

## La razón crítica y el concepto metafísico de religación

VICENT AGUT I MARTINEZ\*

**Resumen:** La división fundamental entre filosofía metafísica y materialismo filosófico, que además identifica con la razón crítica, tiene un especial impacto sobre la filosofía positiva de la religión. Bueno, por ejemplo, considera que Zubiri es un filósofo del ser cuando precisamente es un filósofo de la realidad. En nuestra opinión, si nuestro objetivo es evitar el monismo, necesitamos una ontología de la imaginación. Esta ontología sería una filosofía de la acción.

**Palabras clave:** Bueno, materialismo, religión, Zubiri.

**Abstract:** The fundamental division between metaphysical philosophy and philosophical materialism, which is identified with the critical reason, has a special impact on philosophy of religion. Bueno, for example, considers Zubiri a philosopher of being when in fact he is a philosopher of reality. In this respect, if our objective is to avoid the metaphysical monism, we need an ontology of imagination. This ontology would be a philosophy of action.

**Key words:** Bueno, materialism, religion, Zubiri.

Según G. Bueno, el pensamiento de Zubiri es un caso de *Ancilla theologiae* que prolonga la ontología fundamental heideggeriana. Sirviéndose del teorema kantiano de la apercepción trascendental, que Heidegger popularizó en *Ser y Tiempo* y en *Kant y el problema de la metafísica*, pretende la reexposición de un teorema dogmático. Sin embargo, el *Dasein* representa un centro ontológico, es decir, la idea de un ser por esencia. De ese modo: «Lo que, desde un punto de vista materialista, es verdaderamente significativo no es tanto que el *Da-sein* se sitúe en los cielos (tradición cristiana, Santo Tomás, Suárez) o en la tierra (tradición hegeliana, Heidegger), sino el que se postule un *Dasein*, un centro ontológico»<sup>1</sup>. Efectivamente, Heidegger no concibe el *Dasein* como un «ente entre los entes», sino como el ente privilegiado desde donde el Ser se constituye. Desde una perspectiva materialista, la ontología fundamental heideggeriana representa una variante de la Onto-teología, a saber, una forma de monismo filosófico. Bueno, que emplea el término metafísica para nombrar aquellas filosofías que hipostatizan la idea de unidad, puntualiza sobre la naturaleza del término «metafísica»: «La observación fundamental que quiero hacer, por medio de esta nota, es la siguiente: que me parece que el propio concepto de «Metafísica» es utilizado muchas veces —incluso por quienes lo gravan con una carga negativa— como un concepto él mismo metafísico»<sup>2</sup>. Así, por ejemplo, la primera acepción negativa sólo es la contrafigura de la primera acepción positiva. Cuando definimos la Metafísica como el conocimiento que va más allá

\* Dirección para correspondencia: Vicent Agut i Martinez, Ins. Bachillerato Beltrán Bigorra, Seminario Filosofía, Calle San Vicente s/n. Nules. Castellón de la Plana. (España).

1 Bueno, G: *Ensayos materialistas*, Madrid, Taurus, 1972, p. 48 (nota a pie de página). El monismo significa la conexividad total. Según Bueno, la crítica de Kant implica la transposición del edificio wolffiano sobre un plano crítico. Las divisiones de la Ontología clásica reaparecen, aunque simplificadas. Pero, ¿podemos reivindicar ese esquema ontológico desde una perspectiva materialista sin recaer en un pensamiento precrítico? ¿Podemos conectar el Mundo, el Alma o Dios con los tres géneros de materialidad?, o dicho de otro modo, ¿podemos conectar la idea de Dios con M3? En su opinión, la recuperación filosófica de las construcciones teológicas es una de las tareas más urgentes cuando se quiere restituir a la Filosofía su verdadero contenido.

2 Bueno, G.: *El papel de la filosofía en el conjunto del saber*, Madrid, Ciencia Nueva, 1970, pp. 74-75.

de la experiencia, es decir, como el conocimiento visionario de lo suprasensible y transempírico, ya estamos adoptando una perspectiva metafísica. Para Bueno podría exponerse como si se tratase de un argumento «doblado» del argumento ontológico: «Sólo podemos tener la idea de Dios si afirmamos que Dios existe»<sup>3</sup>. Pues cuando formulamos la pregunta: «¿existe Dios?», como si tuviese sentido, ya estamos designado un «lugar ontológico». Necesitamos, por consiguiente, otras definiciones no metafísicas de Metafísica que nos permitan adoptar un punto de vista crítico-genético sobre los diversos términos metafísicos —por ejemplo: según esta definición operatoria, la «idea de Dios» no será metafísica porque se refiera a un ser incognoscible e inverificable, sino porque implica la sustancialización de ciertas relaciones o cualidades: «pensamiento», «conciencia», etc.

Según el materialismo filosófico, empero, existe otra tradición ontológica más antigua donde Dios pertenece al campo de la Ontología especial y es imposible la sustantivación del Ser por la Ontología general: «Este Ser que no es Dios, esta Sustancia que no es Sujeto, se mantiene tenazmente en la tradición neoplatónica, y alcanza acaso su primera exposición sistemática en la doctrina de la Sustancia de Espinosa, en donde la Ontoteología está ya definitivamente triturada. <...>. En la filosofía de Espinosa hay que ver la fuente de la genuina ontología materialista moderna»<sup>4</sup>. El racionalismo espinosista, en su pasión por demostrarlo absolutamente todo, necesita suponer la existencia de varias sustancias para poder demostrar que existe una única sustancia<sup>5</sup>. En esa línea, si la sustancia de la que habla en la Definición 3 fuese una e infinita, por ejemplo, nada podría derivarse distintamente de ella. Para Espinosa, según la interpretación materialista, el Ser de la Metafísica general es plural e indeterminado desde un punto de vista conceptual. Según Bueno —que cita en su favor *Ética*, parte 2ª, proposiciones I y II—, estamos ante una «inversión teológica» que extiende el principio de inteligibilidad material hasta alcanzar a Dios<sup>6</sup>. Para el materialismo filosófico, que considera la filosofía de Espinosa como la fuente de toda ontología materialista en un sentido moderno, la idea de materia no posee un formato unívoco. No podemos proceder por generalización inductiva ni tampoco presentar una definición conspectiva de materia: «Los intentos en esta dirección sólo han podido llevarse a cabo acogiéndose a definiciones de materia tan vagas que sus fórmulas podían ser aceptadas tanto por los materialistas como por los espiritualistas radicales»<sup>7</sup>. La idea de materia, funcional y abierta, se constituye según un formato crítico, como si se tratase de un noúmeno<sup>8</sup>. Si la idea de ser implica la idea de unidad, por contra, la idea de materia se constituye como la *symploké* de los tres géneros de materialidad por mediación de la la Materia ontológico-general<sup>9</sup>. Partiremos del mundo y nos plantearemos, ante cada categoría de realidades, los siguientes interrogantes: «¿Es posible eliminarla?» «¿Por qué éstas y no más bien otras?», etc. Y para ello, puesto que alcanza tanto las realidades precientíficas como las realidades

3 *Ibid.*, p. 76. El argumento ontológico sería un caso límite que anularía la distinción fregeana entre sentido y referencia: hay sentidos que en su estructura incluyen la referencia (*Ensayos materialistas*, p. 101).

