, sino el modo de organización de una diversidad no susceptible de ser reunida en un conjunto, ejemplificada por lo social, lo imaginario o lo inconsciente» (11).

Pero eso no quiere decir que haya que desechar sin más esa lógica, puesto que es la que rige «soberana» sobre dos instituciones sin las cuales no es posible ninguna vida social. Estas dos instituciones son el *legein* (distinguir-elegir-poner-reunir-contar-decir), «componente ineliminable del lenguaje y de la representación social», y el *teukhein* (reunir-adaptar-fabricar-construir), «componente ineliminable de la acción social» (12). Del primero deriva el *logos*, sobre el que se ha edificado el pensamiento desde la antigua Grecia, y del segundo deriva la *técnica*, de la que hemos presenciado un impresionante desarrollo en la modernidad. *Legein* y *teukhein* remiten el uno al otro y se implican mutuamente de manera circular (13).

Aunque estas dos lógicas funcionales e instrumentales *se apoyan* (14) en el aspecto identitario del primer estrato natural, ambas son «creaciones sociales» que, sin embargo, condicionan toda institución social (15). «Decir que la institución de la sociedad *se apoya* en la organización del primer estrato natural quiere decir que no lo reproduce, no lo refleja, no está *determinada por él* de ningún modo, sino que en ese estrato encuentra una

(10) CASTORIADIS (1989): 55-56. Véase también CASTORIADIS (1999a): 94.

(11) CASTORIADIS (1989): 34.

(12) CASTORIADIS (1989): 22. En el capítulo V de *La institución imaginaria de la sociedad* (págs. 95-176), Castoriadis describe con detalle los aspectos de estas dos instituciones fundamentales.

(13) CASTORIADIS (1989): 159.

(14) Castoriadis le da el sentido del concepto freudiano de *Anlehnung*. Véase CASTORIADIS (2005a): 70-71.

(15) CASTORIADIS (1989): 123.

serie de condiciones, de puntos de apoyo y de incitación, de limitaciones y de obstáculos» (16); pero entre este apoyo de la institución en la dimensión identitaria de la vida natural, y la creencia de que lo físico o lo biológico son condición necesaria y suficiente para la sociedad, «hay todo un abismo» (17). La funcionalidad de la lógica identitaria sólo afecta efectivamente a este primer estrato, pero al mismo tiempo lleva, como «exigencia interna propia», la de expandirse para rellenar todos los huecos del ser, «la de cubrir o agotar todo estrato posible» (18).

En los últimos siglos, se ha producido en el campo del pensamiento y de la ciencia una auténtica hipertrofia de esta dimensión conjuntista-identitaria, en menoscabo de la dimensión de lo imaginario (19). Para Castoriadis, el científico occidental está poseído por dos fantasmas: en primer lugar, el de la existencia de una organización racional del mundo (de la que no sabe nada), y en segundo lugar, el de que su ciencia está a punto de desvelar íntegramente tal organización. Esto provoca que:

«[L]as lagunas de la organización del estrato natural únicamente aparecen como lagunas de una organización *racional* a partir del momento en que se ha decidido que el único punto de vista importante es el de la explicación *racional*, o que la única auténtica organización es la organización identitaria y en conjuntos. Pero esta decisión es una institución histórico-social particular y reciente» (20).

La técnica como fin en sí mismo es, en opinión del pensador griego, una «posición imaginaria» de nuestra sociedad contemporánea, algo que vale en nuestros días «como ese puro delirio social que presentifica el fantasma de omnipotencia, delirio que es, en gran parte, la “realidad” y la “racionalidad” entre comillas —pero sobre todo sin comillas— del capitalismo moderno» (21).

---

(16) CASTORIADIS (1989): 116.

(17) CASTORIADIS (1989): 109.

(18) CASTORIADIS (1989): 23.

(19) Sobre este asunto, véase el excelente artículo de CARRILLO ZAPATA y SAIBACAM (2010): 97-122.

(20) CASTORIADIS (1989): 120-121.

(21) CASTORIADIS (1989): 165. Castoriadis establece en su obra en muchas ocasiones la asociación entre capitalismo y omnipotencia: «la institución explícita del tiempo en el capitalismo, en tanto que tiempo identitario o tiempo de referencia, es la de un flujo mensurable, homogéneo, uniforme, totalmente aritmético; y en tanto tiempo imaginario o tiempo de significación, el tiempo capitalista típico es un tiempo “infinito” representado como tiempo de progreso indefinido, de crecimiento ilimitado, de acumulación, de racionalización, de conquista

Si el *legein* y el *teukhein* son consustanciales a la institución de cualquier tipo de sociedad, ha sido una representación imaginaria particular «acaecida en Occidente hace unos siglos» la que ha propuesto que todo lo que es racional y trasladable a las matemáticas, que todo lo que hay que conocer, es finito y que «el fin del saber es el dominio y la posesión de la naturaleza» (22). Es decir, la entronización de ese axioma fundamental del mundo moderno que dice que «el conocimiento es poder», el mismo que desde que lo escribiera Francis Bacon (1561-1626) y lo suscribiera con ahínco Thomas Hobbes (1578-1679) ha desfilado por todas las instituciones académicas con las fanfarrias de una marcha triunfal (23).

## II. LA REALIDAD DE LA PSIQUE

«Y dijo Yahveh Dios: “¡He aquí que el hombre ha venido a ser como uno de nosotros, en cuanto a conocer el bien y el mal! Ahora, pues, cuidado no alargue su mano y tome también del árbol de la vida y comiendo de él viva para siempre”. Y le echó Yahveh Dios del jardín de Edén, para que labrase el suelo de donde había sido tomado. Y habiendo expulsado al hombre, puso delante del jardín de Edén querubines, y la llama de la espada vibrante, para guardar el camino del árbol de la vida» (24).

Génesis 3, 22-24

Consideramos que la complejidad y la originalidad del pensamiento de Castoriadis no pueden valorarse sin adentrarse en sus concepciones acerca de la realidad psíquica del ciudadano. Para este autor, el ninguneo al que algunas ciencias sociales han sometido a todo lo concerniente al mundo interno de las personas es la gran falla que cruza tanto la teoría política como

---

de la naturaleza, de aproximación cada vez mayor a un saber exacto total, de realización de un fantasma de omnipotencia». CASTORIADIS (1989): 74. Sobre la racionalización capitalista seguirá diciendo en uno de sus últimos trabajos: «podemos caracterizarla más exactamente relacionándola con algo más conocido, más familiar, y expresado de otras formas en otros tipos de organización social: la tendencia al dominio. Esto nos permite en particular enlazar con uno de los rasgos más fundamentales de la psique individual: la aspiración a la omnipotencia». CASTORIADIS (1999c): 73.

(22) CASTORIADIS (1989): 176.

(23) Véase sobre este punto ROIZ (2008a): 47, 100-101.

(24) *Biblia de Jerusalén* (1980): 17.

la sociológica y que las incapacita para dar cuenta de aspectos cruciales en su ámbito de investigación. La incomunicación entre las diferentes disciplinas que tratan lo social y lo político provoca que cada una de ellas tienda a «desarrollar su propio dogmatismo y a volverse ciego ante todo lo demás» (25). No sólo es ceguera, sino también una preocupante «sordera psicoanalítica» entre los sociólogos y politólogos, que hablan y escriben olvidando que su objeto de investigación y sujeto de construcciones teóricas, el ser humano, «comporta dos dimensiones indisociables, la dimensión psíquica y la dimensión social» (26). Al tratarse de dos mitades no separables, la mitad de la que tratan la ciencia política y la sociología se ha convertido, en palabras de Castoriadis, en una «caricatura» (27). La consecuencia de tal actitud es el empobrecimiento inquietante de estas ciencias sociales en las últimas décadas.

«La teoría política, la teoría económica, la sociología, dominadas... por un individualismo metodológico de una ingenuidad indescriptible, siguen desarrollándose como si Freud no hubiera existido, como si las motivaciones de los seres humanos fueran trivialmente simples y “racionales”» (28).

Ni el interés económico ni factores puramente racionales pueden explicar la conducta de los ciudadanos, ni en situaciones de prosperidad ni mucho menos en situaciones de angustia social e individual como los períodos de crisis. Por ello Castoriadis echa mano del viejo maestro austríaco para comprender qué se esconde detrás de la aparente racionalidad de nuestra organización social, lo que a la vez le proporcionará diferentes claves para *elucidar* (29) el gobierno de nuestras vidas.

Nuestro autor expondrá sus más importantes contribuciones teóricas acerca del funcionamiento del psiquismo humano en el capítulo VI de la que es considerada su mayor obra, *La institución imaginaria de la sociedad* (30).

---

(25) CASTORIADIS (1999a): 110.

(26) CASTORIADIS (1999a): 110.

(27) CASTORIADIS (1999a): 110.

(28) CASTORIADIS (1999a): 110.

