

## REACTUALIZACION DEL PENSAMIENTO RELIGIOSO DE E. DURKHEIM

Celso Sánchez Capdequí

Al final de su obra Emile Durkheim detectó como problema básico de la vida moderna la ausencia de referencias de valor con las que *reen-cantar* una sociedad descoyuntada por sus desajustes funcionales y por la anomía resultante. Fruto de lo cual, profundizó en el carácter regenerador de la experiencia religiosa de toda vida colectiva (especialmente con la vista puesta en el totemismo de las sociedades australianas), en sus representaciones de transcendencia revitalizadora del cuerpo nómico-normativo de la vida social, pero, al mismo tiempo, redujo su simbólica a mera reproducción, copia o remedo de los esquemas de organización institucional de cada forma de vida. Frente a esta visión, el filósofo neokantiano Ernst Cassirer hace de la experiencia religiosa un *modo de aprehender* la realidad irreductible al científico, artístico, lingüístico, etc. Se trata de la captación mágica de lo real, donde rige *la posibilidad* frente a *la identidad*, la mutable base metafórica y los cimientos inestables (Nietzsche) de todo concepto, idea, razón instituida en el terreno estático de la conciencia (colectiva y/o individual). Por último, casi un siglo después de la publicación de los trabajos de Durkheim sobre el tema (*Las formas elementales de la vida religiosa* —1912—), el mitólogo alemán Manfred Frank reformula la problemática planteada por el sociólogo francés desde el utillaje teórico de Cassirer, es decir, levanta acta del estado de una modernidad vaciada de espesor axiológico aglutinante pero, simultáneamente, se enfrenta a ella reivindicando la irreductibilidad semántica de la Imaginación, de las Imágenes míticas. En definitiva, retomando, frente a la visión reductora de Durkheim, la dimensión ontotranscendental del acceso religioso al mundo, de su imaginaria mítico-coparticipativa, de su potencialidad de *abrir y despejar* (Benjamin) el horizonte de interpretación de toda experiencia antropológica (ya caduca), de su carga de *Ilusión fundacional*

(Freud) básica que aporta a una sociedad, como la moderna, carente de otro rumbo que no sea el de su mera supervivencia.

## 1

Ya en el tramo final de su obra, Durkheim volcó preferentemente su atención sobre la importancia del fenómeno religioso y de su cometido en el seno de cualquier sociedad humana. La preocupación por el citado problema se encontraba ligada a la situación de desertización simbólica y de desintegración social que erosionaba las bases de una auténtica solidaridad (orgánica) en la sociedad moderna. Esta, sometida a la lógica de un proceso de racionalización «selectivo»<sup>1</sup> y estructurada sobre la base de la fragmentación de la imagen premoderna del mundo y de la consiguiente autonomización de las diferentes esferas culturales de valor (ciencia, estética, derecho) de la tutela religiosa, padece, en primer lugar, «un antagonismo»<sup>2</sup> de los correspondientes órdenes culturales, incomunicados por cuanto conducidos por los respectivos «principios axiales» (Bell); en segundo lugar, carece un centro simbólico (significativo) aglutinador, entendido como posible garante de la unidad y de la coordinación social en casos, como el moderno que ocupa a Durkheim, en los que la falta de autoridad nómico-moral y de un mundo de significaciones, valores e ideales comunes sume a los individuos en una profunda crisis de identidad y desarraigo, así como perturba la orientación de la acción. La acefalía ínsita en la compleja sociedad moderna, la «unilateralidad cognitivo-instrumental de la racionalización cultural y social»<sup>3</sup>, así como la «urdimbre adulterada»<sup>4</sup> que refiere a nuestra «forma de pensamiento descarnado sin

<sup>1</sup> HABERMAS, J.: *Teoría de la acción comunicativa I*, Madrid, 1987, p. 196.

<sup>2</sup> HABERMAS, J.: *Ibid.*, p. 306.

<sup>3</sup> HABERMAS, J., *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, 1991, p. 451.

<sup>4</sup> Rof CARBALLO, J., *Revista Anthropos*, n.º 141, Barcelona, 1993, p. 35. La categoría de «urdimbre» me fue referida en primer lugar por Andrés Ortiz-Osés. La posterior lectura de la obra de Rof CARBALLO *Violencia y ternura* me sirvió para fijar definitivamente su significado. Por «urdimbre» se entiende, a nivel individual, el «acabado» afectivo, el «troquelado» primigenio, que aporta la figura materna al ser desvalido que es el hombre en sus primeros meses de vida. No sólo funge como soporte generador de confianza, como portador de las pautas actitudinales básicas, sino también como mecanismo que posibilita la emancipación individual ulterior, fruto de la sólida «impresión» de la figura materna constituyente y de la asunción de la figura paterna complementaria. A nivel social, el autor refiere con el concepto «urdimbre» al momento de la «internalización» de las referencias simbólico-culturales de la sociedad (el super-ego o principio de realidad vigente) en la que vive, sociedad que, en función de sus estructuras axiológicas subyacentes, ofrece un *sentido* a la vida del hombre en colectividad y, simultáneamente, ultima el «acabado» socioinstitucional de toda psique individual. Una expresión válida que alude al correlato social del concepto «urdimbre» puede ser la

factores emocionales»<sup>5</sup> (también denominada «alexitémica»<sup>6</sup>) sobre la que se instala la conciencia colectiva de nuestra sociedad comporta un solidaridad que no es «más que virtual»<sup>7</sup> y que desencadena la aparición de un sentimiento anómico colectivamente dispersado e individualmente vivido. La anomía viene dada por la desorganización material y moral que afecta al núcleo de la sociedad moderna y que obedece en su etiología a la rapidez vertiginosa de los cambios experimentados (especialmente en el terreno tecnocientífico y en su aplicación a la economía) en el seno de la misma, cambios de los que «no han surgido nuevas formas de organización, ni nuevas normas, ni una autoridad nueva.»<sup>8</sup> La creciente división del trabajo social no ha venido acompañada del fortalecimiento de una solidaridad colectiva en torno a la cual regenerar a la sociedad en tanto cuerpo moral portador de «unos límites simbólicos que configuran la experiencia y la comprensión del mundo.»<sup>9</sup>

Se puede deducir del fresco aquí bosquejado que es «justamente esa capacidad integradora la que queda puesta en cuestión en las sociedades modernas»<sup>10</sup>, ya que hablar de integración en las mismas supone referirse con exclusividad a la integración «sistémica» privada de mediación simbólica y axiológica por cuanto sometida a procesos de autorregulación funcional (económica y político-administrativa). En el horizonte de una conciencia social privada de «categorías-de-la-subjetividad»<sup>11</sup> y portado-

---

de «mundo-hogar» (Berger), ya que desde la misma se proyecta la imagen de un cosmos significativo en el que el individuo encuentra una identidad de fondo con el «Todo» en el que habita y acomoda y respuestas a sus enigmas eternos. En el caso concreto de la cultura moderna, Rof Carballo subraya el desapego del individuo respecto a sus instituciones culturales habida cuenta de la naturaleza abstracta y exenta de contenidos de éstas. Las estructuras modernas del mundo-de-la-vida delimitan un individuo tipo desgajado de referentes nómico-morales y afincado en la comarca del valor de cambio. Esto tiene como resultado la «desubjetivización» de la vida en nuestras sociedades y el resquebrajamiento de un tejido institucional (Gehlen), que canaliza el afecto y orienta la conducta del grupo. Como alternativa, se propone, por parte de Rof Carballo, lo que él denomina «equilibrio intrapsíquico» (basado en una armonía tensional y nunca excluyente entre el pensamiento operatorio y el mundo de la fantasía y del mito), el cual es a la psicología lo que el proyecto de «acción comunicativa» habermasiano es a la sociología y lo que es la «coincidentia oppositorum» jungiana a la ontología.

