



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

**LA RELIGIÓN EN LAS SOCIEDADES CONTEMPORÁNEAS:
UNA CRÍTICA FILOSÓFICA AL DESENCANTAMIENTO DEL
MUNDO DE MARCEL GAUCHET**

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:

LICENCIADA EN FILOSOFÍA

P R E S E N T A:

ERIKA ELIZABETH DE LA TORRE FLORES



**DIRECTOR DE TESIS:
DRA. JULIETA GABRIELA LIZAOLA
MONTERRUBIO**

CIUDAD UNIVERSITARIA, D.F. 2015



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

AGRADECIMIENTOS

Esta dedicatoria además de ser un agradecimiento a amigos y profesores, así como a todos aquellos que formaron parte de mi proceso de formación profesional, es una disculpa a mis padres y a mí misma. Lamento si les hice pensar que eran responsables de mis debilidades e ineptitudes. Lamento si les hice sentir que habían fallado. Ustedes son la luz de mi vida, mi vida misma, ustedes son lo que tengo de valioso y digno. Son mi hogar, son mi familia, son mi razón de existir. Por eso es que estas extenuantes páginas están dedicadas a ustedes. Cada una de ellas resultó ser la cúspide de un largo proceso de autoconocimiento, que en la mayoría de las ocasiones terminó en derrota.

La tesis ha sido la mayor prueba de mi carácter y por ello me avergüenza en sobremanera que haya tardado tantos años en finalizarla pues ello significa que no tuve la capacidad o la valentía suficiente para afrontar la tarea. En ocasiones sentía que no era capaz de superar el imposible desafío de la TESIS y el miedo al fracaso me paralizaba constantemente por lo que la búsqueda de la perfección se volvió una manía incontrolable. Como resultado los días se hicieron meses y los meses tortuosos años. He aquí la conclusión de un proyecto de investigación académico pero sobre todo el fin de un capítulo en mi vida. Éste trabajo me ha enseñado a reconocer y afrontar mis litaciones, me ha enseñado que antes que esconderlas o lamentarlas debo sacarles el mayor de los provechos, lo cual no aprendí sin duras pruebas de humildad y determinación.

A mi madre la mayor de mis inspiraciones, lo mejor y más grandioso de mi vida: ¡TE AMO MADRE! A mi padre sin el cual no habría conocido el placer de la historia y los libros. A mis hermanos para los cuales creo fervientemente que yo nací: a Iván para acompañarnos

en la vida y a mi pequeño Pollo para conocer y cuidar. A mis profesores que desde mis primeros años tuvieron el tiempo y la voluntad para motivarme y estimularme. Aunque especialmente a mis mentores de la Facultad de Filosofía que cada semestre me mostraban un nuevo pensador, escritor o libro del cual enamorarme. A mi profesor Adolfo Zaragoza que me dedicó su tiempo desinteresadamente. A mi asesora Julieta Lizaola por su apoyo durante el proceso. A mi hermosa UNAM, sin la cual no habría podido *jamás* tener una Educación Superior. Pero también a mi querida ENAH sin la cual no habría obtenido la confianza para terminar con esto. A Karen, a Eva, a Rosa, a Mario Iván, a Isabel, a Christian, a Jorge, a Kelvin, a Salvador, a Ceci, a Eli, a Julio, a Marianita, a Michel. A mí querido amigo Oso que siempre estuvo para mí en el Paseo. A Víctor que me apoyó desde las trincheras como ninguno. Y a mi señor Bicho, mi fiel compañero estos años, mi amor y agradecimiento.

ÍNDICE

• Agradecimientos	2
• Índice	4
INTRODUCCIÓN	6
CAPÍTULO I. Lo social, lo político y lo religioso	12
1.1 Marcel Gauchet: Apunte biográfico	12
1.2 Historia política de la religión	14
1.3 Lo social como forma de organización	16
1.4 Lo político como la capacidad de autodefinición	16
1.5 Lo religioso como rechazo ontológico	17
CAPÍTULO II. Una reinterpretación de la historia de la religión	22
2.1 Punto de aplicación	23
2.2 Principio de conservación e innovación	26
2.3 Paradoja acercamiento/alejamiento	28
CAPÍTULO III. El desencanto del mundo	31
3.1 Cuestionamiento de los preceptos religiosos	31
3.1.1 Preceptos religiosos	33
a) El mito	34
b) El rito	39
c) El mundo de lo dado	43
3.2 Desplazamiento del punto de aplicación	46
CAPÍTULO IV. El surgimiento del dios trascendente	51
4.1 La inmanencia	53
a) Acercamiento espacial y social	53
b) Alejamiento temporal y ontológico	55
4.2 La trascendencia	57
a) Alejamiento espacial y social	58
b) Acercamiento temporal y epistémico	62
CAPÍTULO V. El surgimiento del Estado	66
5.1 Estado: proceso emancipatorio	66
5.2 Ley de emancipación humana	68
5.2.1 Antecedentes: Mundo heterónimo	69
5.2.2 Ley de reciprocidad	72
5.3 La jerarquización: Aparato de dominación	75
5.4 La autonomía humana	80

CAPÍTULO VI. El cristianismo, la religión de la salida de la religión	85
6.1 La religión de la trascendencia	85
6.2 La religión de la individualidad: la interioridad	88
6.3 La religión de la Encarnación: la reivindicación de la carne	93
6.4 La religión de la interpretación: la reivindicación de la razón	95
6.5 La religión de la salida de la religión: la modernidad	98
<i>CONCLUSIONES</i>	104
<i>BIBLIOGRAFÍA</i>	109

INTRODUCCIÓN

El planteamiento inicial de este trabajo nació de la preocupación personal por explicar la contradicción observable entre la religiosidad manifiesta en la vida cotidiana a través de ciertas fechas, celebraciones, rituales y prácticas por un lado y el discurso académico que afirma la secularización por el otro. En un primer momento nos cuestionamos la realidad concreta que se nos presentaba como indisociable de un carácter religioso, pero no fue hasta que comenzamos a pensar la cuestión desde una perspectiva filosófica que nos percatamos de que debíamos situar nuestro análisis en el discurso que sostiene el paradigma desacralizado.

Desde que surgió la modernidad hasta nuestros días se ha negado la idea de que la religión hubiera tenido o tiene algún papel relevante en el desarrollo de la historia humana, relegándola a un pasado lejano y supersticioso. No podemos negar que esta concepción antirreligiosa o arreligiosa forma parte innegablemente del mundo contemporáneo: es la condición necesaria del desarrollo científico técnico actual, constituye la tendencia general de los discursos académicos incluido el filosófico, así mismo es la base de las políticas de las naciones occidentales que se definen a sí mismas como Estados autorreguladores ajenos a cualquier influencia religiosa.

Esta problemática preliminar nos llevó al trabajo del filósofo, sociólogo e historiador Marcel Gauchet. Quién afirma, junto con otros pensadores, que estamos muy lejos ya de aquellos inicios míticos en donde la religión guiaba y legitimaba cada uno de los aspectos de la vida humana. Sin embargo al mismo tiempo reconoce una efervescencia del fenómeno religioso, desde la aparición de nuevas interpretaciones religiosas (cultos), pasando por los

intentos institucionales por reactualizar su mensaje, hasta agitaciones sociales en nombre de la divinidad –como lo es la teología de la liberación o los conflictos que suceden en Medio Oriente-. ¿Cómo hay que comprender esto? Para el autor ambas tendencias, la de conservación y la de superación, de lo religioso son comprendidas como parte de un proceso que identifica como de *desencantamiento* o desacralización del mundo. Y a través de éste intenta dar una explicación del cómo y el por qué de la religión en el mundo contemporáneo.

Al leer a Gauchet nos dimos cuenta que en sus trabajos intentaba esclarecer justo la contracción que nos intrigaba por ello es que nuestro trabajo es una crítica –en el sentido etimológico del término- al proceso de *desencantamiento* que él propone, esperando que con nuestro estudio logremos obtener algunos elementos que nos puedan ayudar a comprender el fenómeno de lo religioso en sociedades contemporáneas como la nuestra. Aunque desde el inicio hay que tener claro que el proceso de *desencantamiento* de Gauchet es un modelo explicativo, es decir, un modelo descriptivo y como tal es una abstracción teórica que indaga el cómo y el por qué del vínculo entre religión y sociedad.

Analizaremos algunos estudios de Marcel Gauchet, cuyos planteamientos son el eje central de esta tesis, para comprender el *desencantamiento*. Para ello nos serviremos de tres de sus escritos: *La condición histórica* escrita en el 2003, *Lo religioso después de la religión* en el 2004 y *El desencantamiento del mundo: una historia política de la religión* publicado en 1985. Este último es el material básico de nuestro trabajo, ya que en él se desarrolla, como en ningún otro de sus estudios, el modelo del *mundo desencantado*.

Aunque la dificultad de la cuestión nos obliga a analizar no sólo las características sociopolíticas del *desencantamiento*. Para referirnos a este fenómeno es necesario indagar también sobre aquello que le precedió, es decir: *el mundo encantado*, ya que no se puede hablar de un *mundo desencantado* sin uno previamente encantado, por ello también debemos intentar comprender a qué eventos previos responde y cómo se dio tal transición. Para ello recurriremos a otro autor que dedica parte de su obra al problema: Mircea Eliade. Quien a través de sus estudios nos brinda un panorama introductorio para caracterizar al periodo encantado de la historia. Por lo cual utilizaremos dos de sus obras: *Lo sagrado y lo profano*, escrito en 1957, y *Mito y Realidad*, publicado en 1962.

Así, esta tesis tiene como objetivo intentar resolver la pregunta sobre *¿qué es la religión y cuál es su papel en el desarrollo de las sociedades contemporáneas?* Pues cómo hay que comprenderla: ¿como un simple residuo de tiempos pasados?, ¿como una constante de la naturaleza humana? o ¿como un elemento fundamental de su desarrollo? Para ello es necesario analizar la relación entre religión y sociedad, lo cual haremos por medio del análisis del modelo explicativo del *desencantamiento* del mundo de Marcel Gauchet. La hipótesis de este trabajo plantea que el discurso académico e intelectual que sostiene la superación de la religión es inválido porque la religión es parte vital del desarrollo de nuestro presente. Si esta postura es sostenible o no lo veremos a lo largo de esta investigación.

Por último, la importancia de la problemática se mostrará en parte con la resolución de este trabajo. Si en verdad la religión tiene un papel de peso en la conformación de la historia humana hasta nuestros días, descubrir cómo y por qué esto es así, se vuelve una cuestión fundamental. Así mismo, analizar la validez del *desencantamiento* es buscar la razón de

aquello que justifica, o dice justificar, la diferencia entre el mundo religioso y el secularizado. Este trabajo tiene la intención de cuestionar lo planteado sobre la religión, sobre su irracionalidad e inutilidad. Por ello más que intentar descubrir el *hilo negro* detrás del escenario, pretendemos hacer un análisis a contrapelo y buscar nuevas respuestas ante una realidad que se nos presenta indisociable de lo absoluto, la otredad y lo trascendental.

El primer capítulo nos sirve de marco teórico al desarrollar algunos de los conceptos principales que trabaja Marcel Gauchet, por lo que nos servirá como introducción a su pensamiento y a su modelo explicativo. En él se expone qué es lo que el autor entiende por *sociedad*, por *política* y por *religiosidad*. Además de ello al inicio agregamos una breve biografía del autor pues nos ayudará a ubicarlo en su contexto histórico y académico. Información necesaria para un autor poco trabajado y poco conocido por lo que consideramos pertinente hacer un pequeño recorrido por su vida.

El segundo capítulo brinda otros elementos claves para comprender el trabajo de Gauchet. El *punto de aplicación*, el *principio de conservación/innovación* y la *paradoja acercamiento/alejamiento* son el esqueleto de la reinterpretación que hace de la historia de la religión que, según él, corre paralela a la historia humana en su conjunto. Razón por la cual decidimos desarrollarlos desde el inicio, pese a que el autor no los acota claramente en su obra.

El tercer capítulo se dirige al proceso de *desencantamiento* del mundo; su desarrollo requiere analizar primero su contraparte: el *mundo encantado*. Por lo que la primera parte de este capítulo estará dedicado al análisis del mito y el rito, elementos indispensables del

encantamiento. Para ello nos apoyaremos de Mircea Eliade pues aunque Gauchet constantemente hace referencia al tiempo encantado no lo desenvuelve teóricamente y es indispensable saber su contenido para entender cómo y por qué se dio su ruptura. La segunda parte titulada el *Desplazamiento del punto de aplicación* expondrá la hipótesis del modelo explicativo de Gauchet. Para él el *desencantamiento* del mundo es un proceso milenario, complejo, heterogéneo y por ello mismo difícil de explicar: encuentra tres grandes desplazamientos del punto de aplicación que logran explicar la escisión del *mundo encantado* y por ende la aparición del desencantado. 1) La creación del Estado, 2) el desarrollo de la divinidad trascendente y 3) la instauración del Cristianismo occidental.

Es así que los siguientes tres capítulos de este trabajo –el IV, V y VI- analizarán cada uno de estos desplazamientos. Cabe señalar que cambiaremos el orden que nos propone Gauchet y comenzaremos el análisis por el surgimiento del *dios trascendente*. Hemos decidido desarrollarlo antes porque consideramos que la transformación que implica se realiza en un nivel más amplio y profundo que el del Estado; ya que trae consigo la reformulación ontológica y epistemológica de la realidad, mientras que la dinámica estatal se desenvuelve a nivel sociopolítico. Así, consideramos que trabajar de lo más amplio a lo más particular –cosmos, Estado, individuo- hará más clara la explicación del modelo de Gauchet.

El quinto capítulo titulado *El surgimiento del Estado* desarrollará la dinámica en el espacio sociopolítico entre el Dios trascendido y los seres humanos. Es un capítulo importante pues en él se desarrollará la hipótesis de Gauchet de que el Estado “es el acontecimiento que parte la historia en dos”. Para ello, una vez más haremos el análisis desde la confrontación entre el antes encantado y el después desencantado. El objetivo de este capítulo será

desarrollar algunos de los cambios que sufre el vínculo religioso con la introducción de la trascendencia, así como sacar a la luz una de las principales tesis del autor: la autonomía vs heteronomía.

