



La *trascendencia inmanente*: un concepto para comprender la relación entre “lo político” y “lo religioso” en las sociedades contemporáneas

Ángel Enrique Carretero Pasin

Grupo Compostela de Estudios sobre Imaginarios Sociales (GCEIS). Departamento de Sociología. Universidad de Santiago de Compostela.

E-mail: angelenrique.carretero@usc.es

Papeles del CEIC

ISSN: 1695-6494



Volumen 2009/2

48

septiembre 2009

Resumen

La *trascendencia inmanente*: un concepto para comprender la relación entre “lo político” y “lo religioso” en las sociedades contemporáneas

La presente investigación tiene como propósito central mostrar las implicaciones para la reflexión sociológica resultantes de la asunción de la noción de *trascendencia inmanente*. En este sentido, se analiza cómo la aportación sociológica de Michel Maffesoli pretenderá servir como contribución fundamental al desciframiento de las claves explicativas de la reacomodación de lo sagrado en las sociedades modernas. Para ello, dicho autor se apoyará, por una parte, en una particular lectura del pensamiento durkheimiano y, por otra parte, explorará todas las posibilidades sociológicas encerradas en ésta lectura con la intención de reformular la imbricación existente entre lo religioso y lo político en el mundo contemporáneo.

Abstract

The *inmanent transcendent*: a concept for understanding the relationship between “political” and “religion” in contemporary societies

This research aims to show the implications for sociological thought resulting from the assumption of the notion of *inmanent transcendent*. In this regard, we examine how Michel Maffesoli’s sociological contribution will aim to serve as a essential contribution to the understanding of the relocation of the sacred in modern societies. To this end, this autor relies, in one hand, on a particular reading of Durkheim’s thought; and, on the other hand, will explore all sociological possibilities hidden in that reading in order to reformulate the relationship bwetween religion and politics in the contemporary wolrd.

Palabras clave

Trascendencia, sagrado, político, modernidad, comunidad

Key words

Transcendence, sacred, political, modernity, community

Índice

1) Introducción: inmanencia/trascendencia en el contexto de la tradición occidental	2
2) La <i>trascendencia inmanente</i> en Emile Durkheim: la sociedad sacralizada.....	4
3) La <i>trascendencia inmanente</i> y la esencia de lo político en Michel Maffesoli	13
4) Conclusiones	22
5) Bibliografía.....	24





“aquello de lo que no se puede hablar” es también “aquello de lo cual no se puede dejar de hablar”.

Michel De Certeau

1) INTRODUCCIÓN: INMANENCIA/TRASCENDENCIA EN EL CONTEXTO DE LA TRADICIÓN OCCIDENTAL

La tradición filosófica y teológica occidental ha opuesto constantemente las nociones de trascendencia e inmanencia, estableciendo una distancia infranqueable entre ambas (Barel, 1984: 101). A partir de la modernidad en especial, la oposición trascendencia/inmanencia se erigirá como la distinción central operativa en el imaginario religioso occidental, suplantando a las distinciones de “sagrado/profano” y de “salvación/condenación” más acordes éstas últimas a sociedades premodernas (Pintos, 1996: 35). Esta distinción central es “la que hace de lo inmanente, de lo-que-aquí-está-y aquí-se queda (en tanto que tal), *mero mundo*; frente, y acaso contra, una trascendencia con valor añadido” (Lanceros, 2008: 25). Estrechamente ligado a lo anterior, es importante señalar que la noción de trascendencia ha estado íntimamente ligada a la noción de límite ontológico. De este modo, por trascendencia se ha entendido “*una realidad que traspasaría el “límite”*”, y la acción o efecto de traspasar o simplemente de estar más allá de un límite dado sería la trascendencia (Ferrater, 1988: 3565). Consecuentemente, la inmanencia sería pensada como aquello que no se encontraría “*fuera o más allá de este “límite”*”. En la tradición de pensamiento occidental, se ha presupuesto, además, que algo trascendente es, por definición, ontológicamente superior a algo inmanente. De ahí que la infinita superioridad de *Dios* con respecto a todo lo por él creado residiese precisamente en su carácter trascendente. En el significado habitual atribuido a la trascendencia, tanto para la teología como para la metafísica occidental, ha existido un acuerdo generalizado en considerar a *Dios* en términos de trascendencia; en el sentido de *estar más allá de algo*,



como “*ser del límite*” (Trías, 1996: 174) o como “traspaso de fronteras que limitan lo inalcanzable” (Luhmann, 2007: 71). Trascender, en este sentido, sería sinónimo de *sobresalir*. Dios es, desde esta óptica, trascendente y, en consecuencia, *sobresale* con respecto a todo lo demás que se hallaría *limitado* o *confinado* a una reducida gradación ontológica (Ferrater, 1998: 3566).

La *desacralizadora* modernidad occidental, sin embargo, vendrá presidida por un obsesivo énfasis en *inmanentizar* la naturaleza de lo religioso y, *por ende*, de lo trascendente. El proceso de secularización moderno se afanará en dar cuenta de lo extrasocial, de lo religioso, siempre desde lo social, buscará explicar lo que sobresale de los límites dispuestos desde la inmanencia a partir de la historia y sin salirse de ella. En esta línea, la naciente ciencia social, tributaria del espíritu moderno y contagiada por una férrea confianza en un acusado *pansociologismo*, concebirá la trascendencia religiosa como un fenómeno circunscrito en exclusividad al ámbito de lo social, pasando a ser necesariamente comprendido ésta en el seno del marco y desde las claves de lo social. La traducción sociológica de este nuevo horizonte filosófico secularizador será que, para los clásicos de la disciplina sociológica (K. Marx, É. Durkheim, M. Weber), la religión, con los diferentes matices que se le pudieran añadir en cada caso específico, pasará a ser concebida, a modo de denominador común, como un *reflejo* o, en su caso, una *traducción* —distorsionada o no— de una particular realidad social. Como telón de fondo del incentivo por trasladar la naturaleza del fenómeno religioso al campo de la historicidad, tanto en el pensamiento sociológico de Marx como en el de Weber, estaría subyacente un diagnóstico en donde se incidirá en el carácter inequívocamente legitimador de la realidad social que los sistemas de creencias religiosos habían patrimonializado a lo largo del curso de la historia. El por qué de este giro hacia una explicación de la trascendencia religiosa en clave de lo social en ambos habría que hallarla en el reconocimiento, como afirma Giddens, de que “los sistemas religiosos expresan la creación de valores humanos que no vienen “dados” en la constitución biológica del hombre, sino que son



productos del proceso histórico” (1977: 343). En Durkheim, por su parte, la recurrencia a lo social como fundamento explicativo de lo religioso obedecería fundamentalmente a que éste último surgiría de una demanda “orgánica” emanada del interior del “cuerpo social” (Giddens, 1977: 354).

Pero la impronta *desacralizadora* de este ideario moderno será lo que propiciará curiosamente “una estrategia paradójica de la sociedad moderna con respecto a la trascendencia” (Barel, 1984: 100). En un doble movimiento contradictorio de atracción y de repulsión, la sociedad moderna se autodefinirá en una antítesis y un rechazo con respecto a la trascendencia, pero, no obstante, aspirará a ella o la anhelará. La modernidad conseguirá minar una trascendencia situada hasta entonces verticalmente más allá de los límites en donde circunscribía la inmanencia, pero, como resultado de ello, provocará la eclosión de una amplia gama de “*trascendencias horizontales*” (Barel, 1984: 99); o, como ya revelara G. Simmel, dará lugar a que ciertos “sentimientos y relaciones terrenales”, tales como la clase social, el *status* de nobleza, la patria o los ideales republicanos, sean elevados al rango de religiosidad (Simmel, 1998: 143). De esta manera, la tradicional oposición entre trascendencia (lo exterior a lo social) e inmanencia (lo interior a lo social), así como la fronteriza línea simbólica delimitadora de ambas, resultará finalmente quebrada. De ahí que el efecto resultante del proceso secularizador hubiese sido el reconocimiento de que la trascendencia no tendrá ya por qué adoptar un carácter estrictamente supramundano, sino que pudiera y, diríamos más, debiera habitar en el interior mismo de lo social; en suma, que pertenecerá ahora al orden de lo mundano.

