

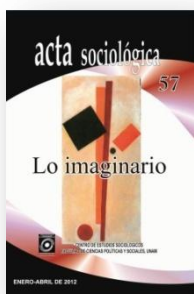
acta sociológica

Luis José Garagalza Arrizabalaga

IMAGINARIO, MATERIA Y SIMBOLISMO

Acta Sociológica, núm. 57, enero-abril 2012, pp. 11 – 31

Disponible en: <http://www.revistas.unam.mx/index.php/ras>



Acta Sociológica

ISSN (Versión impresa) 0186-6028

Centro de estudios Sociológicos, FCPyS, UNAM

Edificio "E" 1er piso, C.U. México D. F.

Teléfonos. 56229414 y 56229415

actasociologica@mail.politicas.unam.mx

Doctor en Filosofía por la Universidad de Deusto y profesor titular del Departamento de Filosofía de la Facultad de Filología de la Universidad del País Vasco (Vitoria). Ha realizado traducciones relevantes particularmente del Círculo de Eranos. Entre sus obras destacan: *La interpretación de los símbolos* (1990) e *Introducción a la hermenéutica contemporánea* (2002). Colabora en el *Diccionario de hermenéutica*, dirigido por A. Ortiz-Osés y P. Llaneos. Es coeditor de la Colección *Hermenéusis*, de la Editorial Anthropos de España.

Líneas de investigación: la hermenéutica filosófica, simbolismo, hermenéutica del lenguaje simbólico.

Correo electrónico: luis.garagalza@ehu.es

Publicaciones del Centro de Estudios Sociológicos - FCPyS

http://www.politicas.unam.mx/carreras/ces/rev_actasociologica.php

www.revistas.unam.mx

Universidad Nacional Autónoma de México, Secretaría General, Torre de Rectoría, piso 7, México D.F. Del. Coyoacán, C.P. 04510.
Todos los derechos reservados 2011.

Esta página puede ser reproducida con fines no lucrativos, siempre y cuando no se mutile, se cite la fuente completa y su dirección electrónica.
De otra forma requiere permiso previo por escrito de la institución.

IMAGINARIO, MATERIA Y SIMBOLISMO

Imaginary, Matter and Symbolism

Luis José Garagalza Arrizabalaga*

Resumen

Presentamos en este artículo la obra de dos autores que han tomado en serio la potencia de la imaginación como capacidad constitutiva del ser humano y de su realidad social. Se trata de G. Santayana y de Cornelius Castoriadis, que desde tradiciones diversas coinciden en su revalorización de la potencia creadora de la imaginación, que es puesta en conexión a través de la “psique” con el esencial dinamismo de la materia, así como en su irónico escepticismo en lo relativo al fundamento de los valores dominantes en nuestro mundo actual, es decir, en nuestro pensamiento y de nuestra realidad.

Palabras clave: imaginación, psique, cultura, psicoanálisis, símbolo, antropología cultural.

Abstract

We present the work of two authors who have studied seriously the power of imagination as a constitutive capacity of human being and of social reality: George Santayana and Cornelius Castoriadis. Belonging to different traditions, these thinkers agree on their proposal to revalue the creative power of imagination, which connects through the “psyche” with the dynamism of matter, and in their ironic skepticism about the absolute nature of our values, that is, of our thought and of our reality.

Keywords: imagination, psyche, culture, psychoanalysis, symbol, cultural anthropology.

Recibido : 12 mayo de 2011.

Aceptado : 04 julio de 2011.

* Doctor en Filosofía por la Universidad de Deusto, profesor titular del Departamento de Filosofía de la Facultad de Filología de la Universidad del País Vasco (Vitoria, España).

Introducción

La peculiar fortaleza del ser humano, que le permite vivir, o al menos sobrevivir, en las condiciones más adversas se levanta, de manera paradójica, sobre su extrema debilidad. Cabe, en efecto, caracterizar al hombre como un animal que en tanto que animal, es decir, en tanto que inmerso en la naturaleza, está ineluctablemente desahuciado. Al considerarlo desde una perspectiva biológica descubrimos en él dos rasgos sobresalientes: la relativa brevedad del proceso de desarrollo intrauterino en comparación con el de otras especies, cosa que permite calificar su nacimiento tras los nueve meses de gestación normal como un nacimiento prematuro, y la insuficiencia de su dotación instintiva para garantizar la existencia y supervivencia no sólo del individuo sino de la propia especie. Estos dos rasgos hacen de él un animal especialmente desvalido en el que el periodo inicial de dependencia del factor de protección materno se encuentra extraordinariamente acentuado, tan acentuado que es posible plantear la hipótesis de que en realidad nunca logra superar esa dependencia, sino sólo trasladarla hacia la sociedad o transformarla en necesidad de compañía, de comunicación, de intercambio (aunque también sea capaz de desarrollar determinados mecanismos de defensa que le permiten sobrevivir en cierta medida sin satisfacer esa necesidad) y, en definitiva, de cultura. Sería, pues, el hombre un animal incierto, constantemente amenazado y puesto en cuestión por una infinidad de peligros para los que no tiene una respuesta preestablecida y adecuada, sino que tiene que empezar por buscarla. No se encuentra adaptado mediante mecanismos biológicos a un determinado medio ambiente, no está bien fijado, y por ello no tiene un entorno definido, sino que tiene que crearse un mundo o una imagen del mundo que le permita dominar el exceso de estímulos que le asaltan inundándole en la experiencia y el sentimiento del caos. En este sentido el ser humano es un ser liberado del entorno y abierto al mundo, o necesitado de crear imágenes que le permiten ordenar el caos transformándolo en o como mundo, un ser creador y libre que puede, por tanto, y suele con extrema frecuencia, sentar las bases de su esterilidad y esclavitud.

No vivimos ya en la naturaleza, la naturaleza para el hombre está siempre cultural y socialmente mediada e interpretada. La cultura le separa siempre de la naturaleza, si bien hay culturas que le alejan más que otras, hay culturas que son relativamente más naturales o elementales y otras más artificiales o artificiosas, más formales. No

vivimos instalados en “la” realidad, sino en “nuestra realidad”, en “nuestro” mundo, en un mundo socialmente establecido e instaurado (ya sea de un modo consciente o inconsciente), en una institución que pasa por ser, y que tiende a imponérsenos, como la realidad a secas, y ante la cual al individuo siempre le queda la posibilidad y el derecho natural de sublevarse y resistir, aunque ello suela ser, visto desde la institución, a su propia costa y con mayores perjuicios que los que se pretendían evitar. La naturaleza es en el hombre como una especie de agujero que en la medida en que se va rellenando muestra, como en negativo, ambiguas potencias latentes; una “nada” plástica que sin embargo ofrece cierta resistencia y consistencia; una herida que siempre se apostilla, pero no termina de encarnar, y si se mantiene abierta puede, al menos, supurar, por más que nunca logremos curarla del todo. Ante esta falta de naturaleza la humanidad reacciona construyendo e instalando “prótesis” *ad hoc* más o menos eficientes pero que pronto se deterioran, provocando la sospecha irónica de si no fue peor el remedio que la enfermedad, actualizando la sabiduría trágica del viejo Sileno o trayendo a la boca la anónima exclamación: “¡bendito sea el mal cuando viene solo!”.