El último capítulo estará dedicado al tercer desplazamiento: el Cristianismo. El principal objetivo de este apartado es analizar otra de las propuestas de Gauchet: el *Cristianismo es la religión de salida de la religión*. Para ello expondremos cuál es la particularidad del Cristianismo, así como algunas de sus características más importantes: la interioridad, la encarnación y la interpretación. Este capítulo nos aportará dos cuestiones indispensables: por un lado, nos permitirá observar cómo Gauchet concluye su reinterpretación de la historia de la religión, y por el otro, nos dará elementos fundamentales para responder la pregunta directriz de este trabajo sobre la posible función de la religión; pues nos ayuda a comprender qué lugar ocupa Dios en el *mundo desencantado* y cuál es el vínculo religioso que se desprende de su alejamiento.

CAPÍTULO I: LO SOCIAL, LO POLÍTICO Y LO RELIGIOSO

1.1 Marcel Gauchet: Apunte biográfico

Marcel Gauchet nació en 1946 en la ciudad francesa de Poilleyes. La particularidad que lo rodea es el periodo extraordinario que vivió durante sus años de formación, proviene de la corriente francesa de los años setenta caracterizada por la desilusión del proyecto marxista y comunista, así como de los grandes movimientos sociales del 68 (Mayo Francés). Él mismo confiesa su rechazo por el bloque izquierdista que en su juventud era la corriente predominante, pues la doctrina no sólo no había podido solucionar nada, además era una visión reduccionista de la realidad. Como dice con sus propias palabras: «Yo formo parte de los que piensan que lo económico no explica lo político, sino que lo político es primero.»¹ Así mismo es un discípulo alejado del estructuralismo que sedujo a toda su generación atraída por Lévi-Strauss y Lacan. Conocedor de las obras de Foucault y Derrida y de los pros y los contras de las teorías evolucionistas.

En cuanto a las influencias personales y académicas podemos destacar el importante papel que tuvieron Pierre Clastres (1934-1977) y Claude Lefort (1924-2010). El primero fue un destacado antropólogo y etnólogo, sus obras más representativas son *La sociedad contra el Estado* y *Crónica de los indios guayaquís*; trabajos que dejaron una clara marca en las investigaciones de Gauchet, pues le permitieron curarse del estructuralismo dominante. Así afirma Gauchet: «Por curioso que pueda parecer, el conocimiento de la etnología me ofreció una vía regia para salir del modelo estructuralista, del que descubrí, ya lo he dicho,

¹ Gauchet, *La condición histórica*, p. 29

que no mantenía ninguna de sus promesas».² Pero quizás el aporte más destacable sea que Clastres le permitió a Gauchet darse cuenta de dos cosas: en primer lugar, le mostró que existía un claro vínculo entre mitología y funcionamiento social, a partir del cual Gauchet descubre el vasto mundo de la problemática religiosa. Y en segundo lugar, que la política y la sociedad no son producto del Estado, antes bien el Estado y lo social son dos ámbitos diferentes, un argumento que lo llevó a reflexionar sobre la importancia del Estado en la conformación de la realidad social.

Por su parte Lefort fue un importante filósofo francés cuya investigación se desarrolló en el ámbito político. La influencia que tuvo sobre Gauchet es permanente, en un inicio lo acompañó en su crítica al marxismo, después en sus trabajos sobre el totalitarismo y en años recientes fueron fuertes contendientes en el debate sobre el origen y la naturaleza de la democracia. En cuanto a sus influencias filosóficas Marcel Gauchet afirma que Descartes, Kant y Hegel conforman el paradigma contemporáneo pues piensa que son «el sujeto, la crítica y la historia: las tres dimensiones con las que estamos condenados a desenvolvernos».³ Por último, una característica imprescindible de este autor es su actualidad, no sólo porque nos es contemporáneo, sino sobre todo porque es un analista del presente.

La empresa difícil es llegar a ser contemporáneo de sí mismo ¡Cuántos talentos y energías gastados en cada época, en vano, al servicio de causas muertas, o persiguiendo objetos que ya no existen!⁴

² *Ibíd.*, p. 58.

³ *Ibíd.*, p. 54.

⁴ *Ibíd.*, p. 27.

Así también, debemos observar las limitaciones del proyecto de Gauchet, pues aunque juzga desde la actualidad, su propuesta es hermenéutica. Cuando él afirma que vivimos en un *mundo desencantado* no significa que pretenda dar un nuevo orden al mundo en el que lo teológico ya no tenga lugar, antes bien hace una interpretación de varios fenómenos históricos y antropológicos para explicar el por qué de la realidad religiosa y política de nuestros días. Si lo ha conseguido o no eso está a discusión.

1.2 Historia política de la religión

Marcel Gauchet es un personaje multifacético que evita a toda costa ser encasillado bajo alguna disciplina académica. En sus propias palabras es un historiador particular pues no estudia los archivos muertos sino que recurre a los estudios sociológicos y antropológicos para dar razón de la realidad, aunque siempre desde una perspectiva filosófica. A semejante método lo nombra *antroposociología trascendental*.

Antropología en el sentido de teoría de lo humano, de aquello que produce la humanidad del hombre; sociología porque los dos aspectos me parecen inevitablemente coligados; en fin, trascendental para designar la dimensión propiamente filosófica del conjunto, la interrogación sobre las condiciones de posibilidad.⁵

Esto es justo lo que hace Marcel Gauchet en *El desencantamiento del Mundo*; su desarrollo de la problemática de lo religioso no se basa en la descripción de los múltiples detalles de lo sacro, antes bien su prioridad es descubrir aquello que posibilitó y aún posibilita la realidad tal y como la conocemos, esto es, las *condiciones de posibilidad* de la realidad encantada y también del *mundo desencantado*. Es por ello que la interpretación de Gauchet

⁵ *Ibid.*, p. 25.

va más allá de un análisis teológico, su método trascendental le obliga a ir más allá de la lógica interna de la religiosidad para intentar descubrir con qué otros elementos se vincula lo religioso y qué impacto tiene sobre esos elementos circundantes.

Mas los ámbitos con los que la religiosidad se relaciona son múltiples y muy diversos. Gauchet se da cuenta que al aplicar el método *antroposociológico trascendental* lo religioso aparece particularmente ligado a la organización sociopolítica. En otras palabras, lo religioso se encuentra íntimamente vinculado con otros dos ámbitos de acción distintos: lo social y lo político. Es por ello que el modelo explicativo de Marcel Gauchet pretende ser un recorrido por la *historia política de la religión*, pues para él no hay manera de comprender el desarrollo histórico de la humanidad sin hacer referencia a sus fundamentos religiosos.

Esto nos permite divisar los límites teóricos que el mismo autor impone a su investigación, pues a pesar de que a lo largo de su obra concibe el problema de la religiosidad como un conflicto que conlleva entender los movimientos ontológicos, epistemológicos, antropológicos, éticos, artísticos, etc. es sobre todo en lo social y lo político que ve necesario detenerse, es en estos ámbitos donde cree se gestaron gran parte de las transformaciones a las que se ha enfrentado el fenómeno religioso a través de la historia. Teniendo en cuenta los parámetros que guían la investigación realizada por Gauchet es pertinente preguntarnos qué es lo que el autor entiende por *lo social*, por *lo político* y por *lo religioso*.

1.3 Lo social como organización

No obstante tan pronto comenzamos a leer *El desencantamiento del mundo* nos damos cuenta que Gauchet no se detiene a dar una definición clara de qué es lo social. Ello nos hace pensar que tiene una noción básica de lo que significa, por lo que no ve necesario detenerse en el concepto. Aventurándonos un poco, la lectura nos lleva a vislumbrar *lo social* como un conjunto ordenado de seres humanos, cuyo objetivo principal es mantener juntos a los miembros del grupo. Razón por la cual el autor usa como sinónimo el término *sociedad, organización social o institución social*. Qué mantiene unido al grupo y cómo se distingue una forma particular de organización de otra depende de factores externos, como lo político.

1.4 Lo Político como la capacidad de autodefinición

A diferencia de lo social Gauchet dedica algunas páginas en un par de sus obras a analizar el concepto de *lo político*. Para él «lo político son esos mecanismos primordiales que sostienen la existencia de una comunidad, permitiéndole definir totalmente su modo de ser de una manera que evidentemente no es consciente ni deliberada».⁶ En otros términos, lo político es todo aquello que le da identidad a un grupo, que hace que una comunidad sea reconocida por sí misma y por los demás; no por su constitución biológica o por su unión familiar, sino por características no naturales. Lo político es lo que constituye a las sociedades humanas, la *fuerza* interior que hace frente al exterior; se encuentra justo en la línea divisoria entre *lo nuestro* y *lo suyo*. Si no fuera por lo político las comunidades humanas no tendrían una identidad propia, algo que las distinguiera de las demás. Lo

⁶ *Ídem*.

político es «la capacidad de autodefinición».⁷ En este sentido, para el autor, este término no se limita al ámbito gubernamental, tampoco se limita a ser parte meramente de los asuntos públicos o estatales como nos pudiera parecer a primera vista. Lo político «no se eleva a rango de función social, concierne sencillamente al ser de la sociedad, a lo que la reúne como comunidad coherente desde el interior y a lo que hacia el exterior la disocia respecto de otras».⁸ La particular definición de lo político que asume Gauchet se ancla directamente con lo religioso; ya que para nuestro autor «las sociedades humanas son sociedades políticas porque no están determinadas por un estado natural, sino habitadas por una reflexividad, cuya manifestación fundamental en la historia, cuya institucionalización por excelencia ha sido la religión».⁹

1.5 Lo religioso como rechazo ontológico

En cuanto al concepto de *lo religioso* debemos intentar ponerle límites teóricos desde un inicio. Podemos comenzar diciendo que algo que caracteriza a la interpretación de Gauchet es su empeño por ir más allá de la fenomenología predominante en su contexto intelectual. En este sentido, si pensadores como Mircea Eliade nos proponen pensar primordialmente lo religioso como un *fenómeno*, es decir, como una vivencia empírica que nos viene a partir de los datos de la experiencia, para Gauchet esta definición no es suficiente. Su objetivo es descubrir las condiciones de posibilidad y las consecuencias de aquello que se hace presente, como lo pretende su método antropológico trascendental. Es así que, Gauchet no limita el estudio de lo religioso a la fenomenología, él mismo afirma que

⁷ *Ídem*.

⁸ *Ídem*.

⁹ *Ibíd.*, p. 67.

estudiar los fenómenos únicamente lleva a formular complejas descripción de la realidad que no resuelven nada, el estudio de lo religioso debe ir más allá de la experiencia.

Gauchet introduce un nuevo elemento a la problematización: la *historia*. No basta con describir un fenómeno en el momento justo en que se está manifestando, es necesario también introducirlo al curso temporal y comprenderlo como parte de una red de causas y efectos. De otra forma sería imposible hacer una historia política de la religión. No por ello desecha la fenomenología, antes bien la considera como un «punto de partida descriptivo» que no puede faltar en ninguna investigación, aunque «hay que salir de la fenomenología para poder acabarla».¹⁰ En otros términos, la complejidad del problema religioso implica hacer un estudio diacrónico y no sólo sincrónico.

Teniendo esto en cuenta, en *El desencantamiento del mundo* el autor nos da dos caras distintas del concepto de *religión* que serán clave para comprender la problemática siguiente. Cada uno de los términos responde a planos distintos de su investigación: el primero se aplica al plano ontológico y antropológico y el segundo al espacio sociopolítico.

El concepto antropológico que nos propone Gauchet concibe a lo religioso como un *rechazo ontológico*. Así dice:

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.¹¹

10 *Ibíd.*, p. 51.

11 Gauchet, *El desencantamiento del mundo*, p. 32.

Pero ¿cómo hay que concebir esta «relación de negatividad»? Gauchet lo menciona aunque no lo analiza con detenimiento, evidentemente eso lo llevaría muy lejos de su investigación central. Pese a ello, al examinar las referencias que hace sobre el tema podemos entender a la negatividad como sinónimo de rechazo o desposesión. Y ¿de qué se desposee la humanidad? Principalmente se rechaza a sí misma como producto de su propia actividad; atribuyéndole esa labor a lo antagónicamente humano, es decir, a la otredad. Por lo que irónicamente aquello que hace hombre al hombre proviene de lo no-humano.¹²

Tal rechazo de sí es, entonces, la forma en la que el ser humano se ha enfrentado a su propia existencia, negando el poder que tiene sobre su entorno y sobre sí mismo. Pero no sólo se da un proceso de negación, sino también de *denegación*. Gauchet hace una breve genealogía de la desposesión donde en un primer momento la realidad es producto de la actividad humana; posteriormente el hombre niega su papel como hacedor del orden del mundo adjudicándose a una realidad distinta a él, al mismo tiempo el ser humano se niega a sí mismo este encubrimiento, en un acto de denegación. Por ello, se debe entender al fenómeno religioso como una doble negación de la labor humana; primero sobre sí misma y segundo sobre la realidad encubierta. Gauchet concibe a la historia de la religión como la historia del rechazo de la humanidad sobre sí misma.

Mas, *por qué* el hombre ha tenido que recurrir a lo ajeno por excelencia para explicarse a sí mismo, es algo que no podemos responder, pues sobrepasa el planteamiento de esta investigación. Como dice Gauchet:

Lo relevante y enigmático sigue siendo todavía el partido de la autonegación, del inconsciente y sistemático rechazo a asumir las dimensiones constituyentes del hecho humano-social, al que

¹² Este mismo planteamiento lo encontramos en el concepto de “enajenación” de Feuerbach.

parece que el hombre fue primitivamente destinado. Como si aquello por lo que el hombre llegó a ser hombre le hubiera sido tan inmediatamente insostenible que le fue imperativamente necesario contenerlo u ocultarlo.¹³

En segundo lugar tenemos la definición sociopolítica de lo religioso, complementaria al *rechazo ontológico* y cuya única diferencia es su espacio de acción. Cuando la negación anterior se traduce al plano social y político se presenta como: *neutralización del poder*. Pues negar todo potencial humano no sólo significa que es imposible que los seres humanos construyan su propia realidad, implica que tampoco pueden relacionarse entre sí mismos sin la intervención de la otredad, lo cual anula el poder que tienen sobre su propia organización social. Sin embargo, hay que tener claro que esta neutralización no involucra que fácticamente los hombres no tengan la capacidad de modificar o de intervenir el orden que les precede. La neutralización de poder responde al doble proceso de negación y denegación ontológica, así aunque los hombres sean capaces de construir su propia realidad cosmológica y sociopolítica el rechazo ontológico impide que estos se asuman como sus creadores relevando esa labor a lo supra-humano.