4 *Ensayos materialistas*, p. 48.

5 Peña, Vidal: «Introducción» a Baruch de Espinosa: *Ética*, Madrid, Edit. Nacional, 1979, 9-45, p. 35.

6 Bueno, G.: *Materia*, Oviedo, Pentalfa, 1990, p. 73. Escribe Vidal Peña a propósito de Espinosa: «La Substancia es presentada como una reserva infinita de posibilidades que no puede ser agotada desde los atributos de la Extensión y el Pensamiento, pues su noción los desborda» («Los Ensayos Materialistas y la historia de la filosofía», *Revista Meta* (Madrid), (1992), 15-26, p. 21). El Apéndice de la parte I de la *Ética* debe ser interpretado como una crítica al antropomorfismo: una crítica al monismo filosófico.

7 *Ibid.*, p. 22

8 Racionero, Quintín: «Consideraciones sobre el materialismo», *Revista Meta* (Madrid), (1992), 27-70, p. 52.

9 *Ensayos materialistas*, p. 371.

científicas, el contexto tecnológico será el punto de partida para el «levantamiento del plano» de la idea de materia. La idea de *materia determinada*, en tanto que es materia respecto de algunas formas determinadas, será aquello que es transformable o retransformable según un círculo de formas determinadas<sup>10</sup>. Por Ontología general, en consecuencia, debemos entender el análisis de la idea general de materia (*M*) a partir de la realidad material, o sea, la crítica de toda sustancialización mundana partiendo del mundo en su estado actual<sup>11</sup>. Según el materialismo filosófico, la filosofía crítica es principalmente crítica de la filosofía exenta, es decir, crítica de la filosofía dogmática o metafísica<sup>12</sup>.

En este trabajo, donde primero procuraremos describir los fundamentos de la razón crítica como razón científica, nuestro objetivo es abordar la crítica materialista del concepto metafísico de religación expuesta en sus *Cuestiones cuodlibetales sobre Dios y la religión* (1989). Estamos hablando de un trabajo, donde evidentemente se respeta el núcleo de su filosofía positiva de la religión, pero que trata cuestiones colaterales a *El animal divino*<sup>13</sup>. Precisamente aunque se ocupa en el Escolio 5 del concepto de religación, Bueno nos remite a *Cuestiones cuodlibetales...*, Cuestión 3ª, pp. 109-110 y Cuestión 5ª, pp. 193-218.

### 1) La razón crítica como razón filosófica: El horizonte de la subjetividad

La conciencia filosófica no opera en abstracto, sino a partir de la realidad concreta: su método es la construcción de Ideas a partir de lo real. La filosofía, que será razón crítica o razón científica, planeará «experiencias» que después pueden ser «positivizadas»<sup>14</sup>. Esto no significa, según el materialismo, ningún tipo de mimetismo o reduccionismo positivista: la filosofía es un saber de segundo grado, que parte de los saberes históricamente alcanzados. El objeto de la filosofía es la *symploké* de las ideas en la medida en que éstas forman un sistema más o menos riguroso. Por último, el Mundo y la Nada son los límites de una conciencia filosófica contradistinta de la conciencia religiosa que evita toda tentación nihilista.

El Postulado primero (P.I) de la Ontología general establece:  $E = (M_1 \cup M_2 \cup M_3)$ ; es decir: ( $E = M$ ). La Idea de Materia ontológico-general se predicará trascendentalmente a partir de la intersección de los Tres Géneros de Materialidad. Bueno, que rechaza la hipostatización de la conciencia crítica, y que además sitúa su proyecto a partir de la *Crítica de la razón pura*, defiende que existe identidad entre el Ego trascendental y el Mundo. Entre la conciencia y el Mundo, esto es, entre la Idea de Materia ontológico-general y los Tres Géneros de materialidad, existe circularidad: «El Ego trascendental no es un «sujeto», que recibe los estímulos del Mundo objetivo; ese sujeto no existe como sustancia, fuera del mundo; porque el «Ego trascendental» es la misma práctica o ejercicio (de índole histórico-social) en la cual el Mundo se constituye como objeto»<sup>15</sup>. La contraposición del sujeto (S) y la realidad (O) conduce a posiciones metafísicas. En su opinión, tanto el

10 *Materia*, pp. 23-24.

11 *Ensayos materialistas*, p. 181. Sería un error identificar las determinaciones negativas de la idea de materia ontológico-general con la negación de toda determinación. La Idea de Materia equivale a la Idea de contradicción, es decir, a la destrucción de unas partes por otras. Una vez se ha cerrado la vía del no-ser, la falta de determinaciones positivas no significa ningún género de nihilismo. Cuando decimos que no es posible pensar un número primo de forma que no exista otro por encima de éste, no estamos negando el conocimiento.

12 Bueno, G.: *¿Qué es la filosofía?*, Oviedo, Pentalfa, 1995, p. 44.

13 Bueno, G.: *El animal divino*, 2ª edic., Oviedo, Pentalfa, 1996, p. 9.

14 *El papel de la filosofía en el conjunto del saber*, p. 241.

15 *Ensayos materialistas*, p. 65.



realismo como el idealismo suponen la hipostatización de uno de los dos polos y, consiguientemente, representan una recaída en la metafísica. En realidad, la relación (S-O) es la simplificación de relaciones más complejas: S-S, O-O, O-S-O, S-O-S, etc. Sólo un análisis diamérico de la trascendentalidad nos liberará de la idea de un sujeto originario absoluto (Kant, Heidegger).