<sup>5</sup> Rof CARBALLO, J., *Ibid.*, p. 35.

<sup>6</sup> ORTIZ-OSÉS, A., *Las claves simbólicas de nuestra cultura*, Barcelona, 1993, p. 332.

<sup>7</sup> RODRÍGUEZ ZÚÑIGA, L., *Para una lectura crítica de Durkheim*, Madrid, 1987, p. 70.

<sup>8</sup> RODRÍGUEZ ZÚÑIGA, L., *Ibid.*, p. 306.

<sup>9</sup> BERIAIN, J., *Representaciones colectivas y Proyecto de modernidad*, Barcelona, 1990, p. 27.

<sup>10</sup> HABERMAS, J., *op. cit.*, 1987, p. 319. Ver *Beyond belief* de Robert N. BELLAH, especialmente el artículo «Meaning and modernization», donde al autor alude a la dificultad de la sociedad moderna para compatibilizar el «cambio» como categoría central de su diseño cosmovivo y el «sentido» axiológico de los individuos que lo habitan.

<sup>11</sup> FRANK, M., *Der kommende Gott*, Frankfurt am Main, 1982, p. 53.

ra de una «crisis de sentido racionalista»<sup>12</sup>, se impone la necesidad de una «nueva mitología»<sup>13</sup>, que refiera a una fundamentación entendida como una vuelta a lo sagrado, como una justificación radical. En opinión de Durkheim, únicamente el renacimiento de una profunda e intensa significación religiosa (garante de una sociedad «centrada») flanqueada por sus correlatos en forma de una mayor autoridad moral y de una solidaridad integradora puede provocar «esa efervescencia creadora en cuyo curso surgirán nuevos ideales, aparecerán nuevas formulaciones que, servirán durante algún tiempo, de guía a la comunidad.»<sup>14</sup>

Hasta aquí la exposición de los motivos que mueven a Durkheim a profundizar en la dimensión religiosa de toda comunidad social y cuyo interés práctico consiste en poner coto a la inercia desestructuradora de la sociedad moderna en virtud de un proceso de recuperación e intensificación de la experiencia comunal (cuya hipóstasis cáltico-ritual dice «religión»), portadora de un mayor grado de unidad simbólico-cosmovisiva y reductora del «individualismo» que en nuestras sociedades «se convierte en el objeto de una especie de religión.»<sup>15</sup>

La tesis que va a defender Durkheim en su excelente estudio sobre la religión (totémica) de las tribus australianas y que se recoge en el texto ya clásico *Las formas elementales de la vida religiosa* no es otra que la de la naturaleza «social» de la experiencia y vida religiosa por cuanto los *símbolos*, figuras y útiles representativos necesarios para la vivencia y efervescencia religiosa del colectivo, emergen de las estructuras de organización propias de la sociedad en cuestión. Sin embargo, antes de analizar con más detenimiento la *génesis* social de la simbólica religiosa, efectuaré, a título meramente descriptivo, una sucinta exposición de la importancia del despliegue de la experiencia religiosa para el mantenimiento y pervivencia del cuadro social.

Durkheim ocupó buena parte de la citada obra en dar cuenta de aquellos momentos de efervescencia colectiva en torno a las prácticas cáltico-rituales en las que, detenido el tiempo abstracto y eliminado todo resquicio de profanidad, la comunidad desentierra la memoria colectiva (mitos, figuras, narraciones), a la par que retorna, presentificándose bajo forma hierofánica, la divinidad totémica (representada por figuras sensibles que pertenecen al reino vegetal y animal y que toman cuerpo en el símbolo, en el emblema, en la bandera, etc...) cargada de «maná» a la que el grupo liga su suerte, su destino y su identidad colectiva.

---

<sup>12</sup> FRANK, M., *Ibid.*, p. 13.

<sup>13</sup> FRANK, M. *Ibid.*, p. 59.

<sup>14</sup> DURKHEIM, E., *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, 1982, p. 398.

<sup>15</sup> DURKHEIM, E., *La división social del trabajo*, Madrid, 1987, p. 205.

La unidad y la cohesión del grupo en torno a un ideal común quedan reafirmadas en el momento en que «hombres que se sienten unidos en parte por lazos de sangre, pero aún más por una comunidad de intereses y de tradiciones, se reúnen y adquieren su unidad moral.»<sup>16</sup> En efecto, el retorno simbólico de los antepasados y la actualización de la memoria grupal que tienen lugar en la práctica cáltico-ritual posibilitan, en plena exaltación colectiva de las energías vitales, la regeneración del cuerpo social (la reafirmación de su dimensión nómicomoral), cuya autoridad (portadora de unos referentes cognoscitivos, estéticos y normativos) debe orientar con sentido la conducta y las acciones de las conciencias individuales.

El momento del ritual y de la gestualización ante el símbolo totémico y su significación coincide (como ya se ha dicho) con el «momento arquetípico»<sup>17</sup>, con una «ruptura» colectiva respecto de las condiciones espacio-temporales de la cotidianidad (culto negativo) y con la entrada en una dimensión sacral provista de un «tiempo cualitativo»<sup>18</sup> o «tiempo vertical»<sup>19</sup> (culto positivo) donde el pensamiento racional y los vestigios de mundanidad se diluyen y cuyo precipitado final, tras la metamorfosis y transformación radical de las condiciones de la actividad psíquica del grupo, supone que «el dios del clan, el principio totémico, no puede ser más que el clan mismo, pero hipostasiado, concebido por la imaginación en la forma de las especies sensibles del animal o vegetal utilizados como totem.»<sup>20</sup> En última instancia, el individuo, ligado al resto del grupo a través de una solidaridad mecánica, «sobreañade al mundo real en que se desarrolla la vida profana, otro que, en un determinado sentido, no existe más que en su pensamiento, pero al que, en comparación al primero, atribuye una especie de dignidad más elevada.»<sup>21</sup>

Conviene resaltar que el análisis hasta aquí efectuado tiende a sobredimensionar el papel integrador de la experiencia (colectiva) religiosa (de sociedades no-diferenciadas), experiencia a la que Durkheim quiso acercarse teóricamente de cara a presentar un modelo alternativo de sociedad (centrada) ante una modernidad dislocada por mor de la nueva configuración pluralista de su estructura y de la carencia de un conglomerado de

<sup>16</sup> DURKHEIM, E., *op. cit.*, 1982, p. 360.