Las consecuencias de esto las analizaremos posteriormente. Por ahora debemos resaltar la existencia de una fuerte articulación entre lo sociopolítico y lo religioso en tanto que las organizaciones sociales que vinculan a los seres humanos entre sí, encuentran su centro de gravedad en lo religioso.

13 *Ibid.*, p. 39.

CAPÍTULO II: UNA REINTERPRETACIÓN DE LA HISTORIA DE LA RELIGIÓN

Tan sólo hemos bosquejado tres de los conceptos principales de la propuesta de Marcel Gauchet: lo social, lo político y lo religioso. Lo cual nos permite comenzar a analizar el modelo explicativo que éste nos propone. Si bien la problemática clave de los estudios de Gauchet es el *desencantamiento* de los fundamentos humanos ésta no se presenta aisladamente, por el contrario para el autor forma parte de una estructura más amplia de análisis que atraviesa cada uno de los aspectos humanos. Por ende, antes de comenzar a analizar las características del *mundo desencantado* es indispensable comprender bajo qué criterios históricos y teóricos lo sitúa el autor.

Gauchet considera que el desarrollo histórico del pensamiento humano está determinado en última instancia por el desarrollo de la religiosidad, esto es, por la forma en que se desenvuelve el vínculo divinidad-humanidad a través de la historia. Por ello la religiosidad no es un elemento incidental en la trama de la evolución intelectual, sino *su condición de posibilidad* en tanto que la otredad y los elementos religiosos que se desprenden de ella determinan el desarrollo del pensamiento humano.

Como veremos en el planteamiento general de este trabajo Gauchet considera que la metamorfosis que atraviesa la relación dios-hombre repercute en todos los demás aspectos que le dan forma y sentido a la humanidad: lo cosmológico, lo ontológico, lo antropológico, lo epistemológico, lo histórico, lo social, lo político, lo artístico, etc. Por ello comprender cuáles y por qué han sucedido esos cambios es vital en el estudio de la historia del intelecto

humano, por lo menos en Occidente.¹⁴ Con lo cual se reivindica el valor y el papel de lo religioso en el estudio de nuestra historia. Como consecuencia la historia de la religiosidad en el modelo de Gauchet es equiparable a la historia del pensamiento humano. Paso decisivo e innovador si consideramos que el discurso académico convencionalmente estudia a la religión como un factor secundario del desarrollo histórico y no como uno de sus elementos centrales.

Para intentar entender cómo es posible y cuáles son los alcances de la reinterpretación religiosa de la historia es necesario introducir algunos elementos teóricos con los que trabaja Marcel Gauchet: a) el *punto de aplicación*, b) la *contradicción conservación/innovación* y c) la *paradoja alejamiento/acercamiento*.

2.1 Punto de aplicación

El *punto de aplicación* es una de las tesis más innovadoras del autor, pretende dar razón de la relación entre lo divino y lo humano que, en última instancia, es lo que determina el desarrollo humano según la reinterpretación que éste hace de la historia de la religión. El punto de aplicación funciona como un criterio a partir del cual se analiza el vínculo Dios-hombre y permite evaluar cuál es el nivel de desarrollo religioso e intelectual. No basta afirmar que hay una relación entre ambos, es necesario determinar qué tipo de relación mantienen y los cambios que ésta ha tenido con el tiempo. Así afirma Gauchet:

¹⁴ Es importante ubicar los estudios de Marcel Gauchet a Occidente -entendiendo no tanto como un espacio geográfico bien delimitado, sino como aquel en donde el Cristianismo ha nacido y se ha desenvuelto- pues él mismo admite que el desarrollo de la historia y de las religiones en Oriente le son desconocidos.

Desde el estricto punto de vista del análisis del fenómeno religioso, y de la reconstrucción de sus etapas significativas, la lección de las sociedades salvajes es, en todo caso clara: hay que juzgar el contenido de las ideas religiosas en función de su *punto de aplicación* y no en función de su grado aparente de coherencia interna en la elaboración u organización.¹⁵

En este modelo no es relevante analizar el fenómeno religioso a partir de la lógica interna de alguna religión o según la complejidad conceptual que ésta haya logrado, ni mucho menos funciona calcular el número de fieles existentes. Lo más importante es determinar la *influencia* que los *preceptos religiosos* tienen en la vida humana.¹⁶ En este sentido cuando afirmamos que es importante determinar el impacto que tienen los preceptos religiosos en la vida humana de los seres humanos significa que hay que analizar hasta qué punto su hacer, su pensar y su conocer, así como el modo en que interactúan entre ellos, están determinados por lo religioso.

Esta particularidad del pensamiento del autor revierte totalmente la interpretación convencional de la historia de la religión. Pues a partir de la Ilustración se plantea que la historia humana se desarrolla en un continuo perfeccionamiento intelectual y tecnológico; desde esta perspectiva se considera que el avance de la historia de la religión ha ido de lo menos elaborado a lo más complejo. Así, las religiones de las sociedades *primitivas* o antiguas son las menos desarrolladas, mientras que las grandes religiones como el Cristianismo son las más complejas. Sin embargo, el criterio que se utiliza juzga el perfeccionamiento de los sistemas religiosos a partir del proceso de concepción de lo sagrado, es decir, según el nivel de racionalización o abstracción que tales sistemas han

¹⁵ *Ibíd.*, p. 44.

¹⁶ Con preceptos religiosos nos referimos al *mito* y a las *prácticas rituales*. Este punto lo analizaremos con detenimiento más adelante. Véase 3.1.1.

formado de la divinidad. En ese sentido las religiones monoteístas son las más elaboradas ya que el concepto de dios que poseen implica un «progreso en la racionalización de los dogmas y de la profundización de las nociones de lo divino»¹⁷. Según este planteamiento, entre más abstracto sea el concepto que se tenga de la deidad más evolucionado será el pensamiento religioso.

La reinterpretación que hace Gauchet, cabe subrayar, no contempla el nivel de racionalización, sino la influencia de lo religioso en la vida humana lo cual *invierte* el avance de la religión en la historia. En lugar de posicionar a los grandes sistemas religiosos en la punta de la evolución de la religión el autor considera que son las religiones más antiguas en donde podemos encontrar un mayor impacto y profundización de lo religioso. Puesto que entre más influencia o *punto de aplicación* tengan los preceptos religiosos en la vida de los seres humanos más desarrollado será el sistema religioso. Mientras que en las religiones más recientes tal impacto se muestra reducido por lo que han de ser consideradas como sistemas más deficientes. Por ende, el camino trazado no va de descendente a ascendente, sino viceversa.

La pregunta clave que tenemos que hacernos es: ¿qué hace que el autor determine que hay una mayor influencia de los preceptos religiosos en las religiones del pasado frente a los sistemas religiosos contemporáneos? Recordemos que para Gauchet la religiosidad implicaba la denegación del poder humano sobre sí mismo, esto es, el doble encubrimiento que desconocía la capacidad humana de crear y conservar la realidad por sus propios medios, sin intervención de alguna figura extrahumana.¹⁸ Esto significa, a grandes rasgos,

17 *Ídem*.

18 Véase 1.5, p. 17

que la influencia a la que se está haciendo alusión es: al poder que la divinidad tiene sobre la realidad humana y, por ende, al grado de dependencia que los hombres le tienen. El punto de aplicación es mayor en el periodo de la historia en donde la humanidad depende en mayor medida del orden religioso y por otro lado éste disminuye cuando el grado de dependencia con la otredad también disminuye. Por ello afirma:

[...] es en el punto de partida donde encontramos la religión más sistemática y completa; y las transformaciones posteriores, que creeríamos que corresponderían a una profundización, o a un avance, constituyen de hecho otras tantas etapas en el camino de un cuestionamiento de lo religioso.¹⁹

A qué periodo en específico le corresponde la disminución o aumento del punto de aplicación y cuáles son sus características lo analizaremos en este trabajo. Por lo pronto hay que aclarar que la *inversión* del desarrollo religioso del modelo de Gauchet no es un mero negativo del enfoque anterior. Más que una inversión es la *confrontación* de cada uno de los elementos participantes en el desarrollo histórico. Por ello el autor nos propone comprender el avance histórico de forma desigual, contradictoria y paradójica; en tanto que éste es producto de una relación sumamente conflictiva: el idilio divinidad-humanidad.

2.2 Principio de conservación e innovación

A diferencia de las teorías evolucionistas convencionales que proponían la existencia de distintas etapas de continuo perfeccionamiento basadas en un criterio tecnológico –de un estado primitivo a uno más civilizado- Gauchet no observa un avance bien ordenado causado por la sustitución o eliminación de un estado anterior por otro menos precario. Para

¹⁹ *Ibid.*, p. 35.

Marcel Gauchet la historia del pensamiento en Occidente es resultado de la lucha interna entre dos tendencias irreductibles: el principio de *conservación* y el de *innovación*. Entre la necesidad de preservar el orden establecido y la necesidad de modificarlo; entre los principios inamovibles y las cambiantes ocurrencias surgidas del presente. Lo que implica que el avance intelectual no se perfila bajo un continuo perfeccionamiento, sino que está conformado por periodos de altibajos y efervescencias causados por la lucha entre lo permanente y lo nuevo.²⁰ En este sentido, los paradigmas intelectuales que se han presentado en el transcurso de la historia son producto de la disputa constante entre ambas tendencias discordantes.

Pero la inclinación en cierto periodo de la historia hacia alguna de éstas tendencias no es completa, pues aunque alguna de ellas se desarrolle con más fuerza que otra ello no implica la eliminación o la negación de su contraparte. La lucha entre ambas a la que hace referencia Gauchet no tiene un sólo ganador, sin importar cuál de las dos tenga mayor preeminencia en la vida humana la tendencia opuesta se mantiene latente. Por ello el modelo que nos propone el autor no es unilineal o estática, la preponderancia de alguna de ambas tendencias no trae la eliminación de la otra, sino su emergencia en otro plano distinto.

Si incorporamos este planteamiento al argumento anterior del punto de aplicación podemos decir que para Gauchet la etapa en donde el desarrollo intelectual se inclina por la conservación de los principios religiosos se hablará de que hay un mayor *punto de aplicación*, mientras que el periodo en donde la innovación cobra más peso éste se verá disminuido. De ello nos daremos cuenta con el siguiente desarrollo. Por lo pronto hay que

²⁰ Las consecuencias de la confrontación de ambas tendencias las analizaremos a lo largo de este trabajo.

puntualizar que según la argumentación del autor los movimientos por los que atraviesa la historia intelectual humana dependen del modo en que lo humano interactúa con la otredad. Y será justamente por medio del método antropológico trascendental que Gauchet intentará rastrear y cualificar cuál de las dos tendencias antagónicas está más patente en cierto periodo de la historia.

2.3 Paradoja acercamiento/alejamiento

Otro planteamiento que nos propone Gauchet es concebir la relación de la divinidad con los hombres como paradójica. La interpretación que hace de la historia de la religión lo lleva a concebir que el vínculo divinidad-humanidad no sólo se configura de forma distinta según el periodo de desarrollo humano en donde se desenvuelva, el vínculo se presenta discordante en sí mismo porque éste no se presenta igual en cada uno de los niveles de interacción. Para explicar esto Gauchet recurre a dos términos espaciales: alejamiento y acercamiento.

Como lo expone en su libro, a primera vista pareciera que la relación entre Dios y el hombre es una relación que ha tenido etapas de acercamiento y otras de alejamiento, siendo evidente que aquel estadio caracterizado por una efervescencia religiosa es donde Dios ha estado más cerca; mientras que aquel en donde se ha despojado de Dios éste se aleja. Sin embargo, continúa Gauchet, esta es una comprensión muy reduccionista del fenómeno religioso, pues al mismo tiempo que la divinidad se acerca se aleja y cuando se aleja se acerca. ¿Cómo hay que entender esto?

Para el autor la dinámica de la divinidad puede explicarse por medio de dos grupos de categorías dicotómicas: *espacio-tiempo* y *político-epistemológico*.²¹ A lo largo de su investigación Gauchet se da cuenta que la divinidad no se manifiesta en el mundo de forma uniforme, su impacto en la realidad varía según el nivel de interacción en el que éste se ubique. Cuando la sacralidad está inmersa espacialmente en el mundo y en su creación, paradójicamente su impacto a nivel temporal se reduce. Y viceversa, cuando lo divino se acerca o se hace accesible temporalmente ello implica su alejamiento o inaccesibilidad en el plano espacial. Lo mismo ocurre con el segundo par de categorías, cuando los seres humanos están más alejados epistemológicamente de Dios mayor es el grado de dependencia sociopolítico, mientras que su accesibilidad epistemológica trae consigo un alejamiento político, esto es, una reducción de la deuda con la otredad. Es por ello que la interacción divinidad-humanidad es paradójica pues es cercana y lejana, accesible e inaccesible al mismo tiempo.²² Así dice el autor:

En este caso la paradoja consiste en que el más de alteridad figurada o vivida corresponde a un menos de alteridad efectivamente practicada, que el peso de la imagen de lo Otro oculta en realidad un aflojamiento de la dependencia en acto de él.²³

Ello denota la complejidad del vínculo entre ambas entidades. No se trata tan sólo de afirmar que hay un periodo en la historia en donde Dios está presente en la vida humana y después sucede que éste desaparece o muere dejando a su creación huérfana. Como se intentará exponer en el planteamiento siguiente hay que comprender que la relación entre

21 Esto no lo expone Gauchet bajo esta terminología, nosotros hemos trabajado con estos conceptos para hacer más clara la dinámica paradójica.

22 Esto lo analizaremos con detenimiento en el Capítulo V.

23 *Ibid.*, p. 75.