Pero, además, la razón crítica materialista es una razón profundamente moral. En primer lugar, la totalización política es el correlato de la totalización filosófica<sup>16</sup>. Bueno, que subraya el carácter dialógico de la actividad filosófica — «<...>la Filosofía es acción, es la acción que dimana de la eficacia de los propios discursos —en las condiciones adecuadas—; es la acción que, por la palabras, se dirige a las conciencias, a la «reforma del entendimiento»»<sup>17</sup>—, afirma: «El materialismo filosófico —tal como aquí se intenta bosquejar— brota de una sabiduría crítica, a la vez ideal y real (la «reforma del entendimiento»). Es precisamente en una sociedad en la que las bases del socialismo han sido bien cimentadas cuando la formación filosófica resulta ser indispensable —para decirlo con Hegel (aunque con un contenido por completo no hegeliano)—, no como ocupación arbitraria de unos hombres privilegiados, sino como obligación del Estado, como parte integrante de la educación civil»<sup>18</sup>. La filosofía es la acción por medio de la palabra, esto es, la destrucción de todas aquellas representaciones egológicas que impiden la instauración del Ego empírico como sujeto de responsabilidad. Para Gustavo Bueno, que rechaza todo tipo de «Axiomas de Maria», el Socialismo representa la realización de la Filosofía, o dicho de otro modo, la reforma del entendimiento. Entre la conciencia filosófica y la práctica del socialismo existe una unidad interna que será todavía más evidente cuando se alcance la «Revolución». Por Socialismo, una vez se rechaza toda forma metafísico-cómica, debe entenderse una sociedad infinitesimalmente próxima a una sociedad sin clases.

Es en este horizonte filosófico donde debe distinguirse entre un Materialismo «mundano» y un Materialismo «académico», que nos remite a la distinción kantiana entre una «filosofía mundana»/ «filosofía académica», y que nos permite plantear una pregunta esencial desde una perspectiva materialista: ¿quién legisla la razón? Para Kant será el filósofo mundano quien legisle la razón; o como se precisará en los siglos siguientes: el pueblo, las masas, la clase social, el «hombre de la calle», etc., serán quienes legislen la razón. Bueno, que no oculta su estima por la distinción kantiana, escribe: «El concepto kantiano de «filosofía mundana» nos preserva de los componentes irracionalistas de otros conceptos análogos, como puedan serlo el concepto de *Vida* de Dilthey <...>, el concepto de «mentalidad preológica» o el concepto husserliano de *Lebenswelt* <...>»<sup>19</sup>. Por filosofía mundana se entiende aquella filosofía que surge una vez ha cristalizado la conciencia corpórea individual y que funciona como una *Gestalt* espaciotemporal sometida a unas condiciones prácticas determinadas. En ese sentido: «Sabiduría «mundana» es, esencialmente, un cierto nivel de la conciencia, que selecciona y ordena los contenidos en contextos característicos, según criterios objetivos, inconscientes o conscientes, dictados por las presiones inmediatas del «comercio» entre

16 *Ibid.*, p. 239. Esta tesis es interna a su crítica del monismo filosófico: la actividad filosófica es la *symploké* de las ideas. La conciencia filosófica es contradistinta de la conciencia religiosa en la medida en que opera *in medias res*. En definitiva, la crítica del monismo filosófico supone el repudio de todo género escatológico como forma de pensar filosófico.

17 *Ensayos materialistas*, p. 17.

18 *Ibid.*, p. 200.

19 *Ibid.*, p. 36 (nota a pie de página). Bueno no escatima en sus críticas a Husserl: ve en él a un idealista platónico (aunque advierte diferencias: mientras el sistema platónico se constituyó por la oposición entre  $M_1$  y  $M_3$ , la fenomenología destaca por la oposición entre  $M_2$  y  $M_3$ ). Según Bueno, el materialismo esencialista de Platón pertenece al campo de la Ontología especial, mientras que el sistema de Husserl pertenece a la Ontología general).

los hombres»<sup>20</sup>. Evidentemente, en la medida en que se mueve en el campo de lo inteligible operatoriamente y selecciona y ordena los contenidos según criterios objetivos, la sabiduría mundana no significa sabiduría vulgar o pre-científica. No olvidemos que la profundidad de la filosofía académica, que cumple una función esencialmente pedagógica<sup>21</sup>, depende de su carácter mundano. Además, muchos de los contenidos del saber mundano proceden del saber académico; por ejemplo: la idea de «átomo» pertenece al acervo de la cultura mundana o «cultura general». En ese sentido, según Bueno, entre la sabiduría mundana y la sabiduría académica hay distinción, pero no hay corte en el sentido de Bachelard o Althusser: «Hay enfrentamiento, conexión dialéctica, pero también hay comunidad entre los contenidos mundanos y académicos»<sup>22</sup>. Si la sabiduría mundana se mueve a escala corpórea, esto es, a escala donde lo real se manifiesta como sólido o líquido, en cambio, el saber académico busca el modo de ofrecer planos abstractos, que además pueden permitir un control más eficaz de los cuerpos. La función de la Academia es la reforma del entendimiento por medio de la palabra, la *symploké* de las ideas o realidades, a saber, el análisis de la conciencia social en proceso. En síntesis: «La Filosofía académica ejerce de este modo la función de un *Psicoanálisis lógico* de la conciencia mundana, dentro de la consigna del *Conócete a ti mismo* <...>»<sup>23</sup>. Evidentemente, eso sí, la geometrización de las ideas no será tan rica como pueda ser en geometría. El método geométrico, como *progressus/regressus* de los fenómenos a las Ideas y viceversa, no puede representarse según la perspectiva de un «saber absoluto».

En este horizonte crítico debemos situar, en definitiva, su proyecto noetológico: ¿No es posible intentar una aproximación al sujeto trascendental, dentro de una perspectiva diamétrica, que sea axiomática? ¿No es posible una ciencia trascendental de la conciencia históricamente dada? La Noetología, que ocupará el lugar intermedio entre la Lógica y la Psicología, debe establecer ciertos axiomas que luego permitan un análisis empírico de la conducta racional. Según Bueno: «La Noetología, en consecuencia, no considera literalmente el proceso científico o filosófico, sino en la medida en que este proceso tiene lugar en el enfrentamiento con el error y la ignorancia, sin necesidad de apelar a motivaciones metafísicas o psicológicas <...>»<sup>24</sup>. La Noetología es una

20 *Ibid.*, p. 39. Resulta difícil no ver en la oposición «filosofía mundana»/«filosofía académica» una variante de la oposición gramsciana entre «filosofía del sentido común»/«filosofía superior». Es difícil no pensar también en la distinción popperiana entre «filosofía del sentido común»/«filosofía académica» o en la distinción platónica «mundo sensible»/«mundo inteligible». Por lo demás, Bueno entiende la anterioridad de la «filosofía mundana» en términos perfectamente clásicos: «*primum vivere, deinde philosophari*» ( *El papel de la filosofía en el conjunto del saber*, p. 119). La «filosofía académica» será crítica del sentido común.

