

# **UNIVERSIDAD ANTONIO RUIZ DE MONTOYA**

Escuela de Posgrado



## **LA NOCIÓN DE “DESENCANTAMIENTO DEL MUNDO” EN EL TOPO EN SU LABERINTO DE VICENTE SANTUC A PARTIR DE LOS CONCEPTOS DE MAX WEBER Y MARCEL GAUCHET**

Tesis para optar el Grado Académico de Maestro en Filosofía  
con mención en Ética y Política

**RASCHID JUAN CARLOS RABI HIRATA**

**Presidente: César Augusto Escajadillo Saldías**

**Asesor: Rafael Tito Ignacio Fernández Hart**

**Lector 1: Víctor Francisco Casallo Mesías**

**Lector 2: Aurelio Antonio Pérez Valerga**

**Lima – Perú**

**Abril de 2021**

## EPÍGRAFE

“...lo que es innegable es que el cambio tuvo origen en el desencanto de la gente. Habían buscado *algo* en Jesús, pero Jesús no les dio ese *algo*.”

(Shusaku Endo, *Jesús*)

“Wenn ich zaubern könnte, wäre ich ganz woanders in der Welt”(Si pudiera hacer magia, estaría en otra parte del mundo)

(Arthur Schnitzler, *Fräulein Else*)

## **DEDICATORIA**

A Támara y Marcia, nuestro mundo

A Telma, nuestra Deméter

A Ismael, nuestro

Heracles A Carlos y Margarita, nuestros

Eros y Psique A Vicente, nuestro búho

de Atenea



## **AGRADECIMIENTO**

A Rafael, por la amistad y la infatigable compañía

A Edwin, Dafne, Kathy y a la Ruiz, por todo el apoyo

A Felipe, Adelaida, Betford y Rita, por el aliento

A Juan Carlos, por acompañarnos a ciegas

A mis estudiantes, por estar entre estas líneas

A Karim, Rocío y Fátima, por el amor gratuito



## RESUMEN

Esta investigación explica el concepto de “desencanto del mundo” desarrollado por Vicente Santuc en su libro *El topo en su laberinto*. Esta idea que surge del trabajo de Max Weber no aparece en este texto. Sin embargo, Santuc recibe una versión de este concepto del libro de Marcel Gauchet con el mismo nombre. De esta forma, este trabajo explicará el “desencanto del mundo” en los textos de Weber y Gauchet. El primer autor vincula el desencanto con una forma de racionalidad para conseguir propósitos determinados. Gauchet propone un proceso más complejo, porque vincula el “desencanto del mundo” con el desarrollo del Estado y la subjetividad para conseguir la autonomía de la religión.

En la obra de Santuc, definiremos el proceso de “desencanto del mundo” en dos momentos históricos: cuando la metafísica tradicional surgió en Occidente con Parménides y cuando comenzó el desarrollo de la ciencia y la tecnología modernas. Ambos momentos influirán en un mundo contemporáneo con diferentes problemáticas como la política, la economía, la sociedad, etc. A pesar de ello, consideramos que el “desencanto” permite aclarar la concepción del ser humano en la obra de Santuc, la relación con los demás y las opciones para afrontar los problemas actuales.

**Palabras clave:** desencantamiento del mundo, ser humano, Estado, religión, antropología política

## ABSTRACT

This research explains the concept of the “disenchantment of the world” developed by Vicente Santuc in his book *El topo en su laberinto*. This idea coming from Max Weber's work doesn't appear in this text. However, Santuc received a version of this concept from Marcel Gauchet's book with the same name. In this way, this work will explain “disenchantment of the world” in Weber and Gauchet's texts. The first author links the disenchantment with a kind of goal-oriented rationality. Gauchet proposes a more complex process because it links the “disenchantment of the world” with the development of the State and the subjectivity in order to get autonomy from religion.

In Santuc's work, we will define the process of “disenchantment of the world” in two historic moments: when the traditional metaphysics emerged in the West with Parmenides and when the development of modern science and technology began. These two moments will influence the contemporary world with different problems as politics, economy, society, etc. In spite of this, we consider that the “disenchantment” allows to clarify the conception of the human being in Santuc's work, the relation with the others and the options to face the current problems.

**Keywords:** disenchantment of the world, human being, State, religion, political anthropology

## TABLA DE CONTENIDOS

|                                                                                                                                                                                                                                                                       |    |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| INTRODUCCIÓN.....                                                                                                                                                                                                                                                     | 10 |
| CAPÍTULO I: EL DESENCANTAMIENTO DEL MUNDO EN MAX WEBER.....                                                                                                                                                                                                           | 16 |
| 1.1. La imprecisión del origen del concepto “Entzauberung der Welt” (desmagificación o desencantamiento del mundo): tres hipótesis.....                                                                                                                               | 18 |
| 1.1.1. La hipótesis de la fuente original en la obra de Friedrich Schiller .....                                                                                                                                                                                      | 19 |
| 1.1.2. La hipótesis de la fuente original en la obra de Balthasar Bekker.....                                                                                                                                                                                         | 20 |
| 1.1.3. La hipótesis de la fuente original en la magia misma.....                                                                                                                                                                                                      | 21 |
| 1.2. El desarrollo discontinuo del concepto de desencantamiento del mundo en Weber                                                                                                                                                                                    | 23 |
| 1.2.1. El desencantamiento del mundo en <i>Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie</i> (Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva) – 1913 –.....                                                                                               | 24 |
| 1.2.2. El desencantamiento del mundo en <i>Zwischenbetrachtung</i> (Excurso o consideración intermedia en <i>La ética económica de las religiones mundiales</i> ) – 1915 – .....                                                                                      | 26 |
| 1.2.3. El desencantamiento del mundo en <i>Wissenschaft als Beruf</i> (La ciencia como vocación) – 1917 - .....                                                                                                                                                       | 27 |
| 1.2.4. El desencantamiento del mundo en <i>Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus</i> (La ética protestante y el espíritu del capitalismo) – 1920 -.....                                                                                            | 29 |
| 1.2.5. El desencantamiento del mundo en <i>Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen</i> (La ética económica de las religiones mundiales publicada entre 1915 y 1919 y luego recopilada en <i>Ensayos sobre la sociología de la religión</i> en 1921 póstumamente)..... | 34 |
| CAPÍTULO II: EL DESENCANTAMIENTO DEL MUNDO POR MARCEL GAUCHET.....                                                                                                                                                                                                    | 38 |
| 2.1. Itinerario intelectual, propuesta metodológica y la dificultad en la recepción de su obra.....                                                                                                                                                                   | 39 |
| 2.2. La religión a la base de la emergencia del Estado: la tesis de <i>El desencantamiento del mundo</i> de Marcel Gauchet.....                                                                                                                                       | 41 |
| 2.2.1. Lo religioso como fenómeno esquivo a definir.....                                                                                                                                                                                                              | 43 |
| 2.2.2. Lo religioso como fenómeno apolítico.....                                                                                                                                                                                                                      | 45 |
| 2.2.3. Lo religioso como fenómeno ahistórico: la religión primera o el reino del pasado puro.....                                                                                                                                                                     | 48 |
| 2.2.4. Un primer hito de la salida de la religión: las religiones de trascendencia y la emergencia del Estado.....                                                                                                                                                    | 50 |
| 2.2.5. De Moisés a Jesús: la salida de la religión por la mediación del mesías.....                                                                                                                                                                                   | 53 |
| 2.2.6. El corazón mismo de la fe cristiana como salida de la religión.....                                                                                                                                                                                            | 55 |
| 2.3. El “desencantamiento del mundo” en Gauchet: la distancia frente a Weber y la cercanía a Kantorowicz y Clastres.....                                                                                                                                              | 60 |
| 2.4. Una concepción liberal del “desencantamiento del mundo” en Gauchet.....                                                                                                                                                                                          | 63 |

|                                                                                                                                             |     |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| CAPÍTULO III: EL DESENCANTAMIENTO DEL MUNDO POR VICENTE SANTUC .....                                                                        | 67  |
| 3.1. Recibir la palabra y compartirla: algunos cruces entre el camino de vida y el desarrollo de las ideas en Santuc.....                   | 68  |
| 3.1.1. El sentido de <i>El topo en su laberinto</i> en la obra de Santuc.....                                                               | 70  |
| 3.2. La lectura del “desencantamiento del mundo” de Gauchet por Santuc.....                                                                 | 71  |
| 3.2.1. La importancia del “desencantamiento del mundo” para el cristianismo en Santuc.....                                                  | 72  |
| 3.2.2. Las cuatro rupturas en el planteamiento de Gauchet según Santuc.....                                                                 | 73  |
| 3.2.3. Las dos rupturas en el “desencantamiento del mundo” como regreso a la propuesta original de Gauchet.....                             | 75  |
| 3.3. La noción de “desencantamiento del mundo” en <i>El topo en su laberinto</i> y en los textos complementarios de Santuc a esta obra..... | 77  |
| 3.3.1. Un proceso de “encantamiento” en el mundo de las sociedades tradicionales..                                                          | 78  |
| 3.3.2. El “encantamiento del mundo” anclado en la fragilidad del ser humano: el aporte de Leroi-Gourhan a la obra de Santuc.....            | 82  |
| 3.3.3. Los dos momentos del proceso de “desencantamiento del mundo” en Santuc.....                                                          | 85  |
| 3.3.3.1. El primer momento del “desencantamiento del mundo” en Santuc.....                                                                  | 85  |
| 3.3.3.2. El segundo momento del “desencantamiento del mundo” en Santuc.....                                                                 | 88  |
| 3.3.4. El proceso del “desencantamiento del mundo” en Santuc como pérdida de una dimensión fundamental del ser humano.....                  | 91  |
| CONCLUSIONES.....                                                                                                                           | 94  |
| REFERENCIASBIBLIOGRÁFICAS.....                                                                                                              | 102 |





## INTRODUCCIÓN

A lo largo de la historia de la filosofía, la presencia de representaciones metafóricas empleadas por distintos autores con el fin de aclarar sus propios conceptos ha sido una característica particular de este campo de reflexión y discusión. A través de estas imágenes, ha sido posible, a su vez, iluminar los planteamientos de quienes han empleado estas elaboraciones para la exégesis de los pasajes, de donde provinieron dichas expresiones, o adaptarlas, a su vez bajo una interpretación particular, para integrarlas al propio pensar por medio de nuevos sentidos o usos dados en una obra dependiente de su fuente primaria, pero, a su vez, original por los caminos a desarrollar con rumbo propio. Desde la antigüedad con las alegorías platónicas hasta el contexto contemporáneo con la escalera a arrojar luego de subir por ella o la mosca en la botella en el caso de Wittgenstein, respectivamente, o el claro de bosque heideggeriano, la filosofía se ha presentado como un terreno fértil tanto para las ideas como para las representaciones alegóricas alrededor de las mismas. Es como si un ámbito muy amplio e importante de esta disciplina está centrado en la adopción y discusión sobre dichas formulaciones.

En tal sentido, utilizamos el término de “metáforas ilustradas”<sup>1</sup> para abordar este tipo de imágenes que han cumplido una función similar a la aspiración kantiana de *¿Qué es la Ilustración?*: lograr un pensar propio ya sea en el momento de su elaboración y difusión como en el de su recepción y discusión posterior. En la medida que aún permitan dicha reflexión y discusión respectivas, seguirán vigentes o dejarán la posibilidad de proseguir esa amplitud de posibilidades en el pensar y de variantes que, a su vez, son el

---

<sup>1</sup> El participio remite a ampliar el propio pensar a diversos contextos de recepción de dicha metáfora al tener en cuenta la frase de Kant en su texto: “Si ahora nos preguntáramos: ¿acaso vivimos actualmente en una época *ilustrada*?, la respuesta sería: ¡no!, pero sí vivimos en una época de *Ilustración*” (Kant, 2004, p. 90).

primer momento de todo ejercicio autónomo por medio de la reflexión. En cambio, en tanto que sus sentidos metafóricos se reduzcan o anquilosen a definiciones canónicas y sus reiteraciones declinen de invitar a profundizar en ellas mismas, su desuso hará que queden más cerca del lenguaje estándar que de la reflexión filosófica. A partir de lo señalado anteriormente, esta es una de las motivaciones en el presente trabajo para examinar una formulación weberiana desplazada desde su ámbito originario en el terreno de la sociología e incorporada a distintos campos del saber.

Así, cuando Max Weber utilizó la expresión metafórica “desencantamiento del mundo” (o *Entzauberung der Welt* en el idioma alemán) en su conferencia de 1917 *La ciencia como vocación*, probablemente el texto con mayor difusión para esta metáfora ilustrada, aunque no la fuente original de la misma, no fue posible anticipar el camino a recorrer y su valía como concepto propio al margen de las ideas de su creador. En el campo de la reflexión filosófica, dicha formulación será adoptada por diversos autores. En un texto como *Dialéctica de la Ilustración* de Horkheimer y Adorno (1998), ya se le emplea como parte de una formulación inicial central en la argumentación a desarrollar para criticar la modernidad: “el programa de la Ilustración era el desencantamiento del mundo” (p. 59).

Por su parte, autores contemporáneos como Charles Taylor en *La ética de la autenticidad* o Markus Gabriel en una conferencia dada recientemente<sup>2</sup> incorporan también a sus argumentaciones la expresión weberiana. De este modo, la pregunta por aquellos elementos presentes en esta formulación que han permitido o potenciado su continuidad y apropiación por diversos pensadores de la filosofía contemporánea, a pesar de su origen sociológico o campo especializado del conocimiento, resulta en sí misma de interés en profundizar. Una respuesta apresurada arrojaría que, en realidad, el vínculo casi exclusivo con la modernidad por parte de esta formulación genera dicho interés más por esta última que por la metáfora ilustrada misma. Ahora bien, un primer acercamiento a esta formulación en el presente trabajo permitirá identificar que el sentido original en Weber atribuida a la misma corresponde a una forma de entender la religión y al cambio

---

<sup>2</sup> Gabriel, Markus – *Wie der Mensch die Welt passt* Recuperado de: [http://www.humboldt.hu/sites/default/files/hn33-17-24-wie\\_der\\_mensch\\_in\\_die\\_welt\\_passt.pdf](http://www.humboldt.hu/sites/default/files/hn33-17-24-wie_der_mensch_in_die_welt_passt.pdf)

producido en sus prácticas que da cuenta, a su vez, de una forma antropológica de entender la relación entre el ser humano y el mundo.

Ahora bien, hay que precisar que los conceptos de “secularización” y “desencantamiento del mundo” han sido utilizados con frecuencia en el campo filosófico contemporáneo de forma intercambiable para intentar remitir a lo mismo: la pérdida de la centralidad de lo sagrado en la vida de las personas en el contexto de la modernidad. Sin embargo, el segundo concepto desarrollado por Max Weber es a nuestro modo de ver un elemento menos amplio y más preciso en un proceso mucho más complejo denominado “secularización”. En este sentido, hay que recordar que el concepto “secular” proviene de “saeculum” utilizado por Agustín de Hipona para hacer referencia al plano temporal o secular del ámbito terrenal opuesto al ámbito de la eternidad o correspondiente a Dios. Ambos planos son paralelos entre sí y el campo secular mantendrá una particularidad de pasividad y sometimiento frente al ámbito supranatural. En este sentido, Agustín se haya influido por el contexto del Imperio romano de su época, en el cual el “secularizar” era la referencia a tomar una propiedad eclesiástica o religiosa por parte de representantes públicos de la autoridad política estatal para atribuirle funciones civiles alejadas del contexto religioso. Este proceso de transición de la esfera sagrada a la mundana se denominará “secularización” en el contexto del surgimiento de los Estados modernos ajenos a las denominaciones religiosas específicas para separar lo político y lo religioso.

Por parte del propio Weber, el concepto de “Entzauberung der Welt” (comúnmente traducido como “desencantamiento del mundo”) presenta dos matices distintos en su proyecto investigativo sobre la cultura occidental que podremos ver a continuación relacionado también con el origen del término “Entzauberung”. Tengamos en cuenta que, literalmente, esta expresión del alemán es más acorde traducirla como “desmagificación del mundo”, porque el término “zaubern” refiere al verbo “encantar” o “hechizar”. El prefijo “ent” le da un sentido negativo y se traduce, más bien, como “romper el hechizo”. En este sentido, hay que tener presente que “hechizo” proviene del término latino “facticius” que no debe confundirse con “ficticius”, cuya formulación en el español actual (“ficticio”), refiere a algo imaginario. En este caso, remite a algo artificial o a aquello que simula la realidad sin ser natural. Posee la cualidad de atraer la atención y cautivar o capturar la misma.

Así, el “desencantar” weberiano alude, desde el campo etimológico, a retirar el componente artificial o resultado de la manipulación del ser humano sobre el mundo natural que le transfería al mismo una condición de artificialidad o hechura humana. De

este modo, se puede contemplar a la naturaleza en sí misma o sin la mediación de un artilugio introducido por obra o actividad humana sobre ella. Así, la frase de Weber refiere al abandono de las prácticas ligadas a la magia por parte del ser humano respecto a su relación con el mundo como intervención que alteraba, por su mediación, el vínculo con lo sagrado. El contexto inicial a nivel histórico de dicha ruptura, por parte de Weber, estaba situado en el antiguo judaísmo con la labor desarrollada por los profetas y sus críticas a la magia para favorecer un Dios trascendente a dichas prácticas y al mundo, pero, a su vez, cercano e íntimo hacia los fieles. Sin embargo, esta formulación remite a su vez a una capacidad de dominio de la persona sobre el mundo que dará cuenta, sobre todo, en el contexto moderno al desarrollo de la ciencia y la técnica modernas y explica el origen mucho más extendido y casi inmediato de asociar la metáfora ilustrada de Weber con la modernidad. En el primer capítulo de este trabajo, se abordará el desarrollo temático de este concepto a lo largo de las distintas obras del sociólogo alemán.

Por otra parte, la presente investigación pretende esclarecer la noción de “desencantamiento del mundo” en la obra de Vicente Santuc, específicamente, en su texto *El topo en su laberinto* y en artículos cercanos a este trabajo al considerar que, aunque esta expresión no se encuentra formulada de forma explícita en las ideas de nuestro autor, la misma se vuelve en una clave hermenéutica para entender sus planteamientos y reflexiones. Por este motivo, se ha optado por el término “noción” y no “definición” al tener en cuenta que, como concepto de raíces weberianas, no aparece formulado de manera evidente en la obra de Santuc, aunque, reiteramos, cumple un rol de esclarecimiento de sus ideas. Ahora bien, en el caso de Santuc, su recepción de esta expresión weberiana proviene y está mediada por la obra *El desencantamiento del mundo* de Marcel Gauchet. Por esta razón, el trabajo de este último es también parte de esta investigación en su segundo capítulo dedicado a la forma cómo Gauchet recibe el concepto weberiano, a través de la mediación del aporte de Ernst Kantorowicz. Así, el cristianismo como “religión de la salida de la religión” permite abandonar una manera de vincularse con lo sagrado (como totalidad propia de las sociedades primitivas) y plantear, por un lado, un Dios separado del mundo y, a su vez, un Estado emergente con capacidad de organizar este último en el ámbito social, con lo cual replica la particularidad de la divinidad en esta concepción: el sostener el orden de lo visible desde el ámbito de lo invisible. Para Gauchet, el núcleo de este proceso se encuentra en la doble naturaleza de Cristo: eterna y temporal en sí misma (a partir del aporte de Kantorowicz respecto a la dualidad en la figura del rey – cuerpo real natural y cuerpo político correspondiente a su

dominio sobre el reino - en su estudio de teología política sobre la monarquía medieval).

En cuanto al trabajo de Santuc, el tercer capítulo de esta investigación está dedicado a la reconstrucción de la noción de “desencantamiento del mundo” en su obra. En una primera parte, se aborda su recepción e interpretación del trabajo de Gauchet en tres textos distintos, en los cuales se da un mayor énfasis a su forma de entender el cristianismo sin dedicarle una atención similar a su concepción política sobre el Estado y su surgimiento en Occidente. A continuación, en una segunda sección de este mismo capítulo, la ausencia de referencia directa a los planteamientos de Gauchet en *El topo en su laberinto* y en otros textos cercanos en el tiempo a la elaboración de este libro, permite esbozar la hipótesis que el “desencantamiento del mundo” se encuentra implícito en la argumentación de las ideas de Santuc en dichos trabajos al pretender esbozar su propia versión de esta noción en relación con el eje argumentativo presente en estos trabajos.

A nuestro modo de ver, se hace referencia a esta noción en *El topo en su laberinto* en la primera parte del mismo denominada “Las representaciones del hombre y los problemas que plantean” tanto en la segunda sección (“Ruptura, con la modernidad, de la representación anterior del mundo físico: el nuevo espacio-tiempo”) como en la tercera (“Ruptura al nivel político/social. La nueva visión de lo histórico”), respectivamente. En estas dos secciones de su trabajo, Santuc elabora una narrativa sobre el paso del mundo medieval al contexto de la mentalidad y sociedad modernas que serán centrales para el eje argumentativo desarrollado por su obra: la aspiración a un ser humano autónomo y productor de sentidos imaginarios como resultado del pensar crítico en el devenir hacia la modernidad y hacia su propia libertad en comunidad.

Sobre la pertinencia de esta investigación, se debe señalar que la distinción de los límites entre lo político y lo religioso termina siendo, muchas veces, poco clara o difusa tanto para las creencias y prácticas relativas al Estado como para aquellas relativas a la sociedad en nuestro contexto local. La problematización de la noción de “desencantamiento del mundo” en esta investigación como narrativa presente en Weber, Gauchet y Santuc hará posible contar con herramientas conceptuales que podrían servirnos para esclarecer la opacidad del vínculo antes indicado, pero, sobre todo, indagar también tanto respecto a la relación entre el ser humano y el orden de las cosas como también respecto a su vínculo con los demás en un medio como el nuestro, donde aún la ciudadanía activa y participativa (uno de los ideales del proyecto político moderno) está aún pendiente de plasmarse cabalmente.

Finalmente, este trabajo se culmina en medio de una de las crisis más duras de

nuestra historia reciente en el Perú. A la pandemia del COVID-19 y a la crisis económica actual, se agrega la crisis política vivida a escasos ocho meses de ingresar nuestro país a su bicentenario como república. Que este trabajo sirva, tal vez, como recordatorio de que los procesos de “desencantamiento” ya sea respecto al mundo o a la política (como es habitual en nuestro medio) no son absolutos, ni cerrados. Van de la mano con el despliegue de “reencantamiento” a su vez, con lo cual incluso en los momentos menos claros y más descorazonadores, aún la posibilidad de esperanza y de fe se hayan presentes de alguna manera. Tal vez, como Vicente Santuc, hubiese considerado al pedirnos habitar el vacío en nosotros mismos para realizar la atenta escucha a ese “otro” que habita en mí y cuyo llamado me calma y me da la confianza primordial de enfrentar lo que pueda acontecer.



## **CAPÍTULO I: EL DESENCANTAMIENTO DEL MUNDO EN MAX WEBER**

La obra de Weber (1864-1920) se presenta temáticamente diversa, fragmentaria y discontinua como la propia vida de este autor. En este aspecto, Turner atribuye como un factor importante para esta característica el contexto de crisis y transformación de la sociedad alemana a fines del S. XIX y XX (Bendix, p. 1). Otro factor para esta variedad se encuentra en el hecho que Weber solo publicó trabajos académicos o artículos de sus investigaciones. A estas últimas, les dio larga dedicación y revisión (por mencionar un caso emblemático, hay dos versiones de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* entre los años 1904 y 1905 y, posteriormente, en 1920, respectivamente). Así, su trabajo oscila entre campos tan disímiles como el comercio medieval en el sur de Europa, la historia agraria romana según el derecho público y el civil, la bolsa de valores, las religiones, el poder, etc. Por tanto, una dificultad inicial al acercarse a una obra tan disímil es la limitación para reducirla a una o dos ideas centrales o pretender establecer un hilo conductor transversal a los diversos escritos. Como ya lo señala Hennis en su artículo sobre el problema central en la obra de Weber:

Lo que dificulta su comprensión no es solamente su gigantesca extensión, sino también su singular carácter. Weber publicó durante su vida únicamente dos «verdaderos» libros, aquellos que le eran precisos para su carrera académica: la tesis doctoral y el escrito de habilitación. El resto de la obra está integrado por informes-encuesta y artículos pergeñados en su mayor parte rápidamente, y que sepublicaron, después de su muerte, agrupados en forma de libro.

(Hennis, p. 54)

A lo anterior, se suma un tercer factor para una línea temática de interés tan diversa en Weber y es lo siguiente: a pesar de una labor tan prolífica y apreciada en su época, nuestro autor abandonó toda actividad académica ligada a instituciones de enseñanza superior (aunque no la investigativa) durante casi cinco años (entre 1898 a



1902) por una crisis personal profunda después de una fuerte discusión con su padre. La recién iniciada vida marital del mayor de los hijos fue puesta en entredicho. Al poco tiempo de este altercado, ocurrirá la muerte del patriarca de la familia Weber, pero el autor de *Economía y sociedad* parece ser que terminó por asociar ambos episodios, con lo cual se especula que se autoincurrió al no haberse dado la reconciliación entre padre e hijo antes del deceso. Esta crisis personal establece una parálisis en la labor y carrera académica de Weber. Si ya su obra era discontinua, su propia vida seguirá este camino (Turner en Bendix, pp. v –vi). De esta forma, frente al carácter fragmentario y la limitación para sistematizar adecuadamente su obra, se abren, más bien, distintas líneas posteriores de interpretación de su trabajo.

Sin embargo, una interpretación común y muy extendida será considerar a *Economía y sociedad* como la obra central para entender el pensamiento weberiano, cuando, en realidad, el hecho que su autor falleciera en 1920 al encontrarse en plena elaboración del primer tomo de este trabajo, refuerza lo antes ya señalado sobre una obra múltiple y diversa. Para Tenbruck, esta interpretación bastante aceptada se vio fortalecida por la frase inicial del prólogo a este trabajo realizado por la viuda de Weber, Marianne, también investigadora social e impulsora del movimiento a favor de los derechos de la mujer, quien le dio este calificativo a *Economía y sociedad* como eje central para comprender una obra tan amplia y diversa (Tenbruck en Morcillo & Weisz, pp. 48-49). Solo cabe agregar, que a las dificultades ya señaladas para una adecuada comprensión de nuestro autor, en el campo de habla hispana, se ha recibido, muchas veces, su trabajo desde los propios problemas o enfoques de Iberoamérica en diálogo con o adoptando una posición marxista frente al tema discutido o investigado por Weber (Aguilar en Morcillo y Weisz, pp. 15-16).

Lo anterior debe servirnos de advertencia sobre los alcances y límites al dirigirnos a los textos de Weber, en especial, al pretender interpretarlos desde el ámbito filosófico. Se debe añadir que el propio pensador alemán rechazará la posibilidad de ser tratado como filósofo respecto a su trabajo, a pesar de su cercanía a la Escuela de Baden (el grupo de filósofos neokantianos agrupados en la universidad de Heidelberg, donde Weber realizaría sus estudios en derecho). Sin embargo, en este punto, nos apoyamos en los argumentos de Jaspers, amigo cercano de Weber e influido en su propia obra por ideas de este último, para la licencia de rescatar elementos de sus trabajos, en especial los dedicados al ámbito religioso desde una perspectiva filosófica al tratar el concepto de “desencantamiento del mundo”.

Al tener cuenta lo antes señalado, pasemos a las dos secciones del presente capítulo. La primera estará dedicada a la poca claridad sobre el origen del término “desencantamiento del mundo”, con lo cual veremos las hipótesis aún en discusión al respecto. Por otro lado, la segunda parte de este capítulo está dedicada a reconstruir el hilo conductor de este concepto en la obra de Weber.

### **1.1. La imprecisión del origen del concepto “Entzauberung der Welt” (desmagificación o desencantamiento del mundo): tres hipótesis**

Weber utilizó una serie de metáforas explicativas al interior de su obra. Este es el caso de “afinidad electiva”: concepto proveniente de la química del S. XVIII que remite a la mutua atracción de elementos que permite distintos compuestos. Esto ocurre, por ejemplo, entre ciertas formas de fe religiosa y ciertas éticas del trabajo (como se verá en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*) – Swedberg & Agevall, p. 114 -, aunque en la concepción weberiana elementos propios del contexto influyen también en el proceso de “afinidad electiva”.