Dios y sus criaturas es constante pero no por ello es inamovible, incluso en un mismo periodo de tiempo su interacción es dinámica, contradictoria y paradójica.

CAPÍTULO III: EL DESENCANTO DEL MUNDO

3.1 Cuestionamiento de los preceptos religiosos

El concepto de *desencanto del mundo* no es propio de Marcel Gauchet, fue tratado con anterioridad por Max Weber en *La ética protestante y el espíritu de capitalismo*, Gauchet retoma el término pero dándole una significación diferente. Por lo pronto cabe señalar que hacer un análisis detallado de las diferencias que tiene tal concepto en ambos autores no es el tema de este trabajo. Pese a ello, debemos hacer notar que *el mundo desencantado* es un término que posee una historia previa y que ha sido objeto de diversos estudios. La temática sobre el desencanto no es un producto aislado o un mero recurso lingüístico de Gauchet. Por el contrario, es resultado de un continuo debate cuya problemática fue hecha patente en un inicio por Weber y que ha sido discutida desde entonces. En este sentido, la investigación de Marcel Gauchet debería ser considerada como una continuación a esos estudios.²⁴

Gauchet ubica temporalmente al *desencantamiento* dentro del periodo histórico referido como: *giro axial*. Este término tampoco es original de Gauchet, lo retoma del pensamiento de Karl Jaspers, quien lo desarrolla en su libro *Origen y sentido de la historia*, aunque ya había sido utilizado por otro pensador desde del siglo XIX.²⁵ Históricamente el giro axial se

24 Gauchet considera que la definición de *desencantamiento del mundo* de Weber es limitada frente a la suya, pero no por ello menos verdadera. Weber la define como «la eliminación de la magia como técnica de salvación», mientras que Gauchet la amplía a «el agotamiento del reino de lo invisible» p.9

25 Sin embargo ninguno de ellos dio razón de su origen, sólo de sus consecuencias, la aportación de Gauchet es proponer una posible explicación de su comienzo: el Estado.

sitúa aproximadamente entre el 800 y 200 a.C. y se presentó de «Persia a China, de la India a Grecia, pasando por Palestina»²⁶ hasta lograr una especie de unidad del fenómeno en varios lugares del mundo. Y nombra «la aparición en el primer milenio antes de Cristo de innovaciones espirituales, conceptuales, filosóficas, que hacen entrar a la humanidad en el mundo intelectual que es todavía el nuestro.»²⁷ Marcel Gauchet considera al giro axial un periodo de crisis en donde se cuestiona el orden establecido al introducir tendencias transformadoras que sacuden la forma en que se concebía a la realidad. Esto concuerda totalmente con el modelo explicativo del autor, ya que concibe al *mundo desencantado* como un periodo de desajustes causados por los cambios que trajo consigo la preeminencia de la tendencia de innovación. Por ende, históricamente el *desencantamiento* no es sino una etapa en donde se desataron distintos acontecimientos que cuestionaron el orden previo.

Esto es un elemento importante para la argumentación de Gauchet, situar al *desencanto* dentro del *giro axial* le permite atribuirle flexibilidad al concepto, pues éste no se presentó de forma homogénea en todas partes, sino que se fue propagando paulatina y desigualmente. Por lo que el *desencantamiento* no es un acontecimiento histórico bien delimitado, es un proceso dinámico de transformación que no ha concluido y que lleva casi tres mil años de desarrollo, con sus altibajos y etapas de efervescencia. Así, dice el autor:

No es que tratemos lo más mínimo con un proceso unívoco y lineal. Muy al contrario. [...] Cierto es que a través de algunas grandes rupturas, que componen a su manera una serie ordenada, todo sucede como si la razón del destino humano, la ley y la forma del ser-conjunto, deviniera el objeto de un cuestionamiento de hecho no tanto en la cabeza de los actores, cuando en el seno del dispositivo social mismo y su dinámica, como si lo excluido

26 Gauchet, *El desencantamiento del mundo*, p. 63.

27 Gauchet, *La condición histórica*, p. 70.

por excelencia de la práctica colectiva, el cuestionamiento del principio instituyente, se convirtiera poco a poco en el centro.²⁸

En otras palabras, el *mundo desencantado* es parte de un proceso de crisis o *cuestionamiento* que tiene lugar en el periodo referido como giro axial; no es un hecho concreto que pueda caracterizarse cabalmente, es parte de un proceso muy complejo que fractura el orden anterior y conflictúa poco a poco cada uno de los niveles del pensamiento humano. Así, para analizar la realidad desencantada debemos preguntarnos qué se cuestiona, por qué y cuáles son sus consecuencias.

3.1.1 Preceptos religiosos: mito y rito

El *mundo encantado* se caracteriza, entre otras cosas, por ser aquel periodo en donde el *punto de aplicación* es mayor, mientras que el desencantado es aquel en donde éste se ve disminuido. A grandes rasgos, el criterio del punto de aplicación se basa en el impacto que los *preceptos religiosos* tienen en la vida de los seres humanos; así, entre mayor influencia tengan éstos mayor será su punto de aplicación, de forma inversa una disminución de su impacto implicará la reducción del mismo. Para Marcel Gauchet los preceptos religiosos tienen tanta relevancia en su modelo explicativo porque éste supone que determinan la forma en que se desenvuelve la relación divinidad-humanidad. Análisis de los preceptos religiosos nos dará más herramientas para intentar comprender el fundamento del *mundo encantado* y la ruptura que trajo consigo el *mundo desencantado*.

28 Gauchet, *El desencantamiento del mundo*, p. 50-51.

Los preceptos religiosos son dos: el *mito* y el *rito*. Ambos pretenden explicar, como veremos a continuación, cómo se configura, se organiza y se piensa el mundo. No obstante el autor no estudia detenidamente las características e implicaciones del mito y el rito. Para comprender esto es necesario hacer un breve recorrido por sus particularidades bajo la tutela de Mircea Eliade -quien se ha hecho cargo de analizarlos con gran detenimiento-, lo cual nos brindará conceptos claves que Gauchet da por supuestos. Y sin los cuales no sería posible entender después la reformulación desencantada.

Hay que puntualizar que si bien ambos autores no están del todo relacionado en sus campos de estudio²⁹, encontramos en la religión una preocupación común que los lleva a la misma conclusión, aunque por caminos distintos: la indispensable labor de lo religioso en el desarrollo de la humanidad y de sus instituciones. Además coinciden al entender a la religión como un conflicto *de facto* y no sólo un conjunto de creencias o dogmas estériles. Así, de la mano de Eliade analizaremos en primer lugar las características del mito para adentrarnos luego a la práctica ritual.

a) El mito

El papel que hoy le atribuimos a la mitología puede que no nos permita dilucidar su importancia. Actualmente se le considera un relato o un sinónimo de falsedad, ficción o ilusión y su posible valor atribuible sería meramente literario. Pero esto no siempre fue así, en tiempos no tan remotos la mitología estaba en la base misma de la razón y del sentir de

²⁹ Gauchet es analista político y sociólogo, mientras que Eliade es antropólogo y etnólogo.

la existencia. En esta parte de la argumentación Mircea Eliade nos es de mucha ayuda pues él recupera el valor original del mito al rastrear su papel en las sociedades antiguas.

En el texto *Mito y realidad* Eliade estudia la estructura y la función del mito y concluye que uno de los atributos que lo define es su estructura narrativa. La mitología no es una recopilación de textos o relatos, el mito es parte de un conocimiento que se conserva y transmite por lengua hablada. Su transcurrir en el tiempo y el espacio lo enriquecen. Esto le da vitalidad, se requiere que siga fluyendo para que no se olvide, es indispensable que se le continúe enunciando pues no es una narración cualquiera: el mito es aquello que estructura y orienta la existencia. En este sentido, el mito no es un simple relato, antes bien *se vive dentro del mito*.

La particularidad de la mitología es que puede relatar el origen mismo del mundo, ya sea toda la realidad o sólo una parte de ella. El mito «es, pues, siempre el relato de una “creación”: se narra cómo algo ha sido producido, ha comenzado a ser».³⁰ Es *la historia* por excelencia, puesto que nada es tan digno de enunciarse que aquello mismo que relata lo más esencial. Por ello desde las sociedades antiguas los mitos son narraciones que confieren sentido a la realidad, versan sobre el Ser mismo y al pronunciarlas participan continuamente de él. El mito como narración explica, conforma y refuerza la existencia pues tiene la exclusiva labor de contar su génesis: narra el origen del mundo, del hombre, de los alimentos, de los animales, así como de las instituciones como el matrimonio y el territorio, etc. También explica cómo surgieron las distintas condiciones a las que se

³⁰ *Ibid.*, p. 14.

enfrentan los seres vivientes como el amor, el hambre o la muerte, etc.³¹ Es así que «todo lo que se relata en los mitos *conciérne directamente*»³² a todo ser en el mundo. El mito no es sólo un relato, también es la «historia verdadera», sagrada y significativa.

En segundo lugar, para Marcel Gauchet como para Mircea Eliade, el mito es una manifestación de *lo sagrado*. Ello significa que a través de la narración mítica se logra expresar lo sagrado. Lo sacro básicamente es lo que ordena y orienta la vida, lo extraordinario, lo sobrenatural, lo originario y que por sus extraordinarias cualidades se nos muestra totalmente inefable. En otras palabras lo sagrado es el Ser. Esto evidentemente no da razón de lo sagrado que en sí mismo escapa a la razón humana, pero puede que una breve revisión sobre lo que Eliade nos dice de la sacralidad nos ayude en la subsecuente argumentación:

[...] lo sagrado equivale a la potencia y, en definitiva, a la realidad por excelencia. Lo sagrado está saturado de ser. Potencia sagrada quiere decir a la vez realidad, perennidad y eficacia.³³

Lo sagrado está en la base misma de la existencia, no es un recurso teórico o una mera creencia personal. En el *mundo encantado* la sacralidad es el único *punto fijo* en una realidad siempre cambiante. Aún más, se le concibe como el punto de origen a partir del cual se sostiene todo lo existente. Lo sagrado es lo esencial, «el eje central de toda orientación futura», aquello que determinará el orden y el fin de las cosas. Es lo verdadero

31 En contraparte, «las historias falsas» son cuentos o fábulas que narran ciertos acontecimientos curiosos de reducida importancia. Eliade afirma que una fábula puede contar cómo un animal o alimento adquirió alguna de sus características, las aventuras de algún héroe o sacerdote. Sin embargo estas historias nos se encuentran en la matriz del entendimiento mitológico.

32 *ibíd.*, p. 18.

33 *ibíd.*, p. 16.

y lo puro frente a las incertidumbres que ocurren en todo momento en el mundo humano. Por ende, para Eliade, el mito cosmogónico es una *hierofanía*, esto es, una manifestación de lo sagrado pues al enunciar los avatares del Ser no hace sino revelar lo inasequible, aquello que va más allá de lo cotidiano.³⁴

Los mitos revelan, pues, la actividad creadora y desvelan la sacralidad (o simplemente la “sobrenaturalidad”) de sus obras. En suma, los mitos describen las diversas, y a veces drásticas, irrupciones de lo sagrado (o de lo “sobrenatural”) en el mundo. Es esta irrupción de lo sagrado la que fundamenta realmente el mundo y la que lo hace tal y como es hoy día.³⁵

No obstante, aunque Eliade considera que lo sagrado es ontológicamente pleno ello no implica que su contraparte, es decir, lo profano carezca de importancia. Lo profano se ubica en el plano de lo ordinario, de lo natural, de lo meramente mortal. Es la realidad contingente, prolija e imperfecta, por lo que su inestabilidad genera temor e inseguridad. Ontológicamente no puede procurar su propia existencia por lo que requiere de algo más que le garantice la subsistencia, esto es, de lo sagrado. Por lo que podríamos decir que lo profano es lo circundante al *punto fijo*. Pese a esto, Eliade niega firmemente la existencia de una contradicción entre lo sagrado y lo profano; ya que aunque lo sagrado es por naturaleza inefable a través de sus manifestaciones en diversas divinidades y revelaciones es posible acercarnos a él. Lo sagrado y lo profano aunque opuestos no se excluyen; antes bien se entrelazan en un juego dialéctico en el que lo tangible no es nada sin la intervención de lo intangible y en donde lo invisible no puede hacerse presente sin la ayuda de lo visible.

34 La hierofanía es aquello que revela lo sagrado. Así dice Eliade en *Lo sagrado y lo profano*: “Para denominar el acto de esa manifestación de lo sagrado hemos propuesto el término hierofanía (del griego hieros: sagrado y phainomai= manifestarse), que es cómodo, puesto que no implica ninguna precisión suplementaria: no expresa más que lo que está implícito en su contenido epistemológico, es decir, que algo sagrado se nos muestra.”

35 *ibíd.*, p. 14.

Esto último es de suma importancia pues ayuda a comprender la especial relación entre ambas realidades. Para Eliade el mito posibilita «la manifestación de algo *completamente diferente*, de una realidad que no pertenece a nuestro mundo» y que sin embargo se muestra «en objetos que forman parte integrante de nuestro mundo *natural, profano*».³⁶ Lo anterior significa que lo sagrado muestra algo distinto a lo usual, pero lo distintivo es que ese *algo* ajeno a la cotidianidad se manifiesta justo en lo cotidiano, en el mundo ordinario. O como lo diría Eliade: *lo sagrado se manifiesta en lo profano*. Así, mientras que para el mundo profano una piedra es sólo una piedra, dentro de la visión sagrada una piedra puede ser el vehículo donde se manifiesta una realidad *no natural*. Del mismo modo para Marcel Gauchet «en el sentido estricto existe lo sagrado a partir del momento en que el otro mundo es materializado en alguna parte de éste, en que lo invisible se presenta concentrado en lo visible».³⁷

Esto nos lleva a la tercera característica clave del mito: el mito como *modelo* de conducta humana. Porque al determinar el *ser* del mundo, también prefija el *hacer* humano. En otras palabras, el mito actúa como una narración ejemplar. Ya que:

Por el mismo hecho de relatar el mito las gestas de los seres sobrenaturales y la manifestación de sus poderes sagrados, se convierte en el modelo ejemplar de todas las actividades humanas significativa.³⁸

Si la mitología revela el orden de la realidad también establece cómo han de actuar los seres humanos, en tanto que los hombres son un elemento más del cosmos. Lo que significa que las narraciones mitológicas que relatan las hazañas de los dioses u hombre originarios

³⁶ *Ibíd.*, p. 15.