21 *El papel de la filosofía en el conjunto del saber*, p. 275. La pedagogía es una parte de la política. El objetivo final de la filosofía académica es la edificación de la conciencia individual y el correlato de la totalización filosófica es la totalización política. La filosofía política se identifica con la filosofía como verdad. Es interesante, puesto que Bueno toma «política» en su acepción clásica, la distinción entre filosofía política y polimatía, esto es, entre filosofía como reforma del entendimiento, como praxis lógico-moral y «el saber enciclopédico de los ganadores de concursos de televisión». En palabras de Bueno: «No se trata de un saber acumulativo, sino de una disciplina crítica y regresiva. Es aquí donde la Filosofía comienza a ser aquella «medicina del alma» que inspiró la acción filosófica de Sócrates y Platón» (pp. 275-276).

22 *Ensayos materialistas*, p. 40.

23 *Ibid.*, p. 250. La vocación política de la filosofía académica está fuera de duda: su objetivo es la instauración de la justicia. Pero su quehacer político sólo es efectivo a partir de las directrices mundanales. Precisa notablemente su posición cuando afirma: «En la esencia de la Filosofía académica está, por tanto, contenido el supuesto de que la política, en lo que tiene de arte —para emplear la fórmula socrática— no puede entregarse al empirismo, al espontaneísmo, sino que la política es un material que debe ser científicamente y filosóficamente trabajado (las «ciencias» políticas, económicas, jurídicas)» (p. 237).

24 *Ibid.*, p. 166.



disciplina crítica, que busca el modo de ofrecer un esquema general de la conexión entre la verdad y el error. Para la Noetología, el conocimiento es un proceso biológico donde la conciencia persigue el equilibrio que otorga la identidad lógica, ya que la noción de verdad implica la identificación de la identidad en cuanto que reiterable y estable. La teoría noetológica de la contradicción, por ejemplo, nos permitirá dar cuenta del asombro y de la estructura de un problema intelectual.

Hasta ahora hemos señalado que la razón crítica opera a partir de las realidades concretas. Además, según Bueno, la razón crítica posee una estructura dialógica: mi Ego empírico remite a los demás Egos del mundo. Esto significa que el materialismo académico transforma la conciencia o Ego (*E*) en una variable. Cada Ego se realiza a sí mismo en la acción inter-personal con los otros Egos, en la acción comunitaria. Sin embargo, si bien resulta estimulante su intento por determinar la responsabilidad moral a partir del Ego empírico o corpóreo, las consecuencias creemos que son desalentadoras: «No me intereso por los demás en virtud de una benevolencia (o un amor) hacia ellos, entendido como una pasión o una virtud que se sobreañade al Ego ya constituido, porque este añadido, por amable que fuese, sería siempre irracional. Me intereso por los demás —y no sólo como realidad psicológica, sino como realidad política, en cuanto envuelto en un sistema social <...> en la medida en que Yo estoy inmerso en estructuras suprasubjetivas, a pesar de las apariencias»<sup>25</sup>. Me intereso por los demás en virtud de mi ser histórico, es decir, en la medida en que mi vida queda definida por las estructuras socio-políticas que la envuelven. El amor, la benevolencia son irracionales en términos esféricos, o dicho en otros términos, principios metafísico-cósmicos. Precisamente, aunque la conciencia filosófica es un saber que se fundamenta en la conciencia esférica —entendiendo por «esfera» la conciencia económica individual o conciencia del gobierno y mantenimiento del propio cuerpo —, y a pesar de que concepto de esfera incorpora la mayoría de los análisis existencialistas del *Dasein* según un formato positivista, considera el Ego esférico como un «*idolon theatri*» (un espejismo) asociado a ciertas doctrinas morales<sup>26</sup>. La conexión entre Materialismo filosófico y Socialismo supera el punto de vista del materialismo ateo, incapaz de fundar una doctrina moral en la medida en que se apoya en la evidencia del Ego esférico como ámbito práctico de la vida originaria<sup>27</sup>. Pero supongamos, por ejemplo, que trato de comprender por qué razón un militante socialista sacrifica su vida en beneficio de la clase obrera. En primer lugar, el materialismo de la conciencia evitará la ilusión de un fundamento exterior, o sea, cualquier tentación escatológica. Precisamente nos propone como punto de partida la siguiente tesis: «El campo de las relaciones clásicas entre la Filosofía y la Escatología es un campo de conceptos metafísicos»<sup>28</sup>. En efecto, en su ambición por sentar las bases de una filosofía comunitaria, el materialismo filosófico lleva hasta sus últimas consecuencias la crítica del Ego como *causa sui*. Y en ese sentido: «La *subjetividad* es una elaboración no materialista que desfigura por completo el

25 *Ensayos materialistas*, p. 196. El Ego empírico implica realidades suprasubjetivas que lo envuelven, una especie de *Logos* universal. La razón crítica, que implica la destrucción de las representaciones egológicas y descubre mi Ego empírico remitiendo a los demás Egos, cumple la función de desenmascaramiento. Podemos definirla como reconstrucción crítica de la realidad a partir de la individualidad corpórea *in medias res*.

26 *Ibid.*, p. 300.

27 *Ensayo sobre las categorías de la economía política*, Barcelona, La Gaya, 1972, p. 177.

28 *El papel de la filosofía en el conjunto del saber*, p. 282. Para Bueno, la escatología supone la conexividad total, es decir, la hipostatización de la unidad. Es imposible desconectar la filosofía escatológica del pensar onto-teológico. Lo verdaderamente discutible es que el pensamiento escatológico suponga la perspectiva de un saber absoluto, entendiendo por éste la identidad con el ser absoluto (la identificación del Ser con el Pensar).