2) LA *TRASCENDENCIA INMANENTE* EN EMILE DURKHEIM: LA SOCIEDAD SACRALIZADA

Adentrarnos en el desvelamiento de las claves explicativas de la reacomodación de lo sagrado en el espacio socio—político contemporáneo exige partir del re-



conocimiento de la fuente de fertilidad sociológica todavía atesorada en el pensamiento durkheimiano. La reapertura y reactualización de dicho pensamiento —y esta es la tarea acometida como luego veremos por Michel Maffesoli— permitirá clarificar, desde una nueva óptica, la tradicional imbricación establecida entre lo religioso y lo político en las sociedades actuales.

En esta dirección, conviene subrayar cómo la concepción sociológica de la religión durkheimiana es, sin el menor asomo de duda, la propuesta teórica que mejor facilita una reformulación de la vieja distinción entre inmanencia y trascendencia reajustada a la idiosincrasia de las sociedades herederas de la modernidad. Es bien sabido que, para Durkheim, la religión es el fundamento de la vida social, que no es posible sociedad sin religión. La religión *funda* y luego asegura, a modo de soporte, el mantenimiento de una “conciencia común” sobre la que se verá respaldada la integración simbólica y la homogeneidad de lo social. *Dios*, nos dirá Durkheim, no será ni más ni menos que la traducción sagrada de *La Sociedad*. En este sentido, el tótem definitorio de cada grupo simboliza, en última instancia, a *La Sociedad*. En alusión a éste, se preguntará sintomáticamente Durkheim: “si es al mismo tiempo el símbolo de Dios y de la sociedad, ¿no será porque el Dios y la sociedad no hacen más que uno?” (Durkheim, 1982: 194). La relevancia del tótem radicarán, entonces, en que mediante éste la sociedad, o para ser más precisos el sentimiento que la sociedad tiene de sí misma, logra salvaguardarse y perdurar. ¿Qué o quién es *Dios*, pues, para Durkheim?. Se tratará, pues, de *La Sociedad* o de un grupo social pero hipostasiados éstos, de lo que se llamará *lo sagrado social*. Así, nuestro autor afirmará:

“Pues bien, en el mundo de la experiencia, no conozco más que un sujeto que posea una realidad moral más rica y más compleja que la nuestra: la colectividad. Me equivoco, existe otra que podría desempeñar el mismo papel: la divinidad. Hay que escoger entre Dios y la sociedad. No examinaré aquí las razones que pueden militar a favor de una u otra solución, pues ambas son coherentes. Agrego que, desde mi punto de vista, esta elección me deja bastante indife-



rente, pues no veo en la divinidad sino la sociedad transfigurada y pensada simbólicamente” (Durkheim, 2000: 76).

La sociedad se autoconstituirá, de este modo, como una invisible autoridad moral sobreimpuesta a los individuos. *Dios* no es algo extrasocial, sino precisamente lo social divinizado; o dicho en otros términos, *lo divino social*. En este punto, Durkheim habría desarrollado, en último término, una *ontología social* en la que estaría latiendo como telón de fondo el peso de una hipóstasis de *La Sociedad*, la radicalizada entronización de lo social comunitario.

En la hipótesis durkheimiana, subyace una metafórica concepción organicista de la sociedad, contemplándose ésta como un auténtico organismo vivo sujeto a las leyes gobernadas por el dinamismo de un *arcaico* y *transhistórico* arquetipo comunitario¹. Según esta concepción, la actuación por separado de las distintas partes que componen el cuerpo social se encontraría subordinada a una totalidad que, en su conjunto, las englobaría, quedando resuelto, así, el problema del mantenimiento de la unidad social en el seno y desde las diferencias individuales. Debido a ello, la fuerza del tótem en las primeras manifestaciones religiosas, mediante el cual se estaría expresando simbólicamente *lo divino social*, estribaría en los fuertes sentimientos de dependencia y de vitalidad que éste despertaría entre sus devotos. El tótem representará la unidad de lo social bajo una expresión material, el *ideal común* en donde todos los individuos se adhieren en un espacio de comunión colectivo. Si la

¹ No debiéramos infravalorar, en modo alguno, esta equiparación o transposición analógica que Durkheim lleva a cabo entre el orden de lo biológico y el orden de lo social, puesto que, no en vano, parece haber recobrado un inesperado vigor en el pensamiento sociológico más reciente, bien sea con la *Teoría de Sistemas* de Luhmann (1998) o con los paradigmas *Auto-eco-re-organizacional* de Morin (2006) y de la *Inmunización biopolítica* de Esposito (2006). Este trasfondo subyacente en la versión de la sociedad durkheimiana, en donde ésta es vista bajo el *status* fundamentalmente metafórico de un organismo vivo, Durkheim la reapropia de un *Zeitgeist*, de un clima intelectual, dominante en la segunda mitad del siglo XIX y presente en la obra de autores tales como Spencer, Espinas y, especialmente, Schaeffle. La *perspectiva orgánica*, explícita esencialmente en el itinerario global de *La división del trabajo social*, inducirá a Durkheim a examinar las instituciones a la luz de sus funciones y a considerar la clasificación de las sociedades en géneros y especies. Véase: Lukes, 1984: 79-85.



religión no es, en realidad, otra cosa que “la fuerza anónima y colectiva del grupo” *epifanizada* en el símbolo totémico, de la concepción durkheimiana se desprenderá una profunda reconsideración de las relaciones entre las esferas de lo espiritual y de lo material, entre la trascendencia y la inmanencia. En definitiva, Durkheim propondrá una *trascendencia inmanente* como el recurso epistemológico más acertado para descifrar el significado de la religión en el entramado social.

“Así pues, si la fuerza religiosa, en tanto que concebida como si estuviera incorporada al emblema totémico, aparece como algo exterior a los individuos y dotada, en relación a éstos, de una especie de trascendencia, por otro lado, del mismo modo que el clan que simboliza, aquella no puede realizarse más que en ellos; en este sentido les es pues inmanente y los miembros del clan se la representan necesariamente de este modo. La sienten presente y actuando en ellos, pues es esa fuerza la que los eleva a una vida superior” (Durkheim, 1982: 2008).

Una de las virtudes del planteamiento durkheimiano será la de mostrar que *lo ideal*, el *ideal común*, no se encuentra escindido respecto de *lo material*, de las condiciones históricas de vida comunitaria que debe afrontar el grupo, sino, más bien, implicado y sobreañadido en éste. El *ideal*, pues, forma parte constitutiva de lo social, llegando a adquirir, así, una vida propia, rompiendo con una tajante diferenciación entre espíritu y materia que, desde el cartesianismo, presidirá el pensamiento occidental y se prolongará notablemente sobre la asunción global de toda fenomenología religiosa (Bateson y Bateson, 1989: 75-92). Así, la tradicional oposición dicotómica, presente en la filosofía y en la teología occidental, entre trascendencia e inmanencia acabará finalmente disolviéndose, del mismo modo que la fronteriza línea ontológica que verticalmente delimitara ambas.