Otra metáfora muy extendida es la “jaula de hierro”. Remite al orden capitalista, en el cual el individuo podrá prosperar, siempre y cuando sea metódico, autodisciplinado y brinde el mayor esfuerzo en su labor. El material de este lugar de encierro hace referencia a lo difícil de quebrar y escapar de este sistema rutinario de desarrollo material. Ahora bien, esta metáfora se ha visto enriquecida por la traducción a otra lengua: Talcott Parsons, en su traducción de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, donde aparece el término, acuñó en inglés la formulación de “jaula de hierro” que se ha extendido en su uso incluso en español. Sin embargo, el término original en alemán “stahlhartes Gehäuse” se ha traducido posteriormente como “corazas tan duras como el acero” sin alcanzar la popularidad de la “jaula de hierro” (“iron cage”), concepto weberiano producto de la traducción al inglés de Parsons (Swedberg & Agevall, p. 172). Este último punto será muy importante a tener en cuenta al término del presente subcapítulo.

En el caso de la formulación del “desencantamiento del mundo” (“Entzauberung der Welt”), esta tendrá usos metafóricos diversos para aclarar, por lo menos, dos momentos distintos de un mismo proceso histórico o narrativa sobre la racionalización en Occidente (durante el judaísmo antiguo y las reformas protestantes) que permitirán

comprender mejor la particularidad de la tradición judeocristiana y de la modernidad, respectivamente (esto se verá en la segunda sección de este capítulo). Sin embargo, sobre la originalidad en su formulación o, tal vez, el uso original a un término previamente acuñado por parte de Weber, hemos podido detectar tres hipótesis distintas que pasaremos a desarrollar.

### 1.1.1. La hipótesis de la fuente original en la obra de Friedrich Schiller

El término “desencantamiento del mundo” o “Entzauberung der Welt” se suele atribuir, en la explicación más extendida, como el préstamo de una frase o concepto de la obra de Schiller<sup>3</sup>. Este origen se suele detectar en el poema *Los dioses griegos* (*Die Götter Griechenlands*) de 1788. En este texto, las divinidades de la Grecia antigua han abandonado este mundo y ya solo se les puede hallar en la poesía.

El poema es ambiguo en su contenido, porque no se termina por determinar, si estos dioses fueron simplemente producción de la imaginación simbólica de dicho contexto o, más bien, en un mundo secularizado como el moderno, solo puede sobrevivir esta concepción en la esfera del arte (la poesía). Con respecto al vínculo con el término weberiano, la referencia más cercana es la formulación de Schiller: “die entgötterte Natur” o la naturaleza desdivinizada.

Por su parte, Gil Villegas detecta, más bien, como fuentes en la obra de Schiller para el concepto de Weber a las *Cartas sobre la educación sentimental del ser humano* de 1795 (especialmente las cartas cuarta, quinta y sexta) y también a un diálogo entre Felipe II y el Marqués de Posa en el tercer acto de *Don Carlos* de 1787 del mismo autor alemán. Sin embargo, este mismo intérprete y traductor al español de Weber nos indica que ninguno de los dos principales especialistas en la obra del autor de *Economía y sociedad* como Johannes Winckelmann o Wolfgang Schluchter han hecho referencia alguna al vínculo con la poesía del poeta romántico alemán (Weber, 2006, pp. 326-327)<sup>4</sup>. Así, una

---

<sup>3</sup> Jenkins, p. 11; Lyons, pp. 873-875; Monod, p. 136; Berman, p. 69 por mencionar solo algunos casos de un amplio grupo de autores que dan por sentado este vínculo.

<sup>4</sup> Este último, Wolfgang Schluchter en su artículo *El desencantamiento del mundo: visión de Max Weber sobre la modernidad* sugiere que tal vez Weber podría haber conocido y, posteriormente, haber quedado influido por la obra de Emil Ludwig publicada en 1913: *Wagner o los desencantados* (*Wagner oder die Entzauberten*), en la que se cuestiona la deificación del compositor alemán por parte de sus seguidores a

dificultad evidente en estas interpretaciones es no presentar ninguna fuente o referencia en Weber al vínculo directo con la obra de Schiller para elaborar el concepto de “desencantamiento del mundo”.

Finalmente, el probable origen de este malentendido por asociar a Weber con Schiller provenga de la introducción a la selección de sus textos traducidos al inglés. Esta fue llevada a cabo por Gerth y Wright Mills como veremos al concluir este subcapítulo más adelante.

### **1.1.2. La hipótesis de la fuente original en la obra de Balthasar Bekker**

Un crítico de la lectura antes señalada e inspirada en el romanticismo alemán es Hartmut Lehmann, quien rechaza el origen en el trabajo de Schiller. Así, planteará la hipótesis del origen del concepto “desencantamiento del mundo” en el trabajo *De betoverde Weereld* (en alemán *Die bezauberte Welt* o *El mundo hechizado o embrujado*) del teólogo holandés y filósofo Balthasar Bekker publicado en los primeros años de la década de 1690. Con este trabajo, Bekker se enfrentaba al contexto de cacería de brujas de la época al cuestionar los supuestos “mágicos” de la misma y utilizaba una base racional de explicación inspirada en la filosofía cartesiana. En la hipótesis de Lehmann, Weber pudo tener contacto con la obra de este filósofo del S. XVII al visitar en varias oportunidades los Países Bajos antes de la Primera Guerra Mundial o, como otra alternativa, habría tenido acceso a una biografía de Bekker publicada en 1906 y que habría sido leída por el pensador alemán en la biblioteca de la universidad de Heidelberg (pp. 13 – 14).

En esta línea, por su parte, Josephson señala que el filósofo neokantiano Jakob Friedrich Fries, al discutir el texto antes señalado de Bekker, acuñará el concepto “Entzauberung dieser Welt” (el desencantamiento de este mundo) en un trabajo de 1837 sobre el pensador neerlandés. Fries sería, en realidad, el primer en utilizar este término según esta lectura. Sin embargo, de la misma manera que en la hipótesis anterior basada en la obra de Schiller, en este caso, tampoco hay una referencia directa a algún trabajo, correspondencia o fuente biográfica sobre Weber que acredite dicha vinculación. Es decir,

---

modo de especulación simplemente sin siquiera formularla como hipótesis de origen del concepto (Schluchter, pp. 67-69).

queda en el terreno de la especulación el hecho que Weber pudo tomar contacto o con la obra de Bekker o con la de Fries.

### **1.1.3. La hipótesis de la fuente original en la magia misma**

Josephson cierra este grupo de hipótesis sobre el posible origen de la formulación weberiana “desencantamiento del mundo” al desarrollar el contacto de Weber con la comuna “Montaña de la Verdad” (Monte Verita), un grupo de personas dedicadas a la dieta vegetariana, el contacto con la naturaleza, el amor libre, el nudismo, etc. durante los años 1913 y 1914, en que este pensador tomó contacto con esta comunidad que contaba con dos figuras carismáticas: el psicoanalista radical Otto Gross y el poeta y profeta de la naturaleza Gusto Gräser (este último conocía las religiones asiáticas, sobre todo, el taoísmo). Algunos miembros de la comuna leían las hojas de té, hacían hechizos, utilizaba el tablero de la Ouija y otros eran teósofos interesados en la India (Josephson, pp. 275-277).

Tal vez, Weber se inspiró en “Montaña de la Verdad” para su interés por las religiones orientales, pero es claro que las dos primaveras que pasó allí para relajarse y mejorar su salud, le dejó un claro respeto por los ideales espirituales de esta comuna. Adicionalmente, por esta misma época, en 1913, tuvo oportunidad de leer una obra de Ludwig Klages (*Notas del Sr. Dama*), amigo de su hermano Alfred, que describía de forma sugerida a personajes del distrito de Schwabing vinculados al grupo neopagano Círculo Cósmico de Munich dedicados a la magia. De esta forma, al dar la exposición de *La ciencia como vocación*, en noviembre de 1917, es muy probable, según Josephson, que la referencia en esta charla a “...comunidades de jóvenes que han surgido en los últimos años... (con)... una interpretación religiosa, mística o mundana...” (Weber, 1992, p. 87) unas oraciones antes de la referencia a la “desmagificación del mundo” sea una alusión a la comunidad de la “Montaña de la Verdad” o al grupo de interés esotérico en la misma ciudad de esta ponencia.

Este contacto con algunos de sus contemporáneos aún inmersos en un “mundo encantado” habría llevado a Weber a emplear el concepto de “desencantamiento del mundo” en esta conferencia ya clásica del año 17 (Josephson, pp. 275-277). Sin embargo, como en las dos hipótesis antes presentadas, no hay una fuente directa o indirecta vinculada a la obra de Weber o su persona que pueda corroborar o desmentir el posible origen en el

contacto de nuestro autor con círculos esotéricos de la época.

Finalmente, solo para concluir esta sección, de las tres hipótesis previamente desarrolladas acerca del origen de la formulación el “desencantamiento del mundo”, la más extendida como se mencionó inicialmente es la atribuida a la inspiración en la obra de Friedrich Schiller. Sin embargo, la traducción a otro idioma cobra un rol protagónico nuevamente en este caso – como antes se indicó para la metáfora weberiana de “jaula de hierro” -. En la edición de 1946 de la traducción al inglés de algunas de las obras de Weber por parte de Gerth y Wright Mills, aparece la frase en la sección introductoria y su vinculación con el poeta romántico alemán:

El principio de racionalización es el elemento más general en la filosofía de la historia de Weber. Para el ascenso y caída de las estructuras institucionales, de clases sociales, partidos y gobernantes, se implementa la racionalización secular de forma extendida. Al pensar sobre el cambio de actitudes y mentalidades en las personas que este proceso ocasiona, Weber gustaba de citar la frase de Friedrich Schiller, el “desencantamiento del mundo”.

(Gerth y Wright Mills, p. 51 – la traducción y el subrayado son nuestros -)

Como se puede ver, salvo la mención circunstancial del citado de Schiller por parte de Weber, no hay mayor detalle o fuente referida para dicha afirmación.

Esta edición de las traducciones de la obra de Weber al inglés fue mucho más utilizada que la realizada por Talcott Parsons, quien ya difundía estos trabajos desde casi dos décadas previas. Sin embargo, poseía el estigma de mezclar en las ideas weberianas sus propios planteamientos sociológicos. En el caso de Parsons, su traducción de “Entzauberung der Welt” será formulada como “la eliminación de la magia del mundo”. Sin embargo, la traducción de Gerth y Wright Mills se hará mucho más común en el uso del lenguaje weberiano fuera del idioma original y, además, extenderá la hipótesis del supuesto origen en la poesía de Friedrich Schiller (Lehmann, p. 11).

Para cerrar esta sección de poca claridad sobre orígenes inciertos de un mismo concepto, llama la atención que Lehmann no explicita el considerar al texto de Gerth y Wright Mills del año 1958 como los primeros en traducir la formulación weberiana como “disenchantment of the world” al ámbito anglosajón, aunque sí indica que no conoce ninguna traducción al inglés, antes de ese año 58 que emplee de esta manera dicha frase (Lehmann, p. 12). Sin embargo, esta conclusión echa más sombras que luces sobre el tema

al nosotros haber consultado una edición de 1946 del mismo texto de Gerth y Wright Mills<sup>5</sup> (ver la bibliografía al final del presente trabajo).

A continuación, bajo la sombra de la dudosa procedencia del término, nos centraremos en el contenido del concepto weberiano. Revisaremos el sentido dado al “desencantamiento del mundo” en cada uno de los trabajos de Weber, donde aparece formulado.

## **1.2. El desarrollo discontinuo del concepto de desencantamiento del mundo en Weber**

Como se indicó al inicio de este capítulo, el inesperado fallecimiento de Weber, mientras concluía con sistematizar su propia obra ha generado limitaciones para alcanzar un consenso adecuado sobre la unidad temática en el legado de nuestro autor. Un caso emblemático al respecto, a raíz de su publicación póstuma, es el de *Economía y sociedad*. Tenbruck discute cómo este texto se utiliza como clave hermenéutica central para muchas interpretaciones posteriores de los trabajos weberianos sin abarcar necesariamente todos los temas en este libro. En otras ocasiones, sin haberlo leído o, en todo caso, abordado en su totalidad, muchas veces se han tomado solo algunas secciones de acuerdo a los intereses investigativos del intérprete de turno (Morcillo & Weisz, pp. 48-52).

Para nuestro trabajo, se ha optado, más bien, en evitar dicha discusión sobre la unidad o fragmentación temática en la obra de Weber. Se ha preferido seguir solo el hilo

---

<sup>5</sup> En este recorrido sobre el origen del término weberiano, por momentos más cercano a una comedia de malentendidos, hay que mencionar que Gerth y Wright Mills cometen algunos equívocos en su edición y comentarios a la obra de Weber. Por ejemplo: se equivocan en el nombre de la publicación de Weber dirigida junto con otros colegas, donde difundió buena parte de sus trabajos, al llamarla *Archiv für Sozialforschung* – en la nota a pie de página de la p. 267 –, cuando, en realidad, el nombre original era: *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*. No estoy muy seguro, si esto eche aún más sombras sobre lo discutido, pero sí puede llevar a la reflexión sobre el rigor académico en ciertos campos de la actividad académica contemporánea al analizar sus fuentes de referencia.

Para ampliar esta posible “comedia de enredos” en la difusión y divulgación de Weber en América Latina, es muy sugerente el trabajo de Morcillo y Weiz (ver bibliografía) sobre la recepción de su obra en nuestra región a través de la academia estadounidense con el fin de impulsar cierto modelo de modernidad, frente a la cual el propio Weber había sido crítico en su momento (ver especialmente Morcillo & Weisz, pp. 19-29).

conductordel concepto de “desencantamiento del mundo” en aquellos trabajos anteriores a *Economía y sociedad*, en que aparece esta idea para poder articular una imagen completa del desarrollo y formulación de un concepto inicialmente entendido como la “desmagificación del mundo”. A partir de las investigaciones revisadas, coincidimos en la lectura de Schluchter: el desencantamiento del mundo presenta dos acepciones. La primera está ligada al ámbito religioso (al retirar a las prácticas ligadas a la magia del campo de lo sagrado) y la segunda, al proceso desarrollado por la ciencia moderna del dominio de un mundo que ha dejado, a su vez, de ser sagrado (p. 69). Esperamos, al término de esta sección, tener así una articulación un poco más clara de este concepto weberiano de acuerdo a los usos dados y al desarrollo conceptual a ver a continuación.

### **1.2.1. El desencantamiento del mundo en *Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie* (Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva) – 1913 –**

Este concepto aparece por primera vez formulado en un momento de madurez en el desarrollo del pensamiento de nuestro autor para el año de 1913 en el texto *Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva*. En la obra, se presentan reflexiones de corte metodológico y epistemológico para poder dar cuenta de las conductas de las personas. Así, se discute sobre las evidencias a recabar para estas investigaciones y poder determinar las motivaciones del actuar sin apelar a una perspectiva psicológica, con lo cual este trabajo también se inscribe en la delimitación entre diversas disciplinas. Ahora bien, el empleo de la comprensión como herramienta metodológica (en contraposición a la explicación) permitirá interpretar los actos con arreglo a fines (una forma, además, de entender la racionalidad) siendo aquellos que presenten los medios representados subjetivamente al agente los mejor interpretables en la propuesta de nuestro autor (Weber, 1958, p. 176).

En este tratamiento de las categorías presentes en su propuesta sociológica por parte de Weber al aplicarlas al análisis de la acción, se logra establecer una noción de racionalidad que no debe comprenderse como resultado del “desencantamiento” abordado en este trabajo. Más bien, al remitir a la racionalidad, aparecerá la referencia tangencial al concepto de “desmagificación” respecto del mundo en un ejemplo específico sobre el tema de la acción:



Una acción orientada siguiendo representaciones mágicas muy a menudo presenta en lo subjetivo un carácter más racional con relación a fines que ciertos comportamientos “religiosos” no mágicos, puesto que la religiosidad a medida que avanza el *desencantamiento del mundo*, se ve forzada a aceptar cada vez más (en lo subjetivo) referencias de sentido irracionales con relaciones a fines (por ejemplo, referencias “de conciencia” o místicas). (Weber, 1958, p. 181 – la cursiva es nuestra-).

La referencia, aunque es breve, adelanta una particularidad del “desencantamiento del mundo”: su implicancia con el proceso de racionalización. Una lectura reduccionista podría delimitar este proceso como contrapuesto al desarrollo de la racionalidad (ya sea en el caso de la antigüedad con el surgimiento de las explicaciones racionales durante el desarrollo del filosofar en el mundo griego o frente al despliegue de la ciencia moderna entre los siglos XV y XVI). Sin embargo, lo anterior no podría sostenerse al implicar las prácticas mágicas mismas un tipo de racionalidad basada en fines a obtener por medio de la manipulación de diversos medios como ritos, conjuros, etc. considerados por el agente como los mejores o más apropiados para el logro a alcanzar. No hay, entonces, una separación o distinción tan clara o estricta entre el ámbito propio de un mundo “encantado” a otro que ha dejado de serlo desde el rubro de la racionalidad respecto al empleo de la “magia” (la manipulación directa por parte del agente de un conjunto de medios a su entender que influyen en el ámbito sobrenatural y tendría impacto en este plano natural). Más bien, el párrafo anterior concluye con la presencia de elementos distintos a los racionales (“referencias de sentidos irracionales”) en el caso de la religiosidad, a medida que avanza el proceso de desencantamiento, aunque aún mantiene un lazo con el proceso de racionalización (los sentidos irracionales señalados presentan “relaciones a fines”). Para cerrar la idea del presente punto, en el proceso de “desencantamiento del mundo”, contemplamos, en esta primera referencia en la obra de Weber a una gradualidad o gradación entre distintos niveles de racionalización. No estamos ante un corte excluyente entre lo racional y lo irracional, sino, dentro de cierta continuidad, se dan distintos grados de racionalidad ya sea en el ámbito de las acciones ligadas al proceso de “encantamiento” o en el de aquellas vinculadas al proceso de “desencantamiento”.

Ahora bien, a partir de lo señalado, el “desencantamiento del mundo” se relaciona con la acción del ser humano en un mundo, del cual se ha tomado distancia y no se establece un vínculo con él o se le aborda como un “todo” (u orden) integrado entre la persona y su entorno natural. Más bien, hay una desvinculación marcada (producto de la

reflexividad en la antigüedad o de la emergencia del sujeto moderno a través de la ciencia y la técnica) que constituye el escenario para propiciar una racionalidad (o forma de actuar) de acuerdo a fines que puede estar ligado a una ética secular (referencias “de conciencia”) o religiosa (referencias “místicas”), aunque cada vez más desvinculada de referencias a un ámbito ajeno al agente mismo.

Como hemos visto, este uso inicial de la formulación y los términos de la expresión se asocian a una práctica de la magia como una variante de la noción de racionalidad sujeta a fines. Así, ya habría implícito en el proceso de “desmagificación del mundo” algunos elementos que Weber identificará como primordiales en el proceso de desarrollo de la modernidad. Uno de ellos será, definitivamente, este tipo de racionalidad previamente señalada. La particularidad de este proceso de “desmagificación” se ampliará en superspectiva en el siguiente uso a dar a esta formulación.

#### **1.2.2. El desencantamiento del mundo en *Zwischenbetrachtung* (Excurso o consideración intermedia en “La ética económica de las religiones mundiales) – 1915**

En la referencia anterior, Weber identifica en el proceso de “desencantamiento del mundo” un proceso interno correspondiente a la racionalidad sujeta a fines, que encontrará su mayor despliegue durante la modernidad. Sin embargo, ya las prácticas mágicas anticipan dicha lógica interna de la acción del ser humano en el mundo. Ahora bien, en esta segunda referencia en la obra de Weber, la perspectiva se amplía y abarca la relación de distancia que el mismo proceso de “desencantamiento” entraña con la posibilidad de separar al individuo del escenario propio de su actuar: el mundo. Esta separación es, en ella misma también, un tipo de relación que derivará en actitudes y prácticas diversas en el campo religioso.

Así, cuando, en noviembre de 1915, Weber publica el texto *Las renunciaciones religiosas del mundo y sus orientaciones* (Gerth, 1958) en su *Excurso* (*Zwischenbetrachtung*) para sus estudios sobre sociología de la religión, la referencia al “desencantamiento del mundo” remite a un proceso de afirmación del sujeto en el desarrollo de las religiones que implica una renuncia al mundo, aunque esta se presente de distintas formas. De este modo, en este texto, Weber contrapondrá dos actitudes distintas de los creyentes de las grandes religiones a nivel mundial como resultado del

distanciamiento y rechazo al mundo.

Por un lado, la fe se asocia con el saber contemplativo. Su adquisición se dará al apartarse del mundo y someterse al orden establecido por la o las divinidades sobrenaturales a la espera de alcanzar la “iluminación” o integración con dios. Esto corresponde al misticismo como resultado de negar al mundo al apartarlo de la relación con la divinidad. Weber hace referencia al hinduismo en el caso de este tipo de actitud mística.

Por otro lado, la otra actitud de los creyentes, frente al rol pasivo del místico, se basa en el rechazo del mundo como sede del mal o condena, pero no se le abandona, aunque se le rechace. Más bien, la persona de fe adopta una postura “intramundana” para buscar a través del actuar concreto en el mundo la salvación personal a pesar de no poder corroborar esto último, ya que, finalmente, se depende de la gracia divina. Esta dominación del mundo corresponde al judaísmo y al cristianismo.

Ahora bien, esta dualidad no lo es en términos excluyentes, ya que, para Weber, hay muchas variantes intermedias que mezclan elementos del misticismo y del ascetismo. Sin embargo, como herramientas conceptuales, le sirven para comprender, por ejemplo, el desarrollo racional griego que, al abandonar las creencias religiosas, opta por la metafísica del Ser para explicar la realidad circundante. A continuación, veremos, probablemente, la referencia de Weber más difundida respecto al proceso de “desencantamiento del mundo”.

### **1.2.3. El desencantamiento del mundo en *Wissenschaft als Beruf* (La ciencia como vocación) – 1917 –**

En las conferencias ante estudiantes de Munich de 1917 y 1919 publicadas posteriormente y muchas veces, editadas juntas como *La ciencia como vocación* y *La política como vocación*, respectivamente, Weber explicita la relación entre el proceso de desmagificación del mundo y la racionalidad calculadora o de fines en la siguiente frase:

« La creciente racionalización e intelectualización no significa, por tanto, un mayor conocimiento general de las condiciones de vida bajo las que se vive, sino que significa otra cosa totalmente diferente: significa el conocimiento o la fe de que, si se quisiera se podrían conocer en todo momento esas condiciones ; significa, por tanto, el conocimiento o la fe de que, por principio, no existen poderes ocultos imprevisibles que estén

interviniendo sino que, en principio, se pueden dominar más bien todas las cosas mediante el cálculo. Esto significa, sin embargo, la desmagificación del mundo. Ya no hay que acudir a medios mágicos para dominar o aplacar a los espíritus, como el salvaje para quien existían esos poderes. Esa dominación la proporcionan el cálculo y los medios técnicos. Esto es lo que significa ante todo la racionalización como tal. » (Weber, 1992, p. 67)

Weber reitera, en este caso y como lo hemos visto en las referencias anteriores, que la “magia” con el actuar del ser humano a través de las prácticas religiosas aspira a influir por medio de los seres sobrenaturales en el mundo (“...acudir a medios mágicos para dominar o aplacar a los espíritus, como el salvaje para quien existían esos poderes...”). Nuevamente, nos encontramos con un proceder, que en su forma, podemos asociar con la racionalidad de fines.

Ahora bien, la ruptura señalada o el desplazamiento, en todo caso, hacia el empleo del “cálculo” y luego nuevamente mencionado, pero como “el cálculo y los medios técnicos” nos sitúa claramente en el ámbito de la modernidad (no debemos dejar de lado, además, el título de la conferencia y la referencia a la ciencia). En esta presentación, Weber aborda el proceso de “desencantamiento”, pero, en esta oportunidad, en el desarrollo hacia la constitución de la modernidad.

Sin embargo, hay un apunte interesante por parte del texto sobre el nuevo escenario “desencantado” en la primera mitad del mismo. La mayor racionalización no supone un deslinde con cierto tipo de concepciones religiosas, sino, más bien, se logra un mayor dominio del entorno por medio del cálculo y la técnica, pero esto presupone como lo indica el texto: “...el conocimiento o la fe de que, si se quisiera se podrían conocer en todo momento esas condiciones (bajo las que se vive)...”. Hay un mayor empoderamiento del sujeto en cuanto a sus capacidades y posibilidades de dominio del mundo a través de reflexividad calculadora y los medios técnicos, pero, a su vez, un mayor grado de confianza hacia el logro a alcanzar (el dominio de la totalidad de los entornos o retos a enfrentar), aunque esto, finalmente, se apoye en una “fe” que aparentemente no se ha dejado de lado al pasar de un mundo “encantado” a uno que ya no lo es, sino, más bien, se produce una resignificación del concepto mismo y de su implicancia respecto al sujeto moderno. Tal vez, esto nos señale también que no solo habría grados de “racionalización” (como se ha planteado previamente), sino también de “encantamiento” en este caso.

Recordemos, finalmente, que “Beruf” traducido en el título de la conferencia como “vocación” conserva en el idioma original un sentido de “llamado” (a partir del verbo “rufen” que significa “llamar”) que, tal vez, en castellano, lo más cercano y

apropiado sea, más bien, entenderlo como “invocación”, con lo cual mantiene un doble sentido de: convocar públicamente a apoyar algún fin específico, pero también un hechizo o manipulación mágica. Reitero así la idea que el “desencantamiento del mundo” no suponela erradicación o anulación del “encantamiento”.

#### **1.2.4. El desencantamiento del mundo en *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (La ética protestante y el espíritu del capitalismo) – 1920 –**

En 1920, en el año de su muerte prematura, Weber desarrolla el texto de “La ética protestante y el espíritu del capitalismo” como parte del primer volumen de sus *Ensayos sobre sociología de la religión*. En este trabajo, hay cuatro referencias al “desencantamiento del mundo”, concepto, además, que no aparece en la primera versión de este texto del año 1905 (por esta razón, es mucho más probable que Weber haya elaborado dicha formulación alrededor de 1913 – como se ha señalado previamente -). Veamos a continuación las cuatro referencias en esta segunda versión de su trabajo.

La primera aparece en la sección “Los fundamentos religiosos del ascetismo” al tratar las características de la doctrina calvinista y su impacto en el ascetismo orientado al mundo que dará algunos elementos la ética profesional de los comerciantes influidos por esta concepción religiosa:

Con él (Cristo) llega a su culminación el proceso de “*desencantamiento*” del mundo que comenzó con las antiguas profecías judías y que, apoyado en el pensamiento científico heleno, rechazó como superstición y ultraje todos los medios mágicos para buscar la salvación. El puritano auténtico rechazaba incluso toda huella de ceremonial religioso en la tumba, y enterraba a los suyos calladamente, sólo por evitar toda apariencia de *superstition*, de confianza en la supuesta acción salvadora de cuanto tuviese carácter mágico-sacramental.

(Weber, 2006, p. 167 – p. 118 del original -)

En esta primera cita, Weber parece coincidir como veremos en el segundo capítulo de nuestro trabajo con Marcel Gauchet al presentar al cristianismo como “la religión de la salida de la religión”. El propio testimonio del actuar de Jesús es una forma de rechazo acierto tipo de prácticas religiosas asociadas a la intervención del creyente en su proceso de salvación (o actividades “mágicas”), cuya renuncia el puritano mencionado en el texto parece querer evidencias en todo momento en su actuar para que no se cierna

sobre esta persona creyente la sospecha de querer manipular o intervenir en un proceso ajeno a su competencia como es el de la salvación.

La segunda referencia remite, más bien, al contraste entre la doctrina católica y la calvinista. Esta última prescinde de los sacramentos por asociarlos a una intervención humana en la predestinación y la gracia previstas por Dios. De esta forma, se produce con la doctrina de Calvino un abandono de las prácticas sacramentales (consideradas como “mágicas”) y, más bien, un actuar con rigurosidad muy severa en la conducción de la propia vida, que se detectará también presente en los “metodistas” y, en el ámbito anglosajón ligado al despliegue, posterior, del capitalismo:

El “desencantamiento” del mundo, la eliminación de la magia como medio de salvación no fue realizada en la piedad católica con la misma consecuencia que en la religiosidad puritana (o, anteriormente, en la judía). Para el católico, la gracia sacramental de su Iglesia estaba a su disposición como medio de compensar su propia insuficiencia: el sacerdote era el mago que realizaba el milagro del cambio y que tenía en sus manos el poder de las llaves; se podía acudir a él con humildad y arrepentimiento, y él administraba penitencias y otorgaba esperanzas de gracia, seguridad de perdón y garantizaba la emancipación de la terrible angustia, vivir en la cual era para el calvinista destino inexorable, del que nada ni nadie podía redimirse; para él no había esos consuelos amistosos y humanos y ni siquiera podía esperarse; como el católico y aun el luterano, reparar por medio de las buenas obras las horas de debilidad y liviandad. El dios del calvinista no exigía de sus fieles la realización de tales o cuales “buenas obras”, sino una santidad en el obrar elevada a sistema. Ya no se habla de la católica (y auténticamente humana) oscilación entre el pecado, el arrepentimiento, la penitencia, el descargo y la vuelta a pecar; ya no se establece para la vida un saldo expiable por penas temporales y cancelables por los medios eclesiásticos de la gracia. De este modo perdió la conducta moral del hombre medio su carácter anárquico e insistemático, sustituido ahora por una planificación y metodización total del modo de conducción de vida (*Lebensführung*). No es, pues, un azar que se diese el nombre de “metodistas” a los adeptos del último gran renacimiento de las ideas puritanas en el siglo XVIII, así como el siglo XVII se había aplicado a sus antecesores espirituales la calificación análoga de “precisistas”<sup>6</sup>. Pues los efectos de la gracia, la ascensión del hombre del *status naturae* al *status gratiae*, sólo podían lograrse mediante una transformación del sentido de la vida en cada hora y en cada acción.<sup>7</sup> (Weber, 2006, pp. 188-189 – pp. 142-143 en el original -.)