significado de este «dentro» segundo-material»<sup>29</sup>. El subjetivismo filosófico es solidario del monismo metafísico. En su opinión, podemos clasificar los contenidos de esta materialidad ( $M_2$ ) del siguiente modo: por una parte, aquellas experiencias inmediatas que trascurren en el ámbito interno de cualquier organismo dotado de sistema nervioso —sensaciones cenestésicas, emociones, etc.—, por otra parte, los contenidos propios de la experiencia ajena, sea animal o humana, considerada como interioridad. De ese modo, por ejemplo, tan real debe ser mi dolor de apendicitis como el dolor que una herida le produce a un perro. Resumiendo: «Los contenidos  $M_2$  pueden aparecer en un lenguaje público —por ejemplo, el discurso de un diputado que apela a los intereses de sus electores—, del mismo modo que los contenidos de  $M_1$  pueden pertenecer a un lenguaje privado —por ejemplo, la descripción en clave que un investigador de la Naturaleza da de sus experimentos»<sup>30</sup>. Para el materialismo de la conciencia, la realidad de los contenidos  $M_2$  es tan efectiva, aunque invisible, como los contenidos del primer género. El «dentro» del segundo género son la serie de recuerdos, asociaciones de ideas, que se generan según legalidades deterministas en relación con  $M_1$ . Como señala Quintín Racionero: «Esta interioridad no es pensada por Bueno prioritariamente en términos psicológicos, sino más bien en términos topológicos, a la manera de puntos o superficies que ocupan las vivencias egocéntricas puntuales con que se forma el entero ámbito de la experiencia privada —sensaciones, emociones, afectos, deseos, etc.»<sup>31</sup>. Las vivencias son reconocibles y comunicables por mediación del lenguaje. De modo que mis vivencias no son materialmente distintas de las vivencias ajenas. Ahora bien: independientemente de que sea posible expresar los contenidos  $M_2$  en términos de  $M_1$ , o viceversa, no elimina el problema de la subjetividad. Lo verdaderamente discutible es que la transformación de ( $E$ ) en una variable, es decir, la sustitución del Ego espíritu por el Ego corpóreo, nos permita reconstruir la subjetividad en términos topológicos y pueda ser el fundamento de una ética o de una filosofía positiva de la religión. La subjetividad no puede interpretarse sólo como la serie constructa de recuerdos, sensaciones, afectos, etc. En ese sentido, si nos movemos dentro de una escala corpórea y puramente operativa, por ejemplo, jamás podremos distinguir entre quien disfruta de la experiencia de un ente infinito o dice gozar de ello después de ingerir una dosis conveniente de LSD. Bueno, que muy juiciosamente considera la experiencia personal como un comodín ideológico, sin embargo queda finalmente atrapado por el formato fisicalista de su ontología. Sin embargo, una filosofía de la realidad histórica, que renunciase a la hipostatización de la subjetividad sin reconstruirla topológicamente, consideraría el amor y la benevolencia como el *factum* primitivo de la conciencia moral en un contexto mundano. Evidentemente, esa filosofía no dejaría de criticar, inmersa en las realidades históricas, las diferentes versiones ideológicas. Entendemos que es imposible fundar la praxis ético-política sólo a partir de las estructuras socio-políticas una vez se transforma el Ego en una variable contradistinta del Ego como espíritu.

Por último, tampoco se resuelve el problema adoptando la distinción pikeana entre una perspectiva étic y una perspectiva émic. Estamos hablando de una distinción gnoseológica que supone una «problemática» y una «teorema»<sup>32</sup>. Según Bueno, la cuestión no es tanto una destrucción o trituración de la distinción, como su reconstrucción en el marco de una teoría de la referencia. La distinción de Pike, que para algunos tiene un significado claramente idealista, realmente representa un idealismo *sui generis*, puesto que concibe la conciencia en un plano ejecutivo, es decir, biológi-

29 *Ensayos materialistas*, p. 293.

30 *Ibid.*, p. 297 (nota a pie de página).

31 Racionero, Q.: «Consideraciones sobre el materialismo», p. 61.

32 Bueno, G.: *Nosotros y ellos*, Oviedo, Pentalfa, 1990, p. 18.



co. De este modo, por ejemplo, el *emicismo* de Pike no excluye los planteamientos *eticistas* tipo Tolman<sup>33</sup>. La comprensión del punto de vista interior no significa introspección, sino la aprehensión de las estructuras y praxis según una perspectiva emic. En definitiva: «El «dentro» de Pike no es sólo el interior de la cabeza del nativo sino también el interior de la cultura estudiada frente al propio SG (sujeto gnoseológico), en cuanto, a su vez, está inserto en determinadas formaciones culturales que contienen a la propia ciencia antropológica»<sup>34</sup>. Pero, en la medida en que el punto de vista emic (*ordo inventionis*) puede ser considerado como contenido de la falsa conciencia, y la propuesta materialista consiste en considerar el sujeto nativo (SA) como un término operatorio similar al sujeto cognoscente (SG), se produce una suerte de desplazamiento que otorga la superioridad al punto de vista del observador externo y que supone, finalmente, la cosificación del campo de los fenómenos religiosos. En definitiva, aunque plantea una cuestión ontológica de hondura, la distinción pikeana pierde su savia en manos de la razón crítica materialista. En nuestra opinión, una opción pudiera ser una ontología fundamental que operase una desconstrucción del pensamiento de Heidegger, de modo que pudiésemos asumir la distinción «ser»/«ente» en un marco materialista. El sujeto es evidente que no constituye un centro sustancial de decisiones y que opera *in medias res*; pero difícilmente podemos comprender una conducta si no damos cuenta de ese peculiar fenómeno que es el comportarse consigo mismo<sup>35</sup>. Precisamente escribe a propósito del problema de la constitución del sujeto y la naturaleza del inconsciente: «El sujeto, en cuanto constituido —repetimos— no sólo ya genéticamente, *in illo tempore*, sino ontológicamente, en cada instante, deja de ser un centro sustancial de decisiones y de conciencia absoluta, y la conciencia misma aparece como constituyéndose a partir de entidades que, siendo formalmente constitutivas de la conciencia, no son conscientes. Obtenemos así una aceptable definición, me parece, del concepto de Inconsciente»<sup>36</sup>. Para el materialismo filosófico, en virtud de la definición operatoria adoptada, el esquema (Kxx) sugiere la idea de *causa sui*, o en otras palabras, la idea de un ser que se determina a sí mismo. En su lugar, Bueno propone que cada Ego se realiza a sí mismo (Kxx) por medio de la comunicación interpersonal ( $\Sigma xy, \Sigma yx$ ); pero de este modo, al menos así lo parece, seguimos sin explicar la relación de reflexividad. En conclusión: ¿hasta qué punto resulta técnicamente útil una conciencia filosófica contradistinta de la conciencia religiosa y solidaria de la conciencia corpórea? ¿En qué medida podemos construir una filosofía positiva de la religión consecuente con el marco ontológico alcanzado? La distinción entre una «filosofía mundana» y una «filosofía académica», mientras se considere la subjetividad en términos operativos, nos parece una distinción filosóficamente estéril.

33 *Ibíd.*, p. 51.

34 *Ibíd.*, p. 55.

35 Tugendhat, E.: *Autoconciencia y autodeterminación*, Madrid, FCE, 1993, p. 30. Desde una perspectiva materialista entendemos que el concepto de persona, como entidad biológico-cultural, debe ser considerado como un término primitivo en el sentido de Strawson.