“Una sociedad no se puede crear no recrear sin crear, a la vez, el ideal. Esta creación no constituye para ella una especie de acto subrogatorio por medio del cual, una vez ya formada, se complementaría; constituye el acto por el que se hace y se rehace periódicamente. Del mismo modo, cuando se opone la sociedad ideal a la sociedad real como dos cosas antagónicas que nos arrastrarían en direcciones contrarias, se están realizando y oponiendo abstraccio-



nes. La sociedad ideal no está por fuera de la sociedad real, sino que forma parte de ésta. Lejos de que estemos repartidos entre ellas como se está entre dos polos que se rechazan, no se puede pertenecer a la una sin pertenecer a la otra, pues una sociedad no está constituida tan sólo por la masa de los individuos que la componen, por el territorio que ocupan, por las cosas que utilizan, por los actos que realizan, sino, ante todo, por la idea que tiene sobre sí misma” (Durkheim, 1982: 394).

El *ideal común* pertenecería, entonces, al dominio de la *trascendencia inmanente*, “por cuanto está “más allá” del tiempo individual, sin embargo, se objetiva dentro de un tiempo social y dentro de un territorio dado” (Berriain, 1996: 289). Esto explica el por qué la sociedad, condensada ésta bajo el referente de dicho ideal, dice Durkheim, “es trascendente en relación a nosotros” y paradójicamente “nos es inmanente y la sentimos como tal”, “al mismo tiempo que nos supera, nos es interior, puesto que no puede vivir sino en nosotros y por nosotros” (Durkheim, 2000: 78-79). El mencionado *ideal*, no obstante, puede —y de hecho así ocurre— adoptar una fórmula laica. Buena parte de las sociedades occidentales, en donde el racionalismo ha logrado erosionar las viejas tradiciones religiosas, se ven impulsadas a la sacralización de un ideal moral, ahora necesariamente laico, que supla el papel desempeñado antaño por la religión como garante de una conciencia común sobre la que se articula la totalidad del entramado social (Durkheim, 1981: 96). La existencia de un *ideal común*, de una *trascendencia inmanente*, que operaría en el propio corazón de una modernidad aparentemente secularizada, induce una extensión de la visión de lo sagrado durkheimiana a sociedades curiosamente autodefinidas en antítesis con respecto a lo religioso; siempre con el explícito propósito de asumir una “persistencia y una metamorfosis de lo sagrado” actuante en el interior de la modernidad (Prades, 1998: 188-190).

De este planteamiento durkheimiano, se derivan las siguientes implicaciones:

a. De la concepción durkheimiana de la religión se desprenderán las bases para la cimentación de una renovadora ontología social —una visión acerca de la



naturaleza del *ser social*— alternativa a las clásicas disputas entre materialismo e idealismo. Hay en la *trascendencia inmanente*, como afirmará luego Morin a colación de la *noosfera*, una autonomía dependiente de ésta en el mundo social. En una relación de simbiosis mutua entre los Dioses y los hombres, los Dioses sólo existen *en y por* una determinada comunidad de creyentes, constituyéndose en auténticos *ectoplasmas colectivos*. “Poseemos —dirá Morin— a los Dioses que nos poseen” (1991: 122-123).

b. La posición durkheimiana, alejándose de cualquier atisbo de acento funcionalista, incide en que la integración social requiere como requisito, aunque no exclusivo, una “integración simbólica” (Berriain, 1996: 118-125), demanda lo que Durkheim denominó “la parte no contractual del contrato social” (Durkheim, 1987: 237-238); es decir, lo no contractual, lo no utilitario, sobre el que siempre se sostiene lo social. El consenso social, en suma, se apoyaría sobre un presupuesto de fondo no consensuado, ajeno a la voluntad de las partes comprometidas en este consenso. El recurso a la *trascendencia inmanente* tiene que ver con el reconocimiento de que el funcionamiento conjunto de una sociedad como un todo homogéneo excede a la lógica de unas anónimas reglas estrictamente funcionales —*sistémicas* (de mercado y político-administrativas) y *morales* (regulación de una colisión de intereses entre individuos)—, apelando a una “construcción conjunta de sentido, formas de construcción de la identidad colectiva, concordancia en los valores centrales que sostienen una sociedad” (Berriain, 1996: 121).

c. La noción de *trascendencia inmanente* estaría apuntando a un simbolismo institucional, a un *Símbolo dominante* (Turner), a partir del cual una sociedad logra autoconstituirse y configurarse diferenciadamente como tal sociedad. Conviene dejar apuntado que una posterior profundización en la elucidación de esta noción ha con-



ducido a la formulación de la propuesta onto-epistemológica del *imaginario social*². El *imaginario social*, a modo de *trascendencia inmanente*, es lo que posibilitará una complementariedad entre los distintos individuos que componen una sociedad en torno a un todo unificado; lo que propiciará una compatibilidad y una confluencia entre la variopinta heterogeneidad y disparidad de los integrantes de una sociedad. En suma, el *imaginario social* es aquello que ocasionará que la sociedad adopte la idiosincrasia de un cuerpo en sí mismo homogéneo (Castoriadis, 1989: 327).

Asimismo, de la concepción durkheimiana de la sociedad podemos extraer cuatro implicaciones sociológicas que afectarían directamente a las relaciones tradicionalmente establecidas entre el orden de lo político y el orden de lo religioso.

a. Una visión organicista de la sociedad, ya anteriormente subrayada, resultante de la extrapolación de un modelo procedente del campo biológico al campo de lo social. Según esta visión, la sociedad es entendida de acuerdo a la semejanza de un cuerpo regido por leyes internas autorreguladoras de su estabilidad y de su equilibrio³. Por una parte, la sociedad estaría permanentemente sujeta a fuerzas o tendencias centrífugas amenazadoras de su integridad. Por otra parte, la sociedad, poseerá, al mismo tiempo, los resortes culturales encargados de restaurar una armóni-

² Entendido éste bien sea como “sistema de significaciones imaginarias” definitorio de la identidad simbólica de un grupo (Castoriadis, 1983: 256) o de una *comunidad imaginaria* históricamente trascendente a los miembros que la integrarían (Anderson, 2000: 30-38); como representación colectiva que rige los sistemas de identificación y de integración social, y que hace visible la invisibilidad social (Pintos, 1995: 101-127); o como instancia *constructora* de connaturalizadas evidencias sociales mantenedoras del orden social (Carretero, 2007a: 266-267). El *imaginario social* se correspondería con un conjunto de *significaciones imaginarias inmanentes* al cuerpo social que respaldarían “una práctica social común”, la interiorización de una “estructura unitaria de sentido” aseguradora del consenso colectivo (Ansart, 1974: 41).