---

<sup>6</sup> “Este último nombre derivó en Holanda de la vida que los “finos” ajustaban con la máxima precisión a los preceptos bíblicos (así, en Voet). Por lo demás, también a los puritanos se aplicó en el siglo XVII el nombre de “metodistas”. (Weber, 2006, p. 188 – se agrega la nota a pie de página del texto citado -)

<sup>7</sup> “Pues, como se hace observar por todos los predicadores puritanos (como por ejemplo, Bunyan, en *The Pilgrim's Progress* (El fariseo y el publicano) W. of Pur. Div. p. 126), un solo pecado destruye

En la anterior cita, Weber parece emplear una gradación del proceso de “encantamiento” o “desencantamiento” (según se le considere) en las prácticas de la conducta religiosa en las diversas variantes de credos cristianos surgidas en el mundo moderno de forma similar a la aplicada en las religiones mundiales (ver 1.2.2 en esta sección). Se asocia así a la conducta del creyente católico una manipulación de los medios de salvación a través de los sacramentos que contribuirán a un proceso análogo al de la magia para la racionalidad con arreglo a fines y alcanzar así la salvación. Weber identifica en el caso del luterano aún la posibilidad y actitud antes señalada. Sin embargo, el calvinista prescinde de dicho tipo de manipulación o prácticas diversas por parte del creyente para mediar o intervenir en el proceso salvífico.

Más bien, adopta un tipo de ascetismo o sistematización de prácticas de la vida cotidiana que, por un lado, evite la posibilidad antes señalada (mediar en aquello que escapa a su influencia al depender enteramente de la gracia o intervención sobrenatural de Dios en la vida humana y que, por tanto, resulta inescrutable) y, más bien, concentre su atención en el esfuerzo, autodisciplina y compromiso personales en aquello que le corresponde o está al alcance de la persona: su propia vida. Esta adopción de una forma de orientar la conducta de la propia vida será uno de los elementos que Weber resaltará en el proceso de desarrollo hacia una mentalidad capitalista y que ocurrirá de forma específica en ciertas partes de Europa y un período determinado de tiempo entre los ss. XVII-XVIII. Sin embargo, es un error común la atribución a la tesis de Weber como el único factor de una causalidad determinista asociada a la transformación de la conducta religiosa que devendrá en el auge del capitalismo moderno y contemporáneo. La cita anterior concluye con la referencia a este proceso de sistematización rigurosa de la propia vida en el caso del creyente calvinista como también presente en el caso de los “metodistas”, quienes optan por una reforma en este sentido al interior del propio movimiento anglicano.

En tercer lugar, la siguiente referencia al “desencantamiento del mundo” en la

---

todo el “mérito” que pudo ser acumulado por las “buenas obras” en el curso de una vida, si - lo que es imposible - el hombre fuese capaz por sí solo de aportar algo que Dios tuviese que imputarle como mérito o pudiera vivir constantemente en estado de perfección. Ya no hay, como en el catolicismo, una especie de cuenta corriente con deducción de saldo [- imagen ésta ya corriente en la Antigüedad -], sino que toda la vida se encuentra ante esta cruda alternativa: o estado de gracia: o condenación. Véase más adelante, en la nota 123, algunas reminiscencias de esta concepción de la cuenta corriente.” (Weber, 2006, p. 189—se agrega la nota a pie de página del texto citado -).

obra más difundida de Weber se ubica en el ámbito estadounidense al remitir a los bautistas y cuáqueros y la alusión a un estilo de vida marcado por la autoexigencia en el interior de cada ser humano y cómo este cuidado de la interioridad (nuevamente, una práctica ascética) establece la comunidad o iglesia invisible entre aquellos pares que demuestren este nivel de compromiso y atención a la “luz interior” proveniente de Dios:

Las diversas confesiones bautistas, siguiendo el modelo de los predestinacionistas y, sobre todo, de los calvinistas propiamente dichos, desvalorizaron radicalmente los sacramentos como medio de salvación, y llevaron a sus últimas consecuencias el “desencantamiento” religioso del mundo; sólo la “luz interior” de la revelación continuada capacitada para comprender incluso las revelaciones bíblicas de Dios. Su efecto, por otra parte, podía extenderse a hombres que nunca habían conocido la forma bíblica de la revelación, al menos según la doctrina de los cuáqueros, que fueron los más consecuentes en este punto. El principio *extra Ecclesiam nulla salus* sólo fue válido para esta Iglesia invisible de los iluminados por el Espíritu; sin la luz interior, el hombre natural, aun guiándose por la razón natural, era simple “criatura”, cuyo apartamiento de Dios sentían los bautistas y también los cuáqueros de modo aún más crudo que los calvinistas. (Weber, 2006, pp. 234-235 – pp. 191-192 en el original -).

Esta tercera cita presenta la renuncia a las prácticas “mágicas” (o encantadas) de manipulación en el uso de los sacramentos en el proceso de salvación en el caso de los bautistas o cuáqueros trasladando Weber su enfoque del ámbito europeo al estadounidense. La referencia a la “revelación” continua en la interioridad del creyente a través del texto sagrado será el único eje para articular las prácticas y conductas de la vida cotidiana del creyente. Esto último nos señala que no necesariamente el proceso de “desencantamiento del mundo” supone la erradicación de la conceptualización del “encantamiento”, pero sí probablemente un desplazamiento del mismo hacia ámbitos o prácticas específicas que, además, no dependen en última instancia de mayor intervención o manipulación por parte del creyente. Por este motivo, la falta de la “luz interior” resultado de la revelación continua era vivida con mayor desolación, de acuerdo a la cita, en los bautistas y cuáqueros que en los calvinistas. De alguna manera, aún hay un espacio para el “encantamiento” en un mundo cada vez más “desencantado” que, además, propicia una iglesia o comunidad de creyentes solo entre aquellas personas que hayan sido iluminadas por esa “luz interior” (se trata más de un elemento o hilo común muy frágil y compartido entre cada integrante con el resto de miembros de una comunidad indefinida antes que una práctica comunitaria o institucional generada y alentada desde ella misma).

Finalmente, la siguiente cuarta y última referencia en *La ética protestante y el*



*espíritu del capitalismo* confirma, desde el planteamiento realizado por Weber, la consideración de las éticas correspondientes a los calvinistas, metodistas, bautistas o cuáqueros como “ascetismo intramundano” como resultado de romper con una concepción, en la cual el ser humano tenía algún tipo de injerencia en el proceso de salvación, que es concebido ahora como totalmente ajeno a él y solo perteneciente a la gracia de Dios. Por esta razón, al ser humano, solo le queda desplegar todas sus capacidades y lo mejor de sí en su “profesión” (Beruf – en alemán – que también puede traducirse por “vocación”, lo cual nos lleva a la referencia al final de la sección 1.2.3), con lo cual se suma un factor muy propio a otros muchos para contribuir a un contexto favorable para el desarrollo del capitalismo:

El radical desencantamiento del mundo no toleró ya otra vía que el ascetismo intramundano. En aquellas comunidades que nada querían saber del poder político y sus actividades, la consecuencia fue también la irrupción de estas virtudes ascéticas en el trabajo profesional.

(Weber, 2006, pp. 236-237 – p. 193 en el orig.-).

Para concluir esta sección, hay que reiterar que, en este texto de Weber, las prácticas mágicas se asocian con la actividad sacramental católica. Al producirse la “desmagificación” como resultado de las Reformas de Lutero y de Calvino o de los puritanos, se da una ruptura al pasar de una ética religiosa intramundana de la ascesis religiosa a una ética profana de la autodisciplina y el esfuerzo personales que serán recompensados en el capitalismo resultante, aunque, a nuestro modo de ver, en su forma, las conductas y prácticas cotidianas mantendrán aún elementos propios de un mundo “encantado”. Así, el “desencantamiento del mundo” no supondrá la eliminación del “encantamiento”, sino, más bien, su desplazamiento hacia un proceso de rigurosidad metódica para el actuar cotidiano del calvinista en el horizonte de un ascetismo intramundano que prescinde de cualquier obra o manipulación de lo sagrado hasta recalar en una disposición a la fe y hacia una revelación continua. Esto es lo único que podrá ofrecer el ser humano ante el misterio del Absoluto, mientras se esfuerza en consolidar de la manera más estricta y autodisciplinada su lugar en el mundo.

### 1.2.5. El desencantamiento del mundo en *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen* (La ética económica de las religiones mundiales publicada entre 1915 y 1919 y luego recopilada en *Ensayos sobre la sociología de la religión* en 1921 póstumamente)

Concluimos el hilo conductor seguido al concepto de “desencantamiento del mundo” en un texto con un ambicioso fin: explicar por qué, luego de analizar las distintas religiones, solo Occidente bajo el influjo del cristianismo habría desarrollado una forma racional de capitalismo (Swedberg & Agevall, 2006, p. 94). Sin embargo, el objetivo trazado quedaría sin un cierre adecuado al no culminarse el proyecto por la muerte de Weber en 1920.

La introducción de esta obra y las dos primeras secciones dedicadas respectivamente al confucianismo y al taoísmo fueron escritas en 1913 y publicadas como artículos en la revista *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* entre 1915 y 1919 (Schluchter, p. 111). En la sección dedicada al confucianismo, encontramos la siguiente formulación que permite cerrar el camino recorrido alrededor del concepto de “desencantamiento del mundo”:

El protestantismo ascético en sus diversas variantes representa un último escalón. Sus variantes más características han acabado completamente con la magia. La magia fue eliminada de principio, incluso en su forma sublimada de los sacramentos y símbolos hasta el punto de que el puritano estricto hacía enterrar sin fórmulas los cuerpos de sus seres queridos para cegar la fuente de toda “superstición”; lo cual significaba la fuente de toda confianza en manipulaciones de carácter mágico. Sólo aquí se realizó el *desencantamiento del mundo* con todas sus consecuencias. Eso no significaba la ausencia de lo que hoy solemos considerar “superstición”. La caza de brujas floreció también en Nueva Inglaterra. Sin embargo, mientras el confucianismo mantuvo intacta la magia en su significado salvador *positivo*, en el caso puritano todo lo mágico fue convertido en *demoniaco*, y sólo lo ético-racional se consideró valioso desde el punto de vista religioso: sólo era válida la acción que seguía el mandamiento divino, y sólo que derivaba del espíritu (*Gesinnung*) que Dios bendecía. (tomado de “Balance (*Resultat*): Confucianismo y puritanismo” en *Ética económica de las religiones universales* en Weber, 2012, p. 382 – p. 513 en el texto original -).

Esta cita anterior puede funcionar como un eslabón que vincula la investigación detallada de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* con este nuevo y más ambicioso proyecto que, en la actualidad, se integraría al campo denominado como “Religiones comparadas”. Adicionalmente, en este mismo pasaje, Weber destaca al

ascetismo protestante como la etapa culminante del proceso de “desmagificación” de las prácticas religiosas en el cristianismo. De este modo, se cierra el proceso de “desencantamiento del mundo” dejando abierta, más bien, la pregunta por el inicio del mismo. Este desarrollo temprano será abordado por Weber en este trabajo sobre las religiones mundiales en la sección dedicada al judaísmo.

Así, en la parte de la obra dedicada al “Judaísmo antiguo” y publicada en el año 1921, después de la muerte de Weber, en sus *Ensayos sobre la sociología de la religión*, se podría rastrear el inicio de la desmagificación occidental en el pueblo judío en la antigüedad. La casta de los sacerdotes prohíbe la práctica de la magia a través de las normas y pautas a establecer (por ejemplo, la imposibilidad de usar en vano el nombre de Dios se incluirá así en el “decálogo” o los diez mandamientos). Este proceso de transición se presenta en la sección “Magia y ética”:

La reprobación de la magia significó en la práctica, sobre todo, que no fue *sistematizada* por los sacerdotes, como en otras partes, para domesticar a las masas. En Babilonia la sistematización de la magia se llevó a cabo bajo la presión del problema de la *teodicea*; tuvo, por tanto, un origen racional. La experiencia de que también el inocente sufría, sólo parecía ser conciliable con la confianza en los causantes del mal: con esto la teodicea tomó el derrotero de un semidualismo latente... en Israel, donde todo mal era un castigo o un designio del poderoso dios, el desarrollo de la *Torah* sacerdotal, puramente ética, y de la confesión de las culpas, como medios específicos de poder de los sacerdotes levíticos se opuso al desarrollo de la protección mágica contra los demonios... donde en las religiones asiáticas está el “hechizo”, está en Israel el “milagro”. El mago, el salvador, el dios de Asia “conjura”; por el contrario, el dios de Israel “hace milagros” cuando se le invoca y se intercede ante él... Frente al “hechizo”, el “milagro” es una figura más racional... Esta ausencia de la magia empujó todas las preguntas últimas acerca del acontecer, del destino y del hado, por el camino de la fe en la *Providencia*, de la idea, por tanto de un dios misterioso pero, en definitiva, inteligible que gobierna el mundo y, en especial, los destinos de su pueblo: “vosotros queríais hacer el mal, pero Dios lo ha convertido en bien”.

(Weber, 1988, pp. 251-252)

Como se indica, la prohibición de la magia dejó, más bien, en las manos de Dios la transformación del mundo, mientras la comunidad judía como “pueblo paria” (término weberiano) se autoexcluía o era forzado a ser separado del mismo. El tipo de ascetismo practicado en este caso es más cercano del extramundano desarrollado por los monjes del desierto alejados de las ciudades a diferencia del de los calvinistas o puritanos que tendrá connotaciones intramundanas.

A partir de lo antes señalado, además, el intelectualismo contemplativo de los sacerdotes no hará posible que la prohibición de la magia sea sistematizada como una práctica de vida extendida (que sí ocurrirá con los protestantes, por su parte, contribuyendo al desarrollo del espíritu del capitalismo), con lo cual no hay la presencia de un proceso ni de racionalización, ni de desarrollo económico a destacar en esa temprana etapa de “desencantamiento” o “desmagificación del mundo”. Más bien, en el judaísmo antiguo, los profetas aparecen para llamar la atención a la comunidad sobre las prácticas de vida al interior de la misma y apuestan por el recogimiento y la actuación en este mundo a través de una “ascesis” como la mejor vía para poner en práctica los mandatos divinos. Se plantea así una corrección a la conducta diaria de la persona, que conlleva la eliminación de una serie de prácticas, cuya realización hubiera significado la manipulación en vano, por parte del ser humano, de lo divino. Así, esta erradicación de la magia dejará abierta la posibilidad del “milagro”, pero este, a diferencia del hechizo o conjuro, ya no dependerá de la intervención humana, sino del designio divino. Es Dios, quien interviene en el mundo para transformarlo, y, más bien, los antiguos judíos se alejarán de este último al prohibírseles el uso de la magia. Su ascesis se vuelve extramundana a diferencia de los protestantes, cuya vía ascética será intramundana.

Finalmente, a modo de cierre de este capítulo, podemos señalar que, para Weber, el proceso del “desencantamiento del mundo” en relación con la racionalización en Occidente se inicia con una ruptura inicial respecto a las prácticas mágicas en el Judaísmo antiguo y culmina con la ascesis intramundana del protestantismo como la versión más acabada de este alejamiento de cualquier práctica manipuladora de la divinidad. En el ascetismo, la persona se vuelve medio o instrumento de Dios. Sin embargo, como se ha señalado en distintas secciones del presente subcapítulo, esta delimitación de ámbitos durante este proceso de “desmagificación” no supone una oposición excluyente entre el ámbito “encantado” y aquel que perdió dicha condición, sino, más bien, distintos grados de “encantamiento” en las actitudes y prácticas religiosas desde un misticismo contemplativo extramundano, por un lado, hasta la versión más racionalizada de la creencia religiosa en el ascetismo intramundano del protestantismo. Este proceso explicaría, de alguna manera, la “excepcionalidad” de Occidente respecto al desarrollo capitalista o, incluso, respecto a la modernidad misma, aunque estos dos temas no correspondan a los intereses de la presente investigación. Sin embargo, se puede destacar que Weber llega a identificar en el proceso de “desencantamiento del mundo” una herramienta conceptual que permitirá las esferas de lo político y lo religioso, pero también

lo social. A pesar de centrar su atención en los procesos de racionalización para abordar el “desencantamiento”, el análisis del sociólogo alemán abre una serie de temas alrededor de esta delimitación de esferas que permitirá mayor profundización de los mismos en Gauchet y Santuc, respectivamente. Con esta referencia, podemos pasar al siguiente capítulo. Así, podremos acercarnos al tratamiento del “desencantamiento del mundo” en Marcel Gauchet.



## **CAPÍTULO II: EL DESENCANTAMIENTO DEL MUNDO POR MARCEL GAUCHET**

La propuesta de Marcel Gauchet toma el concepto de “desencantamiento del mundo” de Weber, aunque lo adapte a su propio y ambicioso enfoque de “antroposociología trascendental”. El término “anthropos” remite a la concepción del ser humano. La referencia a la “sociología” es a la correlación entre la persona y la comunidad para remitir a lo anterior y el carácter “trascendental” viene dado por el aspecto filosófico para determinar las condiciones de posibilidad de su propuesta. De este modo, aunque reconoce que su itinerario metodológico es histórico, considera que su planteamiento es de orden filosófico (Gauchet, 2014, p. 286).

De este modo, el empleo del concepto “desencantamiento del mundo” para Gauchet le servirá para esbozar un enfoque de corte estructuralista en cuanto a la forma de su planteamiento sobre la religión junto con una propuesta del origen y desarrollo histórico del Estado y del sujeto en la tradición occidental. Por esta razón, sobre esto último, a diferencia de Weber, Gauchet no vinculará su narrativa del proceso de “desencantamiento” con la racionalización de las conductas en la sociedad vinculadas a la reforma protestante en la modernidad. Más bien, considerará que “el “protestantismo ascético”, tan estimado por Max Weber, no constituye más que una franja pionera y la fracción emergida de un inmenso movimiento subterráneo que, oculto, negado en medio de mil resistencias, impuso poco a poco en todas partes la optimización activa de la esfera terrestre en lugar de la vieja sumisión limitativa a lo intangible.” (Gauchet, 2005, p. 115). En otras palabras, la perspectiva de Weber respecto al proceso de “desencantamiento” termina siendo para Gauchet solo una parte o eslabón de una cadena mucho más profunda alrededor de la especificidad del cristianismo como “religión de la salida de la religión”.

En las siguientes secciones, veremos la dificultad en la recepción de la obra de Gauchet en el ámbito ajeno al francés y haremos un breve recorrido por su itinerario intelectual. A continuación, veremos las principales tesis de su obra *El desencantamiento*

*del mundo. Una historia política de la religión.*

## **2.1. Itinerario intelectual, propuesta metodológica y la dificultad en la recepción de su obra**

En un artículo del año 2019 sobre la lenta recepción en el ámbito anglosajón de las ideas y obras de Marcel Gauchet, Mark Hewson desarrolla un esbozo de respuesta al considerar un contexto académico con una predisposición más auspiciosa hacia aquellos pensadores provenientes del período denominado “Mayo del 68” con posiciones cuestionadoras del sistema y orden establecidos (Foucault, Bourdieu, Badiou, Deleuze, etc.). La obra de Gauchet era considerada de “derecha” por su interés en el Estado y la democracia liberal. Esto habría dificultado la difusión y discusión de su obra fuera del ámbito de habla francesa.

En tal sentido, para Peden, Gauchet se ubica en aquel grupo de intelectuales franceses de fines de los años 70 que desarrollan una obra alejada de lo ideológico para ubicarse fuera del espectro académico que giraba mayormente alrededor del marxismo durante dicho período. En su formación, influyó el filósofo político Claude Lefort, quien junto con Cornelius Castoriadis, eran las figuras a la cabeza del grupo “Socialisme ou Barbarie” (“Socialismo o barbarie”), el grupo de intelectuales alejados del trotskismo, que buscaron realizar una crítica al marxismo durante la década de los años 1950 en su forma totalitaria bajo el estalinismo en la URSS (el miembro más reconocido de esta agrupación podría ser considerado Jean-Francois Lyotard).

También recibirá el influjo del historiador Francois Furet, quien abordará la Revolución Francesa alejada del conflicto de clases propia de la lectura marxista para ubicarla en las formas simbólicas y las dinámicas ideológicas (Peden, p. 142). Así como Furet recuperará a Alexis de Tocqueville, por su parte, Gauchet centrará su interés en Benjamin Constant, un liberal francés distinto a la tradición anglosajona de esta corriente política. De este modo, en un artículo dedicado a este último autor, el interés parece estar centrado en cuestionar el giro dado, durante el siglo XX, por muchas revoluciones marxistas hacia regímenes totalitarios (y respaldados por sus pares intelectuales y académicos contemporáneos) al referirse a la crítica del propio Constant al cambio experimentado por la Revolución Francesa hacia el régimen del terror o a la instauración de Napoleón en el poder. En referencia a este pensador liberal francés, Gauchet señalará

que “ningún poder sobre el ser humano parece más probable de escapársele, por completo, a su propio control que aquel emanado supuestamente solo de sus propias decisiones” (Gauchet, 2009, p. 24)<sup>8</sup>.

Con los elementos señalados, es posible situarlo en una línea de intereses políticos cercana a la conformación de instituciones, principalmente, el Estado, las libertades individuales, el riesgo de gobiernos totalitarios, la democracia contemporánea entre otros temas afines.

El texto *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión* publicado el año de 1985 en Francia presentará un conjunto de ideas e intereses que sintetizan varios de los temas antes aludidos como el poder, el Estado, la libertad, el rol de la religión en la organización social, etc. Para Gauchet, el concepto de “desencantamiento del mundo” en Weber significa “la eliminación de la magia como técnica de salvación”. Sin embargo, le da un sentido más amplio al considerarlo: “el agotamiento del reino de lo invisible” sin afectar su formulación inicial al considerar que este declive solo es la manifestación externa de un cambio mucho más profundo. Se trata del replanteamiento en las relaciones entre los seres humanos para una convivencia al margen de una dependencia de lo sagrado (Gauchet, 2005, p. 9).

En este contexto, cobra sentido lo señalado por Weber respecto a la ruptura con cierta manera de entender el influjo de lo sagrado en nuestro mundo, aunque el enfoque de Gauchet será distinto y mucho más ambicioso como ya lo señala el subtítulo de su trabajo: “una historia política de la religión”. Por tanto, se desarrollará una narrativa que incluya también el fenómeno del proceso de la “secularización” (ver la distinción respecto al desencantamiento del mundo en la introducción a nuestro trabajo) al remitir al declive del influjo de lo religioso en el ser humano a partir de la modernidad, aunque esta perspectiva provenga de las religiones de salvación surgidas a partir del “período axial” (entre el 800 y 200 a. C.), en particular del cristianismo al postular que la trascendencia del Dios cristiano provee de un principio de índole invisible y ajeno a este mundo para instaurar en este último un orden visible en la dimensión intramundana a través de las instituciones conformadas desde ese lapso de tiempo.

La principal institucionalización surgida de este “período axial” será el Estado,

---

<sup>8</sup> “No power over man is more likely to escape man’s control altogether than the power that is supposed to emanate solely from his own decisions.” (la traducción es nuestra).



el cual mantendrá la tensión entre los dos órdenes (visible / invisible) hasta superar el influjo delo religioso gracias al propio cristianismo, en la propuesta de Gauchet, al volverse el Estado moderno ese principio invisible que instituye orden en la totalidad de la sociedad o en el ámbito de lo visible replicando así el proceso cristiano, aunque ahora se trate de los aspectos formales del mismo. Para una mejor comprensión de lo señalado, veamos a continuación las características del relato del “desencantamiento del mundo” en este autor francés.

## **2.2. La religión a la base de la emergencia del Estado: la tesis de *El desencantamiento del mundo* de Marcel Gauchet**

En la narrativa planteada por Gauchet, durante el período de la antigüedad anterior a la aparición del Estado (Gauchet, 2005, p. 18), alrededor del año 3,000 a.C. (un fechado aproximado al remitir a distintas culturas como la egipcia o inca), la religión abarcaba la totalidad de lo real o de lo visible. Desde esta perspectiva, no había una distinción clara entre los dos órdenes vinculados: el visible correspondiente a este mundo y el invisible perteneciente a las divinidades.

Este último articula, más bien, un orden con sentido en el campo de lo visible. Hay así una dependencia, en términos ontológicos, que permite al ámbito del “más allá” ser el principio y ejercer dominio sobre el orden de este mundo al no haber aún la dualidad o díada “invisible-visible”. Todo está enmarcado desde el ámbito de lo religioso y nada escapa a su influjo.

Ahora bien, en este punto, se da una paradoja señalada por Gauchet, que se volverá fundamental en el desarrollo de su argumentación:

La absoluta reverencia hacia un orden de cosas concebido como radicalmente sustraído a nuestra influencia, pero asimismo la seguridad, en sentido inverso, de un lugar absolutamente estable en el seno de este universo, por otra parte determinado; la garantía de un acuerdo con la Ley integralmente recibida, es cierto, pero simultáneamente aceptada en su integridad como la mejor posible. Allí donde se ve que el orden planteado como enteramente sufrido es al mismo tiempo aquel con el que es posible una adecuación voluntaria sin reserva, mientras que el orden que creamos es de hecho aquel en que, para empezar, es difícil reconocerse

– nos solicita esfuerzo de desciframiento – y aquel además cuyos resortes y resultados nos desbordan, y cuyos efectos sufrimos sin poder controlarlos. Paradoja capital que contiene la

clave de toda nuestra historia. (Gauchet, 2005, p. 15 – el subrayado es nuestro -).

A partir de lo señalado, Gauchet presenta la paradoja del ámbito de lo sagrado: por un lado, este último establece y garantiza un orden de lo existente, pero, por otra parte, muestra, al mismo tiempo, la imposibilidad del ser humano para participar del mismo de forma activa (por ejemplo, para transformarlo o delimitarlo) al recibirlo como dado, aunque las personas se puedan adecuar al mismo sin mayor rechazo. Este punto es fundamental, porque permitirá comprender la concepción del ser humano en Gauchet, sobre el cual señala que oscila entre el orden “sufrido” y el “querido” o, en otras palabras, entre el “siempre-ya-ahí” (en relación al pasado y las tradiciones) y el “todavía-no” (la perspectiva hacia el futuro), respectivamente. Esta tensión es enfrentada por el ser humano y le abre a la posibilidad de buscar su autonomía, pero esta supondrá la emergencia del Estado (que proviene de la antigüedad, aunque no en los términos del modelo autónomo moderno), que, a su vez, establecerá un orden, pero en el campo de lo visible, con lo cual la aspiración a la libertad de la persona se verá nuevamente afectada. Es decir, al establecer el Estado un espacio de participación respectiva para las personas en el ámbito político según el modelo de gobierno, cada uno podrá ampliar cada vez más su rango de acción en el mismo, aunque sea difícil reconocerse en él debido a que, poco a poco, los resultados o el tipo de representación en ese espacio no se corresponden ni con el deseo, ni con el actuar de la población involucrada en el mismo. Esta es la otra paradoja, en el orden “querido” del Estado, que Gauchet señala y se suma a la anterior perteneciente al orden “sufrido” de la religión.

La expresión final del párrafo citado, además, entraña el núcleo principal del planteamiento de Gauchet. La “paradoja capital que contiene la clave de toda nuestra historia” es una referencia implícita a los contenidos del argumento del autor francés para explicar su manera de entender el proceso de “desencantamiento del mundo”, porque será, desde la religión (en el caso específico del cristianismo), desde donde, a partir del orden instituido por ella, podremos salir del mismo y romper con ella. Regresaremos sobre este punto más adelante. Por el momento, veamos a continuación algunas características de lo religioso para Gauchet como un fenómeno ajeno a una definición acabada, su carácter ahistórico y también apolítico desde, además, el desarrollo temprano de la humanidad.