36 *Ensayos materialistas*, p. 406. Es Sartre quien advierte, muy juiciosamente, que la tesis de Lacan sobre el inconsciente no nos fuerza a abandonar la filosofía de la conciencia. En su caso, Sartre se encamina a una ontología de lo imaginario: la supervivencia de la filosofía de la conciencia estaría ligada al problema de lo imaginario. Ya en *L'être et le néant* subraya que la trascendencia es la estructura misma de la conciencia. En *L'Idiot de la famille*, por ejemplo, la praxis religiosa implica lo imaginario. Una ontología de lo imaginario evitaría la sustancialización de la conciencia y nos permitiría afrontar la constitución de la subjetividad desde una perspectiva más equilibrada.



## 2) La razón crítica y la metafísica de la religación

En *El animal divino* (1985, 1995) defiende la siguiente tesis: «El núcleo de la religión se encuentra en el mundo de los *númenes*, en tanto éstos envuelven efectivamente a los hombres, porque sólo de este modo la experiencia religiosa nuclear podrá ser, no solamente una verdadera experiencia religiosa, sino también una experiencia religiosa verdadera»<sup>37</sup>. Su objetivo es establecer las líneas generales de una *verdadera filosofía* de la religión, es decir, las líneas fundamentales de una filosofía positiva de la religión conectada con la razón crítica materialista o razón científica. Esta filosofía no metafísica deberá desarrollarse como filosofía gnoseológica de la religión y como filosofía ontológica de la religión, esto es, como una teoría filosófica de las ciencias de la religión y como una doctrina sobre la esencia de la religión. Podemos hablar de *verdadera filosofía* de la religión en la medida en que consideremos la religión como una ilusión transcendental o como una falsedad antropológica necesaria<sup>38</sup>.

Evidentemente, aunque la estructura del método filosófico coincide con la estructura del método científico, la filosofía es un saber de segundo grado que persigue la *symploké* de las ideas, apoyándose en los diversos saberes científicos; lo que significa, aceptado el par «filosofía mundana»/«filosofía académica», que debemos movernos en el campo de lo inteligible operatoriamente. En nuestra opinión, lo verdaderamente discutible es, precisamente, que la filosofía de la religión deba constituirse a ese nivel. Finalmente, en lo que se refiere a sus análisis sobre Zubiri, Bueno debería haber mostrado: 1º) la filosofía zubirista de la realidad, o sea, la filosofía de la inteligencia sentiente, es una filosofía monista; 2º) en qué medida la filosofía de la religación no implica una filosofía de la realidad.

### a) Nematología y Teología

El primer paso del procedimiento de Bueno consiste en la reducción de la Teología a una Nematología. La actividad a partir de la cual las creencias «emic» pueden ser reformuladas desde otro sistema «etic», y así establecer las coordenadas mutuas de las interconexiones de la común realidad histórica, la llamaremos Nematología. Podemos definir ésta como aquella actividad doctrinal, que los diversos sistemas de creencias establecen para poder coexistir en un marco socio-cultural común. Distingue a continuación entre una Nematología preambular, una Nematología dogmática y una Nematología mixta. Estos tres géneros nematológicos corresponden a tres géneros teológicos: Teología natural, Teología dogmática y Teología mixta.

Esencial en su planteamiento resulta su análisis de la estructura lógica de la idea de «creencia». Para Bueno se trata de una idea genérica que abarca las siguientes especies: religiosas, político-morales, cosmológicas, históricas, etc. En cuanto a las relaciones lógicas que pueden establecerse entre los diversos sistemas de creencias, podemos ensayar dos modelos: «Dos posibilidades extremas podemos ensayar: o bien el género de «creencia» es de naturaleza porfiriana, distributiva (es decir, prácticamente ocurre como si las diferentes especies de creencias lo fueran con independencia de las otras especies, sin perjuicio de sus eventuales interferencias), o bien se trata de un género de naturaleza plotiniana (en cuyo caso algunas especies recibirán su condición de creencia de otras especies, a partir, en el límite, de una especie primordial o generadora capaz de desarrollarse o

37 *El animal divino*, p. 11.

38 *Ibid.*, p. 24 (nota a pie de página).

transformarse en otras especies de creencia»<sup>39</sup>. Las consecuencias que se derivan de uno u otro modelo son importantes; por ejemplo: si afirmamos que se trata de un género atributivo, entonces afirmamos que existe una creencia generadora del resto de las creencias. Por contra, si se defiende la segunda posición, deberemos separar las creencias políticas de las creencias religiosas: «Llamar «religión» al proyecto comunista es una grosera metonimia (*pars pro pars*)»<sup>40</sup>. Esto no significa, según Bueno, que no exista conexión entre los diversos géneros de creencias.

Pero, ¿qué entendemos por creencia? Señala: «La creencia se caracteriza, por de pronto, por su referencia a una objetividad compleja de contornos difusos, indefinidos, porque no puede percibirlos de una sola vez, ni puede rodearlos»<sup>41</sup>. No hay creencia que no implique conocimiento, ya que toda creencia entraña un cierto saber; y creer significa que nos encontramos inmersos en la realidad. Por esa razón, las creencias no se contraponen a las evidencias racionales: «Las creencias son ya, por sí mismas, de algún modo, racionales y son un momento dialéctico del propio proceso racional de la construcción de nuestro mundo»<sup>42</sup>. E incluso aquellas creencias supuestamente falsas o ilusorias, siempre implicarán algún apoyo real. Es prácticamente imposible admitir que existan creencias socializadas puramente alucinatorias.

### 3) El procedimiento de Zubiri

En su opinión, la obra de Zubiri *El hombre y Dios* (1984) es una Nematología preambular. Es, por consiguiente, un género que puede considerarse como formalmente científico o filosófico. Estamos ante una filosofía que utiliza el teorema kantiano de la apercepción trascendental para reexponer un teorema dogmático: «La clave de la doctrina kantiana, condensada en su famosa