³⁷ Gauchet, *La condición histórica*, p. 74.

³⁸ *Ídem*.

funcionan como acciones paradigmáticas o puntos de referencia para todo el hacer humano. Los mitos transmiten valores absolutos que van más allá del tiempo y el espacio común y por ello se vuelven parámetros de conducta que diferencian las buenas acciones de las malas, las propias de las impropias. El mito no es un cuento fantástico, responde a las incógnitas existenciales: *el cómo, el por qué y el para qué*. Y a diferencia de las acciones profanas que necesitan de un garante ontológico, los principios heredados por los seres divinos carecen de la precariedad humana. Con lo cual el mito fundamenta y justifica la actividad de los hombres; todo está encauzado por las narraciones mitológicas, desde lo más cotidiano a lo más trascendente. Comenzando por la manera en la que se ha de sentar, cómo y qué hay que comer, cómo se ha de cazar, cómo se construyen las viviendas, cómo se ha de vestir, en resumen, cómo se ha de actuar en la vida.³⁹ Para Eliade este rasgo es esencial pues considera que «la función principal del mito es revelar los modelos ejemplares de todos los ritos y actividades humanas significativas: tanto la alimentación o el matrimonio como el trabajo, la educación, el arte o la sabiduría».⁴⁰

Para Mircea Eliade esto hace que el poder creador del hombre sea restringido, dado que éste únicamente participa del Ser pero no es su fuente. Los hombres a través de sus actos tan sólo expanden la creación originaria y con ello únicamente reiteran la acción primigenia de los dioses. Así dice Eliade:

Por el contrario, lo que los hombres hacen por su propia iniciativa, lo hacen, sin modelo mítico, pertenece a la esfera de lo profano: por tanto, es una actividad vana e ilusoria; a fin de cuentas irreal.⁴¹

39 Por ello la mitología se vuelve el conservador y comunicador de las costumbres de un pueblo.

40 Eliade, *Mito y realidad*, pp. 15-16.

41 *Ibid.*, p. 43.

El mito no es, entonces, un simple recopilado de textos o una fábula. El mito es una narración *viva*: se experimenta y se vive en él en todo momento. El mito aparece como una fuerza incomparable en la existencia del hombre religioso, tan es así que «no se llega a ser verdadero hombre salvo conformándose a la enseñanza de los mitos, salvo imitando a los dioses». ⁴²

b) El rito

Pero no basta con que los mitos sean enunciados. Se vive dentro del mito y aquello que lo mantiene vivo y constante es el *rito*. En este sentido la función del rito es única y muy específica: *reactualizar el mito*. Lo que patentía la intrínseca relación entre ambos.

Reactualizar es sinónimo de repetir o reiterar. Reactualizar el mito significa, entonces, revivir las narraciones mitológicas. Y la manera en que el rito reactualiza los relatos mitológicos es haciéndolos presentes de nuevo. Sin embargo hay que tener claro que reactualizar mitos no implica lo mismo que conmemorarlos. En la actualidad tendemos a *conmemorar*, esto es, recordar un acontecimiento del pasado para no olvidarlo; repetimos fechas en el calendario como guerras, natalicios o asesinatos. Pero recordar no es igual a reactualizar pues el segundo implica una ruptura ontológica y temporal, de la cual sólo es capaz lo sagrado. No es posible comprender el poder del rito sin ubicarlo antes dentro de la dinámica sagrado-profano característica del *mundo encantado*.

Para Eliade el *mundo encantado* se mueve bajo el supuesto de un tiempo cíclico y heterogéneo, en donde la temporalidad se desplaza en una constante espiral que la hace

42 Eliade, *Lo Sagrado y lo profano*, p. 76.

volver necesariamente a sus inicios una y otra vez. Por lo que podemos hablar de dos tipos de tiempo distintos: el sagrado y el profano. El primero está ubicado en los umbrales mismos de la existencia, es un tiempo más allá del tiempo, antes de que las cosas tal como las conocemos comenzaran siquiera a ser. Este tiempo especial o sagrado no es otro que el tiempo sin medida que pertenece al momento cosmogónico en el que los dioses crearon el mundo. Un tiempo que no cambia ni se agota; ya que lo que reactualiza es el punto fijo del cual procede todo flujo temporal. El tiempo profano, por el contrario, es el tiempo de la cotidianidad, el del desgastante transcurrir mundano, bajo el cual viven diariamente los seres humanos. Así dice Eliade:

El hombre religioso vive así en dos clases de tiempo, de las cuales la más importante, el tiempo sagrado, se presenta bajo el aspecto paradójico de un tiempo circular, reversible y recuperable, como una especie de eterno presente mítico que se reintegra periódicamente mediante el artificio de los ritos.⁴³

El rito se organiza dentro del tiempo cotidiano o profano. Se sitúa en una fecha del calendario, en una estación específica y en un horario particular. Sin embargo no se trata de una actividad cualquiera. El tiempo se fragmenta para dar entrada a un tiempo especial no-histórico, en otras palabras, al *tiempo sagrado*. La reactualización temporal involucra, entonces, una ruptura de la realidad que da paso a lo esencial y originario. El ritual posibilita el desgarramiento de la cotidianidad que da paso a lo no-cotidiano, en otras palabras, posibilita «la abolición del tiempo transcurrido» para que se haga presente un tiempo totalmente distinto. Y al hacerlo se fundamenta el tiempo humano, pues lo sagrado es la condición de posibilidad de lo profano.

43 *Ibid.*, p. 54.

Una diferencia esencial entre estas dos clases de tiempo nos sorprende ante todo: *el tiempo sagrado es por su propia naturaleza reversible*, en el sentido de que es, propiamente hablando, *un tiempo mítico primordial hecho presente*.⁴⁴

Lo que significa que ambos tiempos -el profano y el sagrado- se relacionan entre sí gracias al rito que los hace subsistir en el mismo momento y evidencia con ello el vínculo que poseen. Reactualizar el mito implica traer de nuevo aquella fuerza presente en la acción originaria de la creación. Así, si los mitos narran el origen de las cosas el rito reactualiza ese acontecimiento extraordinario para que sea experimentado una vez más. El poder del rito yace, entonces, en la capacidad de revivir el mito para *recuperar* el origen cósmico, significa hacerlo constantemente presente.⁴⁵

Con lo cual el mito no se olvida y tampoco se desvaloriza. El rito es el maquinador de las hierofanías, porque reactualiza al ser y evidencia la unión con lo originario. Permite que las cosas vuelvan a ser como en el principio: sagradas, verdaderas y perfectas. Repetir el mito permite regenerar, curar, reparar y recomenzar la realidad. Esa es la razón por la que todo acontecimiento esencial en la vida humana requiere de un ritual para efectuarse: para dar inicio a la época de cosecha, para inaugurar una casa, para curar un enfermo o bendecir un negocio, etc. El cuerpo humano decrepito y pecaminoso a través de cierto ritual regresa a su estado caótico para nacer una vez más como creación divina. El mundo cansado y contaminado se purifica y se reactiva con el flujo de los inicios; la existencia misma vuelve a realimentarse de su fuente originaria y con ello borra los errores.

44 *Ibíd.*, p. 53.

45 Esta capacidad única de regenerar o reparar el ser de las cosas procede de la concepción temporal del hombre encantado en la que el tiempo se repite en un ciclo continuo.

Para el hombre religioso, la reactualización de los mismos acontecimientos míticos constituyen su mayor esperanza: en cada reactualización reencuentra la oportunidad de transfigurar su existencia y hacerla semejante al modelo divino.⁴⁶

Por tanto, toda la serie de actividades que conforman el ritual (cantar, bailar, beber, ayunar, etc.) y sus lugares o espacios preparados buscan reactualizar los relatos cosmogónicos: Es así que en la fiesta ritual no se cantan o se enuncian historias del pasado, se vive el mito, se busca experimentar el momento en que el mundo tomó forma y ser espectador de los actos divinos, por ello «se deduce que aquel para quien se recita queda proyectado mágicamente al “comienzo del mundo”». ⁴⁷ Con el ritual el mundo y los seres humanos que habitan en él se hacen *contemporáneos* del acto cosmogónico en donde todo empezó a existir.

Ahora podemos aproximarnos un poco más a la respuesta sobre cómo se estructura la realidad a partir del mito: no es suficiente con enunciar las palabras míticas, se requiere de una práctica igualmente significativa que logre *activar* el poder inmerso en la historia divina. Es por ello que se cosmiza también a través del ritual, en tanto que su función principal es reactualizar el mito y al hacerlo le da sentido y orden al mundo. Hace un llamado a lo fundamental, mantiene el flujo ontológico y hace a los seres humanos participe de lo sagrado. Con lo cual la realidad se consagra, es decir, se hace semejante a la obra divina, por ello la única manera de configurar el mundo según el modelo universal es haciéndolo partícipe del ser por medio de «la repetición de un acto primordial». ⁴⁸ Esto es, a través del rito.

46 Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, p. 80.

47 *Ibíd.*, p. 63.

48 *Ibíd.*, p. 28.

c) El mundo de lo dado

En resumidas cuentas, para Eliade el *mundo encantado* está determinado fundamentalmente por el mito y el rito. En términos de Gauchet esto quiere decir que el *mundo encantado* es aquel paradigma intelectual en donde el punto de aplicación es muy alto pues los preceptos religiosos entretejen cada uno de los aspectos de la existencia. Lo que hace que el *mundo encantado* regido por la fuerza del mito y el rito sea fundamentalmente estático, inamovible. El rito le permite consagrar todo en todo momento y, por ende, seguir existiendo. Al darle identidad y permanencia al ser, a pesar de los cambios y deterioros que éste sufre a través de la cotidianidad.

El ritual hace del mundo el mundo del no-cambio, de la continuidad, del constante retorno al origen. Dando sentido a las vidas humanas, pero sobre todo dando fuerza a la realidad al mantenerla en el eterno flujo de lo inefable. Por ende mientras las narraciones mitológicas sigan siendo enunciadas en el acto ritual el tiempo, el espacio, las instituciones, los hombres, etc., nunca se caducaran ni se agotaran. Al mismo tiempo las acciones humanas y todos los movimientos de la existencia no son absurdos ni arbitrarios mientras que respondan al modelo ejemplar que ha estado presente desde el inicio de los tiempos.

Razón por la cual la estructura del *mundo encantado* es necesariamente estática, pues la movilidad de los fundamentos en un mundo diseñado cabalmente es innecesaria y hasta indeseable.⁴⁹ En tanto que la existencia es “tal y como debería de ser”, “tal y como ha sido desde el inicio de los tiempos”. Esto coincide totalmente con la interpretación religiosa de Marcel Gauchet en donde el *mundo encantado* es aquel paradigma intelectual cuya

⁴⁹ Al punto en que incluso la intervención de los mismos dioses que dieron origen al cosmos se les está negada, en un mundo perfectamente diseñado y acabado no hay nada más que agregar.

tendencia más tangible es el principio de conservación. Incluso la temporalidad cíclica que constituye éste periodo no tiene otro objetivo que la neutralización del cambio.

Lo religioso es el principio de la movilidad puesto al servicio de lo inmóvil; es el principio de transformación movilizado para garantizar la intangibilidad de las cosas; es la energía de lo negativo enteramente vuelta al beneficio de la aceptación y de la reconducción de la ley establecida.⁵⁰

La lógica encantada supone, entonces, que el mundo *debe* conservarse tal cual es, hay que seguir las lecciones míticas y continuar con las prácticas rituales. La palabra clave, tanto para Eliade como para Gauchet, es *deber*. Bajo la necesidad de reiterar el orden establecido se encuentra la eterna deuda hacia los entes creadores. Pues, para el entendimiento encantado en los inicios sólo existía el caos que lo precedía todo: al tiempo, al espacio, a las cosas, a las plantas y animales, a los hombres y a las leyes. Situación que cambia gracias a una acción extraordinaria, ocasionada por seres igualmente extraordinarios, que da lugar al mundo ordenado. Esto lo observamos en gran parte de las mitologías conocidas, en donde gracias a las figuras cosmogónicas se pasa de un estado caótico a un cosmos bien prefigurado.⁵¹ Esto hace del *mundo encantado* un *mundo de lo dado*, un mundo donado.

El que las figuras míticas, los dioses y hombres originarios fueran los creadores del mundo trae consigo dos importantes consecuencias que determinan la forma en la que se concibe la existencia: primero, los hacedores de la realidad son directa y exclusivamente responsables de la creación de las cosas, lo que significa que depende de ellos su legislación y conservación. Y segundo, los seres humanos al margen de la creación de su propio mundo les deben a los dioses y a los hombres originarios todo cuanto existe y poseen, por lo que

⁵⁰ *Ibid.*, p. 33.

⁵¹ Mircea Eliade se refiere a esto como un *gesto paradigmático*. Véase *Mito y Realidad*, cap. 8.

están eternamente en deuda con ellos. Por ende para Mircea Eliade el mito y el rito no sólo son la reactualización de lo originario, también son la reiteración de nuestra conexión con lo sagrado y una evidencia de nuestra *deuda* con lo intangible. A tal punto que el hombre religioso se define a partir de este compromiso con lo divino y no a partir de sí mismo. Esto hace que el *mundo encantado* sea el mundo de «la desposesión radical, la alteridad integral del fundamento»⁵², ya que estamos frente a una realidad que se rige por la otredad en los más vitales asuntos, pero también en los más cotidianos.

Nuestra manera de vivir, nuestras reglas, nuestros usos, aquello que sabemos, lo debemos a otros seres; son seres de naturaleza distinta a la nuestra, los ancestros, los héroes, los dioses, quienes los han establecido o instaurado. No hacemos otra cosa que seguirlos, imitarlos, o repetir lo que nos han enseñado.⁵³

En otras palabras el *mundo encantado* es el mundo de *lo dado*. Todo lo que somos y lo que seremos fue determinado desde el inicio por lo no-humano, el hombre se olvida como ser creador y se convierte en un ser mimético que sólo reproduce los actos primigenios hechos antes del tiempo por los seres originarios.⁵⁴ Actos que no pueden ni deben ser modificados por respeto y necesidad del orden establecido desde y para siempre.