(29) Según este teórico, la filosofía no debe ni puede *explicar* ni *comprender* en lo referente a las ciencias humanas, en este ámbito «se trata de elucidar». CASTORIADIS (1999a): 102. El hecho de preferir la «elucidación», ese arrojar luz sobre algo para que aparezca la claridad, denota una preferencia por las metáforas visuales, lo que indica, a su vez, la fuente predominantemente *griega* de sus planteamientos. En la tradición de Jerusalén, la otra mitad de la tradición de pensamiento occidental, la verdad se adquiere de oídas. Sobre el uso de las metáforas visuales en el pensamiento político y filosófico, véase ARENDT (2002): 132-150.

(30) En un valioso artículo sobre el concepto de «imaginario» y sus implicaciones en el lenguaje, Sonia Arribas elabora toda su argumentación sin hacer mención a este capítulo

Esas páginas de Castoriadis serán, desde ahora, la base de nuestra argumentación.

Para este filósofo y psicoanalista, el hallazgo fundamental de Sigmund Freud (1856-1939) fue el descubrimiento del «modo de ser» de lo inconsciente, como ese *espacio* —y esto supone un abuso de nuestro lenguaje *identitario*— que dentro de nosotros mismos «ignora el tiempo e ignora la contradicción»(31). El tiempo en él no existe y las contradicciones no se excluyen. Lo inconsciente «sólo existe como flujo indisociablemente representativo/afectivo/intencional»(32). Es, pues, un espacio, o mejor, un «modo de ser», como le gusta decir a Castoriadis, que no puede ser abordado con las armas del pensamiento dialéctico(33). En todo caso, sólo puede ser entendido en una cierta manera a partir de los tropos de la retórica. «[L]a metáfora, la metonimia y otros tropos del lenguaje de la vigilia toman prestado algo de las operaciones del inconsciente», aunque, aclara Castoriadis, «sin la capacidad de reproducir la exuberancia y la riqueza de este último»(34), que se despliegan a través de los mecanismos descritos por Freud del desplazamiento y la condensación.

En el *magma* representativo de lo inconsciente no opera en ningún sentido la «lógica de la vigilia», de la «*existencia despierta*»(35), en su modo de ser no encontramos ninguna limitación, ninguna determinación, ningún *peras*. Nos encontramos con un tipo de ser que es a la vez uno y muchos, para el que ninguna determinación es decisiva, «para la representación inconsciente lo obligatorio es trivial y vacío y lo imposible no existe»(36).

---

que considero fundamental, a pesar de citar profusamente el libro en su trabajo. De hecho, relega toda la influencia del psicoanálisis en la obra de Castoriadis a una nota a pie de página. Ver ARRIBAS (2008): 108. Tampoco aparece ninguna referencia a este capítulo en el artículo antes citado de Ricardo Carrillo y Jacobo Saibacam (ver nota 19) aunque sí trata sobre esta sensibilidad de Castoriadis acerca del mundo interno del ciudadano.

(31) CASTORIADIS (1989): 179. O en palabras del propio Freud: «Diremos que los caracteres que esperamos encontrar en los procesos pertenecientes al sistema inconsciente son la *falta de contradicción... la independencia del tiempo y la sustitución de la realidad exterior por la psíquica*». FREUD (2003b): 2073. Cursivas en el original.

(32) CASTORIADIS (1989): 179.

(33) «No creo en la verdad de aquella máxima que pretende que de la discusión nace la luz, máxima que me parece ser un producto de la sofística griega y pecar, como ella, por la atribución de un exagerado valor a la dialéctica»: Sigmund FREUD (2003c): 2274.

(34) CASTORIADIS (1989): 180. Freud al analizar el tema de la «omnipotencia de las ideas» señala que uno de los rasgos de esta actividad mental inconsciente es «la *sustitución de la parte por el todo*», es decir, el recurso a la metonimia. Véase FREUD (2003d): 1799. Cursivas en el original.

(35) CASTORIADIS (1989): 181. Cursivas en el original.

(36) CASTORIADIS (1989): 184.

Es tal el alcance de este descubrimiento científico que, según Castoriadis, apabulló incluso a quien lo hizo posible. La misma omnipotencia positivista en la que Freud se formó, fue la que, a pesar de haber descifrado el modo de ser de lo inconsciente, «incompatible con la lógica-ontología diurna», le llevó a pensar en él, durante todo el resto de su obra, «a condición de invocar toda la maquinaria de aparatos psíquicos, de instancias, de sitios, de fuerzas, de causas y fines, para terminar por ocultar su indeterminación en tanto imaginación radical» (37). Por eso se preguntará nuestro autor:

«¿Acaso la teoría freudiana, sobre todo la metapsicología, no se refiere todo el tiempo a un aparato psíquico constituido de una manera y no de otra, a lugares, fuerzas y entes tomados de la lógica identitaria de lo real y de sus construcciones en otros dominios?» (38).

Dice Castoriadis —en consonancia con su interés de plantear una filosofía que no sea esclava del principio de identidad— que en todo gran autor hay que aprovechar la riqueza de sus contradicciones (39), y se refiere a «las contradicciones verdaderas, brutales, irreductibles, respecto de las cuales es tan tonto pensar que por sí mismas anulan la aportación del autor, como tratar de disolverlas» (40). Este respeto a las contradicciones es algo que Hannah Arendt, otra de las pensadoras esenciales del siglo xx, también captó con su admirable y sutil inteligencia hacia lo que no es evidente:

«Estas contradicciones tan fundamentales y flagrantes pocas veces se presentan en escritores de segunda línea, en quienes pueden descontarse. En los grandes autores nos llevan hasta el centro mismo de sus obras y son la clave más importante para llegar a la verdadera comprensión de sus problemas y sus nuevos criterios» (41).

Aunque se contradijera, o precisamente por ello, Freud dispersará a lo largo de sus escritos intuiciones, pequeños y valiosos cabos de los que tirar del hilo para ir adentrándonos en los pasadizos secretos de la mente humana. El más fructífero de esos hilos fue el que le condujo a estudiar los sueños. Un atrevimiento imperdonable para la lógica-ontología heredada, que siempre se había negado a prestar atención a ese tipo de representación mental, con-

---

(37) CASTORIADIS (1989): 22.

(38) CASTORIADIS (1989): 185.

(39) CASTORIADIS (1989): 20.

(40) CASTORIADIS (1989): 20.

(41) ARENDT (1996): 31. Véase sobre este tema ALONSO ROCAFORT (2010): 233-269.

siderada hasta entonces como un deshecho del pensamiento vigilante (42). Si bien puede ser cierto que, como apunta Castoriadis, hasta Freud la filosofía occidental no había osado acercarse a la *letargia* (43), esto sólo es válido para la tradición griega, aquella que tiene sus comienzos en la Atenas clásica. En la tradición judía, los sueños siempre han cumplido un papel esencial como vehículo privilegiado del pensamiento profético, y han servido de inspiración para la difícil tarea del buen gobierno de la comunidad. Este cultivo de la letargia por parte de la cultura y el pueblo judío —y Freud se consideró siempre como parte del mismo (44)— es un punto ciego en la obra de Castoriadis. Volveremos sobre ello más adelante.

Castoriadis cree hallar la puerta al inconsciente a través de varias frases de Freud relativas al *ombbligo del sueño*:

«Todo sueño tiene por lo menos un lugar en el que es insondable, como un ombbligo por el cual está unido al inconsciente... en los sueños mejor interpretados solemos vernos obligados a dejar en tinieblas un determinado punto... que constituye un punto de convergencia de ideas latentes... lo que podemos considerar como el ombbligo del sueño... las ideas latentes descubiertas en el análisis deben incluso obligatoriamente y de manera completamente universal quedar sin terminar, y tenemos que dejarlas perderse por todos lados en el tejido reticular de nuestro mundo intelectual» (45).

Esto quiere decir, según Castoriadis, que las ideas latentes en un sueño son magmas en un magma. El sentido último de un sueño, si se quiere ser verdaderamente fiel al espíritu del fundador del psicoanálisis, no puede establecerse de una vez y para siempre, porque por su propia naturaleza es «interminable, indeterminado, *apeiron*, indefinido» (46).

De entre la larga nómina de reconocidos seguidores de Freud que han continuado su labor como teóricos del psicoanálisis, Castoriadis sólo reconoce la influencia de Melanie Klein (1882-1960) como una de las pocas inves-

(42) Hobbes, por ejemplo, consideraba a los sueños como las «imaginaciones» que aparecen cuando dormimos, y que al igual que el resto de imaginaciones no son otra cosa que «*decaying senses*». Ver HOBBS (1946): capítulo II, 10-11. Cursivas en el original.

(43) Sobre la idea de letargia en la teoría política, véase ROIZ (2003): 325-367.

(44) En el prólogo a la edición hebrea de *Tótem y tabú* de 1930, Freud reconocerá que, a pesar de hallarse muy alejado de cualquier creencia religiosa, nunca ha renegado de la pertenencia a su pueblo, que se siente judío y que no desea que su naturaleza sea otra. También confesará que si alguien le preguntara qué queda en él de judío, él respondería: «Todavía muchas cosas; quizá todo lo principal»: FREUD (2003d): 1746.