³ El modelo *auto-eco-re-organizacional* propuesto en las últimas décadas por E. Morin llega curiosamente a una conclusión cuando menos semejante. “De repente, —dirá Morin— se nos aparece la “verdad” del antiguo organicismo social. Del mismo modo que se necesita algo cuasisocial en lo que es la vida, se necesita algo cuasivital en lo que es la sociedad (...). Lo importante es que vida y sociedad son conceptos con fronteras fluidas, una respecto a la otra, superponiéndose parcialmente. Pero, si ello es cierto, es porque tanto una como otra tienen un fundamento *organizativo* común” (Morin, 1995: 113).



ca homeostasis. De algún modo, pareciera, pues, que Durkheim, hubiera llegado a intuir a tal punto una concepción *socio-cibernética* de la sociedad (Lacroix, 1984: 354-355)⁴. De ahí su reiterado énfasis en invocar a un *ideal común*, a una *trascendencia inmanente*, como el inigualable recurso cultural que consiga respaldar la cristalización de una conciencia colectiva en donde todos los miembros de una sociedad se reconozcan unánimemente, y que ésta pueda evitar, así, la disgregación y la disolución que permanentemente se estaría cerniendo sobre el lazo social; por otra parte, la problemática nuclear que, a juicio de Durkheim, aquejaría a las sociedades modernas.

b. Una consideración de lo político entendido éste como un simple efecto derivado del funcionamiento del conjunto social. El Estado, como institución representativa de lo político, no será más que un delegado del alma colectiva, de *lo sagrado social* (Durkheim, 2003: 152). La gran revelación de Durkheim, enfrentándose a las teorías tanto de corte evolucionista como utilitarista, es la de mostrar la primacía del substrato de la sociedad sobre el órgano político; o en otros términos, desvelar que lo político —y el Estado como su materialización más visible— no expresa otra cosa que la fuerza de lo social encarnada institucionalmente. La connatural alquimia siempre inevitablemente existente entre lo político y lo religioso descansaría, entonces, en la fuerza impersonal albergada e inherente a *lo sagrado social*. La voluntad de los actores sociales, descubrirá así paradójicamente Durkheim, nunca han constituido ni constituirán, pues, el corazón de lo político (Lacroix, 1984: 356).

c. Una aproximación novedosa a una analítica del *Poder*, según la cual la naturaleza de éste no estriba, tal como usualmente se había pensado, en un legitimado

⁴ Los modelos que, en la actualidad, intentan pensar la dinámica autorreguladora inherente a lo social de acuerdo al entrelazamiento del orden y del desorden que rigen los *sistemas autoorganizacionales* en el campo de la biología coinciden en este punto con la homeostática concepción de la sociedad que Durkheim pareciera estar comenzando a intuir. Una aproximación a estos modelos puede verse en: Atlan, 1979: 27-129; Dupuy, 1990: 211 y ss.; Morin, 1996: 88-109; y Balandier, 1996: 40-59.



ejercicio coactivo monopolizado, diría M. Weber, por el Estado (Weber, 1993: 43-44), sino en una *invisible*, aunque intrínseca, coerción que residiría en la propia sociedad; aunque luego ésta actuase o se manifestase a través de lo político. lo político es, en su esencia, diríamos *religioso*, es inherente a él un aura sagrada, entraña una “*representación del poder y un poder de la representación*” (Balandier, 1994: 15-44); pero lo es en la medida en que es partícipe de un substrato mítico enraizado en el alma colectiva de un pueblo. El *Poder*, conviene tenerlo presente, es siempre, para Durkheim, el *Poder* atesorado por la sociedad, aunque luego ésta se lo preste al Estado como institución en donde se condensará y expresará lo social de forma más acabada (Filloux, 1977: 28). En suma, Durkheim insistirá, invirtiendo buena parte de los consagrados análisis en torno al funcionamiento del *Poder*, en que la genuina autoridad emana, en realidad, de *La Sociedad*, del cuerpo colectivo, aunque ésta se objective y delegue en lo político como una mera transcripción de *lo sagrado social*.

d. La *esencia de lo político* estaría siempre ligada a la conservación de la integridad del cuerpo colectivo, al mantenimiento del orden y de la cohesión social, evitando el surgimiento de aquellas tendencias propiciadoras de la desagregación colectiva. Desde esta perspectiva, el contenido concreto que tome lo político, el régimen específico adoptado por una determinada forma de gobierno, resultará lógicamente insustancial; lo auténticamente relevante es la *transhistórica* esencia de lo político, a saber: la de favorecer la unificación y la homogeneización del cuerpo colectivo, contrarrestando la entropía generada y acumulada espontáneamente en su seno. Una *transhistórica* esencia de lo político que, dado el paralelismo que éste guarda con lo religioso, estaría reproduciendo la *transhistórica* esencia, en un sentido lógicamente durkheimiano, de este último (Isambert, 1982: 246-247). La “semántica del fenómeno religioso” estaría ya, por otra parte, en el mismo origen del permanente combate de la religión contra las fuerzas *entrópicas* originadas espontáneamente en lo social y en su contribución a la supervivencia y a la permanencia del cuerpo colectivo. La religión, dirá luego Esposito en esta línea, “inmuniza la comuni-



dad”, crea una homeopática *communitas*, protege al cuerpo social en su unidad interna frente a las tendencias *anómicas* nacidas en su interior, institucionalizando la idea de Iglesia como una “unidad corporal orgánica”, como corporación, encargada de contrarrestar la *immunitas*, es decir, de “lo que irrumpe el circuito social de la donación recíproca al que remite el significado más originario y comprometido de la *communitas*” (Esposito, 2005: 90-92).

Veamos cómo, a este respecto, concluye Bernard Lacroix su emblemático estudio en torno a la lectura política de la obra durkheimiana:

“La exposición durkheimiana recobra al fin la unidad oculta de lo político bajo su apariencia dispersa de actividades específicas atribuidas al Estado y de transformaciones continuas propias de la sociedad en su conjunto. No hay sociedad que no produzca reglas y que no funcione en el espacio de licitud y de coacción que aquéllas definen. No hay, tampoco, Estado que no traduzca al modo de lo explícito alguna de estas reglas, acentuando con ello el respeto de que son objeto. Así es como lo político puede ser uno bajo dos especies: porque no es otra cosa que la cohesión definida por las reglas y reforzada por la explicitación de algunas de ellas, es al mismo tiempo el común denominador de la actividad del Estado y de las transformaciones endógenas de coacción social” (Lacroix, 1984: 342).

3) LA *TRASCENDENCIA INMANENTE* Y LA ESENCIA DE LO POLÍTICO EN MICHEL MAFFESOLI

La propuesta sociológica de Michel Maffesoli se planteará como uno de sus mayores desafíos intelectuales el dar cuenta de cómo y por qué se ha producido una reubicación de lo sagrado en el escenario de lo político contemporáneo. Y esto pasará, inevitablemente, según él, por una reapertura a la obra de Durkheim. En este sentido, Maffesoli es el teórico de la sociedad que ha sabido explorar con una mayor agudeza las consecuencias sociológicas y políticas resultantes de la noción de *tras-*



trascendencia inmanente durkheimiana. Su objetivo central ha sido el explotar dicha noción para desvelar la naturaleza profunda sobre la que se asienta lo político⁵. Dicha profundización estaría inspirada por una idea que Duvignaud ha logrado explicitar con notable acierto: el reconocimiento de un buen uso del pensamiento de Durkheim consistiría en la integración de éste en el campo epistemológico de las sociedades contemporáneas, en su consideración como perspectiva fundamentalmente dinámica que estaría exigiendo una prolongación acorde a modelos de sociedad posteriores (Duvignaud, 1969: 126 cit. en Prades, 1998: 31). En ella, se revalorizaría el horizonte sociológico acerca de la religión abierto por este autor sobre una canónica lectura en la que Durkheim pretendiese elaborar una concluyente formulación doctrinal en torno al fenómeno religioso. En consecuencia, Maffesoli verá en la *trascendencia inmanente* durkheimiana, antes que otra cosa, un fecundo estímulo a partir del cual se podría desarrollar una reveladora analítica de las sociedades derivadas de la modernidad. Lo que a él le interesa es una profundización en aquello que Prades ha sostenido cómo valor esencial —debido a la inherente versatilidad que, según él y siguiendo a Durkheim, debería atribuírsele a la religión para reactualizarse o reacomodarse a nuevos escenarios históricos— del pensamiento sociológico introducido por Durkheim, a saber: su “valor heurístico”. Dicho valor heurístico vería en este pensamiento, fundamentalmente, un programa de investigación en donde se invitaría a examinar la metamorfosis y la persistencia de las cosas sagradas en todas las culturas, pero en especial en aquellas incluidas en el seno de la modernidad (Prades, 1998: 288-289). El alcance *tranhistórico* inscrito en la concepción durkheimiana de la religión se convertirá precisamente en el utillaje teórico que estimulará una demanda de prolongación y de completud de la tesis durkheimiana en consonancia