39 *Cuestiones cuodlibetales sobre Dios y la religión*, Madrid, Mondadori, 1989, p. 89. En el único momento donde distingue entre fe y creencia, señala: «Sin duda, toda creencia incorpora la actividad psicológica de los individuos y, en ese sentido, toda creencia tiene, desde luego, una dimensión psicológico-subjetiva. Podemos utilizar el término *fe* (o sus afines: *confianza*, *fianza*) para designar el momento psicológico-subjetivo de la creencia, aun violentando el significado teológico de la fe, dentro de la tradición escolástica. <...> Diremos que todos los procesos cuyos límites puedan considerarse dados dentro del ámbito de la conducta subjetiva-individual, aun cuando intencionalmente vayan dirigidos a una objetividad apotética, son procesos que implican actos de fe, pero no formalmente creencias» (p. 91). La creencia se refiere a una objetividad compleja, mientras que la fe cumple una función ideológica. Estimamos que esta forma de plantear el problema viene decidido de antemano por la razón crítica, que debe acoplarse al formato fiscalista: la fe designa el momento psicológico-subjetivo de la creencia. Pero esto sólo es un presupuesto infundado. Creemos que es Gramsci el intelectual marxista que resuelve mejor el problema al plantear que no existe la religión sino las religiones. En cuanto a la disolución de la fe en un conjunto de creencias, no parece que reporte grandes beneficios. Es decir: nadie duda que la teología no opera en abstracto. Por tanto, la razón teológica implica un conjunto de creencias; pero la fe, que debe descubrir el sentido de los acontecimientos, trasciende el ámbito de las creencias, esto es, constituye una disciplina crítica de segundo grado. Un análisis materialista debiera plantearse el siguiente interrogante: ¿qué pretende el creyente cuando, asumiendo un conjunto de creencias, dice que su fe implica esto o lo otro? La reducción de la Teología a una Nematología sólo es efectiva si aprehendemos la vida diaria subordinada a una serie o entramado de significados trascendentes con respecto a las mismas creencias. Como certeramente indica Thomas Luckmann: «La existencia individual extrae su significado de una visión trascendente del mundo. La estabilidad de esta última hace posible que el individuo pueda interpretar una secuencia de situaciones originariamente dislocadas como un conjunto biográfico significativo» (*La religión invisible*, Salamanca, Sígueme, 1973, p. 64). Existe un sustrato sagrado ineliminable en lo que llamamos visión del mundo.

40 *Ibid.*, p. 90. Compartimos sus reservas ante el primer modelo, pero esto no significa que el segundo modelo nos permita estudiar el entretijamiento entre los diversos géneros de creencias. Dudamos que sea posible estudiar la conexión entre las creencias políticas y religiosas si se mantiene esa tesis.

41 *Ibid.*, p. 93; p. 95.

42 *Ibid.*, pp. 95-96.

*Lehrsatz* del final de la Lógica trascendental, reside en el establecimiento de la conexión necesaria entre la conciencia pura (aunque empíricamente determinada) de mi propia existencia subjetiva y los objetos exteriores dados en el espacio»<sup>43</sup>. El procedimiento zubirista consistiría en sustituir la conciencia por persona y los objetos dados espacialmente por Dios. Postula una conexión trascendental entre los términos sustituyentes. Existe, por lo tanto, cierta proximidad entre la estrategia de Zubiri y la defensa del argumento ontológico por parte de Rosmini o el padre Gartry. Por ese motivo: «<...> la teoría de la religión de Zubiri puede, a nuestro juicio, ser considerada como ejemplo típico de construcción de un contramodelo abstracto que, sin embargo, es presentado a título de modelo posible, en virtud precisamente de sus aplicaciones ideológicas al sistema de creencias que trata de recubrir»<sup>44</sup>. La relación de apoderamiento cubre el mismo ámbito que la causalidad creadora. Es decir: adopta un formato degenerado con respecto a formatos más complejos. Sin embargo, el efecto implica la ruptura o desviación del esquema material y procesual de identidad<sup>45</sup>.

Ahora bien, ¿realmente adopta Zubiri un esquema binario? Veamos: «Causalidad es determinación de lo real en la actividad del todo. De esta suerte la causalidad, que se manifiesta precisamente en cada cosa, en el devenir de cada una de las cosas, no es sino la causación que compete, *primo et per se*, pura y simplemente al todo en tanto que ese todo es precisamente activo»<sup>46</sup>. Zubiri concibe la causalidad como la funcionalidad de lo real, como su propio dinamismo estructurante. La clausura de lo real no conlleva la conexividad total, puesto que la realidad es de suyo abierta a nuevas instauraciones. Por esa razón: «El «más» pertenece estructuralmente y constitutivamente al «de suyo» mismo»<sup>47</sup>. Difícilmente podemos sostener, ateniéndonos a su concepción de la materia, que adopte un formato binario. La realidad, de suyo poderosidad, funda la verdad. No olvidemos que considera la verdad real como la realidad presente en la intelección sentiente, es decir, como el momento primario que funda toda ulterior verdad.

El análisis materialista abarca el análisis de las premisas y consecuencias de la doctrina zubirista. Dos son las premisas que considera más importantes: 1) la existencia de un *ens fundamentale* de naturaleza divina; 2) la premisa que considera este *ens fundamentale* como correlato de la relación trascendental implicada en la religión. En su opinión: «Es evidente que si la primera premisa, o la segunda, o ambas, son rechazadas, la doctrina de la religión metafísica quedará minada en sus propias bases»<sup>48</sup>. El monismo filosófico hace intransitable el campo de la filosofía de la religión. La doctrina zubirista habría pasado por alto el alcance de la crítica kantiana de la razón (en la *Crítica de la razón pura*, según Bueno, Kant declara «segregadas» por la Razón pura las ideas de Alma, de

43 *Ibid.*, pp. 200-201.

44 *Ibid.*, p. 109.

45 Bueno, G.: «En torno a la doctrina filosófica de causalidad», *Revista Meta* (Madrid), (1992), 207-227, p. 222.

46 Zubiri, X.: *Estructura dinámica de la realidad*, Madrid, Alianza Edit., 1989, p. 91. Dice más adelante: «<...> el orden trascendental no es a priori respecto de las cosas que son. Esta es una de las grandes ideas que de una manera inerte ha gravitado sobre la Filosofía desde hace siglos. <...>. No hay más realidad, justamente, que la realidad de cada una de las cosas» (p. 244). Lo que llamamos Metafísica general, que consistiría en ver la realidad procedente de Dios, no existe. Se trata de una consideración extramundana que traspasa los límites de la metafísica: la realidad. Es en el Apéndice 4 de la *Inteligencia sentiente* donde el problema de la trascendentalidad sirve de línea divisoria entre la filosofía de la inteligencia y la filosofía de la realidad. Es imposible desconectar la trascendentalidad del problema de la realidad.

47 Zubiri, X.: *Inteligencia sentiente*, Madrid, Alianza Edit., 1980, p. 196. Este «más», según Zubiri, se funda en la realidad del «de suyo». El poder de lo real se identifica con la misma realidad, que es formalmente «de suyo». Un estudio serio de la problemática en ambos autores debería plantearse hasta qué punto no existe continuidad entre la noología zubirista y la noología de Bueno.

48 *Cuestiones cuodlibetales sobre Dios y la religión*, p. 205.