Expulsada de la naturaleza y amparada sólo por su desamparo, la especie humana se encuentra situada, ya de entrada, en un reino que ha de empezar por crear ella misma. La cultura es lo que constituye el mundo del hombre confiriendo una cierta estabilidad a su inestable existencia, a su caos originario en el que todo se encuentra confundido con todo. En este sentido la cultura es una creación radical que comienza por abrir el ámbito en el que existen los contenidos que saca del caos. No cabe pues pretender explicar la cultura remitiéndola a una realidad (sea natural o social, sea material o espiritual) preexistente: es la obra del hombre con la que el hombre se pone en obra.¹

Pues bien, hemos esbozado esta imagen del ser humano que descubre de un modo nada típicamente moderno, pero menos aún pre-moderno, la grandeza y la dignidad del hombre en su capacidad de compensar creadoramente sus defectos y carencias, para que nos sirva de telón de fondo sobre el que recortar nuestra consideración sobre la materia y la imaginación tal como se presenta

¹ Para la concepción antropológica subyacente *cfr.* Gehlen, A. (1980), *El hombre*. Sigüeme, Salamanca; Rof Carballo, J. (1974), *El hombre como encuentro*. Aguilera, Madrid; Morin, E. (1974), *El paradigma perdido*. Kairós, Barcelona; Ortiz-Osés, A. (1973), *Antropología hermenéutica*, Aguilera, Madrid.

en la obra de dos autores poco reconocidos por nuestra presuntuosa conciencia colectiva por resultar “intempestivos”. Se trata de dos pensadores radicales que mantienen posturas políticas opuestas pero que precisamente por su radicalidad vienen a coincidir, ya de entrada, y a pesar de sus diferencias de fondo, en su revalorización de la potencia creadora de la imaginación, que es puesta en conexión a través de la “psique” con el esencial dinamismo de la materia, así como en su irónico escepticismo en lo relativo al fundamento de los valores dominantes en nuestro mundo actual, es decir, en nuestro pensamiento y en nuestra realidad. El griego Cornelius Castoriadis proviene (del fracaso) de la tradición ilustrada del marxismo crítico que pretende fomentar la cultura y la toma de conciencia para poder transformar el mundo desde la política, eliminando la alienación que padece la humanidad sometida por la división en clases al imperio del capital. El hispano-estadounidense George Santayana por su parte se declara heredero del materialismo de Demócrito y Lucrecio y desde esa sabiduría pagana proclama la necesidad de asumir la tragedia de la humanidad (alienada) en la historia a sabiendas de que no es sólo el resultado de una coyuntura óntico-histórica que pudiera ser políticamente solventada, sino que es la contrapartida de la propia tragedia ontológica de la materia.

Cornelius Castoriadis y el fundamento imaginario de la institución

Castoriadis (1922-1997) lleva a cabo a lo largo de su obra una coherente y consecuente puesta en práctica en los ámbitos de la filosofía, la sociología y el psicoanálisis del espíritu crítico destilado por la modernidad, un espíritu que pone en cuestión y problematiza las “verdades” que la tradición (y la conciencia colectiva) hace pasar por evidentes y sobre las que descansa la perpetuación del estado de cosas vigentes.² Este ejercicio crítico adquiere una relevancia

²Para un estudio y presentación general de la obra de Castoriadis en su contexto filosófico y psico-sociológico *cfr.* Sánchez, C. (1999), *Imaginación y sociedad: una hermenéutica creativa de la cultura*, Tecnos, Madrid, así como Bartolomé Ruiz, C. (1999), *El poder del imaginario: la potencialidad creadora y el poder instituyente de lo simbólico*, Universidad de Deusto (tesis doctoral). Para el trasfondo sociológico general *cfr.* Beriain, J., (1990) *Representaciones colectivas y proyecto de modernidad*. Anthropos, Barcelona.

especial desde el momento en que se torna contra sí mismo, es decir, contra la tradición marxista en la que se inspira, sin por ello resultar aniquilado. Nuestro autor penetra así en un territorio que el propio pensamiento marxista, mucho más dependiente de lo que suponía respecto a la tradición que pretendía criticar, había mantenido reprimido o encubierto: el territorio de lo que Castoriadis denomina *lo imaginario*, que se despliega en el doble ámbito de lo psíquico y de lo socio-histórico.

Aun reconociendo el indudable valor del desarrollo de la conciencia con todos sus correlatos, el de la ciencia, de la racionalidad, de la libertad “formal” y de la individualidad, conquistado en dura batalla por el hombre occidental en general y por el moderno en particular, Castoriadis defiende la necesidad de mantener una actitud crítica frente a la ideología que se apropia de los logros de ese desarrollo y los absolutiza para justificarse y legitimarse a sí misma. Esta ideología de la conciencia, que sería la ideología dominante en la modernidad y en su resultado, el mundo capitalista en el que vivimos, es lo que se impone sobre toda otra tradición o posición individual, ofreciéndose como lo evidente e incuestionable, como la expresión directa de la realidad misma. Amparada en la lógica y en la ontología identitarias, esta ideología se deriva del supuesto oculto de que en general la conciencia es autosuficiente, bastándose a sí misma para sostenerse o, en todo caso, está bien y de manera sólida (racionalmente) fundamentada en la realidad, por lo que su funcionalidad está garantizada y los casos de disfuncionalidad comparecen como meros accidentes de mayor o menor gravedad pero siempre solventables en última instancia por la intervención y organización racional de la conciencia.