### 2.2.1. Lo religioso como fenómeno esquivo a definir

Para comprender mejor estas características (dificultad para ser definido, apolítico y ahistórico), hay que entender la importancia dada por nuestro autor a la presencia e influjo de lo religioso en la Antigüedad. Esto responde a que: “es la religión aparentemente embrionaria y difusa de los salvajes la que es en realidad religión total, mientras que nuestras “grandes” religiones corresponden en comparación a un menos de religión” (Gauchet, 2004, p. 50).

En términos metodológicos, al preferir abordar este fenómeno en esta etapa temprana, se hace posible aclarar las particularidades y problemáticas de las religiones, incluso con un desarrollo posterior más complejo (Gauchet, 2004, p. 51) al prescindir del esencialismo, en el que se podría incurrir en este tipo de análisis y abandonar, a su vez, una mirada habitual de progreso evolutivo en el desarrollo de la religión. De este modo, Gauchet la trata como institución inspirada en la perspectiva de Emile Durkheim antes que en la sociología comprensiva de Weber, aunque solo pueda hacerlo desde sus efectos, pero no desde las características propias de lo religioso al tratarse de una “impersonalidad subjetiva” (al reconocer las limitaciones para definirlo de forma adecuada): “...un fenómeno que por el momento sigue siendo un desafío a nuestros hábitos conceptuales” (Gauchet, 2004, p. 51).

Ante este inconveniente para plantear una conceptualización pertinente, Gauchet se acerca a delimitar a la religión desde su influencia en la sociedad y en todo aquello comprometido en este proceso. Así, en su texto *La religión primitiva y los orígenes del Estado* publicado en 1977, años antes de *El desencantamiento del mundo*, Gauchet roza una definición esencialista de la religión en cuanto a sus efectos en los creyentes para explicar la fundamentación a la adhesión de las personas hacia el Estado. Así, presenta la siguiente propuesta de definición de la siguiente forma:

Sentido: aquello que los hombres profesaron, a través de miles de años, deber a los dioses, aquello que casi siempre las sociedades creyeron deberle a algo “más allá” para su funcionamiento. Este término representa en ambos casos la forma más elemental de, y la razón más general para, la creencia religiosa... sostengo que la clave para la comprensión del Estado debe buscarse en las raíces más profundas del acto religioso. Comprender por qué los hombres siempre han sentido una necesidad de estar “en deuda”, por qué las sociedades confían en algo

ajeno a sí mismas para justificar su existencia, es comprender por qué el Estado se hizo posible en un determinado momento en el desarrollo social y humano. (Lilla, p. 116) – la traducción es nuestra –

En este vínculo de sometimiento o deuda contraída con las divinidades en las sociedades primitivas, identifica Gauchet la disposición a aceptar a un principio externo a las personas mismas para organizarse como comunidad en su conjunto. Esto se señalará a continuación bajo la siguiente formulación que podría tornarse en un principio en el pensamiento de nuestro autor:

Desde tiempos prehistóricos, el hombre ha luchado por una organización social estructurada. El Estado es solo una manifestación de esta estructura, así como la religión es otra. La religión sostiene que debemos lo que somos a los dioses, es decir, a seres que por naturaleza son distintos a nosotros. Esta es una proposición eminentemente política que, en un sentido, es la base de toda sociedad, es un sentimiento de obligación que emerge directamente de la lógica primordial dictada por la existencia de la sociedad. (Lilla, p. 116) – la traducción es nuestra –.

En la formulación anterior, Gauchet detecta que la heteronomía es análoga tanto en el caso de la religión en las sociedades primitivas como en la relación con el Estado. Ahora bien, hay un vínculo de dependencia hacia una fuente exterior y ajena a la persona, que le dice ya sea través de la relación con las divinidades o con el Estado: su estatus ontológico (quién es) y los compromisos éticos correspondientes (a quién le debe rendir obediencia o aceptar su mandato).

Al ir hacia atrás en el tiempo al vínculo religioso entre los fundadores-dadores sobrenaturales y los seres humanos tributarios-deudores, podemos esclarecer el sistema de los lazos primitivos que producen el espacio social. Con respecto al universal social, no solo la afirmación de la otredad religiosa aparece como institución secundaria y derivativa, sino también el sistema de administrar las diferencias en el poder como tal. Dos cosas se pueden obtener al explorar esta obligación hacia lo sagrado: primero, el aparato que previene al poder de fragmentarse dentro de la comunidad; y segundo, la razón para el potencial despliegue de esta obligación por el Estado mismo. (Lilla, p. 116) – la traducción es nuestra –

En esta última oración, lo primero garantiza el lazo social y la integración al interior de la comunidad y lo segundo prepara el Estado para contribuir también a dicho proceso. De este modo, en las sociedades primitivas, “lo religioso es tensión hacia lo inmutable... esfuerzo hacia lo imposible – un mundo desde siempre y para siempre detenido...”

(Gauchet, 2004, p. 52) al tener un carácter totalizador (nada escapa a su injerencia ya sea en el campo social o en el actuar del ser humano por mencionar los dos principales ámbitos a detectar en sus efectos) y, a su vez, ahistórico (como se detallará en 2.2.3 más adelante): “la esencia de la religión es estar en contra de la historia y contra aquello que nos la impone como destino.” (Gauchet, 2004, p. 52)

En la formulación anterior, preferimos el prefijo de negación (“a”) antes que el de oposición (“anti”), porque expresa mejor la limitación ejercida por la religión al evitar el impacto de la temporalidad en la vida de los seres humanos al darle un mayor énfasis a lo ya dado, a la recurrencia o reiteración del “por siempre”. Aunque Gauchet no utiliza el término, entendemos que hay referencia en esta característica a la “eternidad”, pero, muchas veces, este concepto, para ser comprendido, debe ser parte de la dualidad conformada en oposición junto con la “temporalidad” y, tal vez, en el marco de las limitaciones conceptuales previamente señaladas, el autor evita oponer estos términos. Más bien, en este sentido, esta caracterización de lo religioso sí es posible asociarlo con el presente constante propio de la metafísica tradicional en Occidente.

### **2.2.2. Lo religioso como fenómeno apolítico**

En el escenario previamente descrito, la condición humana se encuentra en un estado de limitación y sujeción, sobre el cual es muy poco o escasa su intervención para modificarlo. Gauchet da un paso más allá en su análisis de la religión y llega a afirmar que, en sus distintas manifestaciones a lo largo del tiempo, la religión ha sido: “...el hábito multimilenario de una estructura antropológica más profunda que, una vez desechas las religiones, no deja de continuar actuando bajo otra vestimenta.” (Gauchet, 2005. p. 32). Este carácter limitante sobre el despliegue de la autonomía del ser humano nos muestra la relevancia que Gauchet detecta en el fenómeno religioso, pero, al mismo tiempo, nos pone en alerta para reflexionar respecto al enfoque metodológico desarrollado por el autor al considerar que puede caer en anacronismo, al trasladar y atribuir, tanto a la religión como al ser humano ciertas características del sujeto moderno enfrentado, en pos de su autonomía a limitaciones externas y ajenas a sí mismo, además, al reforzar el posible carácter “esencialista” de su planteamiento (al utilizar el concepto de “estructura antropológica”). Sin embargo, podemos adelantar que no será así, porque Gauchet

detectará en la religión no solo la posibilidad de instaurar un orden (como en el caso de las religiones en las sociedades primitivas), sino también de subvertirlo y reconfigurarlo (con las religiones de la trascendencia como el caso del cristianismo). El planteamiento de nuestro autor integra también, como en Weber, el “encantamiento” y el “desencantamiento” del mundo en un mismo proceso de desarrollo.

Ahora bien, con lo ya señalado, en el contexto de las sociedades primitivas, lo religioso adopta un carácter casi ominoso sobre la persona al limitarla desde sí misma, como lo señala Gauchet:

La religión, en el sentido verdaderamente sustantivo del término, es la forma en que será socialmente traducida y materializada una relación de negatividad del hombre social consigo mismo, cuya descomposición, desde hace dos siglos, por relativa y parcial que sea, permite, sin embargo, entrever su economía general bajo la expresión particular que le ha prestado tan duraderamente cuerpo. Es una manera de institucionalizar *al hombre contra sí mismo*. (Gauchet, 2005, p. 32)

Aunque suene polémica la última afirmación puesta en cursiva por el propio autor, esta hace referencia a aquello a destacar en lo religioso desde el enfoque de Gauchet:

El rasgo central y relevante de lo religioso es precisamente que esta potencia constituyente de negación ha recibido como aplicación su propio encubrimiento; ha visto reconocerse y arreglarse como rol su propia denegación; en particular, tratándose de la relación, que nos interesa enormemente, con el orden social instituido. (Gauchet, 2005, p. 32)

Por esta particularidad fundamental en la religión, se produce una doble negación: al encubrir socialmente y a través de diversas manifestaciones propias de este fenómeno la capacidad del ser humano para enfrentar dicha limitación. En otras palabras, se niega el influjo de lo religioso en limitar al ser humano al impedirle transformar su propio mundo. Por otro lado, lo religioso como mismidad o totalidad omniabarcadora alcanza su plenitud y realización en el contexto de las sociedades primitivas para Gauchet. Sin embargo, en el desarrollo de las altas culturas, se produce la “reducción práctica de la alteridad del fundamento” (Gauchet, 2005, p. 50). Se produce la separación y trascendencia frente a este orden visible de lo “Otro” (lo religioso) como fundamento y esta diferenciación permite, gradualmente, “la ampliación del poder de los hombres sobre ellos mismos y

sobre el orden al que obedecen. Cuando más es pensado y reverenciado Dios como el completamente Otro, menos es percibido y realizado por ellos como otro aquello que gobierna la existencia de sus criaturas. Las grandes religiones son grandes momentos de cuestionamiento de lo religioso, cuando no grandes impulsos en dirección a una salida de la religión” (Gauchet, 2005, p. 50).

A partir de esta última formulación, para Gauchet, la consolidación del monoteísmo y la determinación de Dios como lo absolutamente Otro harán posible, paradójicamente, el distanciamiento y ruptura del ser humano frente al Absoluto y una mayor autonomía y dominio sobre la esfera de lo propio alejado de la trascendencia divina y su rango de influjo sobre el orden visible. Este proceso, como podemos apreciar en la concepción del autor, es ya una forma de darse respecto al “desencantamiento del mundo”. Gauchet nos señala, además, que se trata de un proceso discontinuo de progresiones y resistencias. De esta forma, su atención se enfocará en tres discontinuidades fundamentales para el planteamiento del autor:

- ) El surgimiento del Estado.
- ) La aparición de una divinidad trascendente a este mundo visible y el distanciamiento religioso resultado de la distinción instaurada entre presencia y ausencia de una alteridad totalmente ajena a este mundo.
- ) El desarrollo, sobre todo, del cristianismo en Occidente como resultado de un absoluto o la alteridad divina (ausente) que se concreta en el vínculo social entre las personas (presente). (Gauchet, 2005, p. 51)

Ahora bien, el desarrollo de la historia a partir del surgimiento del Estado, la división entre el orden de lo invisible y lo visible y un sujeto situado en este mundo ajeno y distinto a ese absoluto, pero con capacidad de pensarlo, contribuyen al despliegue de un pensar que puede ahora abarcar la totalidad de lo existente como una unidad e identificar al principio de todo lo visible fuera de este mundo. Así, se podrá desarrollar el filosofar para determinar el principio de todas las cosas o la especulación teológica para abordar las características de lo totalmente “otro”.

### 2.2.3. Lo religioso como fenómeno ahistórico: la religión primera o el reino del pasado puro

El planteamiento de Gauchet propone un enfoque radical en el paso de las religiones primitivas al cristianismo para abordar un proceso difícil de ser comprendido desde una mirada anclada en la modernidad, en la cual la autonomía del sujeto cobra el protagonismocentral. Por esta razón, no considera que se dé un cambio fundamental en las creencias de las sociedades afectadas por la “revolución neolítica” o el desarrollo de la agricultura.

En el contexto inicial de las concepciones religiosas, no hay así aún referencia a un autogobierno por parte de las personas sobre sí mismas, pero tampoco sobre las cosas. Esto se debe a que el dominio sobre lo visible (el entorno) solo es posible gracias a la intermediación del ámbito de lo invisible (el ámbito de los dioses).

Para nada estamos en el terreno de lo que es. Nuestra manera de vivir, nuestras reglas, nuestros usos, aquello que sabemos, lo debemos a otros seres; son seres de naturaleza distinta a la nuestras, los ancestros, los héroes, los dioses, quienes lo han establecido o instaurado.

(Gauchet, 2005, p. 36)

El saber y el hacer cobran protagonismo frente a un “es” o un orden dado y aceptado comotal. Así, los sistemas de creencias de estas sociedades no serán modificados considerablemente por el desarrollo de la agricultura en el período neolítico, sino, más bien, este dominio de las plantas resultará ser apreciado como “don de los dioses, aportación de un héroe de los tiempos originales, cuya lección no ha hecho desde entonces más que seguirse respetuosamente.” (Gauchet, 2005, p. 37). En este sentido, Gauchet no resta mérito o relevancia al desarrollo agrícola en este proceso de cambio en los tiempos iniciales de muchas culturas, sino prefiere darle mayor importancia a las creencias, valoraciones y significaciones religiosas a la base de este dominio para establecer un orden en la naturaleza, que resulta ser un reforzamiento de las mismas por la forma de darse este proceso de domesticación del entorno:

No hacemos otra cosa que seguirlos (a los ancestros, héroes, dioses), imitarlos, o repetir lo que nos han enseñado. Todo lo que regula los trabajos y los días es esencialmente *recibido*; grandes obligaciones y gestos menudos, todo el armazón en que se mueve la práctica de los presentes-vivos procede de un pasado fundador, que el rito viene a reactivar permanentemente como fuente



En este párrafo anterior, se muestra la relevancia de la religión en las sociedades primitivas para nuestro autor. El vínculo con el pasado fundante en estas sociedades conlleva a la reiteración de las prácticas a imitación de los seres sobrenaturales, con lo cual se establece un orden sagrado totalizante, determinista e inalterable que, para Gauchet, es uno de los elementos que expresa nuestra unidad como especie humana. Ahora bien, esta reiteración del dispositivo introducido para nuestras prácticas de vida por medio de la dependencia con el pasado fundante de índole sagrado expresa, como se indicó, la importancia de la religión en su estado primordial al revelar su carácter ahistórico o en contra de la historia como lo indicará el autor.

Por otro lado, la característica anterior expresa una igualdad entre los seres humanos al no poder alterar, ni ser parte de ese poder fundante originario como resultado de la escisión entre ese pasado mítico y el presente, con lo cual se hace posible para Gauchet la idea tomada de Pierre Clastres y formulada como “la sociedad contra el Estado”: “una sociedad en que la sustracción religiosa del principio instaurador previene y desarma la separación de una autoridad legitimante y coercitiva...” (Gauchet, 2005, p. 39). Así, el jefe o autoridad en esta comunidad solo ejerce el rol de transmitir la sabiduría de los antepasados.

De este modo, se refuerza la concepción sobre la religión de Gauchet al no poder alterar el ser humano el orden establecido por el pasado sagrado fundante que, además, establece la normatividad a seguir en la comunidad para garantizar la coexistencia. Lo colectivo y omniabarcante tendrá así mayor predominio que las personas a nivel particular al establecer límites en su actuar. Se suma a esta característica la dependencia con el pasado o la “deuda con lo otro” por el vínculo de dependencia y reiteración de prácticas a través del rito con la relevancia del pasado mítico. Además, la reciprocidad entre las personas como resultado del orden y normatividad establecidos por los ancestros fundadores expresa a su vez una particularidad central de lo religioso: el ocultar el cuestionamiento de lo sagrado fundante. Se pueden dar vínculos pacíficos o, incluso, bélicos como resultado de la reciprocidad, pero esta actitud cuestionadora en la agresión propia de la guerra no se hará presente en relación con el pasado sagrado. No se revisa o altera ese poder fundante.

El predominio del pasado se vuelve el medio para establecer la distinción entre lo instituyente y lo instituido y establecer un orden totalmente alejado de la intervención

delser humano (Gauchet, 2005, p. 44). Ahora bien, los ritos harán posible romper con la distancia que se volverá proximidad o la ausencia que se torna en presencia, aunque este regreso permanente al momento inicial surge más del distanciamiento radical con un pasado que no posee un carácter creador. La presencia de divinidades poderosas no expresa, para Gauchet, el carácter instituyente que corresponde al pasado mítico que es, en realidad, la fuente del distanciamiento alejado del presente y la falta de poder de los seres humanos. El orden es instituido y totalmente “recibido” (Gauchet, 2005, p. 45).

#### **2.2.4. Un primer hito de la salida de la religión: las religiones de trascendencia y la emergencia del Estado**

Para Gauchet, las “grandes religiones” o las religiones de trascendencia surgidas en el primer siglo antes de Cristo expresan una “reapropiación” de aquello ya planteado por las religiones de las sociedades primitivas: el principio que causa el orden visible se encuentra fuera del mismo (la presencia de la alteridad del fundamento de este mundo fuera de él). Ahora bien, el atribuirle a Dios el carácter de completamente Otro le brinda a la humanidad mayor dominio del poder sobre sí misma. Esta formulación anterior le brinda a Gauchet la justificación para considerar a las “grandes religiones” como momentos fundamentales para cuestionar lo religioso o salir del mismo (Gauchet, 2005, p. 50).

Lo anterior contribuye a este escenario de aparición del Estado. Emerge en el contexto el “período axial” (concepto tomado de Karl Jaspers) situado entre el 800 y el 200 a.C. que transforma a su vez a la religión (Gauchet, 2005, p. 63). Así, se produce una ruptura con la concepción totalizadora de la religión proveniente de las sociedades primitivas al producirse un doble movimiento:

-) Al situar a lo absolutamente “Otro” (la divinidad) como fuera de este mundo, desde donde se torna en el principio articulador del orden de lo visible desde la dinámica de lo invisible. Sin embargo, adicionalmente a este desapego o distanciamiento del principio absoluto respecto a la humanidad en las concepciones religiosas de este período, se suma la inmanencia de la interioridad como el ámbito, desde el cual se establecerá en los credos aparecidos en este contexto el vínculo con lo totalmente “Otro”. Desde este fuero interno, se profesará la fe o el vínculo a entablar entre los fieles y el principio devenido en

trascendente.

-) De este modo, por otro lado, este distanciamiento con el principio de lo sagrado le dará, a su vez, autonomía al ámbito visible en una esfera distinta al de lo religioso. Este distanciamiento con un principio absoluto trascendente al orden visible también le provee así al mundo de la posibilidad de alcanzar cierto grado de autonomía, con lo cual, en este contexto, se produce la emergencia de una forma de organización social que integra a los miembros de la comunidad a través de la figura del Estado.

En este planteamiento, este surgimiento introduce a las sociedades primitivas en la historia (Gauchet, 2005, p. 51). Es decir, las coloca en una dinámica de cambio al permitirle al ser humano pensar el orden de lo visible que empieza a abandonar su carácter “sufrido” para pasar paulatinamente a “querido”:

(Los seres humanos)...están destinados desde ahora (desde el surgimiento del Estado), *en la práctica*, en virtud de la articulación misma de la relación social, acuestionar lo bien fundado de la organización colectiva hasta su fundamento sagrado. (Gauchet, 2005, p. 51)

Con esta forma de organizarse planteada por el ordenamiento social a lograr vía el Estado, el ser humano, para Gauchet, se empieza a pensar a sí mismo desde una temporalidad subvertida por el quehacer humano aún bajo el orden de lo divino devenido en principio trascendente a este mundo, pero no plenamente influyente o imbuido en esta instancia, cuyo espacio empieza a responder a la dinámica de la inmanencia de la actividad humana. Así, las comunidades se proyectan en la historicidad abierta en un proceso, probablemente, discontinuo, pero de independencia frente a una concepción holista y totalizadora de la religión vista en las sociedades primitivas. Esta ruptura es a nuestro entender el primer proceso de “desencantamiento de mundo” en el planteamiento desarrollado por Gauchet. Por esta razón, el autor considerara a las grandes religiones desarrolladas durante este período axial como ya se señaló previamente: “...grandes momentos de cuestionamiento de lo religioso, cuando no grandes impulsos en dirección a una salida de la religión” (Gauchet, 2005, p. 50).

Ahora bien, en esta diferencia entre el orden de lo visible y lo invisible a partir de las religiones de la trascendencia, se plantean dos alternativas: la superación de la dualidad entre el sujeto y el mundo hasta integrarse a la unidad del principio ordenador

más allá del visible o, por otro lado, la ruptura a través de la separación de este otro ajeno a la contingencia mundana para centrar la atención en toda la potencia del sujeto inmerso en el orden visible. En cualquiera de los dos casos, se da un carácter impersonal al principio absoluto más allá de este mundo y un total alejamiento de nuestro acontecer (Gauchet, 2005, p. 70).

Esta concepción ontológica conlleva, a su vez, su correlato en el plano del sujeto: se da un desplazamiento en la interioridad del ser humano. Se abre la posibilidad de poder mover el yo hacia una posición de extraño o ajeno a sí mismo, con lo cual se produce una ruptura con el entorno inmediato para alcanzar un orden invisible completamente otro más allá. Se puede trasponer, de este modo, el orden dado a través de un viaje interior. En el plano del pensamiento, se hará posible así, en este contexto del período axial, el paso de lo múltiple de este orden visible al único principio fuera de este mundo. Ahora bien, con la aparición del Estado, la persona oscilará entre el compromiso con la ley de la ciudad o con la divinidad sin que se opongan, porque la primera proviene de la segunda e incluso se podrá apelar al orden sobrenatural, cuando las normas o costumbres humanas fallen o contradigan al más allá. Sin embargo, esta particularidad a nivel del pensamiento: la relación entre el orden de las razones y el orden de las cosas desde el interior del ser humano le permite al ser humano no solo acceder, al salir de sí, hacia un dios distante, sino también adquirir, a su vez, grados de autonomía en el pensar (Gauchet, 2005, p. 84). Por otra parte, esta mayor amplitud en el ámbito de la libertad intelectual también tendrá su correspondencia en el campo político. Debido a un dios ausente de la naturaleza que ahora será accesible, examinada y entendida por la razón humana ocurre un proceso similar con la autoridad política. Ya no se requiere de un vínculo ontológico tan arraigado como ocurrió previamente para establecer al gobernante. Este poder soberano ejerce su dominio con autonomía sobre el cuerpo político y puede darse la ley a sí mismo sin depender ya del orden divino. De este modo, la sociedad adquiere su cohesión por medio del acto originario de instauración alrededor del poder soberano y podrá desarrollarse en el presente gracias a un pasado fundador proveniente de la instancia política. Sin embargo, para Gauchet, a mayor manifestación de un poder político omnipresente en la sociedad y con un ejercicio dependiente de las dinámicas de instancias superiores hacia las inferiores, aumenta el interés por deslegitimar un principio de cohesión social externo y ajeno a la sociedad y también la posibilidad de pasar a una lógica representativa para el orden político ante un Estado que privilegia “la independencia de los individuos cuando continúa suponiendo como base el primado del orden social” (Gauchet, 2005, p. 86). Para

Gauchet, esta inversión democrática de la soberanía ya estaba presente en la idea del Estado moderno.

Habría así, en este punto, una tensión entre ambos órdenes que no se podrá resolver hasta la salida de la religión con el advenimiento del cristianismo. Veremos a continuación el aporte cristiano.

### **2.2.5. De Moisés a Jesús: la salida de la religión por la mediación del mesías**

El giro experimentado durante el período axial (entre los años 800 – 200 a. C.) en diversas de las grandes culturas de la época como Grecia, China, India, Persia, etc. articula la dualidad en el vínculo entre la trascendencia y la immanencia en las concepciones religiosas como resultado de la proyección, según Gauchet, de la figura estatal y la relación con sus integrantes, en el campo de lo sagrado.

En el caso de Israel, para Gauchet, frente a la situación de opresión y dominación bajo el poder egipcio, la salida generada por Moisés expresa “...el dios de la salida de Egipto: un dios inconmensurable con los dioses de los egipcios, completamente aparte y mucho más poderoso que ellos; potencialmente, pues, el único verdadero dios.” (Gauchet, 2005, p. 154). El Dios de la trascendencia del pueblo judío, a mayor distancia del mundo e incluso oposición al ser humano, mayor cercanía a través de la immanencia en el interior de los creyentes y de su intervención salvadora (expresada en la Alianza), que sobrepasa cualquier poder terrestre, lo cual lo sitúa por encima de la opresión por parte del faraón y sus funcionarios (Gauchet, 2005, p. 155).

La referencia a un pasado fundante de las religiones en las sociedades primitivas es remplazada en este giro por un principio ordenador capaz de intervenir en cualquier momento en la historia humana. El orden alcanzado en el presente por la integración de los seres a través de la ley se torna en la ausencia garante del mismo en aquel separado e imposible de representar. Se dará así lo denominado por el autor como “presencia de lo trascendente” (Gauchet, 2005, p. 156). Esta dualidad generada durante el período axial no fue exclusiva de Israel, sino también ocurrió en India, China o Irán, aunque con particularidades distintas a la trascendencia del principio unificador en el caso judío.

En este último, la concepción de Yahveh como mucho “más grande que el más formidable soberano del universo” (Gauchet, 2005, p. 157) permite comprender que hasta las más terribles contingencias acaecidas sobre su pueblo no se encuentran alejadas de la

voluntad de un dios trascendente totalmente alejado de lo visible y de su multiplicidad respectiva. A su vez, esto conlleva un compromiso de reflexión sobre la condición humana. La adhesión previa al orden legal terrestre sin mayores cuestionamientos es remplazada, en esta concepción de trascendencia, en la necesidad de los “caminos del examen de conciencia y del esfuerzo de justificación por parte de actores sin certeza última en lo sucesivo acerca de los designios y de las vías de Dios en este mundo.” (Gauchet, 2005, pp. 157-158). Esto último reafirma el carácter inconmensurable desde la razón humana de la trascendencia divina y refuerza un compromiso de fe a partir del límite rebasado por aquello que no podrá ser adecuadamente concebido por la razón.

Los profetas aparecerán como críticos internos de la comunidad situándose fuera de ella desde una concepción general de la conducta humana para cuestionarla al alejarse de los compromisos de la Alianza, porque hablan, además, desde la voluntad suprema legisladora. Por este motivo, han roto con sus lazos familiares o de proveniencia original. El carecer de dicha especificidad les permite proponer modelos de alcance universal para la conducta particular de cada integrante de la comunidad. En ese sentido, la distancia generada como, en el caso de Yahveh, permite, paradójicamente, estar aún más presente en la vida al interior de la comunidad (Gauchet, 2005, pp. 158-164).

Ahora bien, la llegada del Mesías culmina un ciclo abierto por Moisés y es resultado de una transmisión indirecta de Dios hacia la humanidad en la forma de un mensaje de revelación en el Hijo, quien se torna en un ser humano igual a cualquier otra persona y cuyo testimonio se divide “entre la verdad última y lo que de ella nos alcanza” que se percibe como “sub specie aeternitatis” al darle una perspectiva del mensaje divino (que, en realidad, sería más bien una visión de totalidad) al creyente. Esto último hará que se produzca un misterio alrededor del mensaje y se requiera una hermenéutica exigente al respecto junto con una “iluminación interior”. Aún las divergencias de interpretación no derivarán necesariamente en las herejías o disputas entre reformadores que posteriormente se darán en los inicios de la Edad Media o de la Moderna, respectivamente. (Gauchet, 2005, p. 164)

Por otra parte, el mesianismo de Israel deberá buscar someter al resto de naciones para hacer prevalecer la ley de Yahveh sobre todo el mundo, bajo la lógica que un Dios universal merece un dominio también universal en el esquema de un imperio (Gauchet, 2005, p. 166). Sin embargo, Jesús subvierte dicha pretensión al abandonar la posibilidad de un imperialismo como el señalado y apostar por una “ruptura” alejada del orden exterior visible, sino que apela al ámbito de la interioridad invisible de cada uno (Gauchet,

2005, pp. 167-168) . A diferencia de un Moisés liberador de su pueblo, “Jesús sustrae a sus fieles del influjo de César, pero no conduciéndolos hacia una tierra prometida, en otra parte del mundo, sino en el sitio donde están, sacándolos del mundo” (Gauchet, 2005, p. 168). De este modo, la prédica de Jesús incorpora dos exigencias: la reinvención del dios de Moisés (a través de la liberación interior) y la contradicción de un Dios universal para un pueblo particular. En este último caso, también la inmanencia previamente señalada revierte la resistencia frente al César, sobre la que se esperaba una iniciativa más agresiva por parte del mesías, y, más bien, este levantamiento se da, a nivel de los corazones, con el alejamiento de este mundo, porque su Dios está desvinculado de los lazos de este mundo (Gauchet, 2005, p. 168). Esto último provocará un desdoblamiento en el interior de los creyentes que les permitirá sentirse otro y ajeno a las cosas de este mundo siguiendo en él. Por su parte, Jesús termina siendo “un mesías al revés”, porque integra sus dos naturalezas: la universalidad divina y la particularidad humana. Así, será verdaderamente mesías, cuando se torne en lo totalmente opuesto después de su muerte (el aparente fracaso de su prédica) y resurrección.