⁵ A Maffesoli, como también a Durkheim —y esto es una evidente objeción que pudiera hacerse a estos dos autores o una deficiencia que pudiera hallarse en su arquitectura teórica—, le interesa focalizar su atención en el análisis de lo político más que en el de la política, llegando por veces a confundirse ambos términos o a diluirse sin más el segundo en el primero.



con los parámetros definitorios de las sociedades modernas. La directriz nuclear del planteamiento maffesoliano había sido ya, no obstante, previamente perfilada desde la antropología política de Freund. Lo político tendría por vocación autoproteger a la comunidad de una eventual y conflictiva violencia interna que en ella potencialmente pudiera desatarse, favoreciendo, de este modo, la gestación de un vínculo fraternal entre sus integrantes (Freund, 1995: 306). Así, de hecho, todas las sociedades estatales sin excepción —bien sean éstas premodernas o modernas— reposarán sobre un *símbolo fundacional* que adquirirá un estatuto de sagrado e inviolable, en torno al cual se crea comunidad y se *re-ligan* sus componentes (Bellah, 1970: 168-182); así como sobre la coparticipación en una ritualidad política a través de la cual lo político es periódicamente reavivado y autoafirmado (Rivière, 1990: 28-47). Con independencia de haberse visto afectadas o no por un proceso *desacralizador*, sabemos que toda sociedad *sacraliza* imágenes y símbolos representativos de su espíritu comunitario, con la vocación de reforzar la unidad y la homogeneidad del cuerpo colectivo; “atribuyéndole trascendencia mediante la donación de carga *numinosa* a símbolos mundanos o sobrenaturales así como de carga épica a su historia” (Giner, 1994: 133)⁶. Incluso el propio concepto de soberanía, aupado políticamente a raíz de la época moderna, no resultará en modo alguno indemne a su conversión en *trascendencia inmanente*, colocándose finalmente fuera del control de aquellos que la produjeran como expresión de su voluntad y quedando éstos “sujetos a ella porque, una vez instituida, no pueden oponersele, por ese mismo motivo: porque se opondrían a sí mismos” (Esposito, 2006: 96-97). La finalidad última va a ser permanentemente la misma: procurar la protección y la autoconservación del cuerpo colectivo.

⁶ Este es el *modus operandi* mediante el cual la comunidad se *autosacraliza*, rindiendo culto a sí misma, garantizando una sociabilidad entre sus miembros que posibilitará el orden, la cohesión y, en definitiva, su gobernabilidad. Es, asimismo, sintomático que el papel atribuido durante los últimos siglos a las ideologías políticas, en esta dirección, fuese el de haber colaborado en la constitución y en la renovación de una *trascendencia inmanente* por medio de la cual “la comunidad designara su identidad, sus aspiraciones y sus grandes líneas de organización” (Ansart, 1977: 13).



Las incursiones en torno a la idiosincrasia de la estructura arcaica sobre la que se apoya lo comunitario propuestas desde la *estructura libidinal de grupo* de Freud (1986: 54-55) hasta la “*catharsis sacrificial como vacunación frente a la violencia*” de Girard (1998: 32-46) parecieran apuntalar la tesis elaborada desde la antropología política de J. Freund a partir de la apelación a un profundo substrato antropológico. En ambos casos, la religión poseería la facultad de anudar, de agregar, de estimular un común dinamismo pasional y/o sentimental entre los devotos a ella adheridos. Por su parte, asimismo y paralelamente a lo anterior, no resulta baladí que la génesis del Estado occidental en los albores de la modernidad —como encarnación éste más fehaciente de lo político— haya estado estrechamente ligada a la conformación de una “institución central” de la sociedad encargada de conjurar una posible disolución del cuerpo social derivada de la creciente conflictividad endógena que la sociedad medieval había acumulado en su seno (Elias, 1994: 229-242). No debiera suscitar extrañeza, entonces, que la *esencia* del Estado Moderno tenga que ver con la “suplantación por parte de lo político de los roles y de las funciones atribuidas tradicionalmente a lo religioso”, a saber: hacerse cargo de la procura tanto de una integración comunitaria como de un anhelo de salvación proyectada históricamente (Freund, 1990: 9-10). La religión, pues, persiste, es transformada y metabolizada, más allá de los avatares del programa secularizador occidental, en el interior ahora de una forma política. No en vano, a través de la figura del *Rey*, o luego de la *Democracia*, la colectividad logrará finalmente unirse en torno a un fundamento *trascendente* que la sostiene como colectividad (Gauchet, 1998: 11-12).

Reapropiándose de la noción de *trascendencia inmanente* durkheimiana, las directrices esenciales de la posición de Maffesoli en torno a la ligazón entre religión y política serían las siguientes:

a. Siguiendo a Durkheim, toda sociedad, para él, descansaría sobre un presupuesto de fondo no explícito que subyacería y que, al mismo tiempo, sobrepasaría



a las relaciones específicamente contractuales y utilitarias que mediarían entre sus miembros. A su juicio, esto facilitaría una vía fecunda para desentrañar y profundizar en la recóndita organicidad regidora de lo político; permitiría comprender aquella vieja intuición, que con tanta reiteración recalca Maffesoli, de Marx en *La cuestión judía*, cuando éste definiera sintomáticamente la política como una *forma profana de religión*. La metáfora religiosa será, pues, la auténtica clave a la que recurrir a la hora de descifrar lo que es, en últimas instancia, lo político⁷. En este sentido, el punto de encuentro, el espacio de intersección, entre lo religioso y lo político será que, en ambos casos, se aludiría a algo *fundador de grupo*. Desde esta perspectiva, el verdadero fundamento de lo político sería inexorablemente religioso; o dicho de otro modo, no habría política sin religión⁸. Religión entendida, sin embargo, para Maffesoli, como aquello que *re-liga*, que *une*, a los integrantes de un conjunto *societal*, como “lo que reúne a las personas compartiendo un conjunto de presupuestos comunes” (Maffesoli, 2005: 58). Para ser más precisos, se trataría de la invisible y difusa, “mística” diría Maffesoli⁹, fuerza impersonal, de *lo divino social*, sobre la que se apoya la pervivencia de un colectivo. La comprensión de la naturaleza más íntima del vínculo

⁷ Como no sólo la obligatoriedad del compromiso por parte de los nuevos ciudadanos a los artículos de fe de la Religión civil propugnada por Rousseau, en una atmósfera cultural todavía incipientemente ilustrada, parece corroborar, a riesgo de ser tildados éstos como enemigos del Estado; sino, también, reparando en la opaca Teología política que, por medio de la mencionada Religión civil, servirá paradigmáticamente como presuposición de fondo y como legitimación última para la cristalización del naciente orden político liberal. Véase: Lübke, 1983: 99-107.