<sup>17</sup> BELLAH, R., *Emile Durkheim. On Morality and Society*, Chicago, 1973, p. XLIX.

<sup>18</sup> CORBIN, H., «The Time of Eranos. Man and Time», *Papers from the Eranos yearbooks*, edit. J. Campbell, Princeton, 1957 p. XIX.

<sup>19</sup> MAFFESOLI, M., *The Shadow of Dionysus*, New York, 1992, p. 64.

<sup>20</sup> DURKHEIM, E., *op. cit.*, 1982, p. 194.

<sup>21</sup> DURKHEIM, E., *Ibid.*, p. 393.

«símbolos comunes»<sup>22</sup>, que pusieran en contacto al individuo con un destino colectivo claramente diferenciado. A este respecto, suficientemente reveladoras son las siguientes palabras de Durkheim: «No puede haber sociedad que no sienta la necesidad de confirmar y de reafirmar, a intervalos regulares, los sentimientos e ideas colectivos, que le proporciona su unidad y personalidad. Pues bien, no se puede conseguir esta reconstrucción moral mas que por medio de reuniones, asambleas, congregaciones en las que los individuos, estrechamente unidos, reafirmen en común sus comunes sentimientos.»<sup>23</sup>

En cualquier caso, el objeto de esta primera parte del trabajo se plantea auscultar la naturaleza de las condiciones trascendentales que hacen posible la simbolización y ritualización religiosa del colectivo en torno a una divinidad totémica en donde el grupo, con ayuda de la metamorfosis de su actividad psíquica, reafirma su identidad. Pues bien, la dimensión y procedencia *social* de la simbólica religiosa queda verificada, al constatar Durkheim que «las representaciones religiosas son representaciones colectivas que expresan realidades colectivas.»<sup>24</sup> La consanguinidad entre representaciones religiosas y configuración social se manifiesta en que el conjunto de categorías religioso-espirituales obedecen en su génesis a la organización estructural de la sociedad de la que son reflejo, es decir, «lejos pues de que la religión ignore la sociedad real y se abstraiga de ella, es su imagen.»<sup>25</sup>

O lo que es lo mismo, son las distintas realidades sociales las que sirven de soporte conceptual a las representaciones y significaciones religiosas, las cuales carecen de un reducto trascendental propio en el que asentarse originariamente. De esta suerte, el concepto de *totalidad* (y otros), símbolo central de la experiencia religiosa, «no es otra cosa que la forma abstracta del concepto de sociedad; ésta es el todo que comprende todas las cosas, la clase suprema que contiene a todas las otras cosas.»<sup>26</sup>

Conviene subrayar que Durkheim tiene como referencia a las sociedades australianas, caracterizadas por una estructura cosmovisiva centrada en torno a las significaciones religiosas, las cuales fungen como un sistema interpretativo del mundo y de la realidad. En cualquier caso, y a pesar de que la religión sea el primer discurso de lo social (que con los procesos de racionalización y de diferenciación social pasa a ser

---

<sup>22</sup> BELL, D., *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Madrid, 1989, p. 99.

<sup>23</sup> DURKHEIM, E., *op. cit.*, 1982, p. 397.

<sup>24</sup> DURKHEIM, E., *Ibid.*, p. 8.

<sup>25</sup> DURKHEIM, E., *Ibid.*, p. 392.

<sup>26</sup> DURKHEIM, E., *Ibid.*, p. 410.

una esfera cultural de valor más entre otras en un contexto secularizado y plural como el moderno), en Durkheim se observa una «quiebra» de la originalidad de la simbólica religiosa en beneficio de una reducción de su marco de representaciones a las relaciones organizativas e institucionales de la sociedad humana, «haciendo así de la existencia social el fundamento de la religión y haciendo de la sociología el fundamento de la ciencia de la religión.»<sup>27</sup>

Como ya ha quedado dicho la simbólica religiosa, su equipamiento figurativo e imaginario no son sino re-producciones, pero ¿de qué? ¿qué se hipostasia dando lugar a la forma totémica? Es decir, ¿qué entiende Durkheim por sociedad en tanto ese cuerpo unitario que se autotranscende religiosamente bajo la forma de un ideal totémico común? Hay un supuesto que recorre toda la obra de Durkheim, supuesto alimentado por el ambiente intelectual (positivista) de su época: «“no hay pensamiento (*mentalité*) anterior al pensamiento lógico”».<sup>28</sup> De tal manera que ya no sólo una hipotética variedad de modos no-lógicos (o, por lo menos, no reducidos a la lógica occidental binaria como el pensamiento mitológico propio de las sociedades no-diferenciadas) de pensamiento (y sus correspondientes metafísicas) exhibidos a lo largo de la historia humana son tenidos como menores e imperfectos, sino que también la sociedad como tal queda privada de la especificidad creativa de los estratos no-rationales (fantasía, imaginación, intuición) de su existencia o, como mal menor, quedan a salvo en su dimensión estrictamente reproductiva e imitativa. A las preguntas arriba formuladas conviene responder que decir sociedad en Durkheim supone fijar la retina analítica en el horizonte estructural, donde lo que hay se deja reducir al carácter de «cosa», de objetividad, supone, en última instancia, privilegiar el marco de la *estática* social desglosable por el utillaje categorial de la razón en virtud de su naturaleza identitaria. Por lo mismo, en el esquema del sociólogo francés, la simbólica y la estructura figurativa de la percepción religiosa del grupo no es sino la imitación del soporte organizativo como instancia última y definitiva del marco social. No en vano, en opinión de Durkheim, «la sociedad no es en absoluto el ser ilógico, o alógico, incoherente y fantástico que muy frecuentemente se gusta ver en ella. Muy por el contrario, la conciencia colectiva es la forma más elevada de la vida psíquica, pues es una conciencia de conciencia. Situada por fuera y por encima de las contingencias individuales y locales, no ve

---

<sup>27</sup> CASSIRER, E., *Filosofía de las formas simbólicas II*, México, 1972, p. 222.

<sup>28</sup> LUKES, S., *Durkheim. Su vida y su obra*, Madrid, 1985, p. 434.

las cosas más que en su aspecto *permanente y esencial* que ella fija en nociones comunicables.»<sup>29</sup>

Bajo esta línea de argumentación, en la que se vislumbra un cierto rescoldo «reduccionista» de la simbólica religiosa, ésta y la especificidad de su marco de representaciones carece de un «sólido fundamento fáctico»<sup>30</sup> y su configuración interna se pliega a «determinadas estructuras sociales.»<sup>31</sup> Cabe, por tanto, deducir que, en Durkheim, lo social, en tanto «estructura» institucional, condiciona la emergencia del equipamiento categorial de las representaciones religiosas, excluyendo, por ende, la posibilidad de llevar a cabo un tratamiento teórico de la religión al modo de un «juego de lenguaje» (Wittgenstein) autónomo y una vivencia (onto-antropológica) irreductible. El motivo es que, lejos de aparecer como una «manifestación espontánea»<sup>32</sup> del espíritu, como algo consubstancial a la realidad humana, se erige en simple reproducción e hipóstasis de la realidad social considerada, es decir, en objeto de un proceso de semiologización por cuanto su existencia no contiene una realidad autónoma y específica, sino meramente refleja y penúltima. Los acercamientos a la religión que propone Durkheim son exclusivamente en clave social y sociológica, es decir, estructurales. No hay lugar para un «apalabramiento» (en tanto potencia apriórica) estrictamente religioso del mundo; la existencia de lo numinoso dice «sublimación» del auténtico poso trascendental durkheimniano, que no es otro que la forma, organización y equipamiento sistémico-funcional de la sociedad considerada en cada caso<sup>33</sup>.