Pues bien, resistiendo contra esta ideología que con la celebración triunfalista de los logros de la modernidad tiende a perpetuar el actual estado de las cosas y oculta lo sórdido de sus límites como algo insignificante, el trabajo crítico de Castoriadis intenta elucidar y comprender el fenómeno de la alienación, un fenómeno típicamente humano que, aunque encubierto, sigue dándose también en la modernidad y que es fácil detectarlo en los otros y tanto cuesta reconocerlo en uno mismo. Esta investigación nos lleva a situar en la raíz de la alienación a la imaginación entendida como “facultad originaria que tiene el hombre de poner o de darse a modo de representación (o de significación) algo que no existe, que no se ha dado en la percepción” y cuyos productos muestran la tendencia a irse autonomizando del individuo o de la sociedad que los engendra, a irse consolidando e institucionalizando, hasta que finalmente

éstos ya no los reconocen como tales productos, sino como entidades independientes, y se les imponen dominándoles.³ *Lo imaginario*, algo que visto desde la perspectiva de la conciencia representa precisamente el no ser, la nada, y que como tal ha sido tenido la mayoría de las veces por el pensamiento occidental, resulta que de algún modo es: de entrada como raíz de la alienación. El propio Marx reconoció la potencia de estas creaciones imaginarias, potencia que, sin embargo, devaluó como un reflejo de la impotencia real, que debería ir desapareciendo a medida que el hombre fuera tomando posesión y conciencia de sí mismo. Lo que Marx, imbuido él mismo por la ideología de la conciencia, no acertó a sospechar es que esa capacidad creadora, que vista de forma negativa se ofrece como una nada o un no ser, pudiera estar también en la base de la propia conciencia. De ser así, como el trabajo crítico de Castoriadis pretende mostrar, la conciencia vería socavada su presunta y sólida fundamentación, pues vendría a descansar sobre la “nada”; en contrapartida el hombre en su totalidad quedaría revalorizado como creador de su propia miseria, pero también de su propia grandeza, como instaurador de su mundo, de un mundo de representaciones y significaciones en el que al mismo tiempo se aliena y adquiere conciencia. La conciencia comparece así como un fenómeno tan específico y humano como la alienación.

En efecto, Castoriadis defiende que en el tránsito de lo natural a lo humano hay una ruptura radical, una alteración, la emergencia de un modo de ser nuevo que si bien se apoya sobre lo “anterior”, sobre lo pre-humano, no puede reducirse a ello. Para el hombre la naturaleza, en la que no se da ni alienación ni conciencia, constituye algo que al mismo tiempo que se resiste ofrece la posibilidad de una transformación “condicional”, que tiene una regularidad pero también unos intersticios libres, y sobre esa ambigüedad se levanta la realidad del hombre, que es siempre ya una realidad no dada sino humanamente instituida. Esta ruptura radical implica que el hombre no se encuentra nunca ante algo que sea un puro “dato” recibido por él de un modo totalmente pasivo, es decir, que siempre hay “posición” por su parte, de tal modo que con lo que se topa en primera instancia es con un mundo de significaciones (socio-históricas) o de representaciones (psíquicas); con una realidad social o con una realidad psíquica, no con la realidad natural. Vive el ser humano,

³ Castoriadis, C. (1975), *L'institution imaginaire de la société*, Seuil, Paris, 1975, p. 177.

pues, en un mundo de significaciones-representaciones instituidas social o individualmente por él; se instituye instituyendo su mundo; hace ser un mundo instituido en referencia al cual es él mismo y es todo lo que es real para él.⁴

Dada la radicalidad de la ruptura postulada entre lo natural y lo humano, el proceso instituyente comparece, según Castoriadis, como instaurador de algo nuevo, como una creación radical, contingente, indeducible y gratuita. Se trata de una “creación inmanente” que se apoya sobre algo que ofrece una resistencia pero dejándose transformar de manera condicional, sobre algo determinable aunque no determinado, a lo que Castoriadis denomina *magma* y que “no cabe concebir ni como un caos desordenado al que la conciencia teórica —o la cultura— impone un orden que no traduce más que su propia legislación, ni como un conjunto de cosas bien separadas y bien situadas en un mundo perfectamente organizado”.⁵ Así, nada es como psíquico si no es representación y nada es como social-histórico si no es como significación. La imaginación radical sería precisamente esa capacidad originaria de ver, y al mismo tiempo poner, lo que no existe en esencia sino como representación-significación.⁶

La existencia humana descansa, pues, más que sobre lo real sobre lo imaginario y el contacto (siempre más o menos problemático) del individuo con la realidad (exterior) se entabla a través del contacto con la sociedad que, mediante el simbolismo, instaura las representaciones colectivas, las significaciones sociales. La omnipotencia narcisista de la psique tiene que descubrir su límite, y para ello no basta con referirse ni a la “realidad” ni a un tercero sino que se precisa el encuentro con la institución que en su relativa estabilidad no depende de ninguna persona particular: “Sólo la institución de la sociedad que procede del imaginario social puede limitar la imaginación radical de la psique y hacer ser para ella una realidad haciendo ser una sociedad”.⁷ El acceso a la realidad, a la representación de algo como real, está pues condicionado por la institución y su simbolismo y es el acceso a una realidad relativa a esa institución, a una representación colectiva de la realidad.

Castoriadis está apuntando de este modo a los límites de la concepción económico-funcional de la institución (y de lo simbólico)

⁴ *Ibid.*, pp. 474-475.

⁵ *Ibid.*, p. 459.

⁶ *Ibid.*, p. 177.

⁷ *Ibid.*, p. 417.

que postula una correspondencia entre los rasgos de la institución y las necesidades reales del ser humano (sea como individuo o como sociedad), pues ahora lo característicamente humano es, en efecto, la imaginación radical en tanto que “flujo perpetuo de representaciones, afectos y deseos”, la capacidad de crear tanto nuevos modos de dar respuesta a sus necesidades como nuevas necesidades. El simbolismo institucional no es sin más la expresión neutra o el reflejo de una supuesta realidad subyacente, pues para el hombre lo real sólo aparece y es definible en el marco de un mundo instituido de significaciones:

En el núcleo de lo imaginario y en todas sus expresiones siempre encontramos algo irreductible a lo funcional, un proceso en el cual la sociedad se inviste a sí misma e inviste al mundo con un sentido que no viene dictado por los factores reales, pues precisamente es ese sentido el que confiere a dichos factores una importancia y una posición determinada.⁸

Una de las consecuencias más relevantes del descubrimiento de la radical creatividad del imaginario sobre la que se sustenta nuestro mundo es, pues, el reconocimiento de la prioridad del *sentido*. El sentido deja de ser visto como algo secundario y derivado (sea de la realidad económica, sea de las relaciones entre los significantes, sea de lo puramente funcional). La psique tiene una “necesidad primordial” de sentido que resulta tan primaria para el ser humano como la necesidad de alimento.⁹ En el proceso de socialización la psique se ve obligada a aceptar la sociedad y su “realidad” a cambio de que la sociedad con su arsenal de símbolos, representaciones colectivas, significaciones, lenguajes, etc., satisfaga, mal que bien, su necesidad de sentido (así como también sus necesidades biológicas).