Por ello para Eliade «no carece de interés el observar que el hombre religioso asume una humanidad que tiene un modelo transhumano trascendente.»⁵⁵ En tanto que la existencia humana no es posible sin los dones y la constante intervención de lo divino. De ahí que los hombres encantados no se conciben a sí mismos como creadores, sino como meros

52 Gauchet, *El desencantamiento del mundo*, p. 35

53 *Ídem*.

54 Véase 1.5: Lo religioso como rechazo ontológico.

55 Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, p. 75

imitadores de la divinidad creadora. No es gratuito que lo religioso implique la doble negación del potencial humano para intervenir sobre su propio mundo. Con todo esto el *mundo encantado* se deja ver como una cosmovisión regida por lo divino. Y la función y naturaleza del mito y el rito no hacen más que evidenciar la relación de subordinación y veneración que se tiene a lo suprahumano.

3.2 Desplazamiento del punto de aplicación

Ahora tenemos más elementos para ampliar la argumentación. En términos de Gauchet aquel periodo de la historia y de la religión en donde la vida humana está guiada fundamentalmente por los preceptos religiosos, esto es, por el mito y el rito es referido como *mundo encantado*. Éste tiene un alto grado de *punto de aplicación* y su objetivo fundamental es conservar lo establecido, al ser un mundo en constante deuda con la otredad. Al contrario, el *mundo desencantado* es el paradigma intelectual –ubicado dentro del periodo referido como giro axial- en donde se introducen tendencias emergentes lo que cuestiona tales preceptos, se disminuye el punto de aplicación y los seres humanos comienzan a recuperar poco a poco el poder sobre el mundo que habitan.

Sin embargo, cabe advertir desde el inicio que si bien en apariencia el *desencanto del mundo* supone la ruptura de su contraparte, para Gauchet, tal transición debe matizarse para evitar caer en reduccionismos históricos.⁵⁶ Considerar al *mundo desencantado* como una etapa posterior al periodo encantado no permite comprender la suma complejidad que esta

56 Marcel Gauchet es un gran conocedor de las distintas propuestas evolucionistas del siglo XIX y por ende conoce las críticas de las que son objeto.

transformación trajo consigo. Recordemos que no se puede hablar tajantemente de la eliminación o sustitución de un orden por otro, sino del constante conflicto entre dos *tendencias* distintas: la innovación y la conservación. Es así que, el *mundo desencantado* no da fin al encantado, éste implica su reformulación mas no su superación. Si bien Gauchet afirma que el mundo Occidental en el que vivimos está desencantado, ello no significa de ningún modo que se ha eliminado el *mundo encantado* de una vez por todas, implica que aunque éste paradigma en la actualidad no tenga preeminencia se mantiene latente. En este sentido el desarrollo histórico e intelectual que describe el autor no es lineal, sino contradictorio, paradójico y conflictivo.⁵⁷ No podemos hablar simplemente de una transición de encantado a desencantado, la transición es aparente si comprendemos que ambas coexisten al mismo tiempo.

Ello significa que el cuestionamiento que trae consigo el *desencantamiento* del mundo no es un acto drástico de poner en duda o sospechar de facto de los fundamentos religiosos para desecharlos de pronto, como si de preceptos caducos se trataran. *Cuestionar* en el sentido en que lo usa Gauchet implica poner en movimiento aquello que permanecía inamovible. Significa la entrada de innovación en ámbitos que nunca antes habían permitido la intervención, ni siquiera una mínima reformulación, lo que a la larga posibilitó “otra comprensión de la vida”. Es por ello que el autor coincide con Karl Jasper al posicionar históricamente al *desencantamiento* en el periodo axial, pues es justamente en él donde hay una «emergencia en serie» de nuevas ideas, formas de pensar y dinámicas distintas a las transmitidas por las costumbres. Fue el periodo en el que surgieron importantes individualidades religiosas como Zaratustra, Buda y los profetas israelitas que

57 Ver capítulo II.

introdujeron nuevas maneras de comprender e interactuar en el mundo. Lo que nos permite ver que el *desencantamiento* no supone la eliminación de lo religioso, sino la efervescencia de vías nunca antes exploradas. Por ello éste no es llanamente un periodo de superación de lo religioso, sino de innovación. Razón por la cual el *mundo desencantado* no es el mundo de *la muerte de dios*; para Gauchet los dioses no han muerto, sólo han pasado a otro espacio de acción.⁵⁸

Así, si bien para Gauchet teóricamente el *desencantamiento* del mundo es el periodo intelectual e histórico en donde tanto el mito como el rito son cuestionados, ello no implica que éstos se desmientan, se olviden o se eliminen de un momento a otro. En la práctica el cuestionamiento de los preceptos religiosos no se desenvuelve contundentemente, sino que paulatinamente –a través de cientos de años- éstos comienzan a perder poder o influencia dentro de la vida de los seres humanos. Disminuyendo su punto de aplicación hasta que después de bastante tiempo se perfila un paradigma intelectual en donde son mayores los elementos inéditos que aquellos retenidos por la mitología y el ritual. Pero ¿cómo es posible tal reformulación?, ¿cómo es posible que se pase de un estado estático a uno de innovaciones?, ¿cómo se va del *encantamiento* al *desencantamiento*?

Siguiendo el criterio de *punto de aplicación* de Gauchet lo que permite explicar la diferencia entre mundo encantado y desencantado, así como la *transición* de uno a otro es el mayor o menor impacto de la divinidad en la vida de los seres humanos. Cuando comienza a disminuir el punto de aplicación es que podemos hablar de la desacralización que dará lugar al *desencantamiento*. El *mundo desencantado* corresponde entonces, a una

58 Volveremos a ello más tarde.

disminución o desplazamiento del punto de aplicación de lo religioso, lo que socialmente se traduce como el aumento de la capacidad humana para construir su propio mundo.

Marcel Gauchet propone algunas posibles razones, teóricas e históricas, para explicar el paulatino resquebrajamiento de la realidad encantada. Grosso modo el *mundo desencantado* se caracteriza por tres grandes transformaciones, desplazamientos o quiebres que cambiaron la historia humana de Occidente. Estos tres momentos en la evolución de la religiosidad o «tres desplazamientos de amplitud fundamental del *punto de aplicación* de lo invisible en el seno de lo visible»⁵⁹ son: 1) La creación del Estado, 2) el desarrollo de la divinidad trascendente y 3) la instauración del Cristianismo occidental.

Para el autor, cada uno de estos elementos en su conjunto ocasiona la reformulación de la relación divinidad-hombre, fenómeno que está en la base del problema desencantado. Cada uno de ellos tiene su propio espacio de acción, pero ninguno se puede desligar del otro. En otros términos, la configuración resultado de la interacción entre el Estado, la trascendentalidad y el Cristianismo es lo que para Marcel Gauchet ha de ser llamado *mundo desencantado*. Por ello, desarrollar la naturaleza del *mundo desencantado* no es otra cosa que desentrañar cada uno de estos momentos e intentar responder cómo se relacionan entre sí.

Sin embargo, recordando el objetivo inicial de la investigación haremos tal análisis contemplando únicamente los elementos sociopolíticos que nos permitan dar razón del *tránsito* del *mundo encantado* al desencantado.⁶⁰ Esta perspectiva nos permite evidenciar dos elementos indispensables de la propuesta de Gauchet. En primer lugar: la infranqueable

59 *Ibíd.*, p. 51

60 Recordemos que el objetivo es hacer una historia política de la religión. Véase 1.1

relación entre el ámbito religioso y el sociopolítico y en segundo lugar la transformación de este vínculo a través del tiempo.

Comenzaremos investigando el segundo de los desplazamientos que nos propone Gauchet – el surgimiento del Dios trascendente-, a pesar del orden que aparece en su libro *El desencantamiento del mundo*. Pues si bien la introducción del Estado es el principal desplazamiento en su modelo, la trascendentalidad nos permite ver las rupturas cosmológicas y ontológicas que trajo consigo el cuestionamiento de los fundamentos encantados, mientras que el conflicto estatal sólo nos muestra sus repercusiones en la concreción de las relaciones humanas. En otras palabras, hemos decidido partir de lo macro a lo micro.

CAPÍTULO IV: EL SURGIMIENTO DEL DIOS TRASCENDENTE

Como hemos intentado explicar hasta ahora para Marcel Gauchet el vínculo divinidad-humanidad conforma la base de la realidad. De ahí que la interpretación que éste hace de la historia y del desarrollo intelectual tome a la religiosidad como criterio y punto de partida. Así mismo, hemos visto que tal relación se ha modificado a través del tiempo. Este capítulo tiene como objetivo ahondar más en ello, pues como veremos a continuación una de las diferencias más importantes entre el *mundo encantado* y el desencantado radica en la distinta manera en que se relaciona la divinidad con el *cosmos*.⁶¹ Para Gauchet tal vínculo se ha desarrollado a través de la historia humana bajo dos formas diferentes: inmanente o trascendientemente. Podemos decir desde ahora que aquel periodo religioso en donde lo sacro penetra cada una de las fibras del mundo la divinidad es inmanente, puesto que el lazo que hay entre ambos es muy estrecho, incluso inexistente. Por otra parte la divinidad es trascendente cuando ésta se distancia y, por ende, se diferencia del mismo mundo que creó, reformulando por completo el vínculo entre los dos. Es por ello que el *mundo encantado*, continúa el autor, es aquel que se desenvuelve bajo la tutela de una divinidad inmanente; mientras que el *desencantamiento* supone el existencia de un Dios trascendente.

El surgimiento del Dios trascendente nombra a un conjunto de reformulaciones que dan lugar a un nuevo *ser-en-el-mundo* en tanto que transforma por completo el orden previo de la inmanencia. Para descubrir qué es la trascendencia y cuál es su impacto nos ayudará

61 *El cosmos*, por su parte, es entendido por el autor como *mundo*, esto es la realidad ordenada en la que está contenido todo lo existente, fuera de la cual no es posible conocer nada; ya que lo que está fuera del cosmos es informe y caótico. Es así que el cosmos actúa como una unidad viva y articulada que estructura la existencia en su totalidad.

enfrentarla con la postura inmanente que siempre ha actuado como su contraparte.⁶² Pues como lo evidencia Gauchet no es posible comprender a ninguna de ellas aisladamente, ambas se configuran entre sí, lo que significa que al ser visiones antagónicas encuentran su forma en el contraste. La inmanencia y la trascendencia son dos formas distintas de ordenar el entramado interno bajo el que se constituye toda la realidad. No obstante cómo han de ordenarse y, por ende, cómo se relaciona la divinidad con los elementos que componen el cosmos es distinto en ambas.

Pero antes de comenzar debemos advertir dos limitantes en nuestro trabajo. En primer lugar se nos escapa de las manos describir cuáles fueron las razones que posibilitaron la *transición* del orden inmanente al trascendente. El mismo Marcel Gauchet admite en *El desencantamiento del mundo* que ésta es producto de un largo y complejo proceso cuyos pasos son difícilmente rastreables y que no se presentaron de forma homogénea en la historia de la humanidad. Únicamente logra ubicarlo temporalmente dentro del *periodo axial*, concibiéndolo como un momento clave que «divide la historia en dos», aunque ello no le permite explicar paso a paso esta escisión tan fundamental. Por nuestra parte no nos es posible dar un seguimiento puntual de tal transformación, sólo nos limitaremos a enunciar y analizar las características que el autor nos propone y que dan nombre a la trascendentalidad. Si bien es inevitable que se nos presente constantemente la pregunta sobre qué dio lugar a tales cambios en el siguiente desarrollo. Por último, debemos poner un límite pedagógico al siguiente planteamiento, tomaremos únicamente aquellos

62 Gauchet intenta que el lector comprenda la relación dialéctica entre la inmanencia y la trascendencia, pues para él sin esta continua interacción no es posible entender los distintos movimientos que conforman la historia de la religión. Así dice en *El desencantamiento del Mundo*: «Habría que mostrar cómo efectivamente, visible o tácitamente, de una resolución de estas tendencias antagónicas proceden siempre las formas religiosas del periodo», p.66.

elementos que nos permitan comprender posteriormente el desarrollo de las organizaciones sociopolíticas.

4.1 La inmanencia

La inmanencia da nombre a la expresión más estrecha del vínculo divinidad-humanidad. Por lo que se sitúa en aquel periodo de la historia de la religión y del pensamiento humano en donde lo divino y lo humano se encuentran intrínsecamente relacionados, esto es, en el *mundo de lo dado*. Las características básicas de éste las hemos enunciado con anterioridad, también hemos abordado la especial naturaleza de la divinidad, cuya sacralidad la hace la fuente y sustento de todo lo existente. En este sentido ya hemos tratado la dinámica inmanente aunque no explícitamente. Y para hacerlo utilizaremos uno de los elementos bases del modelo explicativo de Marcel Gauchet: *la paradoja acercamiento-alejamiento*.⁶³

a) Acercamiento espacial y político

El *mundo encantado* se desenvuelve bajo una continúa referencia a la otredad, en cada uno de los aspectos, desde la creación del mundo hasta el conducir humano. A ello se debe el que Gauchet use el término *inmanencia* para aludir a la divinidad encantada, pues está totalmente inmersa en cada uno de los recovecos del cosmos. La condición misma de lo religioso como rechazo ontológico se debe a tal sobreabundancia de lo sacro. Para el hombre encantado cada parte del mundo, cada planta, animal y cosa; cada nube, prado o mar es la materialización de la eterna gracia de la divinidad. La realidad profana y la

63 Véase 2.3.

sagrada se entraman conformando la realidad misma. Una duplicidad ontológica que construye la unidad del mundo. En donde la extraordinaria naturaleza de lo divino no contradice el transcurrir cotidiano de la vida, puesto que la ruptura que implica la sacralidad forma parte fundamental del ser del mundo.