## 2

La tentativa que se propone el filósofo neokantiano Ernst Cassirer a lo largo de su extensa obra, especialmente en *La filosofía de las formas simbólicas*, pasa por aunar las aportaciones nucleares de la filosofía crítica kantiana (la revolución copernicana) y del idealismo hegeliano (el ser-en-devenir que tiende a la autoconciencia) en un sistema teórico en el que dichos paradigmas del pensamiento moderno quedan integrados en una

<sup>29</sup> DURKHEIM, E., *op. cit.*, p. 412.

<sup>30</sup> CASSIRER, E., *op. cit. III*, 1972, p. 240.

<sup>31</sup> CASSIRER, E., *Ibid. II*, p. 240.

<sup>32</sup> JUNG, C.G., *Psicología y religión*, Barcelona, 1987, p. 156.

<sup>33</sup> S. LUKES afirma que la obra sociológica de Durkheim destaca por su «fijación socio-céntrica». Véase su obra *Emile Durkheim. Su vida y su obra*, Madrid, 1985, p. 474. Un trabajo de gran valor teórico sobre la obra durkheimiana es el ya citado *Representaciones colectivas y proyecto de modernidad* de Jostetxo BERIAIN, en especial, su primer capítulo. Del mismo autor, consultar «Estado de bienestar, planificación e ideología», Madrid, 1990.



síntesis totalizadora superior y del todo novedosa. La empresa ejecutada por Cassirer vincula el eje horizontal y trascendental kantiano, es decir, el apriórico y cognoscente, con el eje vertical y sublimador hegeliano del Espíritu, cuyo periplo dialéctico tiende a arribar hasta la síntesis final de la autoconciencia tras los iniciales momentos de autoextrañamiento. El punto de intersección y de encuentro se ubica en el nuevo diseño del ámbito trascendental que, superando la inaugural disposición comprensiva de tipo científicista y objetivista pergeñada por Kant, incluye otros modos originarios y, por ende, igualmente trascendentales de aprehensión de la realidad y de síntesis cosmovisiva como pueden ser el mitológico, el religioso, el artístico y el lingüístico, modos de aprehensión que fungen como peldaños estructurados verticalmente por los cuales el Espíritu (hegeliano) ha de ascender de forma progresiva hasta acceder al ansiado momento de la autoconciencia. La nueva disposición del marco trascendental (superador de la exclusividad gnoseológica kantiana) aparece como el terreno donde se enraízan las «formas de pensamiento»<sup>34</sup> que ha de ir absorbiendo (y vivenciando) la totalidad del Espíritu en-devenir, totalidad que «sólo puede manifestarse en el tránsito de una forma a la otra.»<sup>35</sup> La consumación de la autoconciencia del Espíritu, confeccionado ya el nuevo diseño apriórico-infraestructural de las disposiciones simbólico-representativas (religión, arte y ciencia), necesita de la «escalera que lo conduzca de las configuraciones representativas, tal como se encuentra en el mundo de la conciencia “inmediata”, hasta el mundo del conocimiento puro»<sup>36</sup> (es decir, se haría valer una «mediación» entre mito y logos, entre razón y afecto). Se trataría, por tanto, de salvar el principio de la actividad trascendental del sujeto cognoscente, pero incrementando, más allá del acceso científicista al mundo basado en la unilateralidad de la razón pura, el arco de disponibilidades representativas y de síntesis cosmovisivas de la realidad, incluyendo en el mismo las simbolizaciones de carácter religioso, artístico y lingüístico, dotadas de un realce ontológico y solidarias con la razón práctica (tan comúnmente olvidadas en la filosofía occidental). La veta hegeliana queda a salvo al implicar a la pluralidad de modos de acceder simbólicamente al mundo en la unidad dinámica y en-devenir del Espíritu, el cual, en el proceso de despliegue en busca de la autoconciencia, debe de atravesar e integrar (no sólo transitoriamente sino de forma definitiva) las distintas direcciones básicas de comprensión del mundo. Todas ellas alcanzan (como ya ha sido señalado) grado de plenitud ontológica y poseen resortes catego-

---

<sup>34</sup> CASSIRER, E., *op. cit.*, III, 1972, p. 26.

<sup>35</sup> CASSIRER, E., *Ibid.*, p. 8.

<sup>36</sup> CASSIRER, E., *Ibid.*, p. 9.

riales y conceptuales para «decir» y «representar» simbólicamente la realidad conforme a sus correspondientes «relaciones» originariamente dadas e irreductibles a todas las demás (cosa que en Hegel no ocurre ya que la necesidad transhistórica del cumplimiento de la autoconciencia del Espíritu privilegia al momento final de tipo abstracto-racional y debilita la especificidad de otros modos de acceso al mundo más cercanos a la percepción inmediata y «mágica» de lo real). O lo que es lo mismo, a toda forma simbólica le es «inherente una fuerza originariamente constitutiva y no meramente reproductiva»<sup>37</sup>, entendida como «una corriente unitaria de vida y pensamiento que surca la conciencia»<sup>38</sup> y que la configura, dotándola de contenidos más allá de determinaciones estructurales, ya sean sociales o psíquicas.

Una vez efectuada esta sucinta presentación de la filosofía de Ernst Cassirer, paso a analizar su postura teórica sobre la problemática religiosa que, ubicada en este novedoso horizonte de pensamiento, adquiere un semblante bien dispar respecto al durkheimiano.

De entrada, el presupuesto cassireriano de que el «hombre no puede vivir su vida sin expresarla»<sup>39</sup> (y de igual modo las sociedades) sirve para adentrarse en ese abanico de posibilidades trascendentales desde las que «apalabrar» y «expresar» simbólicamente y axiológicamente el mundo. Una de las direcciones básicas de acceso a la realidad a través de la que se expresa el hombre y la sociedad es la síntesis cosmovisiva de tipo mítico-religiosa. Su especificidad radica en la «relación» que subyace a su proceso de despliegue simbólico e institucional, «relación» que se caracteriza por la acentuación de lo que Cassirer denomina «vínculo mágico»<sup>40</sup> y cuyo correlato no es otro que el de la erosión del papel rector que la cosmovisión moderno-occidental ha concedido a la analítica científico-racional. La pervivencia de ese vínculo mágico entendido como la potencia imaginaria que moviliza el acceso religioso al mundo y a la realidad, supone que «las cosas que desde un punto de vista de la percepción inmediata aparecen desemejantes o desde el punto de vista de nuestros conceptos “racionales” aparecen disimiles, pueden aparecer como “semejantes” o “iguales”, en la medida en que entren como miembros de un mismo complejo mágico»<sup>41</sup>. Es más, «la aplicación de la categoría de igualdad no se efectúa sobre la base de la concordancia en cualesquiera características sensibles o en factores conceptuales abstractos, sino que

<sup>37</sup> CASSIRER, E., *Ibid.* I, p. 17.