Hay que tomar en cuenta que, cuando la reunión de lo humano y de lo divino se da al margen y a la distancia del poder, en una persona ordinaria, se da una subversión del sentido. No confirma la proximidad de lo otro, sino, más bien, comienza a designar su infinita distancia. A diferencia de las religiones primitivas o el Estado, en lugar de identificar el cuerpo colectivo con su fundamento en el más allá, amplía y resalta la diferencia que los distancia.

Este proceso de internalización del desdoblamiento exterior (un dios distante a imponerse en el orden visible próximo) por medio del testimonio de Jesús permitirá no solo superar y resistir al orden político dominante (el Imperio del César), sino también abrir la posibilidad de superar a la religión misma desde este espacio de autonomía (abierto con las religiones de trascendencia en el período axial), aunque esto sucederá durante la modernidad. En la siguiente sección, profundizaremos sobre esta característica propia del cristianismo como “salida de la religión”.

#### **2.2.6. El corazón mismo de la fe cristiana como salida de la religión**

Gauchet traza de forma detallada el itinerario realizado por el cristianismo para devenir en la “religión de la salida de la religión” en diversos pasajes de su texto. En primer

lugar, debemos situar al cristianismo como religión de la trascendencia durante el período axial, en el cual la escisión entre el orden visible y el invisible y, sobre todo, el distanciamiento con Dios le permite al creyente romper con la posibilidad de jerarquización al interior de la comunidad proveniente de las religiones de las sociedades primitivas: “es en Dios en quien primeramente se realizó la revolución de la igualdad, en el advenimiento del dios separado” (Gauchet, 2005, p. 122).

Todos los creyentes comparecen ante Dios en igualdad de condiciones y aunque se sitúe distante del mismo, acompaña e interviene en el mismo. Ahora bien, la separación abismal entre el Absoluto y el mundo, se supera a través de la mediación de Jesús como hemos visto en la sección anterior. En este sentido, la presencia de Jesús como el mesías supone la integración del orden visible y el invisible a través de la Encarnación, con lo cual además la distancia con Dios se atenúa al establecer un espacio íntimo en la interioridad de cada uno y su mensaje puede ser mucho mejor discernido a través, además, del propio testimonio de Jesús. Ahora bien, también la “alteridad” tendrá un rol muy importante como veremos:

Para que la verdad de Dios nos alcanzara fue necesario que tomara una forma análoga a la nuestra: llamativa manera de decirnos al mismo tiempo la inconcebible ajenez de su naturaleza propia. Su proximidad en Cristo es signo inagotable de su infigurable alejamiento. El eje principal del dispositivo es el mismo: la idea del hombre-dios no tiene seguramente nada de una idea nueva, como multitud de veces se subrayó. Lo que en cambio se señaló menos es la inversión de su función simbólica, que supone su desplazamiento de lo alto a lo bajo de la escala social. De una lógica de *superioridad* en la que la comunicación general y permanente de los seres con el foco sagrado pasa por el edificio de los vínculos de dependencia, cuya clave de bóveda es el soberano, se bascula entonces una lógica de la *alteridad* en la que la comunicación excepcional, eventual, que la sabiduría divina consintió a través de su enviado, sólo puede reiterarse, según la meditación del ejemplo único de su encarnador, en la interioridad de los individuos; sólo el repliegue en el secreto de sí abre la incognoscible retirada de Dios. (Gauchet, 2005, p. 171)

Este espacio de encuentro personal hecho posible por Jesús al interior del creyente acoge a Dios como “alteridad” en los procesos de discernimiento, meditación u oración. De este modo, la persona creyente podrá estar acompañada por la alteridad última o de lo absolutamente otro (Dios) y crecer también a través de las distintas experiencias de vida, por las cuales pase en esta estrecha cercanía junto con la divinidad:

El Dios cristiano no es solamente un dios grande y, como tal, impronunciable o infigurable



como su poder supera nuestras fuerzas. Es ante todo un dios-*otro*: noun dios que nos aplasta con su omnipotencia desde lo alto de una jerarquía de la que nuestra indignidad sólo nos permite mirar la cima, sino un dios cuya absolutidad se extiende en función misma de su separación de nuestro mundo. Noun dios cuyo poder se afirma a medida de la reducción de nuestra libertad, sino undios cuya plenitud propia se despliega a medida de la ampliación de nuestra autonomía. (Gauchet, 2005, 121-122)

Por otra parte, también, el creyente, podrá, gracias a este espacio personal en su interior, desdoblarse y percibirse como un “otro”, con lo cual su autonomía y reflexividad pueden profundizarse. Ahora bien, la partida de Jesús (a través de su muerte y resurrección) dejará, más bien, la presencia de una ausencia que tendrá en la Eucaristía el mejor medio para conmemorar su paso entre nosotros, aunque su administración por parte de la institución eclesiástica como mediación de Jesús no estará ajena a cuestionamientos:

El sacramento eucarístico, reiteración mística de la venida real del Salvador, no permanecerá menos como conmemoración de una ausencia, como repetición ritual de un acontecimiento irrepetible. Acontecimiento que ha de meditarse en su efectividad con lo que nos enseña en cuanto a la distancia del Padre, objetarán precisamente los reformadores, contra la ilusoria participación de lo invisible en lo visible postulada por el dogma de la presencia real. (Gauchet, 2005, p. 119)

Gauchet destacará así la dificultad de la Iglesia por cubrir el vacío dejado por la mediación de Jesús entre los órdenes (el visible y el invisible). Según nuestro autor, habrá una barrera infranqueable entre ambos ámbitos que no podrá equilibrar y menos integrar, además, bajo la figura de un orden institucional vertical:

Cuanto más estrictamente pasa la aprehensión del más allá por el control de una jerarquía especializada y, sobre todo, en función misma de los presupuestos que moviliza esta interposición, más, pues, se ofrece este Dios de designios problemáticos a la captación íntima, más se libera la esfera terrestre de la omnipresente preocupación de una sobrenaturaleza que cada vez mejor definida y relegada, y más aparece en su propia suficiencia. Brecha abierta en la que se hundirá el poder temporal para esgrimir la necesaria independencia de su tarea secular y para reivindicar frente a esta monarquía espiritual la plenitud de poder en su orden. Pero repliegue también que abrirá un nuevo campo de la actividad en este mundo. Y más todavía, fuente difusa en la que se alimentarán la gran movilización espiritual de las reformas y la reelaboración subjetiva de la fe de los modernos. El lenguaje de este ascenso de poder de la monarquía pontificia es el de la teocracia, es decir, el de la unión encarnada de la tierra y del cielo. Pero el verdadero efecto de la empresa es profundamente inverso: es el de ahondar la separación, el de acusar la

separación entre cielo y tierra, el de escindir la carga de las almas de la gestión de los hombres. (Gauchet, 2005, pp. 118-119)

Más bien, como se señala, la separación se acrecentará entre el poder espiritual y el poder terrenal al consolidarse el primero como aquel que también puede poner orden en este mundo y generarse pugnas entre ambos poderes. Habrá períodos de equilibrio entre los mismos, durante los cuales el poder espiritual (Iglesia) designa quién detendrá el poder político (rey) para velar por los súbditos y fieles, pero también habrá episodios de enfrentamientos y divergencias.

Por otra parte, ante una estructura muy rígida, que aleja al creyente y lo lleva a que recaele en su esfera personal desvinculado de la institucionalidad, con lo cual se propiciarán posteriormente las críticas de los reformadores. Sin embargo, este mismo espacio personal ha sido preservado y mantenido con la ayuda de la Iglesia:

Hija infiel de la mediación crística, justamente por el exceso de su pretensión mediadora, la Iglesia será, sin embargo, un instrumento decisivo del paso a la realidad de una de las grandes virtualidades inscritas en la venida del dios-hombre: el poder de la interioridad. De la no pertenencia del acto de fe a la independencia del ser de razón. (Gauchet, 2005, p. 198)

Ahora bien, suplir la ausencia del mesías es prácticamente imposible, con lo cual la separación de órdenes (visible e invisible) podrá, más bien, acrecentarse al ser la referencia de Cristo inalcanzable:

Cristo no puede ser comprendido más que como realizador de la unión perfecta (“sin división ni separación”) de dos naturalezas que permanecen también... perfectamente distintas... (es)... el encuentro del aquí y del más allá en un cuerpo y un punto indiferente del espacio humano y, por tanto, en un polo opuesto al polo del poder. (Gauchet, 2005, p. 181).

Ante esta complejidad, la dificultad de este distanciamiento de órdenes afecta a además a los creyentes al ubicarse entre ambos ámbitos, tanto intra como extramundano:

Aquí reside propiamente la esencial originalidad de la relación con el mundo establecida por el cristianismo: en esta ambigüedad de principio, refracción de la conjunción de las dos naturalezas en Cristo y que hace del cristiano un ser indefinidamente dividido entre el deber de pertenencia y el deber de distancia, entre la alianza con el mundo y la condición de ajeno al mundo. (Gauchet, 2005, p. 188)

Como lo señala la cita anterior, hay una escisión en cada creyente y una duda razonable entre comprometerse con el mundo o mantenerse al margen del mismo. Para Gauchet, esto se ahondará por las características de la Iglesia que, como ya se indicó, le cuesta cubrir el vacío dejado por Jesús. Ella misma oscila entre ambos órdenes y se producirán en su interior mismo como institución, en distintos momentos de su desarrollo, procesos de cambio y mejora para este poder espiritual:

Detrás de cada gran oleada de reorganización del aparato eclesial, de refuerzo del encuadramiento de los fieles, de profundización de la pastoral – la reforma gregoriana y sus consecuencias, o la respuesta de la Reforma protestante – se ve extenderse la reivindicación de una religión más personal, libre de la intromisión clerical y del reclutamiento doctrinario. El dios de los corazones contra el dios del dogma. Pero el regreso al espíritu primero de su papel y a la firme recuperación del cuidado de las almas hacen a la larga, subterráneamente, mucho más: sustraen insensiblemente al creyente de su poder, lo educan en la relación directa con el Creador y lo inician en la fe sin sacerdote. Ésa es la paradoja histórica de esta empresa de autoridad sin precedentes. (Gauchet, 2005, p. 197)

Sin embargo, Gauchet considera que estos procesos de reforma solo generarán el fortalecimiento del espacio personal del creyente, pero, a su vez, el tener que enfrentar el desdoblamiento en sí mismo al tener que equilibrar: o el alejamiento del mundo o el compromiso con el mismo.

Esta referencia a la interioridad de la persona fortalecida nos remite al desarrollo de la subjetividad para el vínculo íntimo con la divinidad a través de la mediación de Jesús. Sin embargo, este mismo espacio de relación también nos adelanta la configuración de la subjetividad de los futuros ciudadanos del mundo moderno, luego de los procesos de secularización, que podrán contar con la mediación de sus representantes políticos en el orden invisible del Estado omnipotente y distante, pero presente (omnipresente) al mismo tiempo en el orden social visible y ante los ciudadanos a través de la internalización de normas y leyes vigentes. Se configura así desde la propia presencia- ausencia de Jesús mismo y de las dificultades de la Iglesia para gestionar la integración de los dos órdenes (el visible y el invisible) al cristianismo como “salida” de la religión al dejar un vacío en el creyente que, en opinión de Gauchet, no podrá ser llenado adecuadamente: ni por la Iglesia, ni posteriormente por el Estado, ni finalmente, tampoco por la sociedad civil en la etapa más reciente.

### **2.3. El “desencantamiento del mundo” en Gauchet: la distancia frente a Weber y la cercanía a Kantorowicz y Clastres**

Para Coniglione, el proyecto desarrollado por Gauchet es resultado del influjo de la crítica de su maestro, Claude Lefort, hacia la visión marxista de la historia y, por otro lado, hacia un proyecto investigativo original desmarcado del apoyo en las ciencias exactas o naturales (como podría ocurrir en ciertas perspectivas marxistas también) para situarse plenamente en el campo de las ciencias humanas. Esto último explica la convergencia de elementos en la metodología de Gauchet proveniente de la historia, la sociología, la filosofía, etc. que, en otras palabras, el propio autor llamará “antroposociología trascendental” (Coniglione, pp. 1-3).

Ahora bien, en cuanto al primer punto, Lefort recupera la noción de lo político como el elemento fundador de las relaciones sociales y no lo económico como planteaba la perspectiva marxista. De este modo, el orden simbólico en cuanto a la administración del poder tenía preeminencia sobre el orden social y material. Este presupuesto se encuentra presente en el enfoque de Gauchet al apostar por la religión como base inicial de la integración social en las sociedades primitivas.

Este aspecto le permite a Gauchet desmarcarse de la propuesta weberiana sobre el “desencantamiento del mundo” como él mismo señalará al ser preguntado sobre la diferencia entre su planteamiento y la perspectiva del sociólogo alemán:

En lo que respecta a la religión yo le atribuyo un papel mucho mayor en la estructuración de las sociedades antiguas que Weber. Eso modifica a su vez la idea que podemos hacernos del proceso de “desencantamiento”, a propósito del cual sugiero hablar de salida de la religión. (Gauchet, 2005, p. 297)

Para este autor, la “racionalización” desarrollada por Weber termina siendo un tratamiento superficial para una discusión de fondo mayor sobre el lazo social, las dinámicas del poder, la emergencia del Estado o la autonomía del sujeto. Respecto a la interpretación desde la perspectiva de la sociología comprensiva del autor alemán, Gauchet se siente más afín con ella, aunque identifica cierta tendencia a la objetivación en el acercamiento a los fenómenos tratados por Weber, lo cual dificulta, finalmente, la perspectiva de la significación para las personas o comunidades en concreto. Más bien, Gauchet se reconoce en deuda con la obra de Kantorowicz en relación a la “teoría de los

dos cuerpos”del rey. Este autor le permite comprender las posibilidades presentes en la encarnación de Cristo para poder abordar las transformaciones del poder durante el Medioevo. La relación entre el poder del rey y la relación con su reino establecen los elementos que harán posible la salida de la religión en el caso del cristianismo con la Modernidad (Gauchet, 2005, p. 298). Monod citará a Kantorowicz en cuanto a la transformación ocurrida con el poder político en el S. XII:

(En el S. XII), lo que se produjo entonces no era una secularización de lo espiritual, sino, más bien una espiritualización y una *sanctificatio* de lo secular. “*Sacrum imperium*” no era una expresión tomada del vocabulario de la Iglesia; era una designación paraeclesiástica por derecho propio, aun cuando al ser reintroducida reemplazó a la antigua antítesis entre *sacerdotium* y *regnum imperium*, Santa Iglesia e imperio sagrado. En otras palabras, el carácter sagrado del imperio y del emperador mismo, ya no recibía su fuerza de la idea de *Christusdomini*, del altar, de la Iglesia. (Monod, p. 176).

El pasaje anterior refleja la dinámica planteada respecto al “desencantamiento del mundo”en Weber. No se trata de un tipo de delimitación que designe de forma excluyente el ámbitosagrado y el secular, sino, más bien, un proceso complejo de “encantamiento” y “desencantamiento” que podría darse en la misma esfera de lo religioso o dentro de lo político mismo. Por este motivo, a la cita anterior, se suma esta otra, previamente, realizada también por Kantorowicz:

Con harta frecuencia nos inclinamos a tratar de “secularización” del pensamiento y de las instituciones eclesiásticas en conexión con el Estado moderno. Hubo ciertamente secularización: cuando, por ejemplo, el matrimonio de Cristo con la Iglesia universal, o el matrimonio del obispo con su iglesia local, fue transferido por analogía a la esfera política, los juristas hicieron notar que el rey estaba casado (*wedded*) con su reino como un “novio místico” (*mystical groom*). (Monod, p. 176).

Los pasajes seleccionados previamente permiten comprender mejor el aporte brindado por el enfoque de Kantorowicz al pensamiento de Gauchet, quien encontrará en el Estado moderno elementos deudores del “cuerpo místico” de la Iglesia o del propio Cristo en él. La omnipresencia del Estado remite al orden invisible (trascendente a las personas mismas), pero, a su vez, se encuentra internalizado en la ciudadanía de forma immanente en cada individuo, con lo cual el orden visible también se hace presente.

Ahora bien, recordemos que esta distinción entre los dos órdenes (el visible y el

invisible), no estaba presente en las religiones de las sociedades primitivas en el análisis de Gauchet y se manifestará a partir de la diada trascendencia-inmanencia con el desarrollo de las religiones de la trascendencia en el período axial y la emergencia del Estado. Este aspecto lo detecta Coniglione como proveniente del enfoque etnológico de Clastres (Coniglione: p. 7). Este investigador en su texto *La sociedad contra el Estado* desarrolló el estudio de sociedades sin Estado o con una forma de entender el poder distinta a la concepción moderna occidental a partir de sus estudios con los Aché Guayaki o los guaraníes en Paraguay en los años 60 del siglo XX.

El lugar común de atribución del poder a la presencia del Estado o este último como resultado de la lucha de clases para terminar protegiendo los derechos de los grupos dominantes son puestos en cuestión por la identificación de Clastres de sociedades sin Estado a partir de sus trabajos etnológicos en la selva paraguaya. Más bien, detecta un trato igualitario y reciprocidad para compartir las tareas comunes en las comunidades investigadas con ausencia de un poder centralizador. Este interés por el origen del Estado será recuperado por Gauchet, quien tratará de responder desde el campo de lo religioso a dicha inquietud. En los términos de Coniglione, la postura del autor francés es la siguiente respecto a las sociedades primitivas:

En este caso concreto, una parte de la humanidad ha optado por despojarse del poder sobre sí misma, y esta elección ha tomado la forma de la religión como un rechazo a asumir lo que hace al hombre en sociedad, la capacidad de cambiarse así mismo en la sociedad, a nivel individual y colectivo, el hombre frente a la naturaleza, el deseo de convertirse en su amo y poseedor, y el hombre frente a sí mismo, el deseo de diferenciarse y dominar a los demás. Y si es una elección inconsciente, no es menos libre porque no está sujeta a ninguna forma de determinismo, aunque sea comprensible. Las sociedades primitivas se negaron a ser sociedades de dominio propio y optaron por el despojo para evitar la dominación política. La elección de tal dependencia es comprensible ya que permite a la sociedad pensar en sí misma como una comunidad de seres iguales ante el mensaje original y rechazar, de la mejor manera posible, la proyección hacia el futuro concebida como posible desestructuración del colectivo del hecho. Incluso que el futuro es inmanejable e incognoscible. (Coniglione, p. 6)

Esta inhibición o anulación por parte de las sociedades primitivas respecto al poder proyecta o diluye a lo político hacia el campo de lo religioso y restringe la violencia del poder garantizando, de alguna manera, la igualdad entre todos los miembros de la comunidad. Por esta razón, la sujeción al Estado tendrá, para Gauchet, a la sumisión ante la religión en las sociedades primitivas a su antecedente primordial (como hemos visto en

la sección 2.2.1 del presente capítulo). Esta violencia simbólica se tornará, al desarrollarse las religiones de la trascendencia, en propia del ejercicio del poder por parte del Estado emergente, aunque la fuente de orden e integración social seguirá estando en una instancia externa a la sociedad, si antes fue la religiosa, ahora será la estatal.

#### **2.4. Una concepción liberal del “desencantamiento del mundo” en Gauchet**

A partir de lo examinado en el presente capítulo, es posible señalar que, a diferencia de Weber, el panorama desarrollado por Gauchet al hablar de “desencantamiento del mundo” es mucho más amplio y profundo, porque ha presupuesto una tematización de las religiones en las sociedades primitivas, las religiones de la trascendencia, un desarrollo particular del cristianismo, un proceso análogo para examinar al Estado desde su emergencia en la Antigüedad y también una revisión de la constitución de la subjetividad en la modernidad entre otros temas más específicos. Aunque, por momentos, la prosa pueda parecer algo opaca, el texto de Gauchet contribuye a ampliar la comprensión del concepto de “desencantamiento del mundo” y se aleja de lo inicialmente tratado por Weber, en cuya obra se limita dicho proceso a un tipo de acción a realizar (o “racionalidad” a implementar).

Gauchet parte de un presupuesto que cuestiona una visión tradicional del análisis político: la presencia del Estado en todas las culturas (influido por el trabajo de Pierre Clastres). El autor identifica así el contexto de las sociedades tradicionales, donde no hay presencia de la entidad estatal y, más bien, la religión de carácter totalizante impide cualquier tipo de autonomía y devenir histórico a las personas en dicho escenario. El pasado fundador determina no solo las prácticas y creencias de la comunidad, sino la ontología misma del entorno al establecer una recurrencia en el estilo de vida por el peso de lo sobrenatural integrado al medio natural. Ahora bien, es importante señalar que Gauchet no pretende una definición de “religión” para sus planteamientos. Al contrario, identifica las dificultades para conceptualizar las motivaciones en el proceso de sumisión por parte del ser humano a la divinidad en la religión de las sociedades primitivas, aunque sí examine la vinculación de lo religioso con el lazo social que hace posible la integración entre los miembros de una comunidad y, en particular, el posterior desarrollo de la subjetividad.

Sin embargo, la generalización realizada por Gauchet de las religiones primitivas,

a pesar de querer brindar un enfoque estructuralista a dicha delimitación formal, parece querer responder a intereses filosóficos particulares en la postura de nuestro autor:

-) El carácter totalizante de la religión en las sociedades tradicionales o primitivas parece ser un reflejo de la crítica de Gauchet a los sistemas totalitarios del S. XX que marcaron su viraje e intereses investigativos desde el trotskismo hacia el liberalismo. Incluso, más allá de este giro a nivel de interés personal, su planteamiento no brinda mayor evidencia empírica (me sumo a la crítica de Valadier al respecto – Gauchet, 2004, p. 77), pero probablemente no sea esto un obstáculo para lo señalado por el autor. Esto me lleva al siguiente punto.

-) La forma de presentar a la religión en las sociedades primitivas por Gauchet parece ser una variante más compleja del “estado de naturaleza” en las narrativas contractualistas de la tradición liberal. Así, se parte del carácter social y comunitario del ser humano, pero se explica la sumisión a la autoridad del Estado como continuidad desacralizada del sometimiento a la religión en las sociedades arcaicas por parte de las personas. En otras palabras, el poder de la autoridad es resultado del desplazamiento desde una esfera sagrada a otra que, inicialmente, compartía el mismo espacio, pero, paulatinamente, va logrando autonomía frente a ella y también para la propia comunidad y la subjetividad misma de los creyentes o ciudadanos del Estado emergente.

Durante el período axial (entre los SS. IX a III a. C.), se producirá el primer proceso de “desencantamiento del mundo” en el planteamiento de Gauchet con la aparición de las religiones de trascendencia y el surgimiento del Estado. Se establece una clara delimitación entre el orden visible y el invisible, entre los cuales se establece la siguiente paradoja: el orden político y la integración social estarán garantizados por un principio sobrenatural cada vez más lejano y, al mismo tiempo, las personas sometidas por una autoridad presente en el orden visible adquieren con esta primera salida de la religión (de este mundo) la posibilidad de cuestionar dicho poder, porque, en su interior, se empieza a delimitar una esfera de autonomía para pensar este orden ya no como “dado”, sino como querido. En este escenario, se dará la aparición del cristianismo y su aporte, a partir de Jesús mismo, como “religión de la salida de la religión”. En él como mediación de los dos órdenes (el visible y el invisible), se hace posible que en la inmanencia de la interioridad de cada creyente se acoja al dios-trascendente totalmente otro. Esta disposición permitirá en el espacio de autonomía al interior de la persona que reciba la



presencia ya sea de la autoridad eclesial o de la política, pero también desprenderse de ella posteriormente. Por esta razón, se habla de “salida de la religión” como posibilidad dada a partir del cristianismo.

Sin embargo, una dificultad en el enfoque de Gauchet es el prescindir del prójimo. Se reitera el predominio del individuo sobre la comunidad o en relación con el otro como se percibía en su caracterización de las religiones primitivas. La dimensión ética del cristianismo es opacada en su análisis por el poder emergente ya sea en desarrollo del Estado o el despliegue de la subjetividad a partir de la mediación cristiana. La recepción del absolutamente-otro por la interioridad humana no pasa por la mediación de los demás.

Es un proceso que le resta relevancia a la solidaridad o la cercanía a los menos favorecidos. Esto dificultaría la identificación del cristianismo como “religión de la salida de la religión”, ya que la comunidad de fieles o Iglesia no se terminará por articular adecuadamente al no haber lazos vinculantes entre sus miembros basados en el amor ante una concepción de Gauchet más centrada en una “libertad negativa” que protege la esfera interior de cada uno, pero en perjuicio de unos de los pilares del cristianismo: la solidaridad.

Finalmente, el segundo proceso de “desencantamiento del mundo” en Gauchet corresponderá al desarrollo del Estado moderno, que se apoya en la concepción dual de los reinos medievales (aporte de Kantorowicz a la reflexión de Gauchet). El orden invisible será asumido por el Estado, pero la ciudadanía se relacionará con el mismo, a su vez, delimitando su propia esfera de intereses particulares al desplegarse la subjetividad modernidad. Se irá produciendo así una mayor tensión entre la autoridad de un Estado encargado de integrar socialmente a las personas y poner orden en la sociedad y un proceso de individuación cada vez mayor que dificulta el congregarse a las personas para unificar criterios o enfrentar problemas comunes. De este modo, la perspectiva liberal de Gauchet considerará que la religión irá desapareciendo en su función integradora a nivel social para dejarle dicha labor a un Estado, pero, que tampoco logrará su objetivo por una ciudadanía, cuyo interior vaciado de lo religioso puede interesarse por la espiritualidad, pero también por muchos otros temas de interés, con lo cual el manejo de esa pluralidad, a veces, paraliza o genera las patologías contemporáneas (estrés, ansiedad, etc.) y favorece, para Gauchet, el despliegue del inconsciente en un mundo que ha perdido, en el S. XX, la presencia de la religión como mediación privilegiada para la integración social y, probablemente, también para la personal.

En el siguiente capítulo, veremos un enfoque distinto por parte de Santuc sobre

el “desencantamiento del mundo”. Aunque su obra no posea dicho concepto, se verá una forma creativa de abordar esta problemática y sus implicancias para el contexto contemporáneo.



### **CAPÍTULO III: EL DESENCANTAMIENTO DEL MUNDO POR VICENTE SANTUC**

Atribuir un concepto no explicitado a la obra de un autor debe evitar una sobreinterpretación que la invalide. Este proceso, si logra su objetivo de aclarar la comprensión de sus planteamientos sin opacarlos o forzarlo a asumir ideas que difieran de sus propios intereses, puede fortalecer la lectura misma de estos textos. Sin embargo, es importante asumir el riesgo en este tipo de propuesta hermenéutica con el límite antes señalado claramente establecido.

Con esta restricción asumida para nuestra investigación, pretendemos delimitar el planteamiento de Santuc sobre el “desencantamiento del mundo” en el presente capítulo. Primero, veremos la relación entre el recorrido seguido por la vida de nuestro autor y algunos de los principales intereses de su obra. A continuación, nos acercaremos a las referencias a Gauchet en tres conferencias (la primera pertenece al año 2002 y las otras dos al 2007) que, hasta el momento de nuestra investigación, corresponden a la recepción del concepto de “desencantamiento del mundo” por parte de nuestro autor, aunque también evidencian la diferencia en los planteamientos de ambos autores sobre este término. A continuación, revisaremos los contenidos de *El topo en su laberinto* (a partir de ahora TEL) y dos textos del propio Santuc pertenecientes al período de elaboración del TEL y consignados como referencias bibliográficas en este último que permiten articular, a nuestro entender, una noción propia de “desencantamiento del mundo”. Concluiremos esta última parte con una breve explicación sobre las diferencias más marcadas entre ambos autores respecto a dicha noción.