Mundo y de Dios). Estamos, por tanto, ante un procedimiento ideológico propio de las religiones terciarias.

Puesto que la primera premisa plantea el problema de la existencia de Dios, aunque el objetivo no es el análisis de las pruebas de la existencia de Dios, tampoco podemos desentendernos de ese tema. Así pues, Bueno supone como lema la vacuidad de las mismas y destaca a continuación: «Desde nuestro punto de vista, lo que necesitamos constatar que el Ser, o el Fundamento del ser, al cual, tanto las pruebas *a priori* como las pruebas *a posteriori* apuntan, no tiene por qué ser un ente de naturaleza personal, dotado de conciencia o de voluntad»<sup>49</sup>. En nuestra opinión, el argumento es impecable en su forma: la conciencia y la personalidad son «figuras» del ente finito. Si son desarrollados más allá de todo límite, entonces desaparecen (como desaparecerá la circunferencia si su radio se hace infinito). Pese a todo, su radio de acción no va más allá de la teología escolástica; sobre todo porque el esquema Kxx sólo se ajusta a la idea de *Ens causa sui* de la tradición onto-teológica. Y es dudoso, además, que Zubiri adopte semejante esquema: ya en su célebre artículo de 1936, donde rechaza toda solución especulativa, llama religación al carácter personal fundante de la realidad. El hombre es ultimidad de lo real, o dicho de otro modo, realidad reduplicativamente suya. Precisamente escribe a propósito del término «religación»: «No se trata de Dios como realidad en y por sí misma. Esto no lo sabemos aún. <...>. En la religación somos «viniendo» religadamente de una ultimidad, de la deidad. <...>. Esta apertura a la deidad no es ni el resultado de la conciencia moral, ni es un sentimiento, ni una experiencia psicológica más, ni una estructura social, sino que, por el contrario, esos cuatro aspectos son lo que son sólo en y por la religación»<sup>50</sup>. Define la religación como el carácter fundante de la realidad personal, es decir, como realidad fundante del Yo.

Una vez ha sido rechazada la primera premisa ya no tiene sentido discutir la segunda premisa. Suponiendo que fuese aceptada la primera premisa, en ese caso, seguiríamos rechazando la segunda premisa: «El argumento central es éste: un ser personal infinito (aun en el absurdo de que fuese consciente) no puede ser «religador» de la conciencia, o de la persona humana. La razón es que la absorbería, anegándola en su infinitud»<sup>51</sup>. Del argumento de Bueno parece deducirse una consecuencia aparentemente absurda: si es la realidad, no Dios, quien primeramente me apodera a través de sus ligaduras, mi realidad personal consiste en escapar de la realidad, en ser sujeto de realidades sin la realidad. En otras palabras: sólo puedo ser yo, animal de realidades, liberándome de la realidad. Pero, según Zubiri, mi ser realidad depende de la misma realidad. Evidentemente, la doctrina de la religación permanece sobre un terreno indeterminado y abstracto. Entendemos que su crítica del ateísmo representa un obstáculo importante para quien se plantee hoy, a modo de tarea, la reconstrucción de la subjetividad a partir de la realidad histórica y de la buena voluntad como principio ético-político.

49 *Ibid.*, p. 206.

50 Zubiri, X.: «Introducción al problema de Dios», en *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, Edit.Nacional, 1978, pp. 356-357. Puede ser discutible que Zubiri emplee el término deidad para referirse a nuestro ser trascendencia, pero creemos que no anula su análisis: Zubiri rechaza toda sustantificación de la deidad. La causalidad sigue siendo funcionalidad de lo real. Esto no significa, evidentemente, que el argumento de Bueno quede sin efecto: ya para Rahner representa una verdadera dificultad. Se trata de una afirmación de carácter ontológico, es decir, comunicativo: Dios, como ser personal, representa lo más íntimo del sujeto humano y de la mundanidad. El descubrimiento de la historicidad, que supone un auténtico cambio de paradigma para la teología y en nuestro modo de entender la realidad personal de Dios, no parece alterar los esquemas del materialismo filosófico. En efecto, aunque sea permitimos una licencia teológica, la personificación de Dios está conectada al problema del Reino de Dios; y entendemos que es imposible separar ambos aspectos.

51 *Cuestiones cuodlibetales sobre Dios y la religión*, p. 208.

Para el materialismo, la crítica de las consecuencias demuestra que no podemos desarrollar la teoría zubirista en la forma de una filosofía de la religión. Según Bueno, la doctrina metafísica de la religación prueba demasiado. ¿En qué sentido? De la idea de religación parece deducirse que todo ente finito está religado. En suma: «Si todo ha de estar religado <...>, y si la religación pretende ser utilizada como fundamento de la religación, entonces habría que concluir que, no ya todos los hombres, sino también todos los animales, todas las plantas y todos los seres inorgánicos, son religiosos»<sup>52</sup>. En principio, el argumento parece concluyente. Mucho más si nos planteamos la siguiente pregunta: ¿cómo es posible el ateo en un mundo donde todos los seres están religados? La distinción entre una perspectiva étic y una perspectiva émic adquiere, en este contexto, un sentido metodológico importantísimo (por ejemplo: le permite al no creyente defender su identidad ontológica, su razón de ser histórica). Pero plateémonos otra vez la cuestión: la religación, ¿afectaría, por igual, al hombre, a los animales y plantas? La teoría de la religación dice que Yo soy realidad reduplicativamente mía; por ende, sólo a partir de una teoría de la realidad histórica podría resolverse el problema. En realidad, si desarrollásemos la doctrina de la religación como una teoría de la compasión, podríamos resolver el problema planteado por Bueno desde otra óptica. Pero para ello debería replantearse la teoría de la religación desde la perspectiva de una ontología de lo imaginario. Y quizás éste fuera un buen punto de partida: «L'imaginaire dont je parle n'est pas image de . Il est création incessante et essentiellement indéterminée (social-historique et psychique) de figures/formes/images, à partir desquelles seulement il peut être question de «quelque chose». Ce que nous appelons «réalité» et «rationalité» en sont des oeuvres»<sup>53</sup>.

(diciembre 1996)

---

52 *Ibid.*, p. 209.

53 Castoriadis, C.: *L'institution imaginaire de la société*. París, Seuil, 1975, pp. 7-8. El problema básico que debe afrontar una ontología de lo imaginario es, precisamente, cómo liberarse de Heidegger. Desde Adorno a Sartre, incluso Renault, la cuestión es siempre la misma: la constitución de la subjetividad sólo es posible si nos liberamos de la ontología fundamental heideggeriana y de su llamado al Ser.