(45) CASTORIADIS (1989): 186-187. Véase FREUD (2003d): 665-666.

(46) CASTORIADIS (1989): 189.

tigadoras que se ha acercado al significado genuino de los modos de ser de la psique al haber estudiado en profundidad la ambivalencia de los afectos, las propiedades incompatibles de las representaciones mentales y la emergencia incesante de formaciones fantásticas (47). Freud y Klein le llevan a definir lo inconsciente como un «producto y manifestación continua de la imaginación radical» y a afirmar que «su modo de ser es el de un magma» (48).

Como ya hemos explicado al tratar el funcionamiento de la lógica identitaria, la relación entre la psique y la realidad biológica es una relación de «apoyo» (*Anlehnung*), esto es, puede servir como soporte para la psique (una especie de *hardware* de los equipos informáticos), pero no la condiciona, ni es por supuesto la causa de las fantasías o representaciones. La psique puede tener en cuenta los datos somáticos, pero no nos es posible predecir de qué manera los tendrá en cuenta ni para elaborar qué cosa. Aquí la lógica identitaria nos muestra su «radical impotencia», porque se encuentra fuera de los dominios en los que puede operar o imponer su determinación. En este punto, entra en juego «la creatividad de la imaginación radical» (49).

La psique es tanto *Bildung* como *Einbildung* —formación e imaginación—, creadora de representaciones a partir de una nada de representación (50). La fantasía primordial de la psique es, para Castoriadis, el sujeto psíquico originario, representación de un Sí-mismo (o «*self*») que lo es Todo (51).

*Ich bin die Brust* (yo soy el pecho), dice Freud en una de las últimas anotaciones que escribió poco antes de morir (52). Y para Castoriadis esta frase es un tesoro porque nos retrotrae al modo en el que el bebé, el infante recién nacido, percibe «alucinado» el pecho materno, en una relación de identidad total, porque él y el mundo (el resto de los objetos) están fundidos en uno. En su «*self*» nada está ausente, nada falta. El lenguaje de la vigilia no puede describir esa realidad en la que representación, intención y afecto están indiferenciados, ese nivel originario en el que no hay ningún objeto ausente, y por lo tanto, tampoco hay deseo, «pues el deseo es siempre satisfecho-realizado, antes de haber podido articularse como deseo» (53). En tanto inconsciente, la

---

(47) CASTORIADIS (1989): 180, 189, 195.

(48) CASTORIADIS (1989): 189.

(49) CASTORIADIS (1989): 204.

(50) CASTORIADIS (1989): 193.

(51) CASTORIADIS (1989): 200. Sobre el uso teórico político del concepto de «*self*», véase ROIZ, (1992): *passim*.

(52) Esta frase se encuentra en una nota del 12 de julio de 1939, hallada entre los papeles de Freud y no publicados hasta 1941, póstumamente. FREUD (2003f): 3431.

(53) CASTORIADIS (1989): 206.

imaginación radical se da existencia a sí misma y da existencia a lo que no es en ningún lugar. Este *no-ser* según «los cánones diurnos», es a lo que Freud llama «realidad psíquica» (54), una realidad constituida primordialmente por un flujo perpetuo de representaciones.

En el nivel primario de la psique, no podríamos hallar un índice de realidad o de verdad, tampoco hay representaciones de palabras o simbolismo, ni encontramos un dentro (interior) y un afuera (exterior) —que ya sería una distinción identitaria—, lo único que podría haber es una «representación de *todo* (como) *sí-mismo*, de *sí-mismo* (como) *todo*, expresiones en las que las palabras entre paréntesis indican la impotencia de nuestro pensamiento de vigilia para nombrar este “estado”». Esto es «lo único “real” para la psique» (55).

Este *self-todo* es, en la teoría del pensador griego, la «matriz» y el «prototipo» de lo que, para el ciudadano, será siempre, a lo largo de su infancia pero también de su vida adulta, el *sentido*, a saber, el sentirse como «fin y fundamento de sí mismo, fuente ilimitada de placer a la que nada le falta y que no deja nada por desear» (56).

Algunos psicoanalistas, siguiendo a Freud, han llamado a este estado «narcisismo primario» (57). Pero Castoriadis, siguiendo también a *otro* Freud, prefiere denominarlo «autismo», y para ello se basa en una observación que dejó en una nota a pie de página en su ensayo *Los dos principios del funcionamiento mental*. En esta extensa nota, Freud señala que el lactante «alucina... el cumplimiento de sus necesidades internas» y que al igual que ocurre con el embrión de la aves —en el que los cuidados maternos se limitan al suministro de calor—, el sistema psíquico del bebé humano se nos aparece como «totalmente aislado del mundo exterior» y capaz de «satisfacer de un modo autístico... sus necesidades» (58).

---

(54) CASTORIADIS (1989): 207.

(55) CASTORIADIS (1989): 209.

(56) CASTORIADIS (1989): 210. Para Sandor Ferenczi, el discípulo predilecto de Freud, la omnipotencia es «el sentimiento de que uno tiene todo lo que desea y que no hay nada más que uno pueda desear». La etapa psíquica que aquí está describiendo Castoriadis coincidiría con lo que Ferenczi denomina «período de omnipotencia incondicional». Véase FERENCZI (1959): 157.

(57) El estudio clásico sobre el tema es la «Introducción al narcisismo» (1914) de Sigmund Freud. En este trabajo Freud opina que el *yo* generalmente pasa de un narcisismo primario (amor por uno mismo) a las relaciones objetales (con los demás), pero quedan siempre restos narcisistas en el «ideal del yo», a quien se le atribuyen rasgos omnipotentes. Véase FREUD (2003g): 2017-2033.

(58) FREUD (2003h): 1639.

Este autismo del infante requiere que no haya ninguna separación entre la representación del «*self*» como todo, el afecto a tal situación y la intención de permanencia atemporal en ese «estado». Esta descripción aparentemente absurda, donde no hay ni medios ni fines o distinciones, es, según Castoriadis, la auténtica descripción freudiana de lo inconsciente, «cuando se la toma medianamente en serio y se la despoja de las capas positivistas o estructuralistas bajo las cuales se la ha recubierto apresuradamente para hacerla “aceptable”» (59).

Las fantasías de cualquier ciudadano de nuestros sistemas políticos occidentales, tan sofisticados, racionales y garantistas, remiten, si hacemos caso a la exposición de Castoriadis, «a un “estado” en el que el sujeto está en todas partes», en que ese sujeto, depositario de los derechos políticos, lo es todo. En realidad, el auténtico deseo inconsciente que no cesa a lo largo de nuestras vidas, no es el deseo de ningún objeto ni de ninguna otra persona, aquello a lo que el deseo verdaderamente apunta es a ese «estado», no es por tanto un deseo de objeto, es más bien un *deseo de estado*. Un estado monádico del que el individuo social y el sujeto político llevan consigo sus «huellas indelebles» (60).

La posterior aparición de las otras presencias, en primer lugar, la de los cuidadores, a las que se irán sumando la infinidad de objetos públicos con los que el ciudadano se irá encontrando en su andadura por su *polis* particular, provocan la ruptura de ese mundo total del «*self*», a lo que el ciudadano responde con un retorno interminable en sus fantasías a ese mundo primero, «si bien no en su unidad intacta y a partir de entonces inaccesible, sí por lo menos en sus características de cierre, de dominio, de simultaneidad y congruencia absoluta entre la intención, la representación y el afecto» (61). Este deseo de vuelta a un mundo en el que ya no hay deseos, en el que todo es posible, es «radicalmente irreductible» porque el ciudadano no volverá a encontrar en la realidad de la *polis* ningún objeto público o privado que sacie definitivamente esa ansiedad:

«Una vez que la psique ha sufrido la ruptura de ese “estado” monádico, que le imponen el objeto, el otro y el cuerpo propio, queda definitivamente descentrada respecto de sí misma. Orientada por lo que ella no es, por lo que ya no es y que ya no pueda ser. *La psique es su propio objeto perdido*» (62).

---

(59) CASTORIADIS (1989): 211.

(60) CASTORIADIS (1989): 212-213.

(61) CASTORIADIS (1989): 213.

(62) CASTORIADIS (1989): 214. Este argumento de Castoriadis guarda un gran parecido con la teoría del «amor primario» del psicoanalista húngaro Michael Balint. Véase BALINT (1982): 82-91.

Esta pérdida irreparable, esta escisión del «*self*» con respecto a sí mismo, es «el primer trabajo que impone a la psique su inclusión en el mundo». No obstante, no olvidaremos jamás nuestros días de gloria y se convertirán en nuestro más oculto anhelo. La dimensión psíquica del ciudadano siempre añorará ese *paraíso* del que fue expulsado, y cuyas puertas se le cerraron a perpetuidad.