### **3.1. Recibir la palabra y compartirla: algunos cruces entre el camino de vida y el desarrollo de las ideas en Santuc**

El itinerario intelectual seguido por Santuc está muy ligado a su recorrido entre nosotros. Proveniente de la comuna de Maylis en la provincia de Landes en el suroeste de Francia (región de Aquitania). Su primera década de vida transcurrió en una población rural mucho más cercana a la frontera con España que a la ciudad de París. Tal vez esta distancia represente metafóricamente un tipo de pensar reflexivo posterior mucho más alejado del pensamiento filosófico habitual ligado a los centros de enseñanza tradicionales en las grandes urbes y su cercanía, más bien, a la frontera entre distintas disciplinas humanas (filosofía, antropología, sociología, ciencia política, teología, etc.), además de una afinidad con el ámbito rural, lo periférico, el pensar desde América Latina, desde el Perú o desde el campo piurano o la Amazonía.

Esta referencia geográfica nos habla del tipo de sentires que probablemente afloraron en él en años decisivos de formación para toda persona – como veremos más adelante en los planteamientos de Santuc – y los podríamos asociar con el siguiente pasaje tomado de su propuesta de una “antropología existencial” en sus últimos años de labor investigativa:

Desde mi llegada al mundo, mediante la relación sensible y afectiva con el otro y también mediante la palabra escuchada y recibida de mis padres y de mi grupo, la felicidad de sentirme ser me ha invitado a creer como sensata la imbricación “exterior/interior” que es el SER. Desde los inicios de mi existencia, se ha inscrito en mí una experiencia originaria irrevocable en donde se encuentran imbricados “mundo exterior: las cosas y los demás hablantes” y “mundo interior: conciencia de mí mismo y conciencia de. (Santuc, 2014, p. 49)

Aunque la cita anterior no corresponda a un texto con fines autobiográficos, puede expresar de manera simbólica, a nuestro entender, una cercanía con la naturaleza (en una población que nunca ha superado, en las últimas décadas, el número de 400 personas en Maylis), un entorno de afectos y querencias, de sonidos familiares, de definición de quiénes uno, de diferenciación con el resto, etc. que terminan siendo elementos fundamentales para establecer, de una u otra forma, el tipo de intereses presentes, posteriormente, en el pensar de Santuc asociado más con un estilo de vida antes que a la acumulación de saberes desvinculados de la persona en concreto que filosofa. Lo central en el pasaje citado es la presencia del mundo y la persona (“ambiente e individuo

nacen juntos a partir de su relación vital siempre dinámica” – Santuc, 2014, p. 49 -) y, a su vez, una escucha atenta dirigida al “otro” en ese entorno. No se trata del predominio de sentido de la visión ligado al conocer en la tradición filosófica canónica, sino de un sentir ligado a “la palabra escuchada” (“...y recibida de mis padres y de mi grupo”). El oír para Santuc tiene preeminencia y antecede al ver.

Posteriormente, su paso por un internado en una escuela laica para la educación regular o su experiencia por tres años en la guerra con Argelia lo enfrentarán con el distanciamiento del otro, la violencia de la separación y del desencuentro y, probablemente, a escenarios de pérdida de sentido. Su ingreso, luego de participar en el conflicto bélico, a la Compañía de Jesús abrirá una vía espiritual e intelectual que, probablemente, se fortalezca y llene de esperanza con la Iglesia posterior al Concilio Vaticano II y un mundo conmovido por la generación de “Mayo del 68” y otros fenómenos de aspiración al cambio y transformación social de fines de los años sesenta del S. XX en distintas partes del orbe. Así, logra viajar a Chile en el año de 1970 para enseñar en el ILADES (Instituto Latinoamericano de Doctrina y Estudios Sociales), donde publicará tres años después su primer libro, cuya temática giraba en torno a Marx, pero que será objeto de destrucción por la dictadura de Augusto Pinochet. Nuevamente, la palabra, elemento tan fundamental en la propuesta de Santuc como hemos visto en la cita inicial en esta sección, se ve afectada por la violencia (la contraparte del diálogo por definición en cuanto a relación con el otro).

Después de esta experiencia, recalará en Perú para trabajar en el Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (CIPCA) en Piura y del cual será fundador. Allí elaborará la primera guía de alfabetización del país, que será tomada, luego como referencia para programas similares por el gobierno de Juan Velasco Alvarado. De regreso al ámbito rural, en un lugar periférico a nivel global y también en el mismo país, Santuc retoma la palabra recibida en su propia vivencia para que se apropien de ella los campesinos mismos. Tal vez, la actividad desarrollada tanto con las personas del campo piurano en el CIPCA como también posteriormente con sus alumnos en la Escuela Superior de Filosofía, Pedagogía y Letras Antonio Ruiz de Montoya (ESARM) fundada por él, exprese el recorrido de una palabra recibida por Santuc, pero compartida a nivel formativo en los proyectos de desarrollo o en las aulas de clase o a través sus escritos, respectivamente, para lograr un tipo de cambio anclado en el pensar autónomo y comprometido con el entorno social y trascendente.

### 3.1.1. El sentido de *El topo en su laberinto* en la obra de Santuc

*El topo en su laberinto* es un texto compilatorio de las sesiones de clases impartidas por su autor durante casi dos décadas en la Universidad Antonio Ruiz de Montoya o UARM (la antigua ESARM). Como libro, fue publicado en el año 2005 por dicha institución. Debido a las características de la obra, en relación al curso desarrollado con el nombre de “Pensamiento crítico”, el texto abarca diversas temáticas, cuyos principales contenidos a mencionar son: la actividad filosófica de acuerdo a la propuesta de Santuc, las nociones de diálogo en Sócrates, Platón y Aristóteles, el problema de la verdad, la distinción entre explicación y comprensión, los conceptos de inducción en Aristóteles y Kant o la importancia en su planteamiento de las significaciones imaginarias (proveniente de Castoriadis).

Muchas veces, los temas tratados en estas páginas eran los insumos para la preparación de materiales de las sesiones de clases. Por este motivo, es un texto, cuya lectura se puede realizar según el hilo conductor del mismo o solamente por algunas secciones de acuerdo a los intereses y uso a dar a dicho contenido. Así, la división del mismo corresponde a un bloque introductorio y tres partes, cuyos títulos son los siguientes:

- ) Las representaciones del hombre y los problemas que plantean.
- ) Historia y Filosofía.
- ) Lenguaje y verdad: La lógica de la filosofía de E. Weil.

Al término de cada una de estas secciones, hay un listado de preguntas para repasar los contenidos discutidos y reforzar los puntos a resaltar por parte del autor. Se trata, de esta manera, de un trabajo pensado para estimular la reflexión propia y discusión en los lectores como si asistiéramos a alguna de las sesiones de clases de Santuc. Es decir, el carácter formativo no debe estar reñido o distanciado de la reflexión filosófica respectiva. Para los intereses de nuestra investigación, la primera sección antes indicada contiene la noción de “desencantamiento del mundo” en nuestro autor. Como ya se señaló en la introducción a este trabajo, el texto no posee ninguna referencia explícita o alusión directa al concepto de Weber, a este mismo autor o a Gauchet (al menos, en este último caso, en TEL). Sin embargo, consideramos que, como “noción” sin una articulación y formulación definitivas, el “desencantamiento del mundo” sí está presente. En este sentido, nos apoyaremos, para la tercera sección de este capítulo, en aquellos textos complementarios

al pensamiento del mismo autor y expuestos o publicados durante la misma época, mientras dictaba su curso (la base del libro) en la Ruiz de Montoya, que nos muestren cómo se encuentra presente esta noción en TEL. Antes de explorar dicha referencia, veamos, a continuación, cómo entendió Santuc la propuesta de Gauchet.

### 3.2. La lectura del “desencantamiento del mundo” de Gauchet por Santuc

La presencia de las ideas de este pensador resulta ser poco explícita en TEL. A diferencia de los conceptos de Eric Weil en su obra *Lógica de la filosofía*, por mencionar otra referencia, los planteamientos de este último aparecen de forma extensa y clara en la misma obra<sup>9</sup>, que contiene no solo la sistematización de las clases impartidas por nuestro autor, sino también las principales líneas de interés, a nuestro modo de ver, de su reflexión filosófica.

La ausencia de alguna alusión o cita a trabajos de Gauchet en los textos de Santuc anteriores a la primera década del S. XXI puede responder al desconocimiento de estas ideas por parte de nuestro autor o también a su conocimiento, pero falta de un interés y justificación razonables en el hilo argumentativo desarrollado por sus escritos o la preparación de clases que permita incorporar sus ideas como parte de la propia obra. Sin embargo, sí es muy clara la presencia de los pensadores cercanos al círculo intelectual inicial de Gauchet: Cornelius Castoriadis o Claude Lefort en los trabajos de Santuc<sup>10</sup>. Tal vez, esta afinidad encuentre entre nuestros dos autores un inicio común por desmarcarse de un pensamiento marxista ortodoxo y la afinidad por buscar un propio decir.

Ahora bien, ya en el contexto de la primera década del S. XXI, hay tres textos previstos inicialmente como conferencias que contienen claramente las ideas del autor de *El desencantamiento del mundo*. Estos son los siguientes:

---

<sup>9</sup> Un capítulo de la segunda parte de esta obra y toda la tercera parte de la misma están dedicados a su pensamiento.

<sup>10</sup> En el caso de Castoriadis, aparece mencionado con cuatro textos en la bibliografía de *El topo en su laberinto* y es uno de los interlocutores de Santuc, en este texto, en su segunda sección “Las representaciones del hombre y los problemas que plantean”. Lefort no aparece referenciado en esta obra anterior, pero el artículo *Política y mediación* (Santuc et al., 1999) muestra el conocimiento de Santuc sobre la noción de “poder” en este pensador y su incorporación a las reflexiones de nuestro autor respecto a los derechos humanos y las instituciones en una sociedad democrática.

- ) *Lenguaje, leyes, religión: realidad y apariencia* (setiembre del 2002)  
– a partir de ahora LLR -
- ) *Espiritualidad: ¿de qué se trata? Para nosotros cristianos del siglo XX*  
(febrero del 2007). – a partir de ahora ES -
- ) *Postcristianismo, emergencia de un nuevo paradigma* (julio del 2007).  
– a partir de ahora PST –

Veamos en las siguientes secciones la manera de interpretar, en los términos de Santuc, el planteamiento de “desencantamiento del mundo” por parte de Gauchet.

### **3.2.1. La importancia del “desencantamiento del mundo” para el cristianismo en Santuc**

En primer lugar, una similitud entre estos tres textos antes señalados es la temática referente a la experiencia religiosa como marco de incorporación de las ideas de Gauchet a la obra de Santuc. Cada una de estas tres conferencias trata el tema de la creencia religiosa, específicamente, el caso del cristianismo sin tratar la tesis principal de *El desencantamiento del mundo* respecto al Estado. Al contrario, a nuestro modo de ver, da la impresión que no necesariamente es de interés de Santuc, al menos en estos trabajos, los postulados de Gauchet sobre la política y su forma de entender el desarrollo del Estado en el ámbito de la tradición occidental, sino, más bien, apela a su obra como insumo para los fines mismos de su comprensión de la fe y la creencia religiosa en estas presentaciones. Tanto es así que se prescinde en ellas de la definición de “religión” de Gauchet entendida como la institucionalización del orden invisible totalizador de lo sagrado asumido como dado por el ser humano en contra de sí mismo al limitarlo en su libertad y el desarrollo histórico ulterior por poder participar de él y desprenderse de dicho influjo en pos de la autonomía. Consideramos que esta definición en exceso “liberal” (por estar más asociada a una concepción de “libertad negativa” como aquella afectada por las restricciones o limitantes externas a ella a serle impuestas antes que a su propia autoregulación) difiere bastante de lo planteado por Santuc como veremos en este capítulo al asociar a la libertad con el compromiso con las instituciones, aunque sí encontraremos una afinidad en la forma de entender al cristianismo por ambos autores sin coincidir en sus consecuencias.



Así identificamos, como principal elemento adoptado por Santuc, este punto discutido por Gauchet en su manera de presentar al cristianismo como “religión de la salida de la religión”. En el primer texto señalado en el listado anterior, LLR, la siguiente referencia resalta este aporte:

En cuanto la fe cristiana devenga, con Constantino, la creencia del Imperio, sedará un proceso de institucionalización de “esa fe” en “religión”. Eso hará que el cristianismo se parezca a las demás religiones. Fe y creencia se implicarán, y la religión opacará al Evangelio. Pero quedará siempre el hecho que el llamado de Jesús no es a una “religión nueva” sino a una “vida nueva”... Gauchet asume que Jesús invitó a una salida de la religión; entonces el cristianismo, si quiere ser fiel a Jesús, debería ser la religión de la salida de la religión. (Santuc, 2002, p. 5 –el subrayado es nuestro -).

Para Santuc, no es la propuesta de interpretación de Gauchet dirigida a explicar la formación del poder del Estado en Occidente a partir del desarrollo del cristianismo lo fundamental del “desencantamiento del mundo”, sino, más bien, sus implicancias para los propios seguidores de Jesús. Así, Santuc deja entrever que el mensaje mismo del cristianismo aspira a esta salida de la religión. En otras palabras, el testimonio de Jesús correspondería más a promover una espiritualidad antes bien que a una religión tal como terminará desarrollándose. De este modo, Santuc puede desmarcarse de la “historia política de la religión” propuesta por Gauchet (si recordamos el subtítulo e intereses de su obra) para dejar lo adjetivo de este enfoque y centrar su atención en el devenir histórico del cristianismo mismo. Este punto refuerza la diferencia a nivel de interpretación de la política por parte de ambos autores (como hemos visto en esta sección al abordar el tema de la libertad). Veremos a continuación cómo entenderá Santuc el desarrollo histórico del cristianismo.

### 3.2.2. Las cuatro rupturas en el planteamiento de Gauchet según Santuc

El pasaje tomado de LLR anteriormente citado se puede asociar con las rupturas históricas presentadas por Santuc en su interpretación del desarrollo religioso propuesto por Gauchet en el segundo texto del listado previamente presentado (ES). Hay que destacar que llama la atención que estos quiebres o rupturas no se presenten de esta forma por parte del propio Gauchet. Sin embargo, a partir de esta lectura e interpretación particular de *El*

*desencantamiento del mundo*, Santuc logra identificar, en la historia misma del cristianismo, cuatro quiebres o momento de inflexión para establecer el distanciamiento entre la religión y la espiritualidad producido en la tradición occidental. Estos son los siguientes:

- 1) La aparición de las religiones de salvación corresponde a la primera ruptura. Esta ocurre durante el período axial, entre los años 800 y 200 antes de Cristo, con la aparición de las religiones de trascendencia y el surgimiento del Estado. El gobierno se instaura deforma inmanente a través de esta forma de organización del dominio entre las personas alejado de la esfera de lo religioso. La divinidad permanecerá así separada de la humanidad en su rol creador y dador de revelación y establecerá la distinción metafísica entre el orden invisible y el de las apariencias perteneciente a nuestro mundo.
- 2) El surgimiento del cristianismo corresponde al segundo quiebre. Se da con la presencia de Jesús al cuestionar la reducción de la fe para adherirse a creencias y modelos de comportamiento determinados al interior de una organización religiosa rígida y dominante sobre las personas. Se trata de vivirla, y la práctica misma de una ética de humanización se dará fuera de los espacios habitualmente designados para lo sagrado y el culto entre cualquier persona que pueda reconocerse como “cristiana”.

Así, los primeros cristianos lo eran por un acto de libertad y elección de Dios. Esta será la interpretación de Santuc del cristianismo como “religión de la salida de la religión” y su diferenciación con otras religiones (en este punto, Santuc se desmarca de Gauchet, porque este último considera que todas las grandes religiones contribuyen a esta posibilidad de salida<sup>11</sup>).

- 3) La oficialización del cristianismo como la religión del Imperio romano es la tercera ruptura. Corresponde a la asociación establecida por el emperador Constantino al determinar al cristianismo como la religión “oficial” del Imperio en el S. IV d. C. De este modo, las prácticas religiosas terminan por desarrollar una estructura articuladora del discurso y conductas de la sociedad en su conjunto a ser considerada, a partir de ese momento, la “cristiandad”. El equívoco de este quiebre es considerar al llamado de Jesús como “religión nueva”, cuando se trataba de una “vida nueva”.
- 4) La transición de la Edad Media hacia la modernidad es, finalmente, la cuarta y última

---

<sup>11</sup> Las grandes religiones son grandes momentos de cuestionamiento de lo religioso, cuando no grandes impulsos en dirección a una salida de la religión. (Gauchet, 2005, p. 50).

ruptura. Se producen, en este período, dos giros fundamentales en este quiebre: primero, el saber se independiza de la esfera religiosa por medio de la ciencia “moderna” recién surgida que aborda a la naturaleza como objeto de observación y manipulación y ya no como de admiración y vía hacia el misterio de lo divino.

Además, por otra parte, aparece el Estado moderno y autónomo respecto al dominio y sujeción hacia lo religioso. Se inicia la separación entre las esferas propias de lo sagrado y de lo político. Dios termina siendo desplazado del orden visible, con lo cual termina por ser “no pensable” o concebible y Nietzsche concluirá esta ruptura al declarar la muerte del mismo. En este proceso, la religión terminará, por medio del cristianismo, en salirse de esta misma esfera y devenir en una función espiritual para la persona creyente.

A nuestro modo de ver, Santuc reelabora el planteamiento de Gauchet al presentarlo en estas cuatro rupturas antes señaladas que, más bien, se desmarcan en parte del planteamiento original de este autor y se acercan a una noción propia de “desencantamiento del mundo”, aunque no llegue a ser denominada de esta forma, y cuya formulación más acabada en *El topo en su laberinto* veremos en el siguiente subcapítulo. Ahora bien, la mejor forma de corroborar nuestra afirmación precedente es la referencia al tercer texto del listado colocado al inicio de esta parte.

### **3.2.3. Las dos rupturas en el “desencantamiento del mundo” como regreso a la propuesta original de Gauchet**

En esta conferencia (PST), Santuc aborda, al presentar su lectura de la obra de Gauchet, solo el desarrollo de, en esta ocasión, dos rupturas y ya no las cuatro previamente vistas. Este giro como veremos posteriormente, desde nuestra perspectiva, responde a la diferencia entre la concepción de “desencantamiento del mundo” en Gauchet y la propia noción de esta noción como tal en Santuc.

Las dos rupturas desarrolladas por Santuc en este tercer texto (PST) corresponden a la aparición de las religiones de trascendencia durante el período axial entre los SS. IX a III antes de Cristo y la ruptura en el paso entre el orden medieval y la naciente modernidad. Ambas remiten a la primera y cuarta anteriormente descritas, respectivamente.

Sin embargo, esta división y agrupación en solo dos es mucho más afín al planteamiento original de Gauchet, desarrollado en el capítulo anterior, aunque Santuc no

incorpore en su presentación de las ideas de este autor, en esta presentación, la doble dimensión de Jesús (divina y humana) que le sirve a este último como ya hemos visto, para sostener supostura de identificar al cristianismo como “religión de la salida de la religión”. Santuc caracteriza así esta particularidad cristiana, más bien, como resultado de la distinción entre “creencia” y “fe” siendo esta última la promovida por Jesús y elemento de ruptura frente a la religión de su tiempo que suponía sujeción de las personas a ciertos discursos y conductas sagradas determinadas por la institución de lo sagrado en ese contexto. Esta diferenciación se expresa en una nota a pie de página en esta tercera conferencia dedicada al postcristianismo:

La creencia remite a la adhesión a contenidos semánticos, a discursos, ritos y prácticas mediante los cuales se expresa una religión. La fe, en el Evangelio de Jesús, remite a una relación interpersonal, liberada de referencias exteriores y asentada sobre la confianza entre dos personas, humanas o divinas. Ella es convicción personal consciente de abrirse a la Presencia de la cual se trata en la religión. (Santuc, 2007b, p. 4).

Ahora bien, para entender a qué se debe que la lectura de Santuc, al referirse a Gauchet, se aleje del mismo, solo podríamos señalar que ambos presentan intereses distintos al abordar al cristianismo como la “religión de la salida de la religión”. Para Gauchet, en deuda con la reflexión teológico-política de Kantorowicz, el Estado moderno surge como una continuidad (aunque también ruptura) de un orden invisible totalizante sobre uno visible sujeto al mismo y desprovisto ya, además, de contenidos sagrados provenientes de la concepción teológica sobre Jesús por parte del cristianismo antiguo y medieval.

Lo religioso habría brindado a la esfera política del Estado con la instancia formal para el desarrollo del dominio de un orden trascendente a las personas en particular, aunque presente, sobre los vínculos e integración social inmanentes entre ellas como ciudadanos. En cambio, para Santuc, quien presenta además perspectivas políticas distintas a las de Gauchet (que no serán materia de la presente investigación), el predominio de la espiritualidad y de la fe como forma de vida son los aportes predominantes legados por Jesús que pasan a segundo plano al oficializar y reclamar el Imperio romano o el orden político el dominio sobre los asuntos sagrados. Con la secularización propia de la modernidad, solo se opacará aún más esta dimensión espiritual, aunque con la postmodernidad y la caída de los Grandes Relatos, entre ellos el correspondiente al Estado moderno, Santuc resitúa esta dimensión oculta en el contexto

de lo que denominaré “postcristianismo”<sup>12</sup> como recuperación de la espiritualidad frente a una religión institucionalizada puesta en cuestión.

La diferenciación desarrollada en las secciones precedentes nos muestra cómo Santuc se apropia del concepto “desencantamiento del mundo” al presentar su lectura particular de la obra de Gauchet. Le da así un tratamiento disímil que apunta más a sus propios intereses investigativos y propuestas filosóficas, con lo cual esta distinción habla de un conocimiento del concepto, aunque también de un uso distinto del mismo sin explicitarlo. A nuestro entender, esto se debe a que, cuando Santuc accede al trabajo de Gauchet, es muy probable que ya poseía una propia manera de entender la noción de “desencantamiento del mundo” y esto explique, tal vez, por qué este último autor no aparece en TEL al contar esta obra con su propia formulación de la noción señalada. Trataremos de acercarnos a esta manera de abordar dicha noción en la siguiente sección.

### **3.3. La noción de “desencantamiento del mundo” en *El topo en su laberinto* y en los textos complementarios de Santuc a esta obra**

Como se ha indicado previamente (en 3.1.1), *El topo en su laberinto* (TEL) es resultado de la sistematización de las clases impartidas por Santuc en la ESARM. Ahora bien, este trabajo se encuentra en diálogo con otros textos del propio autor publicados como libro o artículos en distintos medios. Las referencias bibliográficas de TEL consignan los siguientes trabajos que, a nuestro entender, se deben revisar a la par para complementar los diversos y variados temas de esa obra (entre paréntesis, se consigna el año de publicación):

- ) El artículo *Meditación y política* (1994)
- ) El libro *¿Qué nos pasa?, ética y política*. (1997)
- ) El artículo *El nuevo hombre mundial: el topo en sus laberintos* (1998)
- ) El artículo *Trabajo y ocio desde la tradición* (1999) – a partir de ahora TO -

---

<sup>12</sup> Santuc opta por considerar al “postcristianismo”, en el contexto actual alejado de lo religioso, como experiencia total del ser humano vinculada con una actitud de disposición hacia el ecumenismo, el situarse ante la fragmentación postmoderna o de credos con actitud positiva, el rechazo al monopolio de la salvación en la iglesia, la misión de establecer espacios de diálogo con el mundo actual o los demás credos y el rol fundamental de la comunidad en la relación con el “otro”.

- ) El artículo *¿Desde dónde mirar el horror económico?* (1997)
- ) Tesis doctoral *Una filosofía de la expresión obediente* (2006)

El primer texto presenta un error en el título, porque se trata de *Mediación y política*. El cuarto trabajo es parte del libro en la segunda ubicación, pero las notas a pie de página, en todas las menciones en TEL, lo consignan de forma independiente. Finalmente, el motivo de por qué la tesis doctoral de Santuc publicada un año después de esta edición del TEL figure en la bibliografía se explica en que esta sección de referencias a las fuentes bibliográficas se añadió posteriormente al texto ya publicado en el año 2005. Ahora bien, en relación a esta tesis, estamos tomando como referencia el texto publicado de forma póstuma el año 2014 *Antropología existencial. Para una filosofía de la expresión obediente*, el cual es una síntesis de esta investigación doctoral.

Sobre la presencia de cada una de estas referencias, el primer texto es citado una sola vez<sup>13</sup>. La segunda, un libro anterior al TEL, aparece tres veces, pero, en todos los casos, la referencia es, más bien, al texto *Trabajo y ocio desde la tradición*<sup>14</sup>. El tercero pertenece a una compilación de artículos<sup>15</sup>. Sobre el cuarto artículo, ya se indicó su particularidad sobre sus tres referencias. El quinto texto aparece nuevamente en una referencia al libro *¿Qué nos pasa?, ética y política*<sup>16</sup>. En el caso de la tesis doctoral, la explicación previa aclara por qué no se encuentre citada en TEL, aunque muchas ideas desarrolladas en este último libro adquieren sistematización en *Una filosofía de la expresión obediente*. Con las referencias a los textos clave de TEL, pasaremos a desarrollar la noción de “desencantamiento del mundo” en los planteamientos de Santuc.

### 3.3.1. Un proceso de “encantamiento” en el mundo de las sociedades tradicionales

En *Trabajo y ocio desde la tradición* (TO), el texto del propio autor con referencias más frecuentes en TEL, Santuc utiliza el “giro antropológico”<sup>17</sup> dado al campo

<sup>13</sup> En la nota a pie de página N° 306 (p. 405).

<sup>14</sup> En las notas a pie de página N° 117 (p. 165), N° 124 (p. 172) y N° 365 (p. 477).

<sup>15</sup> La nota a pie de página es la N° 127 (p. 176) y la referencia es al libro *Neoliberalismo y desarrollo humano: desafíos del presente y del futuro*.

<sup>16</sup> En la nota a pie de página N° 153 (p. 204)

<sup>17</sup> Sobre este giro antropológico en el pensamiento francés durante la década de los años 60, tomamos como

filosófico en el medio francés para abordar algunas características propias de las sociedades tradicionales como veremos a continuación:

En las sociedades arcaicas y tradicionales, el trabajo, el descanso y el juego están integrados en los ritos mediante los que el hombre participa del mundo de los ancestros y del mundo de la naturaleza. En el pensamiento mágico-religioso que corresponde a esas sociedades no hay lucha agresiva del hombre con la naturaleza exterior. Para dicho pensamiento el hombre no está entregado a una naturaleza exterior al hombre. El hombre se considera como incluido en ella; no se sitúa delante de ella. Sin embargo, palabra y gesto humanos son indispensables para que se mantengan tanto el orden de la naturaleza exterior (exterior para nosotros) como el orden de la sociedad. Trabajo y no trabajo – ritos y juego –, aunque actividades diferentes por su finalidad práctica, tienen un mismo sentido para la conservación del orden del mundo social y natural. La fiesta incluye el trabajo y el juego, y recíprocamente. Y la eficacia de la actividad laboral descansa por igual sobre la empírica del trabajo como sobre los ritos que lo acompañan. (Santuc, 1999, p. 98 – el subrayado es nuestro – cabe señalar que en la última frase, probablemente el autor quiso indicar “forma” antes del término “empírica del trabajo”).

El pasaje anteriormente citado presenta el contexto de las sociedades arcaicas bajo el dominio del “encantamiento” o una concepción de un orden externo, asumido como previo a la existencia del ser humano y ya determinado de alguna forma por el ámbito sobrenatural. Sobre el mismo, la persona no ejerce mayor alteración o cambio en él. Al contrario, hay un equilibrio entre ella y ese entorno mágico. Así, se busca preservar el orden correspondiente que tiene mayor relevancia que sus integrantes tomados de forma particular. En otras palabras, el todo es más completo y predominante que cada una de las partes siendo una de ellas, los seres humanos. Ahora bien, los gestos y señales en las prácticas de los ritos mismos contribuyen a mantener el orden. Esta particularidad de la manipulación por parte del ser humano sobre el dominio sobrenatural, aunque sin alterarlo, sino, más bien, celebrarlo y mantener la estabilidad del mismo también es característico de este mundo “encantado”.

Ahora bien, el sentido otorgado a los actos no es autónomo para quien lo ejecuta, sino como parte de un sistema propio de significaciones como lo señala Santuc respecto a este entorno:

---

referencia el artículo de Jacob Collins *An anthropological turn? The unseen paradigm in modern french thought* (2012)

“Todas las actividades procesos de vida se viven en el registro simbólico, que es el registro de una conciencia participativa. Cada gesto humano recibe lo esencial de su significación a partir de su integración en el sistema de relaciones del cual forma parte. Cada actividad – ritual, festiva o productiva – remite, expresa y hace vivir la totalidad de donde viene. Es así como cada acto humano tiene inmediatamente un sentido simbólico que se añade a la finalidad inmediata de este acto<sup>18</sup>. Oponer, como lo hacemos nosotros, trabajo y ocio sería un contrasentido, como lo sería ver, en los chamanes o brujos, ordinariamente exonerados de trabajo, la prefiguración de una “clase de ocio”. Ellos asumen funciones mágicas o religiosas esenciales al funcionamiento del conjunto<sup>19</sup>.”(Santuc, 1999, p. 98 – el subrayado es nuestro ).