La inmanencia supone un *acercamiento espacial*, en tanto que el orden y la disposición de cada una de las cosas y criaturas existentes está predispuesto por lo supramundano. Razón por la cual lo sacro está inmerso en el mundo concreto.⁶⁴ Ejemplo de ello es la idea de *cosmizar* el mundo de Mircea Eliade. Cosmizar, es decir, el acto de construir la realidad cognoscible requiere necesariamente de la intervención de lo sagrado. El espacio que habitamos, el hogar, el lugar que nos pertenece y que conocemos es lo que conforma *el mundo*, porque nos parece coherente y ordenado. Por otro lado, lo que nos es extraño lo juzgamos como caótico ya que es indeterminado y desconocido.

Es por ello que cuando el hombre encantado agrega un espacio nuevo al mundo ya establecido debe organizarlo según los parámetros conocidos, los tradicionalmente transmitidos por el mito y el rito. Esta no es una labor fácil o insignificante pues cuando se da forma a *lo informe* se está ampliando el cosmos y con ello se está *creando el mundo*. En el mundo religioso no se puede instaurar, construir o inaugurar algún espacio sin hacer referencia a la acción sagrada de la creación originaria del mundo, narrada por los mitos cosmogónicos. Al inaugurar una casa, un puente, un negocio, un templo, etc., éstos deben ser consagrados, deben ser erigidos según el orden divino; ya que de lo contrario no pueden ser concebidos como parte de la realidad.

64 El término que utilizaríamos actualmente sería el de *naturaleza*, haciendo referencia a la parte biológica.

Ello trae consigo también un *acercamiento social* pues ¿cómo dudar de tal acercamiento cuando la divinidad empapa todo lo existente y el mundo se mueve al ritmo de lo sagrado? Esta conexión se traduce sociopolíticamente como una organización basada en la dependencia-subordinación⁶⁵, en tanto que los seres humanos requieren de la constante intervención divina para ser lo que son, para guiarse a través del mundo y para comprender la realidad. Lo cual les genera un estado de constante deuda con la otredad que sólo puede ser compensada –nunca totalmente pagada- con su obediencia. La cercanía en el sentido social y político se refiere justo a la necesidad o dependencia que tiene la comunidad hacia lo divino y sin el cual no cobraría forma o sentido. A ello volveremos más tarde. Tal cercanía, tanto la espacial como la ocasionada por la dependencia humana, se desenvuelve bajo el resguardo de una divinidad inmanente, latente tanto en los más pequeños recovecos como en las cuestiones más fundamentales de la existencia.

b) Alejamiento temporal y epistémico

Sin embargo, afirmar la inmanencia de lo sacro podría suponer que éste no se diferencia de su creación, pero como veremos a continuación no es posible equiparar lo mundano con lo divino. Paradójicamente la cercanía de la divinidad supone su total alejamiento del mundo y esta distancia, dice Gauchet, se debe a la diferencia ontológica entre lo divino y lo mundano. En este sentido, el alejamiento es de un carácter distinto al acercamiento espacial o sociopolítico: la lejanía es ontológica y temporal. ¿De qué otra manera la divinidad podría conformar y dar sentido a cada fibra de la realidad? Únicamente siendo la fuente y el criterio de toda la existencia. Por ende, si bien lo divino y lo mundano están sumamente

65 Esto lo trataremos después bajo el nombre de heteronomía. Ver Capítulo V, apartado 5.2.1.

cercanos la inmanencia supone la irresoluble diferencia ontológica entre ambos: las propiedades extraordinarias de la divinidad no pueden ser reducidas o equiparables a las características mundanas. Así mismo, aunque lo profano se relacione o dependa de la sacralidad está condenado a la precariedad ontológica.

Para Gauchet la diferencia entre lo divino y lo mundano también se manifiesta en el tiempo. Recordemos que tanto el mito como el rito buscan reactualizar el tiempo sagrado. El cual es el pasado por excelencia, es el tiempo originario cargado del ser mismo que le dio y continúa dándole vida a la realidad, el único verdadero y valioso. Es el tiempo que habita la divinidad, ya que sólo el pasado es ontológicamente pleno, al igual que lo sagrado. Para el autor *lo divino es lo originario*. Por otro lado el espacio de acción de lo mundano, incluyendo por su puesto a los seres humanos, es el continuo presente. Lo que ocasiona su desgaste y movimiento, siéndole indispensable la intervención de la otredad para conservar y reparar tal degradación. Es así que *lo profano es lo actual*.

Teniendo esto en cuenta el alejamiento temporal que supone la inmanencia es resultado no sólo de la diferencia ontológica de lo divino y lo mundano, sino también de los distintos espacios de acción en los que se desenvuelven: el pasado y el presente. Así dice Gauchet en *El desencantamiento del mundo*:

La inmanencia resulta de la diferencia del tiempo de la instauración, desde el que nada se ha producido, de manera que en su infranqueable alejamiento y gracias a él está completamente presente en el seno de un universo que constituye su exhaustiva y fiel réplica, casi en el menor de los detalles, y su reviviscencia indefinida.⁶⁶

A pesar de la cercanía con el mundo lo divino se encuentra totalmente alejado de éste – ontológica y temporalmente- y semejante brecha no puede ser superada ni por la cercanía

66 Gauchet, *El desencantamiento del mundo*, p. 75

espacial ni por la eterna deuda por el don de la existencia. No obstante estas dos dinámicas paradójicas, el acercamiento y el alejamiento no son contradictorias porque se mueven en niveles distintos de la interacción. Ambas se complementan y nos demuestran que el vínculo dios-mundo y, por ende, dios-humano no es simple.

4.2 La trascendencia

Por su parte, el orden trascendente va más allá de una simple reordenación de los elementos existentes, implica la total *inversión* del orden inmanente: lo que se mantenía cerca se ajena y lo que se distanciaba se acerca. Y aunque Gauchet no especifica puntualmente los motivos de este extremo cambio, para él tal inversión es ocasionada por el cambio de posición y de valor de los tres elementos que componen la realidad: lo divino, lo mundano y lo humano; así como la relación entre ellos. Lo cual modifica de una vez por todas, la disposición y sentido de lo existente. Para el autor la inversión a la que da lugar la trascendencia implica «la transformación de la relación práctica con el mundo por una vuelta activa contra la realidad del mundo de la alteridad religiosa que servía para garantizar la intangibilidad de su orden».⁶⁷ Proceso, como hemos dicho incansablemente, muy complejo pero que intentaremos esclarecer tanto como sea posible.

Como veremos a continuación, con la trascendencia teóricamente podemos dejar de hacer referencia a lo sagrado como *divinidad*, como lo hemos estado haciendo hasta ahora, al ser un concepto impersonal en sí mismo. Y comenzar a llamarlo *Dios*, cambio que no sólo involucra el desarrollo histórico del monoteísmo, sino la subjetividad e individualidad de lo

⁶⁷ *Ibid.*, p. 99

sacro. Pues ante todo el dios trascendente es un sujeto bien diferenciado del mundo circundante que creó. Teniendo esto en cuenta iniciaremos con aquellas modificaciones que propició el *alejamiento* de Dios.

a) Alejamiento espacial y político

Si durante la inmanencia la divinidad palpitaba en cada una de las cosas, formando un único mundo, con el *desencantamiento* Dios trasciende el cosmos y escinde en dos la realidad. Imaginemos una gran esfera que figure ser el mundo, en donde esté contenido todo lo existente, tanto lo sagrado como lo profano. Tal cosmos, es decir, aquella parte de la realidad que habitábamos y, por ende, comprendemos y significamos, está conformado por los seres humanos, por cada roca, cada estrella, cada semilla y cada planta que crearon los dioses. Así como por la divinidad misma, por los héroes mitológicos y hombres originarios. Conformando en su conjunto una sola realidad, o como la llama Gauchet, una *unidad cósmica*.

Imaginemos ahora que después de un proceso muy complejo y largo lo sagrado comienza a desprenderse, a disociarse de cada uno de los elementos que habitan ese mundo, formando dos esferas distintas. Cada una de ellas con límites bien determinados y, por tanto, con dinámicas independientes la una de la otra, que rompe por completo con la unidad cósmica encantada. A esto es a lo que Gauchet llama trascendencia.

Claro que la inmanencia también supone la irreconciliable diferenciación entre lo divino y lo mundano; sin embargo, con el *desencantamiento* por primera vez la divinidad *trasciende*

al mundo, convirtiéndose en un ente ajeno a él.⁶⁸ Este desprendimiento es lo que hemos de entender por *alejamiento espacial*. Gauchet lo caracteriza como aquel proceso milenario y confuso en el que la divinidad fue purgándose materialmente de las fibras de su creación - de los ríos, del viento, de la tierra, de las montañas, de los cielos, etc.- hasta el punto en que ésta se diferenció del mundo que creó por completo.⁶⁹ De lo cual surgen dos fenómenos con repercusiones ontológicas: en primer lugar, la divinidad se conforma como un ente independiente de su creación; y en segundo lugar, el mundo, igualmente diferenciado, comienza a desenvolverse a partir de sí mismo.

Para Gauchet con el alejamiento Dios cobra sus propios límites, se contiene a sí mismo y se desenvuelve desde sí: se individualiza. En otras palabras, Dios se hace *sujeto*, un ente cognoscente con la capacidad de actuar y elegir por sí mismo, esto es, con voluntad propia.⁷⁰ Lo cual implica la metamorfosis ontológica de la divinidad, deja de ser un ente de la naturaleza para convertirse en un Dios-Sujeto omnisapiente. Consecuentemente la subjetivación de Dios trae consigo la metamorfosis del mundo, que ahora desnudo de la presencia de Dios se desacraliza, se despersonaliza. Se convierte en un ente inanimado, pasivo, carente de pensamiento y voluntad, capaz de ser transgredido y diseccionado, esto

68 Y ¿a dónde va la divinidad? Gauchet responde que a otro espacio de acción distinto del mundo material: *la interioridad*. Volveremos a eso más tarde.

69 Para Gauchet es aquí donde encontramos los inicios de los grandes sistemas monoteístas que se conforman a partir de la idea de un único Dios-Sujeto.

70 Lamentablemente el planteamiento de Gauchet no se detiene a definir los conceptos de *sujeto* u *objeto*. Si bien los maneja de forma muy específica: al Sujeto como cognoscente, volitivo y activo; y al Objeto como pasivo e inanimado carente de sentir, pensar y querer.

es: un *objeto*.⁷¹ Podemos decir con esto que la divinidad se configura no ya como un elemento más dentro del mundo, sino como un ente distinto y diferenciado del resto de lo existente, es decir, como un *ente único*. Único no sólo por su extraordinaria naturaleza, sino porque por primera vez la divinidad se presenta como lo verdaderamente *otro*, independiente de su creación. Lo cual rompe con la unidad cósmica existente en el pensamiento encantado.

Para Gauchet esto significa que la divinidad ya no se presenta bajo una multiplicidad de formas, se conforma a sí misma como un Dios-Uno. Se pasa de «un sistema de la copertenencia con una multiplicidad de pequeños dioses, a un sistema de separación con un único y omnirradiante principio divino.»⁷² Mas esto no significa la transición de un sistema politeísta a un monoteísta, como si por cuestión de preferencia o de conveniencia se eligiera venerar a un solo Dios y no a varios. Para Gauchet, no se trata sólo de intercambiar un sistema de creencias por otro, sino la total reformulación del sistema de pensamiento en el que por primera vez se sientan las bases para «un pensamiento de la totalidad como tal.»⁷³

En el seno del universo puesto como *uno* en su ultimidad, el pensamiento responde a una lógica de lo *múltiple*, mientras que en un universo dividido entre presencia y ausencia surge un pensamiento gobernado por el enfoque del uno.⁷⁴

El orden trascendente responde a una lógica distinta a la inmanente: la divinidad se presenta una y no múltiple. Siguiendo con la alegoría anterior con el alejamiento y la diferenciación

71 Para Gauchet este es un paso crucial en la historia del pensamiento humano pues la separación entre sujeto-objeto supone la base de la ciencia moderna y, por ende, el surgimiento de una epistemológica basada en el esfuerzo cognitivo y no en la donación de la otredad.

72 Gauchet, *El desencantamiento del mundo*, p. 74

73 *Ibíd.*, p. 71

74 *Ibíd.*, p. 70

de Dios ya no hay una sola esfera, entendida como una unidad cósmica, sino dos. Mas esta dualidad ontológica no es lo sagrado y lo profano –como supone la inmanencia- pues estos nunca se presentaron como realidades ajenas una de la otra. La dualidad está compuesta por otros dos nuevos elementos: el sujeto y el objeto. La trascendencia resulta ser la principal modificación ontológica que caracteriza al *mundo desencantado*, implica la ruptura de la unidad cósmica religiosa que había ordenado la realidad hasta ese momento, «una ruptura íntima que abre a *una fractura en el ser*».