La evolución ulterior de la psique, la historia de su socialización, arrasará en todas sus etapas «las huellas de su punto de origen», de ese Edén sin deseos, donde sujeto y mundo, afecto y sentido, eran uno y lo mismo. Lo que Castoriadis nos propone, a partir de su lectura de Freud, implica que la institución de la sociedad, que al mismo tiempo es institución del individuo social, impone a la psique una organización esencialmente heterogénea a su estado primero como «*self*» total. La mónada psíquica será eso que aunque ausente —porque la psique no podrá volver a representarlo—, continúa estando presente en todos los procesos de lo inconsciente, marcando con su sello todas las representaciones. Significará «el deseo, señor de todos los deseos, de unificación total, de abolición de todas las diferencias y de la distancia». Si en lo inconsciente no existen, porque son ignorados, el tiempo y la contradicción, eso es debido a que, «agazapado en lo más oscuro de esa caverna, el monstruo de la locura unificante reina allí como dueño y señor» (63).

Este monstruo, este Leviatán (64), es la *omnipotencia* del pensamiento, la auténtica soberana del inconsciente de cada ciudadano (65). Es por la omnipotencia y a partir de ella —que ha surgido de la mónada psíquica, cuando todo era Uno— por lo que en nuestra mente se mantiene siempre vigente la idea de una vinculación total y universal entre la pluralidad de objetos e individuos que encontramos en el espacio público. Lo que Castoriadis quiere que comprendamos, en otra vuelta de tuerca muy audaz en su elaboración teórica, es que esa locura autística encierra «el germen de la razón» y de la tendencia a la unidad y a la lógica identitaria.

«El hombre no es un animal racional, como afirma el antiguo tópico. Tampoco es un animal enfermo. El hombre es un animal loco (que comienza por ser loco) y que precisamente por ello llega a ser o puede llegar a ser racional» (66).

Que el objetivo último del teórico o del científico sea encontrar en la alteridad, en lo diferente, en la pluralidad, las manifestaciones de *lo mismo*

(63) CASTORIADIS (1989): 217.

(64) Job 40-41. *Biblia de Jerusalén* (1980): 703-704.

(65) CASTORIADIS (1999d): 229.

(66) CASTORIADIS (1989): 218-219.

una y otra vez; que exista una necesidad de hallar un sistema o una *solución final* basada en definiciones últimas; que en lo distinto haya que encontrar siempre relaciones de pertenencia, no son otra cosa, para Castoriadis, que el arrebato intratable de una razón loca que buscaría calmar su angustia con la afirmación del principio de identidad, en sus propias palabras «un avatar de la locura unificadora» (67).

En esta etapa monádica, se produce un repliegue del «*self*» sobre sí mismo, —«no hay ni otro ni objeto», señala— existe una *clausura* que el pequeño infante tiene que romper para sobrevivir (68). Como ya hemos apuntado antes, en lo inconsciente —y la mónada psíquica es un estado anterior a la aparición de la consciencia—, la necesidad somática no explica nada. La respuesta del bebé a la necesidad es siempre, en un primer momento, la alucinación y la satisfacción fantástica. Es decir, responde con productos de la imaginación radical, una imaginación tan desbocada, tan poderosa, que puede llegar a matar, como en el caso de la anorexia, en el que un niño (pero también un adulto) «muere efectivamente a causa de su imaginación» (69). Sin embargo, es precisamente esta no funcionalidad de nuestro psiquismo la que nos hace humanos, ya que si en el resto de especies animales sus representaciones obedecen siempre a una serie de funciones biológicas (es decir, se rigen por la satisfacción del «placer de órgano»), en el caso de los humanos encontramos una completa «desconexión entre el placer de representación y el placer de órgano» (70). Esta es la razón por la que la sexualidad humana fascinó a Freud, porque en ella se da esa excepción única, al estar desvinculada de la función reproductora, al estar «dominada de forma decisiva por la imaginación» (71).

«No comprenderemos nada de la psique si no reconocemos la presencia esencial en ella de la imaginación radical, esa capacidad espontánea y creadora, no funcional, que corresponde al hecho de que el placer de representación está por encima del placer de órgano» (72).

Entonces nos podemos preguntar, ¿cómo puede este «animal radicalmente inepto para la vida» (73) sobrevivir y convertirse en el ciudadano de

---

(67) CASTORIADIS (1989): 219. Esta tendencia a la unidad, que también percibirá Arendt, supone la imposibilidad o la ruina de la política porque ésta surge a partir del hecho de la pluralidad de los hombres. Véase Hannah ARENDT (2008): 131-134.

(68) CASTORIADIS (1999e): 242.

(69) CASTORIADIS (1989): 223.

(70) CASTORIADIS (1999e): 234.

(71) CASTORIADIS (1999d): 229.

(72) CASTORIADIS (1999e): 234.

(73) CASTORIADIS (1999b): 120.

nuestras democracias? ¿Cómo es posible que ese *hopeful and dreadful monster* (74) que es el recién nacido pueda llegar a reconocer las necesidades, las aspiraciones o los intereses de las demás personas con quienes comparte tanto los espacios públicos como privados de la *polis*? De esta descripción absolutamente solipsista de la realidad psíquica, ¿cómo puede derivarse una sociedad, un mundo público, en que sean posibles la amistad y el compromiso cívico? Desde una negación tan radical de la pluralidad *in foro interno* e *in foro externo*, ¿de qué manera surgieron la *isegoría*, la *isonomía*, el buen juicio o el gobierno democrático de uno mismo y de la comunidad política?

Somos conscientes de que el lector de este trabajo puede plantearse estas y otras cuestiones a raíz de lo expuesto hasta ahora. Intentaremos en lo que sigue responder, escuchando las propuestas de Castoriadis, a estas preguntas, así como señalar algunas de las significativas ausencias que no oímos en su pensamiento.

### III. LOS RIESGOS DE LAS IDOLATRÍAS

«¡Escultores de ídolos! Todos ellos son vacuidad; de nada sirven sus obras más estimadas; sus testigos nada ven y nada saben, y por eso quedarán abochornados. ¿Quién modela un dios o funde un ídolo, sin esperar una ganancia? Mas ved que todos sus devotos quedarán abochornados y sus artífices, que no son más que hombres, se reunirán todos y comparecerán; y todos temblarán avergonzados» (75).

Isaías 44, 9-11

Como hemos visto, en los planteamientos teóricos del pensador griego, resulta esencial la postulación de un primigenio estado monádico del «*self*» del ciudadano, puesto que, desde su punto de vista, sin él, «la totalidad de la historia posterior de la psique resulta incomprensible» (76). En el caso de que no aceptáramos la existencia de la mónada psíquica, ¿cómo podríamos explicar lo que Freud denominara «la omnipotencia mágica del pensamiento»?

Ahora bien, esta omnipotencia, en realidad, no tiene nada de «mágica». Es real, aunque no forme parte de la realidad de los espacios y los tiempos

(74) CASTORIADIS (2008a): 119.

(75) *Biblia de Jerusalén* (1980): 1105.

(76) CASTORIADIS (1999f): 196.

lógico-identarios, de la realidad de los pesos y las medidas o del control matemático de lo que nos rodea. Pero es absolutamente real para una comprensión de la política que tiene en cuenta el mundo interno del ciudadano, donde se van elaborando a lo largo de toda una vida las sustancias públicas que dan forma a las preferencias, las actitudes o las creencias políticas de los individuos.

«El inconsciente puede formar, y de hecho lo hace, el fantasma que satisface su deseo. En este sentido, la psique es efectivamente omnipotente» (77).

El niño y más tarde el ciudadano adulto atribuyen a lo largo de sus experiencias políticas, la omnipotencia a diversas figuras, entidades, personas que se convierten en *ídolos*, ya sea la Madre, el Padre, la Familia, la Nación, el Estado, el Líder o la Ciencia, cada uno de ellos recipientes de esa ilusión de poder sin fin. El recurso a la *idolatría* se ha convertido en uno de los rasgos más sobresalientes de la modernidad, como ya nos hizo ver Francis Bacon (78) (1561-1626), y en una convención más tanto de los politólogos y sociólogos más prestigiosos como del ciudadano de a pie de nuestros regímenes democráticos (79). Ante los miedos y las ansiedades que nos producen los cambios en nuestras vidas, o la impotencia con la que parecemos encarar las contingencias que pueden zarandear las identidades que aparentaban estar más asentadas, no es extraño que proyectemos nuestras fantasías de omnipotencia en ídolos que nos ofrezcan, de forma mágica, seguridad y perdurabilidad.

La contrapartida a esta adoración idolátrica puede ser, sin embargo, desastrosa para el gobierno democrático del «*self*» del ciudadano. El arrastre masivo que provoca la promesa de un ídolo acarrea una de las tiranías más perversas que pueden imponerse en nuestros foros internos, ya que el objeto idolatrado sólo puede ser tal si se suspende la capacidad de juicio, la que para pensadores como Arendt era la facultad más política de la vida del espíritu (80).

---

(77) CASTORIADIS (1999f): 196.

(78) BACON (1960): 47.