⁸ Una añeja idea ya perfilada, por otra parte, en el *organicismo* latente en el pensamiento político de N. Maquiavelo, en el interés por parte de éste en desvelar la estructura y las correlaciones internas de un cuerpo político. Cuando el florentino se preocupaba por extraer aquella constante que las distintas religiones tenían en común, descubría una capacidad atesorada en la religión para generar un vínculo social y una cohesión política necesarios ambos para la pervivencia de una sociedad. “Los que estén a la cabeza de una república o un reino —dirá Maquiavelo— deben, pues, *mantener las bases de su religión, y hecho esto les será fácil mantener al país religioso, y por tanto bueno y unido*. Y deben favorecer y acrecentar todas las cosas que sean beneficiosas para ella, aunque las juzguen falsas, y precisamente pondrán más cuidado en hacerlo cuanto más prudentes y versados en las ciencias de la naturaleza” (Maquiavelo, 2003: 72).

⁹ “Místico” en griego quiere decir, sintomáticamente, lo oculto, lo que escapa al reino de una institucionalizada visibilidad social. “El cuerpo social —afirma Maffesoli— es un “misterio” que *une orgánicamente, volens nolens*, a todo lo que lo compone” (Maffesoli, 1982: 151).



social pasará, para él, por el descubrimiento del fundamento siempre religioso de este vínculo; convirtiendo, todo hay que decirlo, a la noción de religión en una noción sumamente (o demasiado para sus detractores) elástica en términos sociológicos, o, cuando menos, más elástica de lo que habitualmente se había considerado o menos acotada al terreno concedido a lo eclesiástico. La religión, pues, precedería y posibilitaría la existencia del grupo. Si hay grupo (comunidad) es porque ya hay, en sí, una religión de fondo. De ahí la evidente similitud existente entre la función asignada históricamente al *Rey* y al *Sacerdote*. Tanto en el uno como en el otro, el aura sagrada que los acompaña obedecería a la demanda por parte de una comunidad en asegurar, por medio de estas figuras, una holística mediación entre lo visible y lo invisible que anida en todo cuerpo social, garantizando, de este modo, la presencia de una *re-ligación* que sostendría la organicidad del conjunto social¹⁰.

b. La *esencia* de lo político tendría que ver con una “salida consentida de sí mismo” y un abandono en un *Nosotros colectivo* proyectado en un reconocimiento y en una adhesión en torno a un jefe o una figura carismática representativa de un *viscoso* e impersonal *divino social*. Asimismo, no debiéramos omitir que la función del Mito, ya señalada por Sorel, apuntaría también en esta dirección: desatar una adormecida fraternidad arquetípica mediante la cual se consolidaría el signo distintivo de la identidad de un grupo (2006: 172-208). La metáfora de lo político como *cuerpo orgánico* entraña repensar el significado de éste en concordancia con la idea de una gestión de aquellos bienes comunes, en donde se *condensan* y se traducen unas pasiones análogas, que emanan de la coparticipación conjunta en un mismo cuerpo

¹⁰ Función nada distante, por otra parte, de la que la antropología política ya había asignado fundamentalmente a la figura del *Jefe* en las sociedades tribales, a saber: condensar simbólicamente la garantía de la voluntad de permanencia de una comunidad. Véase: Balandier, 1969: 115-140. De ahí que, como concuerdan Le Bon, Freud, Girard o Moscovici, el mayor efecto devastador sobre el vínculo colectivo venga dado por el transitorio vacío dejado por la desaparición del *Jefe*, con una consiguiente extensión del *pánico*. Véase: Dupuy, 1999: 59-83.



comunitario¹¹. Cuerpo comunitario orgánico que, de esta guisa, necesitará ser periódicamente reavivado y rememorado en aras de su fortalecimiento¹². En definitiva, *Política y Comunidad* mantendrían un estrecho nexo ligado a una unicidad inmanente; o, en la terminología de Maffesoli, se trataría de “la Utopía comunitaria como principio de lo político” (Maffesoli, 2005: 242).

c. La religión es la *trascendencia inmanente* que sirve de argamasa para el mantenimiento de una comunidad. *Trascendencia inmanente* que tiene que ver con la fuerza de lo social, con el reconocimiento de que lo social no puede darse más que bajo el atributo de un cuerpo impersonal o sustentado sobre “una fuerza de unión o mana cotidiano” (Maffesoli, 1993: 201). En última instancia, la religión descansaría en la *forma —formismo—* (Simmel, 1981) favorecedora de un estar juntos ineludible para que se forje un sentimiento de comunidad¹³. Todo grupo, pues, se *fundaría* sobre algo que trasciende y sobrepasa tanto al individuo como también al individualismo (el *cuerpo social*). De ahí que con la noción de *trascendencia inmanente* se estaría haciendo referencia a “algo que a la vez supera a los individuos y brota de la continuidad del grupo” (Maffesoli, 1990: 127). Con ello, Maffesoli intenta evidenciar que toda sociedad se sostendría sobre algo que *trascendería* a la totalidad de sus miembros, sin ser, sin embargo, algo que pudiéramos considerar en sí mismo como trascendente. Religión, entonces, insistimos, que debiera ser entendida esencialmente como *re-ligancia*, como aquello que propicia la agregación colectiva y

¹¹ La idea de un cuerpo político sustentado, en última instancia, sobre una *condensación* de pasiones comunes ha sido desarrollada por Ansart y es recurrentemente utilizada por Maffesoli con la intención de subrayar el elemento *no-racional*, propiamente pasional, sobre el que inevitablemente descansa lo político. Véase: Ansart, 1983: 30-55.

¹² El substrato subyacente de un cuerpo comunitario estaría, así, latiendo y operando en la centralidad de la vida política y de las instituciones emblemáticas de la modernidad: no sólo en la gestación de la idea de nación sino, incluso, en el ideal de fraternidad fermentado al calor de la Revolución Francesa. Véase: Esposito, 2006: 272-278; Beriain, 2000: 157-204; Carretero, 2006: 117-121.

¹³ La noción de *formismo* en Simmel puede verse especialmente en: Simmel, 1981. Un análisis comparativo del *formismo* en Simmel y Maffesoli, orientado a una relectura del fenómeno religioso, puede encontrarse en: Carretero, 2005a.



la forja de un lazo *identitario*. La sustancia de lo político adoptaría, en este sentido, la fórmula metafórica de un *modelo religioso*, puesto que será aquello que favorecerá la *re-ligancia* entre la multiplicidad de componentes del cuerpo colectivo¹⁴. Se trataría ésta de una concepción de la religión distanciada, no obstante, de la elaboración doctrinal institucionalizada desde el marco del cristianismo oficial (en lo relativo a la ruptura de la doble adecuación tradicionalmente establecida de la religión tanto con la interioridad, como con la salvación). Según Maffesoli, esta versión de la religiosidad oficializada desde el cristianismo estaría teñida de lo que él denomina una *ideología individualista*, fijadora por lo demás de los derroteros que luego marcarán el prototípico vínculo existente entre el individuo y la deidad para Occidente, y en el que se sobrevaloraría al individuo sobre lo social; contrastando esto fuertemente, por otra parte, con la práctica popular cristiana en donde siempre se habría reflejado una actitud solidaria y fraternal, un profundo despliegue de la sociabilidad.

d. La *trascendencia inmanente* de cada grupo se concretizará en una imagen simbólica representativa de éste, y, al mismo tiempo, esta imagen simbólica será el vehículo que, por antonomasia, nos remitiría a lo trascendente. Esto estaría revelando, en definitiva, la existencia de una perfecta simbiosis y complementariedad entre lo ideal (*lo invisible/lo trascendente*) y lo material (*lo visible/lo inmanente*). En gran medida, lo anterior obedecería a la naturaleza propiamente paradigmática del símbolo, consistente en su inherente facultad para atesorar en su interior el mensaje inmanente, nunca manifiesto aunque a menudo ambiguo y redundante, de una trascendencia nunca del todo explícita¹⁵. De esta manera, para Maffesoli, la imagen simbóli-

¹⁴ De modo que la expresión “metamorfosis de lo religioso” adecuado a una *forma* política traduciría perfectamente la perseverante persistencia de lo sagrado en el núcleo de lo político, con independencia de que éste históricamente hubiese sido o no afectado por los efectos de una *desacralización* cultural. Véase: Carretero, 2005b: 153-156; Carretero, 2007b: 85-88.