Pues bien, buceando de manera psicoanalítica en la ontogénesis Castoriadis descubre que la “matriz del sentido” se sitúa en la primera fase de desarrollo en la que el núcleo psíquico se encuentra clausurado en sí mismo (“como el embrión de las aves encerrado en el huevo con su provisión de alimento” según afirma Freud).¹⁰ Siguiendo a Bleuler, Freud caracterizó este sistema psíquico dominado por el principio de placer y por completo aislado de los

⁸ *Ibid.*, p. 179.

⁹ Castoriadis, C. (1999), *Figuras de lo pensable*, Cátedra, Madrid.

¹⁰ Freud, S. (1968), “Los dos principios del suceder psíquico” en *Obras completas*, vol. II, Biblioteca Nueva, Madrid, p. 496.

estímulos del mundo exterior como “autístico”. En esta situación autística o *monádica*, como la denomina Castoriadis, anterior a la introducción del principio de realidad, el bebé reacciona a la defensiva ante el retraso en la satisfacción de sus necesidades psico-físicas chupándose el dedo y generando una ilusión, es decir, mediante la creación imaginaria de una representación que de inicio compensa de algún modo la carencia de satisfacción real, la ausencia efectiva del pecho:

Alucina, probablemente, el cumplimiento de sus necesidades internas, delata su displacer ante el incremento del estímulo, con la descarga motora del llanto y el pataleo, y experimenta en ello una satisfacción alucinatoria. Más tarde aprende ya a usar intencionadamente, como medio de expresión, estas manifestaciones de descarga.¹¹

Lo que en adelante –afirma Castoriadis– el núcleo de la psique “comprenderá” o “considerará” como sentido es este estado “unitario” en el que “sujeto” y “objeto” son idénticos y en el que la representación, afecto y deseo son una y la misma cosa, porque el deseo es inmediatamente representación (posesión psíquica) de lo deseado y así afecto o sentimiento de placer (la forma más pura y más fuerte de la omnipotencia del pensamiento).¹²

Un tal “estado unitario” al que en última instancia aspira la psique resulta obviamente inalcanzable en este mundo. Cabría decir que “la psique es su propio objeto perdido”, por lo que su deseo, indestructible e irrealizable, es “deseo de lo que no se puede dar en la representación”.¹³ Por ello no le queda otro remedio a la psique que renunciar a ese proto-sentido o “sentido monádico” y aceptar la satisfacción mediata o indirecta, los sucedáneos que la sociedad le

¹¹ *Ibid.*, p. 496. Esta tesis freudiana de la satisfacción alucinatoria de las demandas instintivas ha sido desarrollada y radicalizada por Melanie Klein y por Susan Isaacs. Esta última ve en la imaginación un modo natural de expresión de los instintos que generan de forma espontánea la representación del objeto al que se dirigen. El origen de la imagen alucinatoria no estaría, pues, en la tensión provocada por la insatisfacción sino en la propia demanda instintiva. La tensión acumulada en vez de generar imágenes lo que hace es destruirlas (Cfr. Washburn, M. (1999), *Psicología transpersonal en una perspectiva psicoanalítica*, Editorial Los libros de la liebre de marzo, Barcelona, p. 61).

¹² Castoriadis, C., *Figuras de lo pensable*, p. 180. (véase así mismo *L'institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, p. 397).

¹³ Castoriadis, C., *L'Institution...*, *op. cit.*, p. 400.

ofrece a modo de sentido. Hablando propiamente, pues, para el ser humano el sentido es siempre ya sucedáneo de sentido:¹⁴ sólo se da, al igual que la propia pulsión, a través de una representación contingente creada por la imaginación. A diferencia del resto de los animales, en el que los instintos encontrarían siempre una misma representación predeterminada o canónica (*universal y necesaria*, al menos para cada especie), el ser humano se caracteriza porque la conexión entre la pulsión y su representación no es necesaria. A ello se refiere Freud cuando habla de la *Vorstellungsrepräsentanz* de la pulsión, según apunta Castoriadis:

La pulsión tiene su origen en lo somático pero, para poder actuar sobre la psique, es necesario que “hable el lenguaje” de la psique, que encuentre una traducción en el plano psíquico, y esta traducción es la *Repräsentanz* mediante una *Vorstellung*, una representación.¹⁵

Cabe hablar, pues, de una “desfuncionalización” fundamental o falta de funcionalidad biológica del psiquismo humano capaz de experimentar placer mediante la representación, viendo y sintiendo una cosa “como” otra, lo cual está a la base del simbolismo, de la metáfora y del lenguaje. En ello radica para Castoriadis la plasticidad de la psique y la creatividad social. La sociedad puede jugar con esa plasticidad casi en forma ilimitada, a condición de compensar adecuadamente a la psique. Pero la contrapartida es, según nuestro autor, que a partir de su renuncia originaria la psique encierra un fondo oscuro, que no es posible erradicar, poblado de negatividad, de frustración, de rabia, de agresividad sin objeto determinado que se dirige contra la sociedad, contra la realidad, contra los otros y contra uno mismo.

De ahí, apunta Castoriadis, la imposibilidad de erradicar, en el plano del núcleo duro de la psique, el *odio*, las tendencias agresivas y destructivas y/o su masoquismo fundamental. Hasta el presente las instituciones sociales han enfrentado este problema creando derivados intra o extrasociales, como la competencia o la guerra. Podemos y debemos hallar otras vías, más humanas, que cumplan esta función.¹⁶

¹⁴ A este respecto cabría considerar al dinero como el sucedáneo formal, del sucedáneo material.

¹⁵ Castoriadis, C., *Figuras...*, *op. cit.*, p. 233.

¹⁶ *Ibid.*, p. 231.

Por ello, suponer en términos ingenuos la bondad natural del ser humano resultaría tan peligroso como confiar en la posibilidad de superar en absoluto el mal represiva e impositivamente.

Pero veamos a continuación el mater-naturalismo simbólico del otro autor al que hemos convocado en esta ocasión, George Santayana, para quien la naturaleza tiene una base material: es lo que es precisamente por estar compuesta de materia. La materia es, pues, lo subsistente y lo que concede subsistencia, pero resulta, como vamos a considerar, que no hay acceso directo para conocerla y viceversa que la materia sólo se expresa y manifiesta de manera simbólica.