En la cita anterior, Santuc se desmarca de explorar el tipo de “racionalidad de fines” que Weber hubiera atribuido a los rituales en las condiciones previamente descritas. Más bien, al destacarse la totalidad por encima de las partes, el tipo de sentido simbólico atribuido a los fines a alcanzar en este orden mágico descrito es más como una mediación a través de la acción humana, pero atribuida a la propia totalidad para celebrarse, reconfigurarse restituirse a sí misma.

Santuc confirma este proceso de “encantamiento del mundo”, aunque, en este caso, él lo adopte de Morris Berman, quien a su vez lo toma de Weber<sup>20</sup>, al referirse a las sociedades arcaicas para complementar las citas previamente señaladas de la siguiente forma:

En esas culturas se da a ver, más que en cualquier otra, lo que se ha llamado “el encantamiento del mundo”. Todo remite inmediatamente a un mismo sentido en todas partes difuso, y de él se participa en un registro afectivo-erótico, tanto como ideológico. El placer de la realidad es idéntico a su conocimiento. Hecho y valor son uno y la misma cosa<sup>21</sup>. Como lo señala Morris

---

<sup>18</sup> Ver Marc Guillaume, *Le capital et son doublé*, Ed PUF, Paris, 1975, p. 16.

<sup>19</sup> Siguen perdurando en ciertos espacios peruanos - Selva y Sierra – funciones de chamanes que vienen de esos mundos. Ver al respecto: Lupe Camino, *Cerros, Plantas y lagunas poderosas. La medicina en el Norte del Perú. Las Huarinas*, Ed. CIPCA, 1992.

<sup>20</sup> La frase es de Weber: *die Entzauberung der Welt*. Schiller, un siglo antes, ya había pronunciado igualmente una expresión para ella: *die Entgötterung der Natur*, el “desendiosamiento” de la naturaleza. La historia de Occidente, de acuerdo tanto con el sociólogo como con el poeta, es la remoción progresiva de la mente, o el espíritu, de las apariencias fenomenales. (Berman, p. 69). En esta cita, Berman se inclina por la hipótesis del origen del término weberiano en Schiller (ver 1.1.1. previamente).

<sup>21</sup> Ilustra ese tipo de relación la famosa carta que el Jefe Seattle, de la tribu Suwanish, envió en 1855 al Señor Franklin, Presidente de los USA. TAREA ha publicado recientemente esta carta.



Berman en su libro *El reencantamiento del mundo*<sup>22</sup>, cuando el indio hace la danza de lluvia, él no está asumiendo una respuesta técnica. Más bien él está invitando a las nubes a que se le unan para que respondan a la invocación. Les está pidiendo que hagan el amor con él, y, como cualquier amante normal, puede que estén o no dispuestas a ello. Participación orgiástica, muy diferente de la tecnología occidental que siembra las nubes desde aviones y toma la naturaleza con fuerza, la “domina” sin tener tiempo para estados de ánimo. En lugar de buscar la armonía con la naturaleza, el esfuerzo va a dominarla y el resultado es la destrucción ecológica. (Santuc, 1999, pp. 98- 99)

En este pasaje, Santuc centra su atención sobre este mundo encantado propio de los rituales, la magia y las costumbres en las sociedades tradicionales. Se trata de una experiencia de vida que, además, como veremos más adelante es primordial para el desarrollo del ser humano en su interacción con un orden simbólico recibido. En este caso, las prácticas de “encantamiento” suponen todo un sistema de símbolos que otorgan significados y sentidos a acciones y elementos en particular del cosmos mágico.

Así, además de incluir la referencia al concepto de “encantamiento del mundo”, aunque asociado indirectamente a Weber y alejado de la concepción de Gauchet respecto a la religión totalizante de las sociedades primitivas, Santuc nos plantea una concepción distinta a cualquier tipo de racionalidad en estas sociedades tradicionales: hay un predominio del sentir en relación al todo. La referencia al “placer de la realidad” como “idéntico a su conocimiento” supone que la interacción con el entorno se da por medio de diversos sentires, pero que no proveen de la información sensorial para producir ideas como en la visión tradicional del conocimiento, sino, más bien, se trata de un conocimiento afectivo, en el cual la referencia al “registro afectivo-erótico” o la asociación de la danza de la lluvia del indígena con un pedido de hacer el amor a la nube significan una integración por medio de mediaciones afectivas, a través de las cuales la totalidad expresa su querer gracias a estos rituales mismos y a las personas involucradas en ellos. El afecto expresado en los rituales entraña ser uno con esa totalidad a través de un querer integrador de cada una de las partes del todo consigo mismo y viceversa, de un todo que solo logra armonizarse al querer a través de cada elemento integrado a él. Hay totalización y unidad de forma similar al planteamiento de la religión en las sociedades primitivas de Gauchet, pero donde este último autor detectaba sometimiento y obediencia

---

<sup>22</sup> Morris Berman, *El reencantamiento del mundo*, Ed Cuatro Vientos, Santiago de Chile, 1987. Ed original: *The Reenchantment of the World*, Cornell University Press, Ithaca, 1981.

por parte del ser humano hacia el todo, Santuc identifica sentires y querencias anteriores a un proceso más complejo de racionalización posterior y propias de los afectos entre amantes para caracterizar la interacción entre la totalidad y sus partes (entre ellas, el ser humano) en un vínculo primordial de plenitud y confianza.

### **3.3.2. El “encantamiento del mundo” anclado en la fragilidad del ser humano: el aporte de Leroi-Gourhan a la obra de Santuc**

El “encantamiento” planteado por Santuc se aclara aún más, desde el punto de vista de las personas inmersas en él, a través de los aportes tomados de la obra de Leroi-Gourhan dedicada al campo de la antropología física referida en TEL. Así, la fisiología del ser humano resulta ser demasiado frágil para permitirle valerse por sí mismo y esta debilidad le impide una adaptación adecuada al medio ambiente. Los instintos no se despliegan por sí mismos como en otras especies. A diferencia de estas últimas, el organismo en la especie humana carece de una memoria genética, que debe ser suplida por la “memoria histórica étnica” para lograr los procesos adaptativos necesarios respecto del entorno para poder sobrevivir<sup>23</sup>.

Esta primacía de la tradición y de lo social sobre lo individual garantiza la supervivencia del ser humano al interior de un grupo o comunidad que ya posea “un mundo organizado y simbólico” (Santuc, 1999, p. 17). A diferencia de Gauchet, Santuc no muestra interés por utilizar términos como “heteronomía” o siquiera “dependencia” del ser humano hacia la comunidad, el entorno o el cosmos en las religiones primitivas. Esto supondría introducir una distinción como individuo-comunidad que corresponde a un supuesto inexistente para nuestro autor: una escisión entre ambos elementos. Sin embargo, en este entorno de precariedad propia de las carencias del ser humano, ya desde solo el aspecto fisiológico, Santuc pide el cuidado en el uso de términos y conceptos para no incurrir en lo ya señalado: “pensar al hombre como individuo, es pensarlo fuera de sus relaciones constitutivas y es “realizar”, “sustancializar” una abstracción que considera al ser humano, aislado del conjunto social fuera del cual no puede existir en cuanto tal.”

---

<sup>23</sup> Santuc desarrolla también las ideas de Leroi-Gourham en su texto *Fe y Política* (Santuc, 1999b, pp. 11-35).

(Santuc, 1999, p. 17).

De este modo, Santuc enfrenta uno de sus principales intereses en el filosofar: llevar nuestra atención hacia aquellos supuestos o sobreentendidos que afectan la comprensión de diversos fenómenos o la reflexión filosófica misma (Santuc 2005, pp. 26-36) y, además, advertirlos para evitar en el desarrollo argumentativo la posibilidad de entramparnos en falsos dilemas. Así, se aleja de una concepción común de la tradición liberal al apostar por el individuo como la base del estado de naturaleza en la narrativa contractualista moderna. Evita también la presuposición de la racionalidad atribuida, apresuradamente, al ser humano sin detenerse en las condiciones de posibilidad de la misma y adopta el aporte de la antropología física de Leroi-Gourham (pp. 223-225). El siguiente pasaje de este último autor pudo haber sido suscrito por Santuc:

La memoria construida individual y la inscripción de los programas de comportamiento personal, son totalmente canalizadas por los conocimientos, cuya conservación y transmisión están aseguradas en cada comunidad étnica por el lenguaje. De tal suerte que aparece una verdadera paradoja: las posibilidades de confrontación y de liberación del individuo reposan sobre una memoria virtual, cuyo contenido pertenece a la sociedad. En el insecto, la sociedad detiene la memoria solamente en la medida en la cual esta sociedad representa la supervivencia de una cierta combinación genética donde el individuo no tiene posibilidades sensibles de confrontación. El hombre, es a la vez individuo zoológico y creador de la memoria social; así se esclarece, tal vez, la articulación de lo específico y de lo étnico al circuito que se establece en el progreso (carácter propio a las sociedades humanas) entre el individuo innovador y la comunidad social. (Leroi-Gouham, pp. 223-224)

Leroi-Gourham señala que, en otras especies, la carga genética de los comportamientos se encuentra en el individuo, con lo cual se impone al individuo este legado y obliga a evolucionar a la especie de acuerdo al pasado inscrito en cada uno de los miembros de la misma. En cambio, en el caso del ser humano:

La ubicación de la memoria étnica fuera de la especie zoológica tiene como consecuencias muy importantes la libertad para el individuo de salir del cuadro étnico establecido y la posibilidad, para la memoria étnica misma, de progresar. (Leroi-Gourham, p. 223)

Esta última formulación reitera tres aspectos particulares e importantes para la especie humana. En primer lugar, la fragilidad de cada individuo de la especie al requerir de la memoria étnica compartida para su propio desarrollo y supervivencia. Hay un bagaje

de conocimientos e instrumentos propios de la cultura que hacen posible el desarrollo a cada integrante de la comunidad humana. Por otro lado, en segundo lugar, la constitución de una memoria compartida a través de las experiencias acumuladas por la especie y transmitidas a través de las generaciones, lo cual permite abastecer de un repertorio de conductas y variantes para las capacidades a desarrollar en cada individuo. Finalmente, el tercer aspecto a destacar es la libertad de cada miembro de la especie humana para desarrollar en mayor o menor grado todo aquello provisto por la memoria étnica de la comunidad. La separación entre esta memoria y cada individuo abre el espacio para el despliegue de una libertad que, adecuadamente, dirigida puede retroalimentar a la memoria con nuevos aportes en conductas que innoven antiguas prácticas ya desarrolladas en generaciones anteriores.

Estas dos últimas citas terminarán, a nuestro entender, influyendo en la manera de entender por parte de Santuc al ser humano inmerso en el “mundo encantado”. La memoria de la comunidad le brindará las herramientas a cada persona para sobrevivir a través del orden simbólico del lenguaje en la interacción con el otro, con lo cual la vida se torna en un don recibido o donado, porque sin ese soporte brindado no se podría dar el ser mismo de cada uno. A lo anterior, se agrega la presencia de la libertad humana en ese ámbito de separación entre la memoria compartida y cada uno. Se abre así la posibilidad de apropiarse de lo recibido y crecer en ello también al transformarlo y modificar con nuevos aportes esa memoria recibida. En otras palabras, estos elementos del “mundo encantado” recibidos por la persona para poder sobrevivir en su propia fragilidad, le abren las posibilidades de poder, como así ocurrirá, llevar a cabo, incluso, los procesos de “desencantamiento del mundo” al transformar a su propia sociedad:

Palabra y gesto humanos son indispensables para que se mantengan tanto el orden de la naturaleza exterior (exterior para nosotros) como el orden de la sociedad. (Santuc, 1999, p. 98).<sup>24</sup>

La palabra y gesto permitirán mantener el orden dado, pero también serán las herramientas que harán posible su transformación. Se abrirá así la posibilidad de la

---

<sup>24</sup> Esta cita de Santuc ya señalada en 3.3.1 contiene los términos “palabra y gesto” que corresponden al título del texto de Leroi-Gourham: *Le geste et la parole, la mémoire et les rythmes*. La obra de este paleoantropólogo también suscitó el interés de Jacques Derrida.

imaginación en la creación de nuevos sentidos y recreación del mundo dado para la irrupción posterior con el desarrollo del filosofar de la abstracción que devendrá en el primer momento del “desencantamiento del mundo”.

### **3.3.3. Los dos momentos del proceso de “desencantamiento del mundo” en Santuc**

En la sección “Las representaciones del hombre y los problemas que plantean” de TEL, Santuc apelará a la capacidad creadora de sentidos en el ser humano ya resaltada en las referencias a Leroi-Gouhrman previamente para remitir a un proceso de “desencantamiento del mundo” que tendrá dos momentos distintos. El inicial se situará en el giro metafísico propuesto por Parménides en el mundo griego. El segundo se ubicará en el paso a la modernidad en el tránsito de una concepción teocéntrica propia del mundo medieval a la centralidad del ser humano en la visión moderna. Veremos en esta sección, en primer lugar, la importancia de las representaciones imaginarias en la propuesta de Santuc. Luego abordaremos el primer momento de este proceso de “desencantamiento del mundo” en el mundo griego para, finalmente, culminar con este mismo proceso, pero, como segundo momento, en el tránsito a la modernidad.

#### **3.3.3.1. El primer momento del “desencantamiento del mundo” en Santuc**

Para Santuc, la gran capacidad recreadora del entorno en el ser humano corresponde a la imaginación que le permite producir las “representaciones imaginarias” o un orden simbólico que conforma la “memoria histórica étnica” o de la comunidad. Ahora bien, este proceso supone la distancia generada entre la persona y la realidad misma, con la cual se recibe un mundo dado lleno de múltiples sentidos y, a su vez, se abre una gama de posibilidades en cuanto a sentidos constituir en él a través del lenguaje recibido y la palabra emitida por el otro hacia mi interpelación. Lo anteriormente señalado se desarrolla en TEL de la siguiente forma:

Con la “imaginación”, ... (se) hace referencia a la *facultad originaria* que tiene el ser humano de producir e inaugurar, bajo la forma de *representaciones*, cierto tipo de relaciones con el mundo y los demás; y capacidad también de modificar las que se dieron en un momento. Remite, por lo

tanto, a la *facultad de tomar distancia respecto a la realidad inmediata y de ponerla en forma y en sentido*. Ese gesto de toda cultura. Esa misma facultad sigue actuando sobre los sentidos y las representaciones socialmente recibidas en el grupo y es ella la que es capaz de *producir conceptos nuevos* que no están inmediatamente dados en lo socialmente recibido. La imaginación es en el ser humano aquella facultad que nunca puede ser del todo funcionalizada ni domesticada: por más que un régimen totalitario imponga una doctrina, nunca puede controlar lo que ocurre en las conciencias. Siendo así, se entiende que la imaginación queda en el ser humano como esa facultad capaz de producir significantes y significados que nunca fueron dados. Se trata pues de esa capacidad de inventar que tiene todo ser humano y que descansa en el hecho de que la imaginación de suyo nunca es del todo funcionalizable.. (Santuc, 2005, p. 126).

Como se ha señalado en el pasaje anterior, toda cultura pone en una puesta en escena el despliegue de las representaciones imaginarias o sentidos nuevos a partir de los ya recibidos. Ahora bien, la sede o escenario representado de esta totalidad de sentidos corresponderá con el “mundo” en Santuc:

El mundo es la *representación de la totalidad en la cual siempre uno está*. Cada civilización tiene su mundo. Así, la representación de la totalidad que tenía la cultura incaica, el “mundo inca”, era diferente del “mundo español”, pero el mundo español y el mundo inca eran productos análogos, resultados de un esfuerzo similar para organizar las cosas y darles sentido. (Santuc, 2005, p. 92)

A diferencia de un sistema de creencias o paradigma, el “mundo” en Santuc expresa una visión de totalidad de un espacio común a los seres humanos, en el cual se desarrollarán los conjuntos de representaciones compartidas por las distintas comunidades ubicadas en el mismo. De este modo, se desarrolló así el mundo occidental en buena parte de su devenir histórico al apelar a las “representaciones imaginarias” ya sea recibidas por las distintas comunidades que conformaban aquello que posteriormente conoceremos como “Occidente” o ya sea recreadas gracias al empleo de la capacidad imaginativa, aunque su forma de difundirse pretendió recubrir la totalidad del “mundo” o imponerse como el único sistema de creencias válido en él. Ahora bien, será en el mundo griego, en el cual se producirá un quiebre:

Es ciertamente en Grecia donde podemos seguir el paso de una cosmovisión antropomorfa y rica de una abundancia de perspectivas, sin preocupación de unidad, a la emergencia de una razón consciente de ella misma e instituida como instancia de la realidad. Ello implica el pasaje de una visión “estética” del mundo, en donde la percepción “se nutre de” y “nutre” un mundo de

abundancia de sentidos, a una percepción devenida sospechosa y contrapuesta al conocimiento cuyo lugar es la razón. Según la revelación de Parménides, la razón es el único agente que puede acceder directamente al Ser, substrato de todo lo que es, tanto los dioses como los árboles, las pulgas y los perros. La prueba del acceso a la realidad resultó del razonamiento: si... entonces. El umbral franqueado es de importancia, puesto que en el “ser” confluyen la lógica y la existencia, y la realidad así establecida es “objeto” independiente de todos los avatares del sentir. Podrá empezar entonces la contemplación intelectual de “lo que es” y la ciencia de las esencias del cosmos que sólo usará las matemáticas para salvar el desorden aparente que los sentidos hacen percibir. (Santuc, 2014, p. 41)

El giro metafísico dado por Parménides rompe con una visión del mundo asociado a lo perceptible. De esta manera, el predominio de la razón en este nuevo planteamiento se siente, como lo indica Santuc, por el giro desde el ámbito “estético” hasta uno metafísico, cuyo acceso solo será posible de forma racional e intelectual. Este paso supone darle también mayor relevancia a la “abstracción”, la cual presenta dos significados. Por un lado, es la operación de aislar una cosa o aspecto de algo en particular al separarlo de todo lo demás, con lo cual se le había puesto en relación. En un segundo sentido, es evidenciar lo universal de lo particular. En esta última formulación, se considera a John Locke como el primero en establecer un vínculo entre la abstracción y la función simbólica del lenguaje (Santuc, 2005: p. 86). Así, Parménides emplea la abstracción en este desplazamiento que supondrá el primer momento del proceso de “desencantamiento del mundo”:

A partir de su revelación, Parménides tuvo la audacia de anular la información proporcionada por la percepción de los sentidos. Estos nos engañan, su principal impostura es la de hacernos creer que el no-ser existe, que el devenir tiene el también un ser. Apariencia e ilusión, el flujo y reflujo de los sentidos. La razón que escapa a ello puede sacarnos, ella sola, de ese mundo mentiroso: ella testimonia que el mundo es el SER, cuya única propiedad es que él es. Esa proposición desencantó el mundo griego, cuyo cosmos estaba lleno de divino, de potencias que eran igual número de dioses o manifestaban la infinitud de los valores que hacían el precio de la existencia sobre esta tierra. Esa propuesta ha acabado también por desencantar la vida del mundo occidental que ha lanzado toda suerte de justificaciones del hecho de la existencia antes de llegar a la negación del nihilista. (Santuc, 2014, p. 53 )

De manera análoga a Weber y a Gauchet, Santuc destaca un lapso de la historia antigua que podemos asociar con el período axial (SS. IX – III a. C.) como el trasfondo, en el que se dará este giro desde la visión del “mundo encantado” centrado en lo sensorial

hacia un primer momento de “desencantamiento del mundo” en Occidente. La totalidad irá perdiendo paulatinamente sus contenidos sagrados al afectar a las “representaciones imaginarias” provistas por los mitos para dar paso a una visión intelectual, distante y racionalizada del mundo basada en el distanciamiento cada vez más marcado entre el ser humano y el mundo como resultado de la abstracción. Esto, a su vez, supondrá una escisión entre el cuerpo sintiente y hablante integrado al mundo hacia una visión, cada vez más separado de él por la operación de la abstracción respecto a su objetivo de estudio. Este último elemento se incrementará en el tránsito hacia la modernidad gracias al desarrollo de la ciencia y técnica modernas.

### 3.3.3.2. El segundo momento del “desencantamiento del mundo” en Santuc

Para Santuc, en la Antigüedad, lo histórico y lo contingente o cambiante habían sido eliminados por los primeros en filosofar en el ámbito griego. El cambio y la diferencia no correspondían a la temática central de esa reflexión filosófica inicial. Más bien, “...la *admiración* filosófica iba al orden armonioso que sostiene todas las cosas del universo. Es un “orden invisible” en sí mismo, pero es él el que sostiene todo lo visible. Por lo tanto, la filosofía comienza con la toma de conciencia de un orden invisible, armonía invisible “que vale más que la visible”<sup>25</sup> ... Desde Parménides, el SER designa esa totalidad invisible, no perceptible pero implícitamente manifiesta en todo lo que aparece.” (Santuc, 2005, pp. 39-40).

Así, el predominio del “ser de la totalidad de lo que es” en la concepción antigua y medieval respecto al mundo tendrá un giro hacia el ser humano en la visión moderna propuesta por Santuc. Por tanto, en el paso del mundo medieval al moderno, se produce un giro del registro metafísico al antropológico. De esta manera: “...lo primero ya no es el Ser sino la libertad... lo primero es acto del hombre que plantea la pregunta. Lo primero y radical está en el acto de libertad considerado en sí mismo, acto de distanciarse, de liberarse de las cosas. Tal es la facultad propia del ser humano. Es precisamente lo que se expresa en la fórmula cartesiana que todos conocemos: dudo, entonces pienso, luego existo. En una palabra como dice Gauvin, “lo que era la cuestión del ser deviene ahora

---

<sup>25</sup> Cfr. Kirk, G. et al. Los filósofos presocráticos: historia crítica con selección de textos. Madrid: Gredos, 1987, Heráclito B 54.



cuestión de la libertad”<sup>26</sup>. (Santuc, 2005, p. 110).

Con ese desplazamiento se abandona la pregunta por el *ser en cuanto tal* para acceder a lo radical, a aquello que sostiene y fundamenta todo. En la perspectiva moderna, en la fundamentación metafísica moderna, es *el sujeto* quien viene a ser considerado como la instancia de fundación, de fundamentación y justificación de todo. El sujeto es la instancia sin la cual ninguna determinación podría adelantarse. El sujeto es fundamento, es presupuesto necesario y absoluto. No se puede regresar o ir más allá. El sujeto es fundamento en cuanto punto central de todos los actos; él es función unificadora, es potencia de síntesis. La realidad sólo puede aparecer a tal sujeto. (Santuc, 2005, pp. 110-111).

Este giro desde una visión metafísica hacia una antropológica se fue dando desde el Renacimiento, cuando, por un lado, empezaron a surgir “máquinas” automáticas (el cañón, la imprenta, la brújula, el reloj, etc.) y, por otro lado, la anticipación y regularidad en estas últimas lleva a la matematización de los diversos procedimientos mecánicos, pero también a tratar a la naturaleza como una máquina autómatas más, cuyas regularidades pueden ser matematizables a través de las nuevas ciencias (Santuc, 2005, 154). De este modo, se dará una suerte de “abstracción” de las “representaciones imaginarias” sobre el mundo y se dejará simplemente una visión mecanicista del mundo exterior como la predominante:

La naturaleza ya no es simbólica, no habla de nadie ni remite a nadie; autónoma en su funcionamiento, no tiene complementariedad evidente con nada. Triunfa el mecanicismo y el determinismo; es decir, la marcha del universo se explica totalmente como la de una máquina. Hay previsibilidad segura de los fenómenos en un universo que está organizado sin el hombre; es exterior al sujeto que conoce y existe independientemente de él. (Santuc, 2005, p. 159)

Este es en el pasaje anterior, a nuestro modo de ver, el segundo momento del proceso de “desencantamiento del mundo”. En el paso de una concepción medieval teocéntrica a una visión moderna antropocéntrica, con la aparición de máquinas y nuevas técnicas aplicadas por las recién surgidas y aún incipientes ciencias modernas, se empezará a delimitar a través de la “abstracción”, presente en diversas ciencias, a la naturaleza en términos matemáticos. Se termina así por vaciarla de sentidos o “representaciones

---

<sup>26</sup> Citado por F. Marty en *La question de la vérité*. Paris: Ed. Centre Sévres, 1977, p. 6.

imaginarias” ulteriores hasta volverse un mecanismo autómatas a disposición del ser humano, quien comenzará a ejercer un dominio sobre ella asociado con la “producción”. Esta particularidad del actuar del sujeto se expandirá con la Revolución Industrial del S. XVIII:

Con la expansión de la sociedad industrial, el trabajo – su dinámica y su organización – ha llegado a ser lo que distribuye las relaciones sociales y da sentido a la vida. Esa nueva representación preside todavía hoy la organización de nuestra sociedad. Eso es tan cierto que todos nos sentimos realizados, respetados y participando del sentido de la vida, de lo que es esencial en el mundo, según trabajemos o no. Quien no trabaja se siente marginado... La nueva visión moderna del trabajo representó un cambio enorme y todavía seguimos viviendo bajo esa misma concepción. Poco a poco, la modernidad ha ido instituyendo el trabajo como su sagrado, es decir aquello a partir del cual se valoran las cosas y se descubre el sentido de la vida... El mundo moderno occidental es la primera cultura que ha instituido el trabajo como centro de su vida: ya no es la religión, ya no son ciertos valores como el honor o la fidelidad.  
(Santuc, 2005, pp. 165-166 – el subrayado es nuestro -)

Este segundo momento del proceso de “desencantamiento del mundo” desarrollado por Santuc significa, por un lado, el logro de retirar de la naturaleza la presencia de “representaciones imaginarias” previas para quedarse con una visión matematizable de la misma sin contar ya con la posibilidad de poder reemplazarla por sentidos a atribuirle desde la imaginación nuevamente. Sin embargo, por otro lado, no presupone la desaparición del proceso de “encantamiento” o atribución de un orden simbólico por parte de la comunidad como si fuese recibido. Más bien, como lo señala el pasaje anterior, el trabajo o el orden económico se tornan en el espacio central de “encantamiento” para las comunidades y cada persona, en general, al considerarse como el nuevo “sagrado” por la mentalidad occidental<sup>27</sup>. Este orden asumido como dado es mucho menos versátil y limita en muchos aspectos la imaginación del ser humano, porque lo reduce a prácticas de vida asociadas con la producción (lleva a la persona a concebirse como “sujeto productivo”, en primer lugar) y los fines de la vida se reducen a la búsqueda de cubrir las necesidades básicas para la supervivencia. Este segundo momento del “desencantamiento del mundo” termina por reemplazar el vínculo del ser humano con la naturaleza por una relación nueva con un mundo artificial producto de la intervención del

---

<sup>27</sup> Esta idea proviene de *Philosophie Politique* de E. Weil – Santuc, 1999, p. 121 -.

“sujeto”, ahora, dedicado, en primer lugar, a la producción para subsistir.

#### **3.3.4. El proceso del “desencantamiento del mundo” en Santuc como pérdida de una dimensión fundamental del ser humano**

A partir de la noción de “desencantamiento del mundo” en TEL y otros textos complementarios al mismo, es posible considerar la ausencia de esta definición en dicha obra debido a un interés más propositivo por parte de Santuc frente al declive de lo sagrado en dicho concepto: reflexionar y discutir sobre la noción de “encantamiento” dentro del planteamiento filosófico esbozado en dicho trabajo. Así, dicha omisión sobre el concepto de Gauchet se puede entender, porque este solo se aborda desde el vínculo con o, más bien, como la disolución de lo sagrado en el lazo social entre las personas a partir del desarrollo hacia la conformación del Estado. Por este motivo, probablemente Santuc se incline por utilizar a este autor en textos relativos a la espiritualidad desde el concepto de “la religión de la salida de la religión” para caracterizar al cristianismo, aunque el autor de TEL se incline, más bien, por la continuidad de lo religioso en formas distintas a las previas, donde Gauchet solo identifica el remanente de espiritualidad cristiana ya sin componentes relativos al lazo social al interior de la sociedad, con lo cual lo religioso deja de cobrar protagonismo en términos políticos.