¹⁵ De acuerdo a la dimensión filosófica y antropológica que su más destacado referente intelectual, Durand, atribuyera a la imaginación simbólica, a saber: servir de “mediación con la trascendencia; no siendo otro el papel fundamental de la imagen simbólica, para éste, que el de “una transfiguración de



ca se transforma en un vector de agregación entre los integrantes de un grupo dado, en un recurso para desatar un sacramento comunitario. Lo ideal, lo espiritual, encuentra, así, su expresión correspondiente en lo material, dando lugar a lo que Maffesoli denominará un *corporeismo espiritual*. La fecundidad de la imagen simbólica consistirá, entonces, en su inigualable disposición para “saber *epifanizar* la materia y corporeizar el espíritu” en una “física mística de la sociabilidad” (Maffesoli, 1992: 112-113).

Como colofón a nuestra exposición en torno a las implicaciones de la *trascendencia inmanente* para la reflexión sociológica, conviene no obviar un escollo que ésta evidencia. Al ponerse de relieve, tanto por Durkheim como por Maffesoli, la sustancia religiosa (*trascendencia inmanente*) de la que se nutre esencialmente lo político (lo no-contractual sobre el que se asienta siempre el pacto social en Durkheim y un *être ensemble* solidario en Maffesoli) introducen la importancia de un oculto componente, digámoslo así, *no-racional* como fundamento del lazo social. Con ello, indirectamente abrirían la inquietante interrogación en torno a si es factible una auténtica comunicación intercultural o un pluralismo religioso y político entre modelos de sociedad en donde ese presupuesto *no-racional* ocupa un lugar significativo. Durkheim, por circunstancias históricas obvias, no se enfrentó a este problema. Maffesoli, por su parte, —por hallar un *déficit* en su pensamiento— ofrece una sociología descriptiva sin un declarado ánimo normativo en donde se esquivo este problema. En cualquier caso, conviene dejar apuntado (sin entrar en profundizaciones que lógicamente excederían el objeto nuclear de este trabajo) que, por retomar a Gadamer (1977: 277 y ss), frente al *juicio* (la racionalidad en su ideal de ansiada pureza y transparencia) se halla también un *enquistado pre-juicio* —en donde se arraigaría lo *no-racional* que anteriormente recalcábamos— difícil, cuando no imposible, de erra-

una representación concreta con un sentido totalmente abstracto”, el de “una representación que hace *aparecer* un sentido secreto”, el de “la epifanía de un misterio” (Durand, 1968: 15).



dicar de los *universos simbólicos* en donde se teje el *mundo de la vida* de los individuos y grupos. La visualización y reconocimiento de la inevitabilidad cultural de ese prejuicio, el enfrentamiento con la *sui géneris* realidad de éste, probablemente podría facilitar una mayor y auténtica comunicación y pluralismo cultural que su inintencionada omisión u ocultamiento.

4) CONCLUSIONES

De la noción de *trascendencia inmanente* de raigambre durkheimiana, que posteriormente será reapropiada y readaptada en clave política por M. Maffesoli, se pueden sonsacar las siguientes implicaciones concernientes a una relectura de las relaciones entre lo religioso y lo político en el universo de las sociedades contemporáneas:

a. Una revisión del proceso secularizador, dado que la religión seguirá operando inevitablemente en el seno de una sociedad supuestamente desvinculada de lo religioso, aunque, eso sí, reacomodándose a un nuevo escenario histórico-cultural. No se trata, conviene subrayarlo, de que el interés sociológico de la propuesta maffesoliana apunte, en modo alguno, a una legitimadora reivindicación de lo religioso en un mundo secularizado, cuestionando, de esta guisa, el mismo proceso secularizador moderno. El auténtico interés de la propuesta iría en otra dirección distinta: el ahondar, sugiriendo nuevas vías de comprensión de lo político, en aquello que Prades destacara como inigualable valor heurístico encerrado en la obra durkheimiana, sugiriendo una perspectiva sumamente *plástica* o *elástica* de lo religioso cuyo resultado será, por una parte, una radical problematización del hecho de que habitemos en un mundo realmente secularizando, de que la modernidad hubiese logrado emanciparse por completo de la religión o de que pudiera hacerlo, y, por otra parte, un reconocimiento de que el desciframiento de la sustancia de lo político exige tomar conciencia de ello.



b. El descubrimiento de que la naturaleza más íntima de lo político se sostiene siempre sobre un fundamento obligadamente religioso —aun cuando éste aparezca bajo un rostro metamorfoseado o transfigurado—, puesto que será aquello garantizador de un vínculo de *re-ligación* colectivo. Siguiendo la estela abierta por Durkheim, la propuesta maffesoliana mostraría que la comprensión de la esencia de lo político nos remitiría al dominio de lo antropológico, o mejor al de una antropología de lo religioso —aunque, eso sí, trascendiendo y superando tanto la visión judeocristiana de la religión como su institucionalización eclesial y doctrinal—, a aquello que une a los individuos en torno y a través de un mismo cuerpo comunitario; o si se quiere, en un lenguaje más actual, a aquel substrato antropológico de fondo sobre el que se fragua un sentimiento de fraternidad/solidaridad de grupo. Así, lo que prevalecerá y se mantendrá incólume, más allá de la fisiognomía confesional o laica adoptada por un Estado, será la demanda que, a modo de constante antropológica, induce a la comunidad a mantenerse y a perpetuarse como cuerpo, contrarrestando así las tendencias *entrópicas* albergadas en su seno. De modo que la *trascendencia inmanente, lo divino social*, sería la base esencial sobre la que se asentará lo político, no siendo éste más que una traducción *sui géneris* de aquél.

c. La revelación de la sustancia religiosa inherente a lo político (la *trascendencia inmanente*) obliga a repensar el significado profundo de éste desde categorizaciones sociológicas que sobrepasan las aquellas propuestas a partir de los marcos teóricos hegemónicos o al uso —bien sean éstos *contractualistas* o *normativistas*—, poniendo el acento sobre un trasfondo inescrutable, poco examinado e intrínsecamente reacio a encorsetamientos categoriales, substrato *no-racional* de lo social que desempeñaría el papel de fundamento en la propia esencia de lo político. Elemento *no-racional* que, asimismo, nos abriría a una novedosa apuesta para la comprensión de lo político, ligando a éste al *inhóspito* dominio en donde confluirían instancias con una semejanza de fondo tales como el mito, la religión o lo simbólico; pero que también nos estaría revelando una dimensión de invisibilidad inherente a lo



social y a lo político profundamente refractaria a su abordaje analítico desde una perspectiva sociológica marcada por una impronta positivista.