<sup>38</sup> CASSIRER, E., *Ibid.* III, p. 239.

<sup>39</sup> CASSIRER, E., *Antropología filosófica*, México, 1983, p. 328.

<sup>40</sup> CASSIRER, E., *op. cit.* II, 1972, p. 227.

<sup>41</sup> CASSIRER, E., *Ibid.* II, p. 227.

está condicionada por la ley de la relación mágica, de la “simpatía mágica.”»<sup>42</sup> Excluida la razón identitaria de la dirección de la síntesis representativa de la disposición religiosa, es la «relación mágica» la que, más allá de la disección conceptual de lo que hay, legitima la unidad de la vida por encima de géneros y especies, una vida que «tiene siempre el mismo dinamismo y el mismo ritmo, sin importar las diversas configuraciones objetivas en las que se pueda manifestar. Ella es la misma no sólo en el hombre y el animal, sino también en el hombre y el mundo de las plantas.»<sup>43</sup> De tal modo que el eje nuclear en torno al cual pivota todo el despliegue simbólico de la disposición trascendental de tipo religioso es esa «solidaridad fundamental e indeleble de la vida que salta por sobre la multiplicidad de sus formas singulares»<sup>44</sup> y cuya prolongación dice *consanguineidad de todas las formas de vida*<sup>45</sup> y *transformación súbita de cualquier cosa en otra*<sup>46</sup>. La derivación última a la que se llega supone que la razón pura kantiana queda maniatada e inmovilizada de cara a sonsacar ese posible conjunto de razones que gobiernan el discurrir de lo vital.

En concreto, dos son los pilares sobre los que se estructura la relación mágico-simpatética de la simbólica religiosa:

1. Su concepción *dinámica* refiere a la potencialidad mágico-transformativa ínsita en una realidad en permanente peregrinaje y transformación y, por ende, portadora de un carácter indefinido y polimorfo, algo que se verifica en la preeminencia concedida al *mana* (y equivalentes *wakan*, *manitu*, etc.) que, en el seno de las sociedades australianas estudiadas por Durkheim, funge como auténtico soporte ontológico. El pensamiento salvaje dice de él que es una fuerza, una potencia, una energía, un ser impersonal y ambivalente desprovisto de forma, nunca referido a ninguna realidad superior y en cuyo permanente transitar posibilita las diversas metamorfosis de unas realidades en otras. Por lo mismo, el *mana*, «va y viene a lo largo del mundo y las cosas sagradas constituyen los puntos en los que se posa.»<sup>47</sup> De hecho, «todas las formas de vida, toda la eficacia de las acciones ya de los hombres, de los seres vivos o de los simples minerales se atribuyen a su influencia.»<sup>48</sup>

---

<sup>42</sup> CASSIRER, E., *Ibid.*, p. 227.

<sup>43</sup> CASSIRER, E., *Ibid.*, p. 234.

<sup>44</sup> CASSIRER, E., *op. cit.*, 1983, p. 128.

<sup>45</sup> CASSIRER, E., *Ibid.*, p. 128.

<sup>46</sup> CASSIRER, E., *Ibid.*, p. 126.

<sup>47</sup> DURKHEIM, E., *op. cit.*, 1982, p. 188.

<sup>48</sup> DURKHEIM, E., *Ibid.*, p. 183.

Ejemplos de la representación religiosa movida por la potencialidad transformativa del mana, es esa comunión coparticipativa entre todos los géneros, clases y especies de la naturaleza (vida humana, animal y vegetal) en la que se establecen entre ellos relaciones y filiaciones *genealógicas* y cuyo correlato es la vida en tanto «un ciclo de permanente de nuevos nacimientos»<sup>49</sup> donde «todo nacer y devenir está interrelacionado y mágicamente entrelazado.»<sup>50</sup> Es decir, la dualidad y la contradicción saltan por los aires y quedan legitimadas la sustitución a-causal de un ser por otro por cuanto participados por la energía cósmica que les hace solidarios: «La lluvia fecunda a la tierra, el arado y el surco tienen respectivamente su contrapartida «mágica en el semen masculino, en el miembro viril y en el seno femenino: cada uno se pone y se da al otro.»<sup>51</sup>

2. En virtud de la concepción dinámica y fluyente de la realidad, el instrumento intelectual que mejor puede adaptarse a la misma es la *Imagen*, las *Imágenes* o *arquetipos*, como Dioniso, Hermes, Prometeo, entendidos como esos poderes *formativos* de la psique con los que canalizar sin represión la vida anímico-pulsional de la experiencia colectiva. El motivo es que por su condición predispositiva<sup>52</sup>, las Imágenes o arquetipos se aprestan a *dar forma* siempre diversa y *otra* a las significaciones profundas (materia) de la experiencia humana frente al concepto y su lógica de la determinación suprahistórica (lo que es, es *ahora y siempre*). Al decir de Eliade, «si el espíritu se vale de las Imágenes para aprehender la realidad última de las cosas, es precisamente porque esta realidad se manifiesta de modo *contradictorio* y, por consiguiente, no puede expresarse en conceptos.»<sup>53</sup> Y es que, en consonancia con la visión dinámica (energética) de lo real, las imágenes en el pensamiento religioso funcionan «de un modo mágico: las figuras funcionan en el Imaginario i-magínicamente, mágicamente, por metamorfosis, transformación o transustanciación. Ello equivale a decir que las imágenes son «mágicas» y no eidéticas, y que se producen por arte de «magia», o sea, por desplazamiento (metonimia) y condensación (metafóricamente) de la Energía, arte típico del Imaginario y de su capacidad proyectivo-creadora.»<sup>54</sup>

---

<sup>49</sup> CASSIRER, E., *op. cit.* II, 1972, p. 237.

<sup>50</sup> CASSIRER, E., *Ibid.*, p. 237.

<sup>51</sup> CASSIRER, E., *Ibid.*, p. 237.

<sup>52</sup> JUNG, C.G. *Seelen probleme der Gegenwart*, München, p. 48.

<sup>53</sup> ELIADE, M., *Imágenes y símbolos*, Madrid, 1992, p. 15.

<sup>54</sup> ORTIZ-OSÉS, A., *Jung*, Bilbao, 1991, p. 50.