(79) «En un mundo que se ríe de conceptos como omnipotencia, letargia, abandono, bondad, generosidad o locura, es habitual que millones de personas vivan entregadas a alguno de estos ídolos. No sólo no esconden su fervor, sino que se sienten orgullosas de sus procuraciones y les aclaman». ROIZ (2010): 7.

(80) Véase al respecto ARENDT (2008): 138-142. A la autora alemana le preocupan especialmente la capacidad que tienen las *Weltanschauungen* ideológicas para anular nuestra capacidad de juicio político. Se trataba por tanto de unos ídolos de la polis que generan una

El rechazo a la idolatría es una de las constantes de la tradición política judía(81), tradición intelectual y espiritual de la que el psicoanálisis es, en muchos aspectos, uno de sus últimos frutos(82). Moisés Maimónides (1135-1204), *el segundo Moisés* para el judaísmo y la figura principal del pensamiento político sefardí, ya dejó escrito en la tercera parte de su *Guía de perplejos* que la adoración de ídolos no sólo es algo inútil, incapaz de dar ningún fruto, sino además contraproducente(83), pues deja confundido y vacío a quien se entrega a ellos.

Un gran conocedor de Freud, como Castoriadis, no podía dejar de estar preocupado por estas identificaciones omnipotentes que, aunque tantas veces inevitables en la maduración psíquica del ciudadano, pueden poner en riesgo la fragilidad de la democracia. El infante es capaz, mediante una operación proyectiva, de dotar de atributos omnipotentes a sus primeros cuidadores, y lo hace para poder sobrevivir movido por las ansiedades persecutorias propias de la niñez más temprana(84). A lo largo de su vida, el ciudadano encontrará esa magia en los diversos objetos públicos que crea que pueden protegerle del descontrol o la intemperie en la que, más a menudo de lo que nos gustaría, nos vemos arrojados en nuestras vidas.

Pero, ¿dónde halla el ciudadano esa omnipotencia que después transferirá a otros o a sus propias visiones del mundo? ¿Y de dónde procede esa furia unificadora, esa obsesión maniaca que encontramos una y otra vez en la política y en la filosofía? La respuesta de Castoriadis es clara sobre este punto: de la mónada psíquica, de la prolongación en una imaginación radical —en la que no funciona el principio de identidad—, de la imperiosa necesidad del bebé de percibirlo todo como idéntico a sí mismo(85), donde uno es el mundo y el mundo es uno y no hay ni siquiera deseo, porque nada falta en esa armonía original.

---

actividad mental basada en el prejuicio, cuya función es «preservar a quien juzga de exponerse abiertamente a lo real y de tener que afrontarlo pensando». ARENDT (2008): 140.

(81) En palabras del sabio sefardí Najmánides (1194-1270): «El idólatra está vacío de consejo, *no tiene ni consejo ni entendimiento*, sino que sólo camina detrás de su ídolo y siempre niega *el Glorioso Nombre*». Citado en ROIZ (2008b): 111.

(82) Sobre la identidad judía de Freud, puede consultarse YERUSHALMI (1991). Para un estudio de los fuertes vínculos entre el psicoanálisis y la tradición judía, véanse por ejemplo OSTOW (1997) y ARON & HENIK (2009).

(83) FAUR (1978): 3.

(84) KLEIN (1988): 37-38.

(85) CASTORIADIS (1999f): 197.

## IV. LA APERTURA AL MUNDO

«Cuando yo empleo una palabra —dijo Humpty Dumpty con el mismo tono despectivo—, esa palabra significa exactamente lo que yo quiero que signifique, ni más ni menos» (86).

Lewis Carroll, *A través del espejo*

Ese mundo autístico del infante es también, paradójicamente, el que necesita un espacio y unas figuras externas para poder sobrevivir. Esa búsqueda de armonía que prescribe el estado monádico de la psique irá a la vez creando un *afuera* al que arrojar todo lo malo, todo lo que no puede tener cabida en ella, las diversas fuentes del displacer. La primera de ellas, como ya teorizó Melanie Klein siguiendo las intuiciones del último Freud, es el «pecho malo», o mejor dicho, «la ausencia de pecho», tan frecuente en las primeras etapas de la vida del infante (87). Ese pecho nutricio será lo que, al serle negado al infante, al ser algo que escapa finalmente a su control omnipotente, se convertirá en el primer «objeto» externo a la mónada psíquica, germen del espacio exterior y, por tanto, condición de posibilidad del reconocimiento de la *alteridad*, de la existencia de «los otros», sin los cuales no tiene sentido aquello que llamamos política.

Para Castoriadis, y siguiendo en este punto las investigaciones de su compañera por aquel entonces, la psicoanalista Piera Aulagnier, la mónada psíquica sufre una ruptura, una separación esencial entre el «*self*» y el *afuera*, una «violencia primaria» (88), sin la cual sería imposible la aparición del individuo social y, por ende, la capacidad de formar una comunidad política. A través de esta ruptura violenta del estado monádico de la psique, se le imponen a ésta pensamientos, acciones o elecciones ajenos a ella misma y producidos por el deseo de las primeras autoridades (los cuidadores), pero que dan respuesta a necesidades del *infante* (89), quien vive esta experiencia

(86) CARROLL (2010): 221.

(87) Freud diría en su última obra inacabada: «El primer objeto erótico del niño es el pecho materno que lo nutre... Al principio, el pecho seguramente no es discernido del propio cuerpo, y cuando debe ser separado de éste, desplazado hacia “afuera” por sustraerse tan frecuentemente al anhelo del niño, se lleva consigo, en calidad de “objeto”, una parte de la catexia libidinal originalmente narcisista... En el curso de la puericultura la madre se convierte en primera seductora del niño... no importa en lo mínimo si el niño realmente succionó el pecho de la madre o si fue alimentado con biberón». FREUD (2003i): 3406.

(88) CASTORIADIS-AULAGNIER (2004): 34.

(89) La palabra *infante* está compuesta, etimológicamente, del latín *in-*, partícula negativa, y *fari*, hablar. Es decir, los infantes serían aquellos que no pueden hablar.

desde un espacio en el que aún no ha aparecido un *logos* con el que articular sus deseos o intereses en el entorno de la vigilia. Esto es, los ciudadanos comienzan su recorrido por la *polis* desde lo que el rétor napolitano Giambattista Vico (1688-1744) denominó el *mutos* (90), un espacio sin voz de una riqueza política esencial, donde la fantasía y la imaginación encuentran su verdadero hogar.

Esta atención y cuidado de las zonas mudas del ser resulta incomprendible para autores que definen la política como comunicación en acción, arrojando esta parte fundamental de la ciudadanía al no-ser (91). Jürgen Habermas, en su obra *El discurso filosófico de la modernidad*, saludará a la obra de Castoriadis como «la tentativa más original, ambiciosa y reflexiva de repensar de nuevo como *praxis* la emancipadora mediación de historia, sociedad, naturaleza interna y naturaleza externa» (92), para luego decir que sin el rol mediador del lenguaje, en la teoría de Castoriadis «psique y sociedad están entre sí en una especie de oposición metafísica» (93). Para percibir la importancia de la etapa infantil en la formación del ciudadano, o reconocer las limitaciones del *logos* racional en el análisis en profundidad de la génesis de nuestras experiencias políticas (94), es requisito poseer una sensibilidad hacia la parte letárgica del sujeto de nuestros regímenes políticos, una sensibilidad de la que Habermas carece. El pensador alemán demuestra así que es incapaz de concebir la posibilidad de la existencia de espacios públicos internos, es decir, de aceptar que en el interior del «*self*» del ciudadano encontraremos sustancias políticas tan importantes como las identidades nacionales o partidistas, y que por tratarse de un espacio interior no deja de ser al mismo tiempo público (95).

Volviendo a Castoriadis observamos cómo el único esquema que el bebé tiene a su disposición, el esquema de la omnipotencia, será el que le sirva a

---

(90) Véase al respecto ALONSO-ROCAFORT (2008): 27.

(91) ROIZ (2003): 366.

(92) HABERMAS (1993): 387.

(93) HABERMAS (1993): 395. En su exposición de la teoría de Castoriadis, Habermas distorsiona y tergiversa el pensamiento del autor griego al menos en dos puntos cruciales. Por una parte, afirma que lo imaginario está «dirigido por las pulsiones» (*ibid.*, pág. 394), cuando, como ya hemos visto, Castoriadis defiende que el imaginario humano se caracteriza por ser afuncional e independiente de las pulsiones. Y en segundo lugar, Habermas hablará del «conflicto edípico» (*ibidem*), mientras que Castoriadis prefiere denominarlo «función edípica», resaltando la funcionalidad de esta etapa para la socialización de la psique.

(94) Como reconocerá el psiquiatra Michael Balint, «el lenguaje adulto es a menudo inútil o equívoco para describir los hechos de este nivel, porque las palabras no tienen siempre una significación convencional reconocida». BALINT (1982): 29.