George Santayana y la materia como sustrato trágico

La mezcla, la hibridación o el mestizaje es un factor esencial tanto en la vida como en el pensamiento del filósofo que nos ocupa, tal y como se hace patente ya en el propio modo en que firmaba sus escritos: George Santayana. Su vida se encuentra en efecto bajo el signo de la mezcla, pues nace en Madrid (1863) del matrimonio entre el español Agustín Ruiz de Santayana y Josefina Borrás, de ascendencia escocesa y viuda del estadounidense George Sturgis, y vive en Ávila, pero por vicisitudes familiares a los nueve años se traslada con su madre a Boston (Estados Unidos). Estudia, escribe y enseña, pues, en inglés (aunque su propósito declarado es “decir en inglés la mayor cantidad posible de cosas no inglesas”),¹⁷ pero no renuncia ni a la nacionalidad española, que siguió renovando a lo largo de toda su vida, ni al sentimiento y la tradición hispano-católica, de los que se aleja críticamente con su materialismo y escepticismo, pero para volver a aproximarse, también a modo de “huésped” (significativamente George Santayana vivió sus últimos años como huésped en el Hospital de las Hermanas Azules, una residencia para ancianos y enfermos regentada por monjas). En este sentido hay en Santayana, como apunta I. Izuzquiza, una “reivindicación del valor de la latinidad y del mundo mediterráneo” que le lleva a una aceptación y defensa del Sur, bien que con una “callada nostalgia del Norte”. Esta reivindicación le sirve para formular su crítica al modo

¹⁷ Abellán, J. L. (1988), *Historia crítica del pensamiento español*, vol. 5 (II), Espasa-Calpe, Madrid, p. 15.

de vida dominante en Estados Unidos una vez que se ha perdido por un lado el espíritu de los pioneros que creaban fortunas jugando con el riesgo y la aventura y, por otro lado, lo que él denomina “la tradición gentil” por la que Estados Unidos entroncaba con sus orígenes europeos.¹⁸

También su filosofía está marcada por la complejidad y la mezcla. De entrada nos encontramos con una especie de simbiosis entre la reflexión filosófica y la vida, que está en la base de su rechazo de la mera erudición y de las exigencias académicas y de su consecuente renuncia a la cátedra de Harvard. Por otro lado, y ya dentro de la filosofía, el escepticismo heredado del empirismo y el positivismo anglosajón se une en Santayana con un naturalismo materialista proveniente del paganismo, en especial de Demócrito y Lucrecio, filtrado a través de Spinoza, dando lugar, al combinarse con el trasfondo católico-mediterráneo, a una filosofía que se abre a los valores de la cultura, el espíritu y la religión sin negarlos o reducirlos de un modo unidireccional. Su obra está marcada por el intento de comprender la diferencia y la continuidad en el juego de los opuestos (materia-espíritu, naturaleza-religión, paganismo-cristianismo, existencia-esencia, poesía-ciencia, locura-razón, caos-orden, etc.) integrándolos y armonizándolos en el interior de una “dualidad de complementación dinámica” (A. López Quintás), con lo que elabora una filosofía que representa, según A. Ortiz-Osés un “naturalismo simbólico”, en la que se trata de evitar tanto el monismo como el dualismo.¹⁹ En este sentido su pensamiento resulta, como ha destacado I. Izuzquiza, radicalmente paradójico por cuanto valora la paradoja como un aliado usándola para detectar carencias de la racionalidad occidental y abrirla a aspectos que ésta suele pasar por alto.²⁰ Otro rasgo importante del pensamiento de Santayana en estrecha conexión con el anterior es su carácter trágico: contempla

¹⁸ Cfr. Santayana, G. (1993), *La tradición gentil en la filosofía americana*, Universidad de León.

¹⁹ Ortiz-Osés, Andrés (2000), *La razón afectiva. Arte, religión y cultura*, Editorial San Esteban, Salamanca, p. 33; López Quintás, Alfonso, (1970) *Filosofía española contemporánea*, BAC, Madrid, p. 7.

²⁰ Cfr. Izuzquiza, I. (1989), *George Santayana o la ironía de la materia*, Anthropos, Barcelona, pp. 185-186 y 251-253. “El reconocimiento del carácter trágico de la existencia humana le hace ser a Santayana un extraordinario cultivador de la paradoja. La inestabilidad produce segmentos de estabilidad, la locura produce conocimiento, la irracionalidad es la madre de la razón, la pasión es la fuerza del conocimiento, etc”. *Ibid.*, p. 185.

la existencia material en su concreción como careciendo de fundamento inmóvil, como basada en la potencialidad y la contingencia, como creatividad constante que emerge del caos e implica necesariamente destrucción y muerte.²¹

Comenzaremos nuestro recorrido por el pensamiento de George Santayana considerando su actitud ante la religión, que se caracteriza fundamental por la ambigüedad, pues reúne la distancia crítica, por un lado, y el respeto y la admiración por el otro. Su distancia crítica es fácil de comprender si se tiene en cuenta el contraste entre su infancia abulense en una España que apenas comenzaba a salir del antiguo régimen y su adolescencia en la modernidad bostoniana, desde la cual el rancio catolicismo hispano difícilmente podía ser visto como otra cosa de magia y superstición. El ateísmo resultante de esta experiencia no es meramente coyuntural, sino estructural, persistiendo durante toda su vida y obra (así en *Los reinos del ser* sigue afirmando que “respecto a la religión popular que piensa que Dios es el creador del mundo y el dispensador de la fortuna, mi filosofía es atea”).²² Como sospechaba su hermana Susana, Santayana se estaba “alejando de Dios”, pero como él mismo apunta y el propio A. Fraile reconoce, siguió siendo profundamente religioso.²³ Se sentía efectivamente en afinidad con el fondo práctico y realista de la mística castellana, como se ve cuando afirma que “el mero místico podría ser cualquier cosa, bueno o malo, pero el místico castellano ha hecho voto de un impávido realismo y de una alianza inmaculada con el ideal. Él es Don Quijote cuerdo”.²⁴ Volvemos, pues,

²¹ *Ibid.*, pp. 180-185. “Este mundo es contingencia y absurdo encarnados, la más extraña de las posibilidades que se enmascara momentáneamente como un hecho” *Ibid.*, p. 187. Para Santayana las realidades concretas son, en este sentido, máscaras que ocultan y escenifican al mismo tiempo la esencial tragedia de la materia, que es cambio continuo, con lo que el mundo pierde la sustantividad.

²² *Ibid.*, p. 686. “Mi ateísmo es una auténtica devoción hacia el universo y rechaza únicamente los dioses fabricados por los hombres a su propia imagen, para que sean criados de sus intereses humanos; pero hasta en ese rechazo yo no soy un brutal iconoclasta, sino que estoy lleno de secreta simpatía hacia los móviles de los idólatras” Santayana, G., *Átomos de pensamiento*, p. 326-7.

²³ Sobre la sospecha de su hermana véase *Átomos de pensamiento*, p. 378. De A. Fraile ver su *Historia de la filosofía española*. BAC, p. 306.