La presencia de la Imagen numinosa como forma de sintetizar lo diverso responde al carácter *polisintético* de la simbólica mítica carente de esquemas conceptuales lógico-identitarios con los que separar la concreción individual de lo universal. De hecho, el carácter *polisintético* de la captación mítica de lo real supone «que sólo está dada a la intuición una sola totalidad indivisa en la cual no ha tenido lugar ninguna disociación de los factores individuales, especialmente los factores objetivos de la percepción y de los factores subjetivos del sentimiento.»<sup>55</sup> Con la captación imaginaria del mito, el hombre se enfrenta a la *abertura o abismo ontológicos* siempre por «cerrar» creativamente mediante símbolos instituidos, a las múltiples e imprevisibles síntesis de los elementos de la experiencia que se pueden imaginar ya que en este nivel no existen las clausuras conceptuales ni las delimitaciones lógicas de clases, géneros y especies.

Dicho lo cual, la aportación de Cassirer a la disputa en torno a la naturaleza del fenómeno religioso (y de su experimentación por parte del hombre) va quedando perfilada. En el marco de ese conjunto de «disposiciones estructurales» del espíritu, la religión es irreductible a todo tipo de determinación social o psíquica que no sea la libre actividad de áquel. La conciencia mítico-religiosa no aparece reducida a mera «reproducción» de realidades empírico-estructurales, sino que, muy al contrario, su presentificación cosmovisiva y simbólico-institucional alude a «una de las condiciones de la estructura social, uno de los factores más importantes del sentimiento y de la vida en comunidad.»<sup>56</sup> El par «organización social-religión» es hecho añicos o, si acaso, los términos se invierten. La estructura de la vida colectiva no sería la causa última de las categorías espirituales de la religión «sino que ella está decididamente determinada por éstas»<sup>57</sup> (un claro ejemplo son las sociedades australianas no-diferenciadas). La realidad de la experiencia religiosa y su posterior «estructuración» social aparecen enlazadas en un proceso de objetivización mediante el cual el constante y caótico flujo de impresiones senso-vitales se detienen simbólico-identitariamente al amparo de la «relación mágica» arriba mentada. Atrás queda la merma del hecho religioso en cuanto reproducción de la organización social llevada a cabo por Durkheim, mientras que la revaluación ontológica de la libre actividad del espíritu, despojado de todo tipo de atadura y dependencia exterior, se establece como tesis sustitutiva<sup>58</sup>. El hecho religio-

---

<sup>55</sup> CASSIRER, E., *op. cit.*, 1972 II, p. 72.

<sup>56</sup> CASSIRER, E., *Ibid.*, p. 223.

<sup>57</sup> CASSIRER, E., *Ibid.*, p. 241.

<sup>58</sup> Resulta llamativo que en el horizonte pergeñado por Cassirer las dualidades propias de la metafísica occidental como «sujeto»-«objeto», «interior»-«exterior» quedan diluidas. Estas, basadas en una concepción inmovilista de lo real, pasan a ser, más que dos realidades cla-

so es experienciable ya que existe como disposición representativa en el ya enriquecido marco trascendental que diseña Cassirer. Su realidad, por tanto, más que ser «posibilitada» es «posibilitante» y a priori, de modo y manera que su disponibilidad infraestructural sitúa al hombre (y a la sociedad), en el horizonte de la razón práctica, frente al problema del sentido y de lo sagrado, vale decir, frente a «la parte no-histórica de sí mismo.»<sup>59</sup>

### 3

Casi cien años después de la publicación del texto de E. Durkheim (*Las formas elementales de la vida religiosa*), el mitólogo alemán Manfred Frank se hace eco de la misma problemática que en su tiempo detectó el sociólogo francés: la carencia de sólidas referencias axiológicas que perturban la fibra moral de la vida moderna. Esta, desprendida del soporte religioso en que se basaban las formas de vida premodernas, aún no ha encontrado una nueva Imagen de sentido, un «nuevo Dios» desde el que favorecer el acercamiento no excluyente entre lo sistémico-funcional, devenido autónomo y autorregulado, y el mundo-de-la-vida, reducido a mero subsistema entre otros y desprovisto de potencial legitimador. Vistas así las cosas, la modernidad se debate entre dos visiones teóricas preponderantes procedentes del ámbito sociológico:

1. La propuesta de Jurgen Habermas incide en la posibilidad de generar mundos instituidos de significado desde el potencial *comunicativo* ubicado en las estructuras formales del lenguaje de toda forma de vida humana, es decir, pone el acento en la dimensión *lógica*, la del *cómo* del proceso de diálogo intersubjetivo subrayando el potencial *fundamentador* de la razón con el que imponer el mejor argumento siempre falible y abierto a reacomodos formales ulteriores. En definitiva, su alternativa radica en proponer una respuesta de carácter procedimental a una cuestión de *sentido*, hacer de un problema axiológico, cuestión puramente epistemológica.
2. La aportación de Niklas Luhmann, mientras tanto, salta por encima de cualquier intento de fundamentación racional e incide en que la creatividad social (de la modernidad y de cualquier otra forma social) radica en el potencial autopoiético y autorreferente

---

ramente diferenciadas, dos momentos de un *proceso* en permanente devenir. La unidad del espíritu se desdobra objetivando y exteriorizando su subjetividad interna en aras del encuentro consigo mismo y, por ende, con su autoconciencia.

<sup>59</sup> ELIADE, M., *op. cit.*, 1992, p. 13.

de los sistemas, de las estructuras de planificación político-administrativa de toda sociedad, de modo que la cuestión del sentido axiológico es pasada por alto y devenida *entorno* para el *sistema* social moderno. El elevado grado de diferenciación funcional de la sociedad moderna obliga a ésta a edificar un equipamiento sistémico altamente abstracto que se autovalida en su quehacer de planificación administrativa sin legitimación intersubjetiva de ningún tipo. Dentro de este esquema, en opinión de Luhmann, sólo cabe esperar, sobre la base de un esquema evolutivo no preestablecido en sus desarrollos siempre contingentes, un modelo de sociedad cada vez más complejo y, por ende, favorecedor de una mayor separación entre los individuos y su configuración estructural altamente autonomizada. Dicho de otro modo, la respuesta de Luhmann es que en la actualidad sólo cabe pensar en la autorreproducción del sistema social sin otro objetivo que su mera subsistencia y estabilidad, siempre con independencia de las necesidades axiológicas y espirituales de la sociedad.

Ahora bien, debido a la manifiesta insuficiencia de estas ópticas de cara a buscar respuestas ante el déficit axiológico del que hace gala nuestra sociedad, Manfred Frank recupera el marco teórico planteado por Cassirer y profundiza en la necesidad de revitalizar el profondo de las Imágenes dinámicas sobre el que se edifica toda forma de vida humana. Dicho en otros términos, en Manfred Frank se reencuentran y coinciden la problemática planteada por Durkheim casi un siglo atrás y la respuesta que a la misma se puede deducir del pensamiento del filósofo neokantiano. Por todo ello, el mitólogo alemán, antes de cualquier otra consideración, entiende que no bastan las alternativas en clave puramente racional o funcional, antes bien, que sólo la revitalización de la captación religiosa de lo real, el regreso al mundo de las Imágenes míticas o arquetipos infraestructurales (Dioniso, Gran Madre, Uroboros, Héroe) que siempre han inspirado la creatividad humana, garantiza de forma transitoria y provisional la sutura simbólica de la *fractura ontológica*, de la dualística de los contrarios (bien-mal, conciencia-inconsciencia, etc.) en que se debate la vida humana sin posible reconciliación definitiva de los mismos.