(95) Véase al respecto el excelente trabajo de VÁZQUEZ (2009): *passim*.

la psique individual para imaginar al primer Otro (96). Con todas las consecuencias que ello acarrea, y que son principalmente de naturaleza política, ya que a la primera proyección de la omnipotencia propia hacia el cuidador, le sucede la *introyección* de lo que representa esa primera figura, produciéndose la instauración del primer origen de la represión en lo inconsciente:

«El otro, como dueño del placer y del displacer, es origen y fuente imaginaria de un “hay que” y “no hay que”, de un germen de la norma» (97).

El paso por esta «fase triádica» —sujeto, objeto, otro— es el primer esbozo de la socialización de la psique, aunque aún de una forma muy precaria y relativa, ya que la omnipotencia no desaparece (en sentido estricto, no desaparecerá nunca), sino que se limita a ser transferida a otro: una figura esencialmente imaginaria que posee el objeto que además de procurar placer, restablece el sentido perdido por la psique a partir de la ruptura del estado monádico. Así, el sujeto en esta fase «queda bajo la dependencia del otro, sobre el cual proyecta la indivisión del poder y del saber» (98). Es decir, la unión de conocimiento y poder, lema del racionalismo moderno, sería desde esta perspectiva un recurso omnipotente que podemos rastrear en nuestra más tierna infancia.

La siguiente etapa crucial en el camino hacia la formación del individuo social será lo que Freud denominó *el complejo de Edipo*. Según Castoriadis, esta temática tan ridiculizada y malinterpretada por tantos hace referencia principalmente al problema de la *socialización de la psique* (99). El «encuentro edípico» con el padre, representante de la institución social, quebrará el esquema de la omnipotencia al no poder más que reconocer su existencia fuera del control o del dominio de la locura monádica: «lo obliga a reconocer al otro y a los otros humanos como sujetos de deseos autónomos, que pueden encajar los unos en los otros con independencia del encuentro, hasta llegar a excluirlo del circuito» (100). Esta situación es inaprensible por el niño como

---

(96) CASTORIADIS (1989): 227.

(97) CASTORIADIS (1989): 231.

(98) CASTORIADIS (1989): 230.

(99) CASTORIADIS (1989): 235. Castoriadis reconoce las aportaciones de Jacques Lacan (1901-1981) sobre la relación del complejo de Edipo con la socialización de la psique, pero rechaza la mayor parte de las teorías lacanianas al considerarlas dogmáticas y reduccionistas, y, en particular, destaca la pobreza de su concepción de la imaginación. CASTORIADIS (1999e): 235, 250. Para un repaso sobre las diferencias teóricas entre Castoriadis y Lacan, véase URIBARRI (2002): 31-39.

(100) CASTORIADIS (1989): 236.

manipulable o contingente, a pesar de los anhelos infantiles de acabar con el intruso y destronarle. Al final, deberá aceptar que fuera de él existe un mundo independiente de su voluntad, de sus intereses y de sus necesidades. Un mundo sobre el que ya no tiene control y que, sin embargo, le resulta imprescindible para dotar de sentido de nuevo a su existencia.

Cuando la omnipotencia materna cae, y aparece la figura del padre como el nuevo Otro omnipotente a tener en cuenta, se produce una apertura socializadora. Pero esta apertura no se da por el simple hecho de que sea el padre (dentro de una organización patriarcal que es a la vez ejemplar y accidental), sino porque éste ha de ser reconocido como padre entre otros padres, como representante de una determinada institución social con sus leyes y normas, de la que los padres no son sus fundadores sino sólo sus portavoces. Este difícil proceso de socialización —cuyo éxito nunca está asegurado—, en el que la función edípica de renuncia de la omnipotencia y aceptación de una realidad social no dominable cumple un papel primordial, tiene como resultado manifiesto la creación de individuos sociales, y lo que es más importante para nuestros propósitos, la aparición de sujetos políticos (101). O en palabras de Castoriadis:

«[A] menos que se ignoren íntegramente qué es la psique y qué es la sociedad, es imposible desconocer que el individuo social no crece como una planta, sino que es creado-fabricado por la sociedad... Pero *siempre*, sin pedirle una opinión que no puede dar, será necesario arrancar al recién nacido de *su* mundo, imponerle —bajo pena de psicosis— el renunciamiento a su omnipotencia imaginaria, el reconocimiento del deseo del otro como tan legítimo como el propio, enseñarle que no puede hacer que las palabras de la lengua signifiquen lo que él querría que significaran, hacerle acceder al mundo sin más, al mundo social y al mundo de las significaciones como mundo de todos y de nadie» (102).

En este punto, la aproximación psicoanalítica de Castoriadis al gobierno del individuo revela su intimidad con los otras dos «profesiones imposibles» de las que hablaba Freud: la pedagogía y la política (103). La función de una

---

(101) Javier Roiz diría desde una perspectiva muy similar a la de Castoriadis: «Viene a ser como si el embarazo resultase incompleto y fuese continuado después del parto en el interior de un útero político. La *polis* recibe a sus neófitos con grandes expectativas, y contribuye a la modelación de sus yoes». Es decir, que «todo infante es, en principio, el producto de la autoría de la *polis*». ROIZ (1992): 30, 92.

(102) CASTORIADIS (1989): 237-238. Énfasis en el original.

(103) «Parece como si la de psicoanalista fuera la tercera de esas profesiones “imposibles” en las cuales se está de antemano seguro de que los resultados serán insatisfactorios.

*paideia* democrática —que comienza con el nacimiento del ciudadano, y nadie sabe cuándo termina— sería la de ayudar al ser humano a convertirse en un ser «autónomo». Algo que, etimológicamente, significa llegar a ser un individuo capaz de darse sus propias leyes, de gobernarse a sí mismo, a través de la *autolimitación* (104) de esa omnipotencia (la *hybris* de las tragedias griegas) que reina como dueña y señora del psiquismo inconsciente de la ciudadanía.

Esta omnipotencia, cuya raíz, como hemos visto, Castoriadis encuentra en el núcleo monádico originario de la psique, es la *roca* con la que tropiezan, una y otra vez, los diversos intentos que las tres profesiones imposibles han realizado en su afán de transformar al ciudadano democrático en un ser capaz de gobernar y de ser gobernado. El individuo difícilmente aceptará, a lo largo de su vida, la realidad de la muerte total, tanto de su desaparición física como de la de sus obras individuales y colectivas:

«Hobbes tenía razón, pero no por las razones que esgrimía. El miedo a la muerte constituye la piedra angular de las instituciones. No es éste el miedo a ser matado por el vecino sino el miedo, completamente justificado, de que todo —hasta el sentido— se disuelva» (105).

Hay un terror más profundo, por tanto, que el miedo a la propia muerte en el mundo interno del ciudadano, y es el miedo a perder irremediablemente el «sentido diurno» (106), *el miedo a la locura*. Sin embargo, toda una tradición de pensamiento que ha minusvalorado la trascendencia de la imaginación radical en nuestras experiencias políticas no es capaz de reconocer este punto tan esencial. Trataremos, para finalizar, las reflexiones de Castoriadis sobre las consecuencias de esta ocultación para la historia de la teoría política.

---

Las otras dos, conocidas desde hace mucho tiempo, son la de la educación y la del gobierno». FREUD (2003j): 3361.

(104) CASTORIADIS (1999b): 116-117. Para nuestro autor, esta siempre difícil *autolimitación* de nuestra libertad radical constituye «la dimensión trágica de la democracia». Sobre las relaciones entre omnipotencia y tragedia, véase FERNÁNDEZ LLÉBREZ (2001): 39-63.

(105) CASTORIADIS (2008a): 127. Véase HOBBS (1946): capítulos XIII y XVII, págs. 80-84, 109-113.

(106) CASTORIADIS (2008a): 126.

## V. UNA FILOSOFÍA SIN IMAGINACIÓN

El alma nunca piensa sin fantasmas(107).  
Aristóteles, *Del alma*, III, 7

En el pensamiento de Castoriadis, los elementos que humanizan al hombre (y a la mujer, añadido) son dos: la capacidad de instituir significaciones sociales y la imaginación radical(108), y las dos están íntimamente relacionadas. Mientras que han proliferado las más diversas teorías sobre las instituciones sociales y políticas, la imaginación ha sido continuamente despreciada en la historia de la filosofía. Castoriadis halla en Aristóteles al descubridor de esta facultad, concretamente en su tratado *Del alma*, donde llega a reconocer que alma no piensa jamás sin su fantasma, es decir, sin representación imaginaria(109); pero al filósofo que codificó el principio de identidad en su *Metafísica* este descubrimiento explosivo debió causarle miedo, porque lo abandonó rápidamente para seguir el hilo de su argumentación.

Tras hacer una leve mención a los filósofos neoplatónicos, Castoriadis da un salto histórico enorme hasta llegar a Immanuel Kant (1724-1804) quien retomaría en sus *Críticas* el tema de la imaginación para más tarde abandonarlo de nuevo. Martin Heidegger (1889-1976), con su obra *Kant y el problema de la metafísica* de 1928, volverá a redescubrir las intuiciones del filósofo de Königsberg y a intentar devolver a la imaginación su lugar central en la relación entre el ser humano y el mundo. Pero la historia se repite y tras este libro, Heidegger no volverá a mencionar el asunto(110). Es decir, tres son los hitos que, según Castoriadis, han marcado la historia de la filosofía en torno a la facultad imaginativa: Aristóteles, Kant y Heidegger. Pero ninguno de ellos habría hecho justicia al potencial creador de la imaginación. Y es aquí donde comenzaría la labor teórica de Castoriadis.