5) BIBLIOGRAFÍA

- Anderson, B., 2000, *Comunidades imaginadas*, FCE, México.
- Ansart, P., 1974, *Les idéologies politiques*, PUF, París.
- Ansart, P., 1977, *Ideologies, conflits et pouvoir*, PUF, París.
- Ansart, P., 1983, *La gestion des passions politiques*, L'Age d'homme, París.
- Atlan, H., 1979, *Entre le cristal et la fumée*, Seuil, París.
- Balandier, G., 1969, *Antropología política*, Península, Barcelona.
- Balandier, G., 1994, *El poder en escenas*, Paidós, Barcelona.
- Balandier, G., 1996, *El desorden*, Gedisa, Barcelona.
- Barel, Y., 1984, *La société du vide*, Seuil, París.
- Bateson, G. y Bateson, M. C., 1989, *La peur des anges*, Seuil, París.
- Bellah, R., 1970, *Essays in religion in a Posttraditional World*, Harper and Row, Nueva York.
- Beriain, J., 1996, *La integración en las sociedades modernas*, Anthropos, Barcelona.
- Beriain, J., 2000, *La lucha de los dioses en la modernidad*, Anthropos, Barcelona.
- Beriain, J., 2007, "Del terror sagrado al terror nihilista", en Girola, L. y Olvera, M. (coords), *Modernidades, narrativas e imaginarios*, Anthropos, Barcelona: 105-144.
- Carretero, E., 2005a, "El formismo: Un paradigma para pensar las religiosidades profanas", *Nómadas. Revista crítica de ciencias sociales y jurídicas*, 11: www.ucm.es/info/nomadas/.
- Carretero, E., 2005b, "Imaginario y Sociedad: Un acercamiento a la sociología de lo imaginario en la tradición francesa", *Revista Internacional de Sociología*, 41: 137-161.
- Carretero, E., 2006, "La persistencia del mito y de lo imaginario en la cultura contemporánea", *Política y Sociedad*, vol. 43, 2: 107-126.
- Carretero, E., 2007a, *Pouvoir et imaginaires sociaux*, L'Harmattan, París.
- Carretero, E., 2007b, "La misteriosa naturaleza del vínculo societal", *Revista Anthropos: Huellas del conocimiento*, 215: 80-91.



- Castoriadis, C., 1983-1989, *La institución imaginaria de la sociedad*, Tusquets, Barcelona, 2 vols.
- Collins, R., 1992, *Sociological Insight. An introduction to non obvious sociology*, Oxford, Oxford University Press, NY.
- De Certeau, M., 2007, *El lugar del otro. Historia religiosa y mística*, Katz, Buenos Aires.
- Dupuy, J. P., 1990, *Ordres et désordres*, Seuil, París.
- Dupuy, J. P., 1999, *El pánico*, Gedisa, Barcelona.
- Durand, G., 1968, *La imaginación simbólica*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Durkheim, É., 1981, *La educación moral*, Schapire, Buenos Aires.
- Durkheim, É., 1982, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Akal, Madrid.
- Durkheim, É., 1987, *La división del trabajo social*, Planeta Agostini, Barcelona, vol. I.
- Durkheim, É., 2000, *Sociología y Filosofía*, Miño y Dávila, Madrid.
- Durkheim, É., 2003, *Lecciones de sociología*, Miño y Dávila, Madrid.
- Duvignaud, J. (ed.), 1969, *Émile Durkheim. Journal Sociologique*, PUF, París.
- Elias, N., 1994, *El proceso de civilización*, FCE, México.
- Esposito, R., 2005, *Immunitas. Protección y negación de la vida*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Esposito, R., 2006, *Bios. Biopolítica y filosofía*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Filloux, J.-C., 1977, *Durkheim et le socialisme*, Droz, Ginebra.
- Ferrater Mora, J., 1988, *Diccionario de Filosofía*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, vol. IV.
- Freud, S., 1986, *Psicología de las masas*, Alianza, Madrid.
- Freund, J., 1990, *L'essence du politique*, Sirey, París.
- Freund, J., 1995, *Sociología del conflicto*, Ediciones Ejército, Madrid.
- Gadamer, G., 1977, *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, vol. I.
- Gauchet, M., 1998, *La religion dans la démocratie. Parcours de la laïcité*, Gallimard, París.
- Giddens, A., 1977, *El capitalismo y la moderna teoría social*, Labor, Barcelona.
- Giner, S., 1994, "La religión civil", en Giner, S., Díaz-Salazar, R., y Velasco, F. (Eds.), *Formas modernas de religión*, Alianza, Madrid: 129-164.
- Girard, R., 1998, *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona.
- Isambert, F. A., 1982, *Le sens du sacré. Fête et religion populaire*, Minuit, París.



- Lacroix, B., 1984, *Durkheim y la política*, FCE, México.
- Lanceros, P., 2008, "En el principio era el medio. Cuestión de orden", en Lanceros, P. y Díez de Velasco, F. (Eds.), *Religión y violencia*, Ediciones Pensamiento: Universidad Autónoma, Madrid: 19-43.
- Lübbe, H., 1983, *Filosofía práctica y Teoría de la Historia*, Alfa, Barcelona.
- Luhmann, N., 1998, *Sistemas sociales*, Anthropos, Barcelona.
- Luhmann, N., 2007, *La religión de la sociedad*, Trotta, Madrid.
- Lukes, S., 1984, *Émile Durkheim. Su vida y su obra*, CIS, Madrid.
- Maffesoli, M., 1982, "Conflictos, dinámica colectiva y sociología del conocimiento", en Duvignaud, J. (Comp.), *Sociología del conocimiento*, FCE, México: 146-162.
- Maffesoli, M., 1990, *El tiempo de las tribus*, Icaria, Barcelona.
- Maffesoli, M., 1992, *Au creux des apparences. Pour une éthique de l'esthétique*, Livre de Poche, París.
- Maffesoli, M., 1993, *La contemplation du monde*, Grasset, París.
- Maffesoli, M., 2005, *La transfiguración de lo político*, Herder, Barcelona.
- Maquiavelo, N., 2003, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Alianza, Madrid.
- Morin, E., 1991, *El Método IV*, Cátedra, Madrid.
- Morin, E., 1996, *Sociología*, Tecnos, Madrid
- Morin, E., 2006, *El Método II*, Cátedra, Madrid.
- Pintos, J. L., 1995, "Orden social e imaginarios sociales", *Papers*, 45: 101-127.
- Pintos, J. L., 1996, "Una perspectiva sociocibernética sobre la religión. Los imaginarios sociales de lo mundanamente irrepresentable", *Política y sociedad*, 22: 33-44.
- Prades, J. A., 1998, *Lo sagrado. Del mundo arcaico a la modernidad*, Península, Barcelona.
- Rivière, C., 1990, "Le politique sacralisé", en Rivière C., y Piette, A. (Comps.), *Nouvelles idoles, Nouveaux cultes. Dérives de la sacralité*, L'Harmattan, París.
- Roiz, J., 1992, *El experimento moderno. Política y psicología a finales del siglo XX*, Trotta, Madrid.
- Simmel, G., 1981, *Sociologie et epistemologie*, PUF, París.
- Simmel, G., 1998, *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*, Península, Barcelona.
- Sorel, G., 2006, *Reflexiones sobre la violencia*, Alianza, Madrid.
- Trías, E., 1996, *Pensar la religión*, Destino, Barcelona.



Weber, M., 1993, *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, FCE, México.

Protocolo para citar este texto: Carretero Pásin, A.E., 2009, "La "trascendencia inmanente": un concepto para comprender la relación entre lo político y lo religioso en las sociedades contemporáneas", en *Papeles del CEIC*, nº 48, CEIC (Centro de Estudios sobre la Identidad Colectiva), Universidad del País Vasco, <http://www.identidadcolectiva.es/pdf/48.pdf>

Fecha de recepción del texto: mayo de 2009

Fecha de evaluación del texto: julio de 2009

Fecha de publicación del texto: septiembre de 2009