Porque, en efecto, como demostró Durkheim, la problemática de fondo con la que se desangra la actual sociedad es de carácter religioso, de sentido. En el contexto de la obra de Frank, el adjetivo «religioso» refiere a que el conjunto de instituciones y pautas de acción propias de la modernidad carecen de ligazón con un valor radical, con un valor que, más que fundamentarlas racionalmente, las *legítimas* axiológicamente. De esto se trata, en opinión del mitólogo alemán, ya que mientras fundamentar

significa únicamente remitir a la causa originaria (como en las fundamentaciones de la filosofía clásica), *legitimar* dice remisión «a un contexto sacro»<sup>60</sup>. Dicho en otro términos, legitimar algo significa «referirlo a un valor indiscutible para los hombres. Y para los hombres (de un mismo pueblo) lo único indiscutible en sentido radical es aquello que pasa por ser *sagrado, incontestable, omnipresente, todopoderoso*.<sup>61</sup>

Más en concreto, como se avanzaba en la propuesta de Cassirer, la legitimación y, por ende, la constitución de un nuevo horizonte de vida social, sólo puede pergeñarse a través de la aprehensión religiosa de lo real, de sus Imágenes míticas que desde tiempo inmemoriales, desde el *homo pictor* hasta el *homo faber*, han organizado y reencantado la vida de los hombres en sociedad, han facilitado la *descarga (entlasten)* no-respresora del potencial anímico-pulsional de la vida humana sublimándolo en instituciones sociales (Gehlen) portadoras de estabilidad perceptiva y perdurabilidad temporal, todo ello bajo la mediación axiológica de base.

El regreso de Frank al fondo universal de las Imágenes arquetípicas se basa en el convencimiento de que este inframundo religioso (o Imaginario psicosocial), nunca reconocido con *consistencia ontológica propia* por la ciencia social y, por lo mismo, por Durkheim, no aparece únicamente como un mundo «ilusorio» y «segundo» (Durkheim) que edulcora las perversiones de una realidad institucional siempre autónoma en sus procesos autoproducidos, sino, al igual que Cassirer, como auténtica *condición de posibilidad*, de toda estructura psicosocial por diferenciada que ésta pudiera ser en su configuración sistémica. En concreto, su realidad es última y ontológica, nunca refleja. Dicho por Frank, todo lenguaje social, toda semiológica institucional remite en su génesis, antes que a un desarrollo histórico-horizontal, a una sublimación arquetípico-vertical donde la creatividad (imaginaria) del grupo estaría siempre ligada a «actos simbólicos y decisiones axiológicas (es decir, de valor), cuyo origen se sitúa en el nivel de la interacción social, y a los que en un primer acercamiento me gustaría calificar de míticos.»<sup>62</sup> En otros términos, el momento fundacional y ontológico del mundo psicosocial tiene «su raíz en actos que no son *designativos*, sino *simbólicos*.»<sup>63</sup> Por lo mismo, según esta óptica que coincide con la defendida por Cassirer tendente a verificar la filiación imaginaria y metafórica de toda cubierta racional, no es de recibo proponer como Durkheim, la dependencia de *lo religioso* respecto a la estructura organizativa de la vida social. Tal pro-

<sup>60</sup> FRANK, M., *op. cit.*, 1982, p. 81.

<sup>61</sup> FRANK, M. *Ibid.*, p. II.

<sup>62</sup> FRANK, M., *Ibid.*, p. 109.

<sup>63</sup> FRANK, M. *Ibid.*, p. 109. El subrayado es mío.



puesta supone la quiebra de la irreductibilidad de la protoexperiencia religiosa-creadora del mundo malinterpretada como *segunda y refleja*, esto es, desprovista de estatuto trascendental alguno.

Tras lo expuesto, es lícito pensar que Frank ha abierto una nueva vía de análisis en el pensamiento social con la que reactualizar la problemática durkheimiana propuesta casi un siglo antes, sin por ello asentir con la solución dada por el sociólogo francés a la citada cuestión. Mientras éste únicamente sólo pretende regenerar la vida moral de la sociedad moderna desde *las instituciones* repescando la experiencia religiosa, ritual y efervescente de toda vida humana sin trastocar su imagen *prometeica* latente, sus presupuestos básicos que derivan hacia una visión de la sociedad como cuerpo racional, autónomo y en permanente proceso de diferenciación funcional en sus procesos de reproducción material, Frank, desde el legado de Cassirer, pretende regenerar *el dispositivo imaginario, la axiología profunda* de la experiencia moderna del mundo basada en una vivencia protestante e iconoclasta ya agotada, es decir, aspira a recrear, revivir religiosamente el inframundo de Imágenes que, como patrimonio de la memoria de la especie humana, ofrecen, por su indefinición y dinamismo, la opción de suministrar permanentemente significación a toda vida humana, abren la *posibilidad* de establecer novedosos marcos axiológicos sobre los que fundar inéditas relaciones entre las palabras y las cosas. Frente a Durkheim, Frank hace de la vivencia mítico-religiosa, en la que se reúnen el carácter histórico del grupo con la universalidad de las Imágenes, magma originario e irreductible desde el que fundar inéditos horizontes de vida colectiva, desde el que crear nuevos dioses hoy ausentes. Como se decía antes, el Imaginario o inframundo mítico-religioso remite a la categoría de *posibilidad* frente al de identidad y determinación, *posibilidad* en la que prima el *sentido*, el factor anímicofigurativo capaz, por su potencial mediador, de «fundir en una unidad motivos lógicamente heterogéneos»<sup>64</sup>, apto para recrear en la historia bajo múltiples formas e *eides* lo elemental-caótico o arquetípico<sup>65</sup>.

---

<sup>64</sup> WEBER, M., *Economía y sociedad*, México, 1985, p. 364.

<sup>65</sup> Conviene advertir que el reconocimiento del Imaginario religioso y sus arquetipos primordiales como profondo trascendental desde el que *imaginar e inventar* (Frank) cualquier proyecto de vida social, no excluye como «menores» la presencia de los aspectos racionales de la vida humana. Muy al contrario, en éstos se encuentra lo que Habermas ha denominado *potencial crítico del lenguaje intersubjetivo*, a través del cual el grupo consensúa el formato institucional, la estructura política en que se «realiza» su proyecto imaginado, a la vez que revisa críticamente los desajustes y perversiones que su despliegue haya podido generar. Por otra parte, sin el soporte figurativo, sin su actividad creadora, la sociedad, como la moderna, abandona la vida humana a la esfera tecno-económica sin rastro-rostro alguno de trascendencia.