Ahora bien, en Santuc, como hemos señalado previamente, el ser humano posee una fragilidad fisiológica que lo hace vulnerable, si no se desarrolla en la especie. No puede valerse por sí mismo para sobrevivir. Por este motivo, su consolidación como persona autónoma se inicia con la apertura a través de la experiencia primordial sintiente al depositar confianza o responder al llamado de aquello externo y ajeno a él (la memoria de la comunidad que le acoge). El vínculo a través de un otro le brinda las herramientas entre ellas las imaginativas para valerse por sí mismo y le da un lenguaje, al cual el ser humano responde por medio de un gesto de confianza previo en el vínculo de amor hacia ese otro (la madre, el mundo, la comunidad) de forma dócil u obediente. Por esta razón, la antropología de Santuc reposa en un vínculo pre-reflexivo a través del sentir a ese otro, sin el cual no se constituiría ni la ontología del entorno, ni la propia persona que responde al llamado. Ese orden simbólico, al que es introducido el sujeto sintiente en Santuc, será el mundo “encantado” como resultado de la memoria histórica recibida en comunidad a través del vínculo con el otro. Entre las capacidades recibidas, como ya se ha señalado, la

imaginación cobra protagonismo, porque le permitirá a la persona el recrear la memoria ya dada.

Esta relación entre la imaginación y la memoria es un primer nivel de distanciamiento entre la persona y su entorno, el cual se ahondará con el primer proceso de “desencantamiento del mundo” en Santuc a través del desarrollo de un tipo de racionalidad propia del filosofar en la Grecia del S. VI. a. C. al asociarla con la reducción del mundo a “lo que es” por medio de la abstracción de Parménides. Así, este “mundo desencantado” se cerrará a las apariencias opuestas a “lo que es” y atribuidas a las representaciones imaginarias y a las sensaciones experimentadas en la interacción previa entre el ser humano y el orden simbólico. No habrá así oportunidad a modificar lo dado y se asumirá esta forma de entender la realidad como la única válida y, más aún, verdadera. Esta visión totalizante de la ontología derivará en el Renacimiento hacia un giro antropocéntrico con el desarrollo inicial de la ciencia y técnica modernas. Así, se dará el segundo momento de “desencantamiento del mundo” en el planteamiento de Santuc. A través de los alcances de la ciencia y la técnica de esa época, la naturaleza se empieza a reducir a un mecanismo sometido a leyes constantes, cuya regularidad puede ser matematizable, con lo cual la totalidad de “lo que es” abandona toda posibilidad de representación simbólica para ser instrumentalizada por una racionalidad interesada en maximizar los beneficios a extraer de dicho mundo. Este último se torna ahora artificial como resultado de la intervención del ser humano sobre el mismo a través de la producción. En este contexto, el “encantamiento” inicialmente desplegado en las representaciones imaginarias del orden simbólico, aunque afectado por la metafísica de Parménides y la mecanización del Renacimiento, se verá desplazado hacia el ámbito económico y del trabajo, el nuevo “sagrado” en términos del propio autor.

Esto último nos lleva a considerar que el desarrollo del “desencantamiento del mundo” en Santuc supone la intermitencia entre dos procesos distintos:

- ) Un “desencantamiento” que desplaza ciertas “representaciones imaginarias” en el orden simbólico en la construcción o puesta de sentido común del mundo (ya sea por la metafísica tradicional inaugurada por Parménides o el giro científico-técnico moderno).
- ) Un “reencantamiento” como resultado del desplazamiento de lo sagrado hacia otros ámbitos de la actividad humana.

En este segundo punto, Santuc destaca el carácter de veneración, devoción o

resignificación (según como se considere la actitud del agente) frente al nuevo orden sagrado del ámbito económico y del trabajo mismo. Adicionalmente, en un contexto postmoderno o de modernidad tardía con la fragmentación de discursos ante la ausencia de metarrelatos o discursos aglutinadores de la mayor parte de la humanidad (como lo fueron las ideologías en el S. XX), el ser humano se ve desbordado y “desencantado” con la política, la vida social, su propio caminar errante en proyectos de vida que no termina por consolidarse.

Ante esta impresión de estar sometido a un orden dado como es el económico, Santuc contrapondrá otro tipo de “reencantamiento”: la recuperación de la dimensión simbólica compartida en la relación con los demás y con el mundo. Recuperar esta capacidad en nosotros como cuerpos hablantes y sintientes será volver a la presencia-ausencia primordial del otro en nuestros procesos constitutivos de sentido, sin cuyo predominio nohabría las condiciones de posibilidad del desarrollo de lo político (en cuanto a pluralidad, divergencia de opiniones, las instituciones mismas como mediaciones para nuestra libertad, para la relación con los demás y para la puesta en común de sentidos, etc.), ni tampoco se podría dar el devenir propio de la espiritualidad cristiana (donde identifica Santuc con mayor claridad el aporte de Gauchet) en diálogo con este ámbito político, económico y tantos otros más de un mundo aparentemente “desencantado”, aunque pleno de fe aún sin visibilizar desde la propia existencia humana como tal.

## CONCLUSIONES

La presente investigación ha delimitado la noción de “desencantamiento del mundo” en el texto *El topo en su laberinto* (TEL) de Vicente Santuc a partir de la definición de este concepto por Max Weber, el creador de la formulación original, y la presencia de esta idea en algunos trabajos distintos al TEL a través del libro de Marcel Gauchet, cuyo título tiene este mismo nombre. Estos dos últimos autores difieren en los usos atribuidos a esta formulación y, aunque Santuc no lo explicita, sí presenta una noción de “desencantamiento” y de “encantamiento” que son fundamentales para su planteamiento filosófico en TEL y en los textos complementarios a esta obra. De este modo, a partir del presente trabajo, podemos precisar las siguientes conclusiones:

- Como primera conclusión, en la obra de Max Weber, el “desencantamiento del mundo” o mejor entendido como “desmagificación del mundo”, cuyo origen como término es más probable una creación propia de este autor que proveniente de una fuente externa, es una formulación directamente vinculada a su concepción del proceso de racionalización en la cultura occidental. Así, hay dos momentos de este desarrollo histórico, donde Weber sitúa dicho proceso. En primer lugar, en el judaísmo antiguo, con la presencia de la condena a la magia como mediación entre el ser humano y Dios dándose, más bien, un apego a las leyes de origen divino, cuyo compromiso evoca una “racionalidad de fines” (un proceso de reflexión y acción para discernir y emplear aquellos medios necesarios para alcanzar el propósito o meta trazados) en el marco de la salvación. El segundo proceso se ubica en los inicios del mundo moderno durante las Reformas al cuestionar tanto el luteranismo como el calvinismo y sus variantes las mediaciones sacramentales empleadas por la Iglesia católica en su relación con Dios. Esta interpretación como una variante de la “magia” o intento por manipular a la divinidad a favor de la persona se dejan de lado, sobre todo, en el calvinismo, donde la persona creyente se encuentra en

situación de fragilidad en cuanto a su salvación que depende ahora plenamente de la gracia y voluntad del Absoluto y nada de lo que se pueda realizar influirá al respecto. Esto llevará al creyente luterano o calvinista a realizar su vocación o llamado (Beruf) en dar lo mejor de sí en su labor en este mundo y este será uno de los elementos que contribuirán a la mentalidad capitalista en sus primeros inicios en el planteamiento weberiano. Como hemos visto, el empleo de la “magia” o cualquier intento de manipulación de lo sagrado por parte del ser humano para su beneficio se deja de lado como medio válido para el compromiso del creyente en el ámbito de la fe.

Sin embargo, el “desencantamiento del mundo” no implica la desaparición de prácticas de vida vinculadas con lo sagrado, sino, más bien, un desplazamiento del “encantamiento” o resignificación de las prácticas religiosas en particular hacia un ascetismo intramundano como será el caso ya señalado de los reformistas (luteranos, calvinistas y sus variantes en los Estados Unidos) en sus labores cotidianas, lo cual contribuirá, junto con otros factores, al desarrollo de cierto tipo de capitalismo en su etapa inicial.

- Como segunda conclusión, en Marcel Gauchet, el “desencantamiento del mundo” remite a una forma de abordar la religión, al desarrollo del Estado y a una concepción de la subjetividad en Occidente. De este modo, se presentan dos procesos de desencantamiento en dos momentos históricos diferentes. El primero corresponde a la aparición de las religiones de la trascendencia durante el período axial (entre los años 800 a 200 a. C.) y el otro, a la consolidación del Estado en el paso del mundo medieval al moderno. De esta forma, el cristianismo será la expresión más acabada de la “religión de la salida de la religión” al compartir esta característica con las otras religiones salvíficas en dicho período – hay que situar, además, a la religión cristiana en continuidad con el judaísmo -. Así, el Dios cristiano se torna totalmente ajeno a la humanidad como alteridad absoluta (trascendente), pero cercano en la interioridad de las personas, desde donde se integra a la historia humana. Jesús como mediación del Absoluto integra estas dos dimensiones en su naturaleza que permitirán, por un lado, que el Estado surgido también en el período axial incorpore gradualmente las características del orden invisible trascendente, pero, a su vez, las personas, a través del desarrollo de la subjetividad, adquieran mayor autonomía, primero, frente a la sujeción a la

religión y, posteriormente, frente a la del propio Estado.

Respecto al primer punto, se presenta a la religión como opuesta a la libertad del ser humano. En este vínculo, solo será posible la transformación de cada uno de estos extremos en oposición (en la díada “religión-libertad”) sin que haya una integración de los mismos que dinamice tanto a la religión como al crecimiento del ser humano en libertad. Bajo esta concepción de lo religioso en Gauchet y junto con una perspectiva liberal asociada a una concepción de “libertad negativa” (donde los límites deben gradualmente disolverse para lograr un actuar cada vez más libre por parte de los agentes), solo queda como opción romper con la religión. La pregunta, en este punto, sería por qué esta ruptura termina volviendo en la única opción posible frente a una situación intolerable de sumisión de la persona al dominio omniabarcador de lo religioso como caracteriza Gauchet a la religión de las sociedades primitivas y cuyo dominio desde el orden invisible aún se seguirá ejerciendo, a pesar del surgimiento de las religiones de la trascendencia – se incluye entre ellas al cristianismo que permitirá la ruptura o “salida de la religión”-.

En otras palabras, dejar como única alternativa frente a la religión al hecho de salir de ella para recién poder ser libres pareciera condicionar a la libertad del ser humano a un gesto inicial de sometimiento a una única decisión primordial, sin la cual no se podría lograr la autonomía o, para expresarlo de otro modo, no creemos que se pueda prescindir tan ligeramente de un análisis mayor al respecto, bajo esta premisa de reducción de la libertad a una in-decisión (dado que uno estaría “condenado” a romper con la religión y no sería ya algo a decidir, sino a cumplir como mandato inicial único para ser libre) cuestionando así la dimensión histórica y función de algunas religiones de la trascendencia (desde el cristianismo hasta el islam o el budismo) que, más bien, en los contextos culturales y momentos históricos determinados, donde se han desarrollado han contribuido a la libertad del ser humano como opositores a los poderes de turno (ya sea a nivel de autoridades religiosas o políticas) favoreciendo la libertad misma de las personas. Pienso, por ejemplo, en el caso de la teología de la liberación (que Gauchet deja de lado al asociarla, más bien, con un último intento desfasado por construir una sociedad justa desde la fe cristiana) o incluso, al magisterio social de la iglesia, si queremos ceñirnos a la propia doctrina de la Iglesia católica. A nuestro modo de ver, el carácter liberador de la religión (de lo contrario, no se explicaría cómo contribuye a la “salida” de ella misma) ha sido descartado demasiado pronto por Gauchet al privilegiar una



perspectiva liberal atendible, pero que no debe descuidar algunas otras características fundamentales, a nuestro entender, del fenómeno religioso. De lo contrario, su definición de “religión”, en el caso de la correspondiente a las sociedades primitivas, no debería considerarla “ahistórica” y “apolítica”, sino también “antihumana” que, además, se deja entrever bajo el enfoque antes señalado.

Por otro lado, su análisis del desarrollo del Estado que no ha sido materia de esta investigación se debe destacar, porque relaciona la contraposición entre el principio de autoridad y el de libertad que sí han sido identificados en el proceso de “desencantamiento del mundo” como hemos visto en el trabajo y se ha sintetizado en el párrafo anterior. Además, Gauchet permite así comprender mejor la “excepcionalidad” occidental o por qué ciertos procesos complejos a nivel político como la emergencia de la entidad estatal han tenido un recorrido histórico particular en Occidente, en el cual la pugna entre la autoridad religiosa y la política durante la Antigüedad tardía y la Edad Media contribuirán a perfilar mejor el poder omnipresente del Estado moderno, por un lado, y la aceptación y sumisión por parte del súbdito y, posterior, ciudadano, aunque, al mismo tiempo, se esté desarrollando un mayor grado de autonomía en este último a nivel de la subjetividad, con lo cual se establecerá un contrapeso, que terminará, para Gauchet, doblegando a la autoridad estatal frente a la democracia de la voluntad de los individuos. De este modo, se explicaría por qué el sistema democrático se encuentra en crisis o, en todo caso, continuará en ella y, más bien, se hace más difícil a los individuos articular sus demandas en común. Esto nos lleva al siguiente y tercer punto a destacar.

El proceso de desarrollo de la subjetividad presentada por Gauchet se gesta desde la dimensión interior del creyente, durante la aparición de las religiones de la trascendencia, donde ese ámbito interno de la persona será el espacio propicio para el encuentro con el Absoluto totalmente distante y ajeno a este mundo, aunque lo someta al mismo, paradójicamente, desde el orden invisible. De esta forma, se abre también la posibilidad de un espacio de reflexividad para la persona, por medio del cual podrá pensar a la totalidad de la realidad, de la sociedad o a sí mismo (por este motivo, el período axial corresponde también al inicio tradicional del filosofar en Grecia). Esta interioridad estará propensa a ser sujeta por el dominio ya sea del poder religioso o, posteriormente, del político hasta los inicios del mundo moderno con las reformas religiosas y las revoluciones políticas, con lo cual el grado de autonomía alcanzado por el sujeto desplazará el monopolio de lo político del Estado hacia la

sociedad civil quitándole la función de integración social que antes detentó la religión y ahora la entidad estatal moderna ya no podrá cumplir. Sin embargo, esto supondrá una diversidad de intereses en la masa de individuos que ya no logran aglutinarse bajo demandas colectivas afectando a la democracia misma, pero también llevando a cada individuo hacia una forma desgastante de vida, sobre todo psíquicamente, al enfrentar de manera aislada de la comunidad todas las posibilidades o variables que se le presenten en la interacción con los demás, en la política, en la sociedad misma, etc. al ya no depender ni de la religión, ni del Estado para constituir la propia subjetividad. La visibilización del inconsciente y sus patologías serán una señal de este último punto y, probablemente, el último eslabón de la secuencia de la “salida de la religión” para Gauchet. Ahora bien, cierro esta parte con la referencia al primer punto antes señalado en esta conclusión: esta noción de subjetividad es deudora de la perspectiva liberal adoptada por Gauchet (lo cual no es cuestionable, pero permite percibir sus limitaciones). Así, lo individual prima sobre lo común o lo compartido en la sociedad civil y la libertad no podrá ser lograda por los agentes a través de las mediaciones de las instituciones en dicha comunidad o, en todo caso, la diferenciación alcanzada por la subjetividad de los individuos entre sí no encuentra correlato o una forma de integración adecuada con las mediaciones antes señaladas ya no de la religión o del Estado, sino de la propia sociedad civil. Esta reserva a doblegar la propia autonomía por parte del individuo para aceptar una autoridad distinta a la de la propia subjetividad terminará afectándola a ella misma, porque sobrecarga al sujeto y lo paraliza al no permitirle involucrarlo en las dinámicas sociales que anteriormente la religión o el Estado se encargaban de propiciar. Tal vez, Gauchet se ha encontrado, sin proponérselo, al final de la “salida de la religión”, a la subjetividad contemporánea enfrentada contra sí misma por la perspectiva liberal adoptada de su parte.

- Como tercera conclusión, la noción de “desencantamiento del mundo” en Santucci no aparece explícitamente en *El topo en su laberinto*, pero está desarrollada tanto en esta obra como en los textos complementarios a la misma. Se pueden identificar así dos momentos de este proceso: uno primero corresponde a la distinción entre “lo que es” y las apariencias con Parménides en la Antigua Grecia. La totalidad de la realidad queda reducida a las coordenadas metafísicas a legitimar vía la abstracción racionalizada del conocimiento intelectual. A este inicio del

desencantamiento, se le sumará el segundo con el paso del mundo medieval al moderno, durante el cual la naturaleza se reduce a un mecanismo, cuyas regularidades y dominio del mismo serán determinados por la ciencias y técnica modernas. De esta forma, se afectará no solo una concepción del orden natural, sino también al ámbito social, porque, a pesar de replantearse, en esta época también, las relaciones sociales vía el “contrato social”, la esfera de lo político se verá afectada por la economía reduciendo al ser humano, con la industrialización, a ser un componente más como eslabón de una máquina, cuya productividad será, finalmente, lo que exprese su valía.

Ahora bien, este desarrollo permite abordar dos temas vinculados en nuestro autor: una concepción del ser humano y una manera de entender el proceso inverso al previamente señalado, el del “encantamiento”. Como se señaló en la primera conclusión respecto a Weber, los procesos de “desencantamiento” no significan la supresión de lo sagrado, sino un desplazamiento. Hay un proceso alternante entre “desencantamiento” y “encantamiento” que requiere delimitarse al abordarse cualquiera de estos dos conceptos. En Santuc, la concepción del ser humano contempla lo antes señalado. Así, nuestra fragilidad fisiológica de nacimiento, el no contar con las herramientas suficientes para adaptarnos a nuestro entorno, es una característica fundamental que nos vuelve dependientes de la “memoria” histórica de la comunidad, en la que arraigamos, la cual nos proveerá de los elementos requeridos para desarrollarnos. Este reconocimiento de la propia vulnerabilidad y la total dependencia hacia la alteridad a un nivel primordial pre-reflexivo, enteramente sintiente como cuerpo hablante que responde a la interpelación del llamado del lenguaje provisto por el “otro”, es fundamental para situar el depósito de confianza a la base de este vínculo originario y fundamental en el ser humano.

En Santuc, este sería el proceso de “encantamiento”: estar arrojados a los demás que nos proveen de un “orden simbólico” ya constituido, cuyo distanciamiento frente al mismo no solo abre el espacio para la interioridad y la propia reflexión (como en el contexto de las religiones de transcendencia en Gauchet), sino que le permite a la persona la re-creación de ese orden recibido. Renovar el mismo con “representaciones imaginarias” permitirá no solo percatarse de los sentidos recibidos que se habitan, sino constituirlos en un proceso continuo de desarrollo de la propia especie. Así, los dos momentos del “desencantamiento del mundo” presentes en la obra de Santuc significan no solo el cuestionamiento y desarraigo de la persona del

“orden simbólico” anterior, sino dotarlo de una visión (ya sea metafísica o la científico-técnica) que reduce su capacidad de elaboración de “representaciones imaginarias”, con lo cual repensar en alternativas a lo dado bajo el mundo desencantado se vuelven poco probables. Por esta razón, Santuc apela a la recuperación de esta dimensión primordial de cuerpos habitados por la palabra emitida por un otro que, no es más que el ser depositarios de la confianza recibida por un “otro” que nos la proveyó permitirá desplegar una libertad en el actuar y autonomía del pensar para renovar el orden de lo dado a través de las mediaciones institucionales correspondientes también.

Esto último nos aclara por qué Santuc se centra más en el proceso histórico del cristianismo como “salida de la religión” en Gauchet que en los supuestos sobre la religión o el tratamiento del Estado por parte de este autor. Esta “salida” para Santuc significa, por un lado, regresar a la experiencia de fe de las primeras comunidades cristianas, cuyos miembros no creían por evidencia, sino por la confianza básica de las experiencias comunes compartidas, el mensaje recibido y la solidaridad fundamental hacia quien pudiera requerirla. Pero también, por otro lado, supone la continuidad hoy en día de la espiritualidad cristiana (solo, en este punto, coincidiría con Gauchet) para un contexto de crisis de las instituciones, multiplicidad de discursos, pluralismo de opiniones, pero también de encuentro con el “otro” a nivel interreligioso o entre diversas culturas. Como en su concepción antropológica, para Santuc, aún el proceso de “encantamiento” del mundo tiene mucho que ofrecernos.

- Como cuarta conclusión, el proceso de “desencantamiento del mundo” examinado en Weber, Gauchet y Santuc nos permite identificar tres elementos comunes a la base de un proceso afín de desplazamiento antes que de eliminación de lo sagrado. Esta tríada estaría conformada por: la disposición a creer, la presencia de mediaciones y un proceso de sustitución o remplazo. La primera hace posible asumir la autoridad de la segunda para introducir acciones o cambios en un escenario sujeto al tercer elemento señalado. En Weber, el apelar a la magia o a lo sacramental (en su concepción de la práctica católica) introduce legitimidad del poder mismo de manipulación de estas mediaciones para introducir cambios sobre lo sagrado o en el propio mundo, cuya práctica misma, además, muestra la limitación de un entorno que no está de continuo sometido a la condición de ser dominado por la influencia sobrenatural manejada por el mago o el sacerdote. La

intermitencia de la práctica de “encantamiento” también evita su banalización o reducción a una cotidianización que influya sobre los efectos deseados.

En el caso de Gauchet, la disposición a creer se tornará en la aceptación de la autoridad de la mediación, aunque el proceso de sustitución conlleve a que el orden invisible se traslade del ámbito sobrenatural a este mundo hacia las instancias de la autoridad religiosa y de la política. Sin embargo, al mismo tiempo, en el enfoque más amplio de este autor frente a lo señalado por Weber, en el creyente se produce la delimitación de un espacio autónomo en su interior para la reflexión y cuestionamiento del orden mismo. Esto abre la posibilidad de revertir el proceso de sujeción hacia uno de autoafirmación de la subjetividad, pero, que, a su vez, derivará en una disolución del vínculo con la autoridad y del lazo social en la diversidad y pluralidad del hiperindividualismo contemporáneo, donde se privilegia el espíritu democrático, pero se ha perdido el orden social integrador previamente garantizado ya sea por la religión en un inicio o el Estado posteriormente.

Finalmente, en Santuc, los tres elementos mencionados no solo contribuyen a constituir un mundo desencantado, sino, más bien, cobran protagonismo en los procesos mismos de “encantamiento” que son más del interés de nuestro autor. De este modo, Santuc propone la recuperación de la relación primordial con los demás (la mediación) al darnos cuenta de nuestra fragilidad y limitaciones propias de cada uno como individuo en la especie humana dadas nuestras propias deficiencias fisiológicas para sobrevivir sin el soporte de las herramientas previstas para ello por la memoria cultural de nuestra comunidad. Así, requerimos del “otro” para poder desarrollarnos a partir de este depósito de confianza que hacemos hacia él (la disposición a creer) y que hará posible, en su planteamiento, el desplazarnos de un contexto de desencanto a uno de recuperación de nuestras posibilidades de constituir sentido a través de las “representaciones imaginarias” y el rol fundamental de la alteridad (proceso de sustitución o remplazo). Se restituye así el “encantamiento” desde la confianza o la obediencia, para Santuc, a la vida compartida presente en cada uno de nosotros y sin la cual, no seríamos quiénes somos, además.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bendix, R. (1998). *Max Weber Classic Monographs Vol II: Max Weber: An intellectual portrait*. Nueva York: Routledge.
- Berman, M. (2001). *El reencantamiento del mundo*. Santiago de Chile: Cuatro Vientos.
- Collins, J. (2012). An anthropological turn? The Unseen Paradigm in Modern French Thought. *New Left Review*, 78. pp. 31-60.
- Coniglione, F. (2013). *Marcel Gauchet et les sciences humaines. Du Desechantment du monde a la crise du la democratie*. Recuperado de: <https://www.yumpu.com/fr/document/view/16778825/marcel-gauchet-et-les-%20sciences-humaines-francesco-coniglione>
- Gabriel, M. – *Wie der Mensch die Welt passt*. Recuperado de: [http://www.humboldt.hu/sites/default/files/hn33-17-24-wie\\_der\\_mensch\\_in\\_die\\_welt\\_passt.pdf](http://www.humboldt.hu/sites/default/files/hn33-17-24-wie_der_mensch_in_die_welt_passt.pdf)
- Gauchet, M. (2004). *La democracia contra sí misma*. Madrid: Homo Sapiens.
- Gauchet, M. (2005). *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión*. Madrid: Trotta.
- Gauchet, M., Wenzel-Rideout, C., & Sass, L. (2014). The Idea of a History of the Subject. *Philosophy, Psychiatry, & Psychology* 21(4), 285-298
- Gerth H.H. y C. Wright Mills (1958). *From Max Weber: essays in sociology*. Nueva York: Oxford University Press.
- Hennis, W. (1983). El problema central de Weber. *Revista de Estudios Políticos (Nueva época)*, 33. 49 – 99.
- Hewson, M. (2019). *The slow reception of Marcel Gauchet en:* <http://journals.openedition.org/palimpsestes/4471>
- Horkheimer, M. y Adorno. T. (1998) *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Madrid: Trotta.
- Jenkins, R. (2000). Disenchantment, Enchantment and Re-Enchantment: Max Weber at the Millennium. *Max Weber Studien* 1. pp. 11-32.
- Josephson-Storm, J. (2017). *The Myth of Disenchantment. Magic, Modernity and the Birth of the Human Sciences*. Chicago: University of Chicago Press.
- Kant, I. (2004). *¿Qué es la Ilustración? y otros escritos de ética política y filosofía de la historia*. Madrid: Alianza.
- Lehmann, H. (2008). *Die Entzauberung der Welt. Studien zu Themen von Max Weber*. Gotinga: Wallstein Verlag.
- Leroi-Gourhan, A. (1971). *El gesto y la palabra*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.
- Lilla, M. (Ed.). (1994) *New French Thought: Political Philosophy*. Nueva Jersey: Princeton University Press.
- Lyons, S. (2014). The disenchantment/Re-enchantment of the world: aesthetics, secularization, and the gods of Greece from Friedrich Schiller to Walter Pater. *The Modern Language Review*, 109 (4), pp. 873-895.

- Monod, J. (2015). *La querella de la secularización. Teología política y filosofías de la historia de Hegel a Blumenberg*. Madrid: Amorrortu.
- Morcillo Laiz, Á. y Weisz, E. (Eds.). (2015). *Max Weber en Iberoamérica. Nuevas interpretaciones, estudios empíricos y recepción*. México: FCE – CIDE.
- Peden, K. *The politics of disenchantment: Marcel Gauchet and the French struggle with secularization* en:  
<https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/17496977.2016.1255464>
- Santuc, V. (1997). *¿Qué nos pasa?, ética y política*. Lima: CEDEP – ESARM.
- Santuc, V. (1998). *El nuevo hombre mundial. Del topo en sus laberintos*. en:  
<http://twren.sites.luc.edu/GIIFProjects/VicenteSantuc.pdf>
- Santuc, V. (Setiembre de 2002). *Lenguaje, leyes, religión: realidad y apariencia*. Ponencia presentada en el auditorio de la UPC (Campus San Isidro) en Lima, Perú.
- Santuc, V. (2005). *El topo en su laberinto. Introducción a un filosofar posible hoy*. Lima: UARM.
- Santuc, V. (Febrero de 2007). *Espiritualidad: ¿de qué se trata? Para nosotros cristianos del siglo XX*. Texto inédito desarrollado en Lima, Perú.
- Santuc, V. (Julio de 2007). *Postcristianismo. Emergencia de un nuevo paradigma*. Texto inédito desarrollado en Lima, Perú.
- Santuc, V. (2014). *Antropología existencial. Para una filosofía de la expresión obediente*. Lima: UARM.
- Santuc, V., Gamio, G. y Chamberlain, F. (1999). *Democracia, sociedad civil y solidaridad. Ensayos sobre filosofía política y ética social*. Lima: IED de la ESARM.
- Schluchter, W. (2017). *El desencantamiento del mundo. Seis estudios sobre Max Weber*. México: FCE.
- Swedberg, R. y Agevall, O. (2016) *The Max Weber Dictionary*. California: Stanford University Press.
- Tenbruck, F. (1980). The problem of thematic unity in the Works of Max Weber. *The British Journal of Sociology*, 31, 3. 316-351.
- Weber, M. (1995). *Biografía de Max Weber*. México D. F.: FCE.
- Weber, M. (1958). *Ensayos sobre metodología sociológica*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Weber, M. (1984). *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. México D. F.: FCE.
- Weber, M. (1988). *Ensayos sobre sociología de la religión, t. III*. Madrid: Taurus.
- Weber, M. (1992). *La ciencia como profesión. La política como profesión*. Madrid: Espasa-Calpe
- Weber, M. (2006). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México D. F.: FCE.
- Weber, M. (2012). *Sociología de la religión*. Madrid: Akal.