Sin embargo, nos llama mucho la atención la ausencia en esta breve lista de pensadores del canon greco-occidental de un autor que dedicó todos sus esfuerzos a destacar el papel de la imaginación en la creación de las instituciones humanas, el napolitano Giambattista Vico. Y nos llama la atención que

---

(107) Citado en CASTORIADIS (2005b): 152.

(108) Véase *supra* nota 4.

(109) CASTORIADIS (1999a): 92.

(110) CASTORIADIS (1999a): 93. También Hannah Arendt, gran conocedora de Kant y antigua discípula de Heidegger, tratará al final de su vida el asunto de la imaginación como ingrediente esencial del juicio político y de un ciudadano caracterizado como un *enlarged self*. Véase ARENDT (2003): *passim*.

tampoco figure en esta lista el sefardí Moisés Maimónides, aunque menos, vista la fijación de Castoriadis en la tradición filosófica de origen griego.

No podemos, por razones de espacio, desarrollar las tesis de Maimónides y Vico sobre la imaginación, pero tampoco debemos dejar de señalarlas, sobre todo porque guardan gran afinidad con los planteamientos de Castoriadis. Vico, en su obra maestra *Scienza Nuova* (1725), quiere abandonar la concepción de la filosofía tradicional que, basada en la metafísica apriorística y en la lógica identitaria, describía al mundo humano como una derivación de principios originarios e hipostasiados. Para Vico, en cambio, las instituciones humanas surgen de la actividad imaginativa, ingeniosa y fantástica de los hombres y mujeres que han vivido en las diferentes épocas de la historia, a partir de un acto de autorrealización que se da una y otra vez cuando aparecen nuevas situaciones (111).

Para Maimónides, por su parte, la imaginación es un concepto clave de su filosofía política, una facultad independiente de la razón que condiciona nuestras percepciones y asociaciones mentales, al tiempo que es creadora de las instituciones religiosas, políticas y sociales que regulan las actividades humanas. A través del desarrollo de la imaginación, la humanidad alcanzaría su perfección última porque incide de manera particular en la función profética. Las enseñanzas proféticas son para el pensador judío superiores a las de los filósofos, precisamente porque hacen uso de los poderes de la imaginación para escapar de las fronteras de la pura racionalidad (112).

Volviendo al canon greco-occidental, sí nos parece relevante hacer hincapié en la crítica de Castoriadis a las carencias y deformaciones de la filosofía de Heidegger, el autor que ha simbolizado el retorno a Grecia en el siglo xx. A juicio de Castoriadis, la obra de Heidegger presenta una «tara incurable» que nos lo muestra ajeno al mundo y al espíritu griegos, y eso se debe a la «ceguera» de Heidegger ante la actividad crítica y política de los seres humanos, que se hallaría en la raíz de su adhesión al nazismo y al *Führerprinzip*:

«Estamos aquí frente al extraño espectáculo de un filósofo que habla interminablemente de los griegos, y en cuyo pensamiento se constatan huecos en lugar de la *polis*, el *eros* y la *psiché*» (113).

Ese «fin de la filosofía» que proclaman Heidegger y sus seguidores supondría, para Castoriadis, el final de la libertad, ya que la filosofía es un ele-

(111) Véase GRASSI (1999): 116-120, 126-127.

(112) Véase FAUR (1993): 89-104. Sobre la función profética en Maimónides, véase también ROIZ (2008a): 34-38.

(113) CASTORIADIS (2008b): 150.

mento central de lo que nuestro autor denomina el «proyecto de autonomía colectiva e individual» (114). Realmente, resulta sorprendente que la «interpretación» heideggeriana de la filosofía griega ignore, sistemáticamente, que la filosofía nació en y por la *polis*, y que forma parte del mismo movimiento histórico que dio lugar a las primeras democracias. O que cuando dice que el griego no es una lengua más, sino *la* lengua de la filosofía, parece desconocer que por ejemplo los espartanos, que también se comunicaban en esa lengua, no hayan dado a ningún filósofo (115).

Castoriadis se opone a la práctica historicista del *aufgehoben* de los filósofos alemanes, es decir, a que los teóricos del pasado no puedan ser criticados, sino sólo sobrepasados. De esta manera, la democracia filosófica, el *ágora* filosófica donde los autores presentes y pasados podrían dialogar o discutir sin restricciones temporales parece condenada a la extinción. Ese camino incesante hacia el Saber absoluto que observamos en la filosofía de la historia hegeliana, parece repetirse con Heidegger. Éste sostiene que todos los anteriores filósofos habrían participado de la metafísica, o dicho en sus justos términos, del «olvido del Ser». Después de este recorrido lineal encontraríamos el resultado predestinado desde el comienzo de la «historia del Ser», es decir, que sobre una montaña de cadáveres se erigiría el pensador de la clausura de la metafísica, el propio Heidegger (116). Así, todas las contradicciones, los conflictos o los diálogos entre los filósofos quedarían ignorados y encubiertos. Y lo que es más grave, tras esta operación de cierre del pensamiento filosófico, se encontraría la tentación omnipotente de hacer *tabula rasa* de todo lo anterior, desconociendo que el pensamiento filosófico no es acumulativo, sino esencialmente histórico: «se despliega a la vez libremente y bajo las restricciones de su propio pasado» (117).

Al final, según Castoriadis, el erróneo diagnóstico heideggeriano del «fin de la filosofía» se ha convertido en una profecía autocumplida. El autor griego afirma apesadumbrado que ya apenas quedan filósofos, si acaso muy buenos comentadores eruditos o sabios historiadores de la filosofía, pero muy pocas creaciones novedosas. La filosofía en el siglo xx ha dado lugar a un sórdido canibalismo, ya que «se ha condenado a alimentarse comiéndose a sí misma, devorando su propia carne» (118).

---

(114) CASTORIADIS (2008c): 102.

(115) CASTORIADIS (2008b): 150.

(116) CASTORIADIS (2008b): 151.

(117) CASTORIADIS (2008b): 153.

(118) CASTORIADIS (1999a): 102.

Sin embargo, que Heidegger haya participado de este desaguado intelectual no es algo particular, ni sólo un rasgo común de la filosofía alemana. Castoriadis rastrea esta grieta de la historia del pensamiento en el cambio de relación entre el intelectual y la comunidad política, entre Sócrates, el último filósofo-ciudadano, y Platón, el pensador que se sitúa por encima de la ciudad (119). La creatividad, la reflexividad y el juicio político están íntimamente emparentadas con la democracia, y es a partir de la caída de ésta, con los seguidores de Platón, cuando la filosofía se comienza a esclerotizar en las diversas «escuelas», es decir, cuando la filosofía deja de preguntarse por los presupuestos de la realidad, deja de cuestionar las instituciones sociales y de proponer una autoinstitución explícita y lúcida de la sociedad. En su lugar, con el pensamiento encerrado en las escuelas, la filosofía devendrá una *escolástica* basada en el principio de la *sancta realitas*. Este principio, derivado de la ontología unitaria de Platón y Aristóteles, a su vez centrada en la metaidea de la determinación identitaria, y con la ayuda inestimable del cristianismo, santificará la realidad, comenzando a racionalizar todo lo existente y a legitimar los poderes instituidos (120).

De acuerdo con la crítica de Castoriadis, Heidegger participa ampliamente de este principio de la *sancta realitas*, ya que en caso contrario resulta incomprensible su aceptación ingenua y acrítica del dominio global de la tecnociencia (121), sin hacer mención alguna a la fragilidad de sus fundamentos, exclusivamente extraídos de la lógica conjuntista-identitaria. Así, y a pesar de todo su lenguaje esotérico, «Heidegger muestra una adhesión inconsciente al credo de la omnipotencia humana» (122). Castoriadis defenderá que esta idea, la del «fin de la filosofía», en realidad refleja la angustia, el miedo, las ansiedades inconscientes de unos pensadores atrapados en la *impotencia* ante la clausura del mundo en torno a su dimensión identitaria (123); incapaces de encontrar una salida desde una razón con las patas demasiado cortas para afrontar una vida que se derrama por todos los bordes de los diversos receptáculos filosóficos.

---

(119) CASTORIADIS (2008d): 79. Una tesis muy similar será defendida por Arendt, véase ARENDT (1990): 73-103.

(120) CASTORIADIS (2008b): 157-158. Véase también CASTORIADIS (2008d): 81-84.

(121) CASTORIADIS (2008b): 159.

(122) CASTORIADIS (1999d): 218.

(123) CASTORIADIS (2008b): 166.