Tras todo lo expuesto parece deducirse que Frank enriquece el concepto «religión» defendido por Durkheim y hace de él instancia fundante y legitimadora básica por cuanto refiere al originario acceso al mundo desde lo sagrado (o, imaginario) de toda sociedad en embrión. De hecho, la palabra «religión» procede de la forma latina *religare* que dice «religar», «ligarse a las potencias sagradas» (o protoimágenes arquetípicas dadoras de valor) cuya sobreabundancia semántica, en términos de Benjamín, *abre y despeja* el horizonte de interpretación social.

En definitiva, la función *sintética* de la experiencia míticoreligiosa refiere a una esfera, la imaginaria, de la vida humana, que ignora la existencia de identidades conceptuales de carácter suprahistórico, y que únicamente conoce la *relación*, el dinamismo de las Imágenes en permanente proceso de asociación y proyección, de génesis de sentido. Dicho con Durand, el Imaginario es la facultad de *lo posible* de cuyo magma brotan inéditos y súbitos esbozos de formas sociales sólo explicables por la inmanencia (trascendente) de la creatividad mítico-religioso de toda vida humana. En palabras de Frank, «de lo que se trata es de preservar el espíritu sintético, creador de una imagen del mundo, que se expresa en la capacidad de *inventar* y *coniuntar* (que es en definitiva lo que significa «composición», «poesía»). Y quien conserva este espíritu no está conservando un pasado, sino que de él extrae el «mundo futuro». El espíritu es la *fuerza de renovación* y la «imitación» sólo puede surgir unida a un total rejuvenecimiento, ya afecte a objetos del mundo presente o del mundo futuro.<sup>66</sup>

Por todo lo cual, conviene decir de Durkheim que fue quien un siglo antes recalcó la quiebra moral y religiosa que afectaba a la vida moderna a través de la sobreabundancia de efectos anómicos surgidos de sus desajustes intersistémicos. Tal vez es más dudoso su solución basada en una suerte de recuperación de la experiencia religiosa regeneradora sin atinar con la auténtica naturaleza de la misma, su carácter, nunca reflejo, sino trascendental, ontológico y posibilitador de múltiples sentidos sociales siempre *por-llegar* y *por-ser*, como el dios Dioniso (Iaco y Cristo) que arriba desde el mundo del misterio, desde la noche que *prepara lo revelado (lo abierto), pero sin contenerlo ella misma*<sup>67</sup>, desde el mundo de la arquetipicidad sincrónica donde cada segundo mienta a *la pequeña puerta por la que siempre puede entrar el mesías*<sup>68</sup>. La óptica positivista del momento que abogaba por tratar a «los hechos sociales como cosas» tan sólo era capaz de captar a la sociedad como institución instituida (estáti-

<sup>66</sup> FRANK, M., *op. cit.*, 1982, p. 151.

<sup>67</sup> FRANK, M., *Ibid.*, p. 267.

<sup>68</sup> BENJAMIN, W., *Discursos interrumpidos I*, Madrid, 1982, p. 191.

ca y racional) y en su calidad de forma consumada en la historia por el proceso inmanente y autónomo de diferenciación funcional. Ahora bien, la misma óptica suponía una barrera para auscultar en toda obra humana el *sentido*, el matiz, el arquetipo reanimado en torno al cual tiene lugar la transfiguración de la imagen en razón, la organización del caos anímico-pulsional de la vida social en horizonte de representaciones colectivas. A esto refiere Frank cuando sugiere que al análisis positivista de los eventos espirituales ignora el matiz axiológico, el potencial imaginario, la imagen religiosa de base que combina lo elemental-caótico generando una nueva imagen del mundo. En efecto, «estudiar la estructura de una Imagen del mundo (de un lenguaje o un organismo) significa efectivamente descomponerla, pero la tarea de descomposición también presupone tácitamente que, de igual manera, tiene que existir a nuestra disposición un corpus compuesto *con sentido* y es concretamente esta donación de composición la que escapa al análisis.»<sup>69</sup>

A todo esto tan sólo cabe añadir, por tanto, que la experiencia mítico-religiosa refiere más a lo instituyente que a lo institucional o Iglesia (Durkheim), más a lo ontológico que a lo confesional. Se trata «menos de un contenido, que es del orden de la fe, que de un continente, es decir, de algo que es matriz común o que sirve de soporte al “estar juntos”.»<sup>70</sup> Sobre este particular, también Unamuno asiente con esta visión instituyente y dinámico-creadora de la experiencia religiosa al apuntar que «la fe es, pues, si no potencia creativa, flor de la voluntad y su oficio crear. La fe crea, en cierto modo, su objeto. Y la fe en Dios consiste en crear a Dios.»<sup>71</sup>

Por todo lo cual, a la opinión tan difundida en nuestros días del carácter ya superado de la experiencia mítico-religiosa en el mundo secularizado moderno, habría que responder afirmando su carácter sincrónico y trascendental y, por ende, el potencial creativo y de novación de sentido que anida en su relacionalidad mítico-transformativa. Todo orden plasmado en lo histórico-institucional, si bien puede disponer de una configuración estructural secularizada (como la moderna) o de mayor carácter religioso (Oriente, sociedades australianas, etc.), en su base disponen de un soporte arquetípico-religioso irreductible y posibilitador. Esto ya lo sugería el propio Durkheim cuando en una forma de vida tan secularizada como la moderna, entrevió la vivencia religiosa como fuente creadora de dioses: «Esta capacidad de la sociedad para erigirse en un dios o para crear dioses no fue en ningún momento más perceptible que durante los

---

<sup>69</sup> FRANK, M., *op. cit.* 1982, p. 149.

<sup>70</sup> MAFFESOLI, M., *El tiempo de las tribus*, Barcelona, 1990, p. 88.

<sup>71</sup> UNAMUNO, M., *Del sentimiento trágico de la vida*, Madrid, 1989, p. 184.

primeros años de la revolución francesa. En aquel momento, en efecto, bajo la influencia del *entusiasmo general*, cosas puramente laicas fueron transformadas, por parte de la opinión pública, en cosas *sagradas*: así la Patria, la Libertad, la Razón. Hubo la tendencia a que por sí misma se erigiera una religión con sus dogmas, sus símbolos, sus altares y sus efectividades. El culto de la razón y del ser supremo intentó aportar una especie de satisfacción oficial a esas aspiraciones espontáneas.<sup>72</sup>»

Este eje muestra que antes de que la religión se establezca en el horizonte institucional bajo el formato de Iglesia, su poder de *ilusionar* (Nietzsche) emerge, constituyendo sentido, desde el reducto trascendental del Imaginario donde anida la universalidad de las Imágenes arquetípicas que animan la creatividad humana desde siempre. No en vano, y como colofón, «el Sentido siempre es religioso en su núcleo, sólo sus posteriores sentidos, significados o acepciones son seculares.»<sup>73</sup>

---

<sup>72</sup> DURKHEIM, E., *op. cit.*, 1982, p. 201.

<sup>73</sup> ORTIZ-OSÉS, A., *Así ni habló Zaratustra*, Barcelona 1990, p. 75.