²⁴ “Apología pro mente sua”, en Schilp, P. A. (1951), *The Philosophy of George Santayana*. Tudor Public. New York, pp. 603-604 (citado por I. Izuzquiza, *op.cit.*, p. 220, quien señala así mismo (p. 255) que el eco de la mística castellana resuena en su propuesta de una educación para la potencialidad y la sorpresa).

a encontrarnos aquí con el fenómeno de la mezcla tan característico como hemos apuntado más arriba de nuestro autor: se trata de un ateo-religioso que caracteriza su filosofía como una “religión laica”.²⁵

La clave para comprender la permanencia del impulso religioso (impulso que, por lo demás, “está siempre en rebelión contra sus propias hijas, las religiones positivas”)²⁶ dentro del ateísmo de Santayana radica en su comprensión de la religión en relación con la poesía: “La religión es poesía eficaz inyectada en la vida común. No es una revelación más verdadera que la percepción o que la ciencia”.²⁷ No siendo una revelación sobrenatural, la religión es un producto de la imaginación, la cual no es vista, empero, por el filósofo-poeta como la “loca de la casa”, sino más bien como la facultad suprema del ser humano. La religión tiene, pues, un carácter simbólico y no es, por tanto, verdad histórica o material, sino expresión de ideales morales, anhelos íntimos, sentimientos, miedos, esperanzas, deseos, necesidades (y como tal ha de ser reconocida).

Santayana reconoce, pues, el valor de la religión en tanto que herencia cultural y simbólica, rechazando, empero, la interpretación más o menos fundamentalista que le atribuye una eficacia práctica directa o la convierte en instrumento de sanción moral de los asuntos históricos, políticos, económicos. El peligro de la religión radica en que se revista de poder convirtiéndose en instrumento de dominación e imposición. Para conjurar este peligro se requiere aceptar su carácter simbólico-poético, es decir, valorar su capacidad de abrir posibilidades nuevas y de asumir el riesgo de la contingencia más que su referencia directa.

El carácter simbólico que Santayana descubre en la religión no es, sin embargo, exclusivo de este ámbito, sino que afecta de un modo general a todo el conocimiento humano y como los símbolos, sin los que no hay conocimiento, son fruto de la imaginación, cabe ver la “vida razón” como una historia de la imaginación en el transcurso de la cual ésta se va adaptando a las demandas de la realidad y a las necesidades concretas de la vida. La razón queda así enraizada en la naturaleza a través de la imaginación, cuya creatividad es equiparable al esfuerzo creador de la materia. Como afirma nuestro autor:

²⁵ Santayana, G. (1959), *Los reinos del ser*, Fondo de Cultura Económica, México, p. 678.

²⁶ *Ibid.*, p. 390.

²⁷ *Ibid.*, p. 407.

La imaginación cambia la escala de todo, y hace mil modelos de la trama de la naturaleza, sin estropear uno solo de sus hilos. O, más bien –ya que es la naturaleza misma la que imagina–, convierte en música lo que era solamente un acorde; como si la vibración universal, repentinamente avergonzada de haber estado tanto tiempo silenciosa e improductiva, hubiera roto en sollozos y risas ante su propia locura y al actuar así se hubiera hecho sabia.²⁸

La imaginación es, pues, el fondo común sobre el que se destaca todo otro modo de conocimiento y su plasticidad está en conexión con la plasticidad de la materia. La imaginación no es sólo producto de la materia, sino una forma en que la materia se muestra. Pues bien, la consecuencia más importante que nuestro autor deriva de aquí es que el conocimiento de lo existente, de los hechos externos, de las ejemplificaciones de esas esencias o datos de la intuición no es directo o inmediato sino simbólico: producto de una creencia, de una suposición, de una fe que se funda en la experiencia. “Todo conocimiento –comenta Izuzquiza– que no es sino fe crítica e inteligente, será un conocimiento simbólico. Y los frutos del conocimiento no serán más que símbolos, aproximaciones, productos escritos con la gramática del riesgo, de la tragedia, de la plasticidad. La orientación propia del conocimiento y la seguridad que este aporta no es más que una seguridad simbólica”.²⁹

La existencia de la materia y de la naturaleza no es, pues, para Santayana algo dado inmediatamente a la intuición: sólo puede ser conocida mediante la fe.³⁰ No se trata empero de la fe cristiana sino de una fe que se “arriesga instintivamente”, de una “fe animal”. Es esa fe animal la que pone al ser humano en contacto con el mundo exterior: afirma la existencia de otros seres vivos, hace creer en la sustancia en tanto que materia dinámica y creativa, en la demostración y el razonamiento, en el yo...

La fe animal al ser una expresión del hambre, del propósito, de la impresión o del temor, se dirige hacia cosas: afirma la existencia de seres extraños, que tiene desarrollo propio, son independientes del conocimiento.³¹

²⁸ Santayana, G., *Soliloquios*, p. 126 (citado por Izuzquiza, *op. cit.*, p. 209).

²⁹ Izuzquiza, I., *op. cit.*, p. 196.

³⁰ “y atribuiré la existencia a un fluir de eventos naturales que no pueden ser nunca datos de la intuición, sino objetos de una creencia que hombres y animales, arrastrados por ese fluir, arriesgan instintivamente” Santayana, G., *Escepticismo y fe animal*, pp. 61-62.

³¹ *Ibid.*, p. 92.

Esta fe, que en última instancia consiste en fe en la materia, es legítima para nuestro autor por cuanto que necesaria para la vida, aunque suele encontrar, según Santayana, ciertas realizaciones espurias o “sublimaciones” externas que olvidan u ocultan su origen, promoviendo la creencia en falsas sustancias que sustituyen a la materia y dando pie a los principales errores filosóficos (como son el idealismo y el subjetivismo o “egotismo”).

En cualquier caso, el conocimiento tiene siempre, en tanto que actividad simbólica fundada en la fe, el carácter de una aventura a la que la urgencia, la inseguridad, el riesgo, el fracaso, la conquista y la tensión confieren una tonalidad trágica. Esta tonalidad no es meramente accidental sino que está fundada ontológicamente en la tragedia misma de la existencia y de la materia que es flujo, potencialidad, dinamismo y creatividad continua.