## VI. BIBLIOGRAFÍA

- ALONSO ROCAFORT, Victor (2008): «Giambattista vico: mimbres para una ciudadanía retórica y democrática», *Cuadernos sobre Vico*, vol. 21/22, págs. 15-39.
- ALONSO ROCAFORT, Victor (2010): *Retórica, democracia y crisis. Un estudio de teoría política*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- ARENDT, Hannah (1990): «Philosophy and politics», *Social Research*, vol. 53, n.º 1, págs. 73-103.
- ARENDT, Hannah (1993): *La condición humana* (1958), Barcelona, Paidós.
- ARENDT, Hannah (1996): *Entre el pasado y el futuro* (1961), Barcelona, Península.
- ARENDT, Hannah (2002): *La vida del espíritu* (1978), Barcelona, Paidós.
- ARENDT, Hannah (2003): *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Barcelona, Paidós.
- ARENDT, Hannah (2008): «Introducción a la política», en *La promesa de la política*, Barcelona, Paidós.
- ARISTÓTELES (2008): *Metafísica*, trad. de Tomás Calvo, Madrid, Gredos.
- ARON, Lewis & HENIK, Libby (eds.) (2009): *Answering a Question with a Question: Contemporary Psychoanalysis and Jewish Thought*, Brighton (USA), Academic Studies Press.
- ARRIBAS, Sonia (2008): «Cornelius Castoriadis y el imaginario político», *Foro Interno*, vol. 8, págs. 105-132.
- BACON, Francis (1960): *The New Organon and Related Writings*, Book One, III, edición de Fulton H. Anderson, Indianapolis-New York, The Bobbs-Merrill Company.
- BALINT, Michael (1982): *La falta básica*, Barcelona, Paidós.
- Biblia de Jerusalén* (1980): Desclée de Brouwer, Bilbao.
- CARRILLO ZAPATA, Ricardo y SAIBACAM, Jacobo (2010): «El mundo interno, el imaginario y la política», *Foro Interno*, vol. 10, págs. 97-122.
- CARROLL, Lewis (2010): *Alicia en el país de las maravillas. A través del espejo* (1871), Madrid, DeBolsillo.
- CASTORIADIS, Cornelius (1989): *La institución imaginaria de la sociedad. vol. 2. El imaginario social y la institución* (1975), trad. de Marco Aurelio Galmarini, Barcelona, Tusquets.
- CASTORIADIS, Cornelius (1999a): «Imaginario e imaginación en la encrucijada» (1997), en *Figuras de lo pensable*, Madrid, Cátedra.
- CASTORIADIS, Cornelius (1999b): «Institución primera de la sociedad e instituciones segundas» (1985), en *Figuras de lo pensable*, Madrid, Cátedra.
- CASTORIADIS, Cornelius (1999c): «La “racionalidad” del capitalismo» (1997), en *Figuras de lo pensable*, Madrid, Cátedra.
- CASTORIADIS, Cornelius (1999d): «El psicoanálisis: situación y límites» (1997), en *Figuras de lo pensable*, Madrid, Cátedra.
- CASTORIADIS, Cornelius (1999e): «De nuevo sobre psique y sociedad» (1996), en *Figuras de lo pensable*, Madrid, Cátedra.
- CASTORIADIS, Cornelius (1999f): «Psique y educación» (1991), en *Figuras de lo pensable*, Madrid, Cátedra.

- CASTORIADIS, Cornelius (2005a): «Lo imaginario: la creación en el dominio histórico social» (1981), en *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*, Barcelona, Gedisa.
- CASTORIADIS, Cornelius (2005b): «El descubrimiento de la imaginación» (1978), en *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*, Barcelona, Gedisa.
- CASTORIADIS, Cornelius (2008a): «Psicoanálisis y política» (1989), en *El mundo fragmentado*, La Plata, Terramar.
- CASTORIADIS, Cornelius (2008b): «¿El fin de la filosofía?» (1988), en *El mundo fragmentado*, La Plata, Terramar.
- CASTORIADIS, Cornelius (2008c): «Poder, política, autonomía» (1988), en *El mundo fragmentado*, La Plata, Terramar.
- CASTORIADIS, Cornelius (2008d): «Los intelectuales y la historia» (1987), en *El mundo fragmentado*, La Plata, Terramar.
- CASTORIADIS-AULAGNIER, Piera (2004): *La violencia de la interpretación*, Buenos Aires, Amorrortu.
- FAUR, José (1978): «The Biblical Idea of Idolatry», *The Jewish Quarterly Review*, vol. 69, n.º 1, págs. 1-15.
- FAUR, José (1993): «Maimonides on Imagination: Towards a Theory of Jewish Aesthetics», en *The Solomon Goldman Lectures*, vol. 6, Chicago, The Spertus College of Juadaica Press.
- FERENCZI, Sandor (1959): «Estadios en el desarrollo del principio de realidad» (1913), en *Sexo y psicoanálisis*, Buenos Aires, Ediciones Hormé.
- FERNÁNDEZ LLÉBREZ, Fernando (2001): «Pensamiento trágico y ciudadanía compleja; crítica a la razón omnipotente», *Foro Interno*, n.º 1, págs. 39-63.
- FREUD, Sigmund (2003a): «Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis» (1933), en *Obras completas* (edición completa en tres tomos), tomo III, trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres, Madrid, Biblioteca Nueva.
- FREUD, Sigmund (2003b): «Lo inconsciente» (1915), en *Obras completas* (edición completa en tres tomos), tomo II, trad. de Luis López-Ballesteros, Madrid, Biblioteca Nueva.
- FREUD, Sigmund (2003c): «Lecciones introductorias al psicoanálisis» (1915-1917), en *Obras completas* (edición completa en tres tomos), tomo II, trad. de Luis López-Ballesteros, Madrid, Biblioteca Nueva.
- FREUD, Sigmund (2003d): «Tótem y tabú» (1913), en *Obras completas* (edición completa en tres tomos), tomo II, trad. de Luis López-Ballesteros, Madrid, Biblioteca Nueva.
- FREUD, Sigmund (2003e): «La interpretación de los sueños» (1900), en *Obras completas* (edición completa en tres tomos), tomo I, trad. de Luis López-Ballesteros, Madrid, Biblioteca Nueva.
- FREUD, Sigmund (2003f): «Conclusiones, ideas, problemas» (1941), en *Obras completas* (edición completa en tres tomos), tomo III, trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres, Madrid, Biblioteca Nueva.
- FREUD, Sigmund (2003g): «Introducción al narcisismo» (1914), en *Obras completas* (edición completa en tres tomos), tomo II, trad. de Luis López-Ballesteros, Madrid, Biblioteca Nueva.

- FREUD, Sigmund (2003h): «Los dos principios del funcionamiento mental» (1911), en *Obras completas* (edición completa en tres tomos), tomo II, trad. de Luis López-Ballesteros, Madrid, Biblioteca Nueva.
- FREUD, Sigmund (2003i): «Compendio del psicoanálisis» (1940), en *Obras completas* (edición completa en tres tomos), tomo III, trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres, Madrid, Biblioteca Nueva.
- FREUD, Sigmund (2003j): «Análisis terminable e interminable» (1937), en *Obras completas* (edición completa en tres tomos), tomo III, trad. de Luis López-Ballesteros y de Torres, Madrid, Biblioteca Nueva.
- GRASSI, Ernesto (1999): *Vico y el humanismo*, Barcelona, Anthropos.
- HABERMAS, Jürgen (1993): *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus.
- HOBBS, Thomas (1946): *Leviathan, or the matter, forme and power of a Commonwealth ecclesiasticall and civil*, ed. de Michael Oakeshott, Oxford, Basil Blackwell.
- KLEIN, Melanie (1988): «Sobre la teoría de la ansiedad y la culpa» (1948), en *Envidia y gratitud y otros trabajos. Obras completas. vol. 3*, Barcelona. Paidós.
- OSTOW, Mortimer, ed. (1997): *Judaism and Psychoanalysis* (1982), London, Karnac.
- ROIZ, Javier (1992): *El experimento moderno*, Madrid, Trotta.
- ROIZ, Javier (2003): *La recuperación del buen juicio*, Madrid, Foro Interno.
- ROIZ, Javier (2008a): *Sociedad vigilante y mundo judío en la concepción del Estado*, Madrid, Editorial Complutense.
- ROIZ, Javier (2008b): «Sobre la tolerancia en la sociedad vigilante», *Utopía y praxis latinoamericana*, n.º 43, págs. 103-118.
- ROIZ, Javier (2010): «Editorial. Ciencia Patriótica», *Foro Interno*, vol. 10, págs. 7-11.
- URIBARRI, Fernando (2002): «Castoriadis, Lacan y el postlacanismo», *Archipiélago*, n.º 54, págs. 31-39.
- VÁZQUEZ, Silvina (2009): *Identidad y reconocimiento: los espacios públicos interiores del nacionalismo y el republicanismo*, Barcelona, Institut de Ciències Polítiques i Socials.
- YERUSHALMI, Yosef Hayim (1991): *Freud's Moses: Judaism Terminable and Interminable*, New Haven and London, Yale University Press.