Para Santayana la materia es lo real por antonomasia, la realidad última o primera que sirve de base al proceso natural y que comunica su subsistencia a otras realidades, creando los otros “reinos del ser” (el de la verdad, el de la esencia y el del espíritu) en un proceso de autorreferencia. En virtud de esta prioridad ontológica la materia (o la naturaleza material) resulta independiente del sujeto que pueda conocerla y transformarla: “La economía de la naturaleza nunca desvía sus procesos para hacerlos obedientes a las prescripciones de la retórica humana”.³² Este materialismo naturalista es una convicción personal, una fe que sirve de punto de partida y que confiere unidad a una reflexión teórica que rechaza todo subjetivismo y “egotismo”.³³ Pero veamos como caracteriza el propio autor a la materia:

La materia es una sustancia plástica primigenia de potencialidad desconocida, que perpetuamente adopta nuevas formas, siendo el meollo del materialismo la afirmación de que estas formas son todas pasivas y precarias, en tanto que el esfuerzo plástico de la materia es el único creativo y, hasta donde es justo considerar, indestructible.³⁴

³² Santayana, G., *Personas y lugares*, p. 547.

³³ “Mi naturalismo o materialismo es ... una convicción cotidiana que se me manifestó –igual que se le había manifestado a mi padre– como producto de la observación del mundo en general, y especialmente de la de mis propios sentimientos y pasiones” Santayana, G., *Átomos de pensamiento*, *op. cit.*, p. 282.

³⁴ Santayana, G., *Los reinos del ser*, *op. cit.*, p. 257.

La materia es, pues, plástica, dinámica, creadora: es, precisamente, el ámbito de la potencialidad (ámbito que Santayana ve simbolizado en el ambiente gris y húmedo de Gran Bretaña —equiparable a nuestro *sirimiri*— así como en todo lo relativo al agua): “La materia es el principio de la existencia: es todas las cosas en su potencialidad y, por tanto, la condición de toda su excelencia o perfección posibles.”³⁵ Pero al ser todas las cosas no es ninguna en particular, no es algo determinado: la materia no establece distinciones entre sus criaturas, ni privilegia a unos elementos en detrimento de otros, ni tiene propiamente un centro determinado.³⁶ En esencia no cabe, pues, alcanzar una definición última de la materia ni tampoco un conocimiento directo y absoluto de la naturaleza: “La estructura precisa, las potencialidades internas, el alcance último, el origen y el fin de la materia escapa a nuestro alcance”.³⁷

En este contexto materialista la existencia se concibe en tanto que momento del flujo material.³⁸ Como se identifica con la contingencia, con la temporalidad y con el ámbito de la acción su comprensión reclama, en opinión de Santayana, no una mera lógica eidética o formal sino una lógica de la probabilidad, del riesgo, del azar y del caos.

La afirmación de lo existente es en realidad, como apunta Izuzquiza, una afirmación irónica. Es el precio de la esencial ironía de la materia, que se hace existente en formas contingentes, y eleva la contingencia a seguridad. Aquí radica la ironía, el desarraigo y el aparente pesimismo de Santayana. Todas ellas no son más que formas dramáticas de la ironía esencial de la materia.³⁹

Toda cosa o evento, toda forma existente es, pues, momento determinado del flujo material y supone una detención de ese flujo. La materia comparece en las formas existentes. Hechos, sucesos y cosas son como “oráculos”, máscaras, simulacros o símbolos del

³⁵ G. Santayana, *Ibid.*, p. 171.

³⁶ Aquí radica el carácter no-metafísico de la filosofía de Santayana, pues, según él, la metafísica se funda, precisamente, en la negativa a reconocer esa falta de centro, ese policentrismo de la naturaleza.

³⁷ “Apología pro mente sua”, *op. cit.*, p. 585.

³⁸ Por sí misma la existencia no tiene integridad: no sería existencia si no estuviera dispersa en momentos, cada uno de los cuales se tiene a sí mismo como centro” Santayana, G., *Los reinos del ser*, p. 267.

³⁹ Izuzquiza, *op. cit.*, p. 123.

flujo y de la potencialidad de la materia. Aquí radica la dimensión ontológica que tiene para nuestro autor el *símbolo*, el cual se erige así como guardián de la independencia de la materia. Las realidades concretas son símbolos en los que aparece y se realiza la potencialidad de la materia y, viceversa, sólo a través de esos símbolos cabe abordar el dinamismo de la materia.

Para Santayana la existencia no descansa, pues, sobre un fundamento sólido e inmóvil, sino sobre la materia, que es potencialidad, flujo caótico y continua creación de símbolos contingentes, de formas existentes que, dada la ausencia de centro, pueden oponerse entre sí de modo absoluto: tal sería el inevitable carácter trágico de la existencia. Asumir la materia es para Santayana aceptar la necesidad de la transformación, de la muerte y del mal sin pretender superarlos u olvidarlos buscando refugio en algún “más allá” definitivo y seguro: es asumir la tragedia, buscando orientarse en el interior del dinamismo, no salirse de él.⁴⁰ Aceptar el sentido trágico de la existencia es para nuestro autor iniciar el camino de la sabiduría, de la libertad y de la paz.

Conclusión

La revalorización de la *imaginación* como facultad fundamental del ser humano defendida por nuestros autores se basa sobre un supuesto que resulta, empero, bastante cuestionable: la aceptación de un cierto cierre o aislamiento originario, sea de la mónada psíquica que se satisface alucinatoriamente, en el caso de Castoriadis, sea del espíritu que intuye esencias, en el caso de Santayana. Pues bien, por lo que respecta al primero habría que relativizar la idea, compartida por autores tan importantes como Freud y R. Spitz, de que el recién nacido, sumido aún en la unidad originaria, está por completo indiferenciado y cerrado al mundo. Dicha idea ha sido muy cuestionada en las últimas décadas tanto desde el campo del psicoanálisis (M. Klein, J. Lichtenberg, D. Stern) como desde la psicología analítica (M. Fordham), extendiéndose de manera amplia la tesis de que el niño viene al mundo dotado con considerables capacidades de discriminación, adaptación, aprendizaje y memoria,

⁴⁰ Para ubicar la ontología y la gnoseología trágicas de Santayana en el contexto del pensamiento moderno y en relación con el simbolismo *cfr.* el estudio de Lanceros, P. (1997), *La herida trágica*. Anthropos, Barcelona.

por lo que es probable que no carezca totalmente de yo, que no sea autista del todo.⁴¹ Por lo que respecta a Santayana baste con apuntar que el mismo ejercicio de escepticismo, que le lleva a reconocer el límite de que lo que se da en la intuición no es la existencia, podría al revolverse contra el propio límite, dejar abierta la duda y la posibilidad de una trascendencia.

Resulta, en cualquier caso, reconfortante en este nuevo milenio y en nuestro país, en el que tanto abundan los pensamientos únicos de uno y otro signo, encontrarse con autores como Castoriadis que pese a tomar, de manera decidida, partido en esa disputa fundamental entre materia y forma que recorre toda la historia de la filosofía (y de algún modo también toda la historia de la cultura) no hacen de la afirmación del uno la negación del otro. A través de la *psique*, la imaginación y el simbolismo la radical afirmación de la materia por parte de nuestros autores, que podría quedar situada dentro de lo que E. Bloch llamó “la izquierda aristotélica” (“esa corriente que tiende claramente, a través de la modificación de la relación materia-forma, hacia una materia concebida como activa y no sólo en sentido mecanicista”),⁴² se abre efectivamente al reconocimiento de su opuesto, el espíritu. Los opuestos se mantienen, pues, reunidos sin que ello implique suprimir la diferencia o la tensión entre ellos: el simbolismo se erige así como defensor de la pluralidad y el pluralismo.

⁴¹ Habría pues que relativizar el supuesto autismo y postular una cierta apertura tanto intrapsíquica, hacia el núcleo no-egoico de los procesos inconscientes, como extrapsíquica, hacia la madre (o el cuidador-a), con la que se encontraría en una relación de simbiosis. La madre (o quien haga las veces de tal) no sería pues propiamente un objeto externo sino más bien un “sí mismo-objeto” (*self-object*: H. Kohut). El bebé no distingue entre el potencial no egoico y el objeto externo que le atiende. Cabría decir que aquél está encarnado en éste. Cfr. Washburn, M., *Psicología transpersonal en una perspectiva psicoanalítica*, p. 64 y 73. Este autor para mediar entre las dos posturas enfrentadas propone la afirmación de que “el niño es *radical pero relativamente indiferenciado*” p. 61.

⁴² Bloch, E. (1966), *Avicena y la izquierda aristotélica*, Ciencia Nueva, Madrid, p. 38. Resulta significativo a este respecto que Giordano Bruno, representante de la “extrema izquierda”, considerase que la creación de imágenes antecede y sustenta a la razón (cfr. VV. A. A., 1999), *Introducción a Jung*. Cambridge University Press, Madrid, p. 132). Podríamos preguntarnos empero con A. Pérez-Estévez si esta izquierda aristotélica es verdaderamente aristotélica y no más bien platónica Cfr. su “Apéndice: La concepción simbólica de la materia” en Ortiz-Osés, A. (1989), *Metafísica del sentido*, Universidad Deusto, Bilbao.

Por último, cabe replantear la cuestión del sentido en el mundo del hombre como sentido simbólico. Pero el simbolismo no es meramente formal, estructural o abstracto sino también material, vivencial y pregnante (así Jung y Cassirer). Se trata por tanto de un simbolismo hermenéutico o interpretativo de carácter coimplicativo, como lo ha llamado O. Osés, simbolismo que frente al formalismo freudolacaniano se basa en la protovivencia de ser amado (por la madre o su sustituto o representante). De este modo, el simbolismo correlaciona la forma con la materia, el sentido con la experiencia y la representación con la presencia siquiera sublimada, transfigurada o traspuesta. El ser humano es un animal innatural, cultural o artificial, sí, pero por naturaleza.⁴³

Bibliografía

Abellán, J. L. (1988), *Historia crítica del pensamiento español*, vol. 5 (II), Espasa-Calpe Madrid.

Bartolomé Ruiz, C. (1999), *El poder del imaginario: la potencialidad creadora y el poder instituyente de lo simbólico*, Universidad de Deusto (tesis doctoral).

Beriain, Josexto (1990), *Representaciones colectivas y proyecto de modernidad*, Anthropos, Barcelona

Bloch, Ernst (1966), *Avicena y la izquierda aristotélica*, Ciencia Nueva, Madrid.

Carballo, J. Rof. (1974), *El hombre como encuentro*, Aguilera, Madrid.

Cassirer, Ernst (1977), *Antropología filosófica*, Fondo de Cultura Económica, México.

Castoriadis, Cornelius (1975), *L'institution imaginaire de la société*, Seuil, Paris.

Castoriadis, Cornelius (1999), *Figuras de lo pensable*, Cátedra, Madrid.

Freud S. (1968), "Los dos principios del suceder psíquico" en *Obras completas*, vol. II, Biblioteca Nueva, Madrid.

⁴³ Cfr. Gehlen, A., *op.cit.*, Cassirer, E. (1977), *Antropología filosófica*, Fondo de Cultura Económica, México. y Jung, C.G. (1976), *El hombre y sus símbolos*, Caralt, Barcelona. Sobre la protovivencia subyacente al simbolismo cfr. Ortiz-Osés, A., en Ross, W. (1992), *Nuestro imaginario cultural*. Anthropos, Barcelona, pp. 219 y ss. así como (1977), *Comunicación y experiencia interhumana*, Desclee, Bilbao, pp. 162 y ss.

- Gehlen, A. (1980), *El hombre*, Sigueme, Salamanca.
- Izuzquiza I. (1989), *George Santayana o la ironía de la materia* Anthropos, Barcelona.
- Jung, C. G. (1976), *El hombre y sus símbolos*. Caralt, Barcelona.
- Lanceros, Patxi (1977), *La herida trágica*, Anthropos, Barcelona.
- López Quintás Alfonso (1970), *Filosofía española contemporánea*, BAC, Madrid.
- Morin, E. (1974), *El paradigma perdido*, Kairós, Barcelona.
- Ortiz-Osés, Andrés (2000), *La razón afectiva. Arte, religión y cultura*, Editorial San Esteban, Salamanca.
- Ortiz-Osés, Andrés, (1989), *Metafísica del sentido*, Universidad Deusto, Bilbao.
- Ortiz-Osés, Andrés (1977), *Comunicación y experiencia interhumana*, Desclée, Bilbao.
- Ortiz-Osés, Andrés (1973), *Antropología hermenéutica*, Aguilera, Madrid.
- Ross, W. (1992), *Nuestro imaginario cultural*, Anthropos, Barcelona.
- Sánchez, C. (1999), *Imaginación y sociedad: una hermenéutica creativa de la cultura*, Tecnos, Madrid.
- Schilp, P. A. (1951), *The Philosophy of George Santayana*, Tudor Public, New York.
- Santayana G. (1993), *La tradición gentil en la filosofía americana*, Universidad de León.
- Santayana G. (1956), *Atomos de pensamiento*, Aguilar, Buenos Aires.
- Santayana G. (1959), *Los reinos del ser*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Santayana G. (2002), *Escepticismo y fe animal*, Losada, Buenos Aires.
- Washburn, M. (1999), *Psicología transpersonal en una perspectiva psicoanalítica*, Editorial Los libros de la liebre de marzo, Barcelona.
- VV.AA. (1999), *Introducción a Jung*. Cambridge University Press, Madrid.