Este alejamiento se traduce sociopolíticamente como la disminución de la necesaria intervención de lo divino para el funcionamiento de la realidad, o lo que es lo mismo la disminución del punto de aplicación. Pues con el *desencantamiento* el mundo de lo dado se quebranta. No sólo Dios pasa a ser un ente único e independiente, sino que el mundo también comienza a desenvolverse a partir de principios ajenos a los divinos. Ya que si bien éste se ve desprovisto de la sacra naturaleza de Dios, no cae en el caos, sus engranes continúan moviéndose sin la intervención supranatural. Trayendo consigo un nuevo *estar-en-el-mundo*: autónomo y enigmático

Un mundo querido tal cual es por una suprema inteligencia que garantiza su coherencia; al mismo tiempo, un mundo capaz de funcionar por él mismo en ausencia de dios de un orden completamente otro y cuyo funcionamiento está por comprender él mismo [...].⁷⁵

Las implicaciones cósmicas y ontológicas de esto son innumerables y Gauchet le dedica gran parte de *El desencantamiento del mundo* a la objetivación del mundo. No obstante nuestras limitaciones teóricas nos impiden dedicarle más tiempo a ello, en donde sí nos

⁷⁵ *Ibid.*, p. 77

detendremos posteriormente será en las consecuencias que esto tiene en la vida práctica humana: la autonomía.

b) Acercamiento temporal y epistémico

Paradójicamente la reformulada naturaleza de Dios se acerca como nunca antes al mundo del cual se alejó: se acerca temporal y ontológicamente. En primer lugar, para el autor, el alejamiento y, por ende, la individualidad de Dios le abren un nuevo espacio de acción en el tiempo *presente*. Si el *mundo encantado* se formulaba a partir de la diferencia entre lo original y lo actual, la trascendencia de Dios trae consigo la reunificación de tal escisión. Con lo cual el transcurso temporal existente se invierte totalmente. Así dice Gauchet:

[...] la trascendencia corresponde, comparativamente, a una reunificación de estas dos dimensiones, en un inicio disyuntivas: lo original y lo actual, la institución inaugural y los poderes presentes de lo invisible; reunificación que modifica completamente la naturaleza del poder sobrenatural estableciéndolo a la vez como fuente y como responsable, aquí y ahora, de la marcha del mundo.⁷⁶

Entre las modificaciones que trae consigo la subjetividad de Dios está la fusión de los dos ámbitos temporales y ontológicos –lo original y lo actual- y con ello un nuevo *ser-en-el-tiempo* y un nuevo *es-en-el-mundo*. La clave para comprender esto, dice Gauchet, está en la actualidad de la creación:

El término lógico de este movimiento de fusión es la idea de creación, en la que se acaba la penetración del pasado y del presente, del principio original y del actual gobierno de lo

⁷⁶ *Ibid.*, p. 76

real, al mismo tiempo que culmina la imputación general del ser a un principio único y separado.⁷⁷

El Dios-sujeto ahora volente crea al mundo no por mero desbordamiento de ser, sino que el acto de crear resulta ser un acto de plena voluntad y racionalidad. Es por ello que la creación no es un acto exclusivo del tiempo mítico. Cuando la divinidad se personaliza el acto creador también lo hace, éste ya no se ubica en el impersonal pasado fundador, sino en la persona de Dios. Esto significa que el mundo ya no ha sido creado de una vez por todas – como en el *mundo encantado*–, sino que la posibilidad de modificarlo está siempre latente en la persona de Dios, libre y pensante. El fundamento se hace movible, el origen se ha desplazado del pasado al presente. En palabras de Gauchet: «cuando se pasa de la inmanencia a la trascendencia hay un cambio de tiempo: hay precisamente un salto del *pasado* al *presente*».⁷⁸ Esto hace que Dios se acerque al mundo de modo muy distinto que en el encantamiento, se acerca porque se hace actual al transcurrir mismo de su creación, aunque espacialmente se haya desprendido por completo de ella.

El segundo acercamiento es epistémico. Al igual que en la inmanencia el nuevo orden trascendente mantiene en pie la línea divisoria entre lo divino y lo humano, ambos poseen características bien delimitadas e insalvables. No obstante hay un lazo que une a los seres humanos con Dios, una vía inexistente e impensable hasta ese momento y que se abre gracias a la transformada naturaleza de Dios: la racionalidad. El Dios-sujeto-uno es ante todo volente y racional, capaz de diseñar con premeditación y cautela el cosmos. De la misma forma, los humanos pueden comprender y apreciar la grandeza del mundo que les fue donado gracias a que han sido bendecidos con la capacidad de pensar. Con ello los

77 *Ídem*.

78 *Ibid.*, p. 75

humanos pueden pensar a Dios y al mundo al cual pertenecen. En pocas palabras al igual que Dios los hombres, aunque finitos, son racionales, con lo cual ambos comparten una conexión: ontológica y epistémica.

La argumentación de Marcel Gauchet explica que la subjetividad de Dios hace posible que los seres humanos interactúen con él por medio del intelecto, en tanto que ambos comparten la capacidad de raciocinio. Ello modifica el lugar de los hombres dentro del orden de la creación de Dios: éstos ya no son más seres homogéneos en el cosmos, resaltan en relación con el resto de las criaturas. El nacimiento del Dios trascendente ontológicamente significa que el orden preestablecido entre lo sagrado y lo profano se transforma, modificando por completo tanto la naturaleza divina, como la humana: lo sagrado se hace accesible a lo humano y lo humano puede pensar lo sagrado.

No obstante la capacidad de raciocinio no fue una invención trascendente, ésta ya se veía desde el encantamiento, recordemos que los seres humanos son las únicas criaturas competentes para entender, venerar y reproducir los mitos y prácticas rituales. Pero es justo en la trascendencia cuando la racionalidad cobra relevancia en la relación divinidad-humanidad. Así pues, una vez que se desenvuelve la subjetividad divina la humanidad descubre una vía de acceso a lo incognoscible, gracias a la razón que comparten ambos. Abriéndose con ello una comunicación -inexistente hasta ese momento- con la otredad.

Por último, es evidente que este breve análisis no permite entrever la gran magnitud que el paso de la inmanencia a la trascendencia significó; sin embargo nos da algunos elementos para comprender los cambios sociopolíticos, ontológicos y epistemológicos que trajo consigo la trascendentalización de la divinidad. Pues así como constituyó una

transformación para Dios y el mundo también lo fue para lo humano. Ya que a largo plazo este complejo proceso termina por transformar la naturaleza y el valor de los seres humanos, permitiéndoles recobrar su relevancia dentro del orden cósmico.

CAPÍTULO V: EL SURGIMIENTO DEL ESTADO

5.1 Estado: Proceso emancipatorio

El siguiente desplazamiento del punto de aplicación que trataremos será la creación del Estado.⁷⁹ Cabe hacer la advertencia de que Marcel Gauchet desarrolló este punto en *El desencantamiento del mundo* antes de que tratara el nacimiento del Dios trascendente; sin embargo nosotros decidimos hacerlo de modo inverso pues metodológicamente nos pareció más conveniente comenzar por lo general para después ir a lo particular. Hasta ahora tan sólo hemos esclarecido algunos elementos de la dinámica inmanencia-trascendencia que se han desenvuelto a nivel cosmológico y ontológico. Será a partir del análisis del surgimiento del Estado que podremos preguntarnos cómo repercuten ambos paradigmas en la vida concreta de los seres humanos, esto es, cómo se relacionan los hombres con el mundo que los rodea, entre sí y el modo en que ordenan sus vidas.

Para Marcel Gauchet el Estado es el punto culminante del *Desencantamiento* del mundo al modificar el orden precedente, así afirma: «el nacimiento del Estado es el acontecimiento que parte la historia en dos y hace entrar a las sociedades humanas en una época enteramente nueva».⁸⁰ Para comprender por qué el autor le atribuye tanta valía al nuevo orden estatal debemos aventurarnos a dar una definición de Estado, un concepto difícil si consideramos que ha sido tratado desde hace tiempo por diversas tradiciones intelectuales y todas ellas lo han investido de significados particulares y hasta contradictorios. Nuestro

79 1) El surgimiento del Dios trascendente, 2) el nacimiento del Estado y 3) el Cristianismo.

80 *Ídem*.

autor utiliza el término *Estado* en dos sentidos. En el primero el Estado es un recurso conceptual que nombra el *proceso* de emancipación humana que disminuye la deuda con la otredad y como tal su espacio de acción va más allá del ámbito político, social o histórico. En este sentido el Estado como proceso no se limita a ser una forma de gobierno específica como pudiera parecer a primera vista, tampoco lo comprende como un evento histórico fijo o fácilmente rastreable en la historia, implica una transformación ontológica que repercute en todos los aspectos humanos. No obstante, y en un segundo momento, a la culminación de ese proceso emancipatorio también le da el nombre de Estado, pero esta vez el Estado hace referencia al Estado moderno nacido en el siglo XVI, entendido como una forma de gobierno totalmente humano y autorreferencial. Es necesario hacer esta aclaración ya que sería un error englobar todo el proceso de emancipación humana a la conformación del Estado moderno, para Gauchet la búsqueda de la autonomía empapa toda la dinámica desencantada y por ello no puede limitarse a la existencia del Estado moderno.

Si bien en el *mundo encantado* los seres humanos se definieron a sí mismos a partir de lo que no son, es decir a partir de lo no-humano, con la emancipación estatal los hombres comienzan a verse a sí mismos no desde el espejo de la otredad, sino desde su propia existencia; reencontrándose ontológicamente y sociopolíticamente en el proceso. Con lo que los hombres dejan de ser criaturas de Dios para devenir creaciones de sí mismos. Pero este cambio tan sustancial no se dio en un sólo paso. Gauchet rastrea dos fases sucesivas en su desarrollo, de ahí que lo comprenda como un complejo y milenarismo proceso emancipador que desemboca –como explicaremos más tarde– en la autonomía humana. En un primer momento el Estado se desarrolló como un sistema de dominación en donde se estableció una pirámide jerárquica que distinguía entre «dominadores y dominados, los que están del

lado de los dioses y los que no lo están.»⁸¹ Lo que rompe por completo con la mítica ley de reciprocidad. En una segunda etapa aparece la figura del soberano quien sustituye el orden jerárquico modificando el mecanismo de dominación por el de representación, con lo que la igualdad retorna.

5.2 Ley de la emancipación humana

Sin embargo antes de comenzar con el análisis de estas dos fases del desarrollo estatal hay otro elemento del modelo interpretativo de Gauchet que debemos exponer y sin el cual no es posible comprender los siguientes cambios: la *ley de la emancipación humana*. La exacta continuidad con la que se ha presentado esta dinámica a lo largo de la historia de la religión y, por ende, del pensamiento humano la hace una especie de ley para el autor. Así dice:

Podríamos hablar al respecto casi de una ley, algo así como una ley de la emancipación humana por la afirmación divina que se resumiría así: el grado de obligación de los hombres para con la ley que les viene de fuera está en razón inversa, contra las apariencias, a la concentración y separación de lo divino.⁸²

En otras palabras, la cercanía o dependencia de lo divino en el ámbito sociopolítico involucra la lejanía de los principios meramente humanos; mientras que el alejamiento de los principios divinos trae consigo la disminución de la subordinación humana. Por eso el autor la llama ley de *emancipación* humana, porque para él la soberanía de los seres humanos es inversamente proporcional al grado de dependencia que tengan con respecto a lo divino. Lo cual aplica en cada uno de los aspectos humanos.

⁸¹ *Ibid.*, p. 52.

⁸² *Ibid.*, p. 75.

Ampliando este argumento con la propuesta del *punto de aplicación* ello significa que entre *mayor* sea el punto de aplicación o influencia de la religiosidad sobre las vidas humanas *menor* será la autonomía de las instituciones sociales y políticas. De forma inversa, al disminuir la influencia religiosa las instituciones encuentran un espacio fructífero para desarrollarse por lo que éstas toman más relevancia. Ello guarda una idea fundamental: *el mundo de lo dado* únicamente requiere de la obediencia y la gratitud de los hombres para funcionar, mientras que las instituciones sociopolíticas requieren de una intervención activa de su parte. Con lo cual el poder humano, es decir, su capacidad para guiarse y ordenarse a sí mismos depende de la relación que los seres humanos tengan con lo no-humano, relación que se va modificando a través del tiempo. Es por ello que la ley de emancipación humana está en la base de la idea del surgimiento del Estado. Veamos como lo justifica el autor.

5.2.1 Antecedentes: Mundo heterónimo

En el *mundo encantado*, la diferencia ontológica entre lo divino y lo humano se traduce sociopolíticamente como *heteronomía*, esto es, la negación de la autoridad de los seres humanos para determinarse a sí mismos, al mundo que habitan y sus relaciones con los demás. Recordemos que según la paradoja acercamiento-alejamiento que nos propone el autor hay una clara diferencia ontológica entre lo divino y lo humano, el primero fuente y origen de todo lo existente y el segundo creatura imperfecta y finita. El vínculo entre ambos se presenta como una relación de subordinación: la precaria naturaleza de los hombres los hace dependientes de la siempre sabia divinidad, en cada uno de los aspectos de su existencia. El mito y el rito –como garantes de sentido- lo comprueban; no sólo son un

recordatorio de lo originario, también son la reiteración de la conexión con lo sagrado y una evidencia de la *deuda* con lo intangible. A tal punto que la vida humana se ordena y justifica a partir de su compromiso con lo divino y no a partir de principios propios. Y, como hemos dicho ya, a ello se debe que el *mundo encantado* sea el *mundo de lo dado*.

Si llevamos esta deuda ontológica al plano social, es decir, al espacio en donde los seres humanos interactúan entre sí y con el mundo que los rodea, observamos que la organización, así como las leyes bajo las que se rige la sociedad están determinadas en última instancia por la divinidad, por la otredad. Por ello, para Gauchet, la dinámica sociopolítica en el *mundo encantado* es inevitablemente heterónoma.

En un sentido amplio, el primer rasgo es la heteronomía; lo religioso en un principio exterior y superior a la humanidad. Respecto a la ley significa en parte la idea de que su fuente es exterior y superior a los hombres.⁸³

La escisión entre lo invisible y lo visible se convierte en la división entre los que hacen las leyes y quienes las siguen. Esto hace de los dioses no sólo figuras míticas, sino también políticas; ya que actúan como reguladores del comportamiento humano, son jueces y legisladores de la realidad y por ende, de las relaciones humanas. En resumidas cuentas, posibilitan la coerción social. Por su parte, los seres humanos no son dueños ni de sus leyes ni de las instituciones, así como no son creadores del mundo, ni forjadores de la realidad. El poder de guiar, legislar o juzgar no está en las manos humanas. A los hombres sólo les compete reproducir y obedecer las enseñanzas tradicionales, heredadas a sus antepasados desde tiempos inmemoriales por la divinidad. Y seguir patrones no les da mucho rango de creatividad, lo que los hace ontológica, antropológica y sociopolíticamente heterónomos.

83 Gauchet, *Lo religioso después de la religión*, Editorial Anthropos, p. 10.

Del mismo modo toda organización social, legal o política está determinada por la otredad. Su fuente y objetivos no son mundanos, buscan siempre conservar y cumplir los preceptos divinos; lo humano no es el medio ni el fin de las instituciones.

La heteronomía trae consigo, entonces, la sacralización del orden social, político y legal. La esencia de la comunidad, su identidad, la forma en la que los hombres se organizan, sus alianzas, sus enemigos, las instituciones como el matrimonio y las relaciones filiales; el entramado social en su conjunto está prefijado y su orden es inviolable. Así mismo, lo que está permitido y no está permitido es incuestionable, al igual que la fuente de la que proviene. La lógica encantada supone que las cosas fueron hechas desde siempre como *deben* de ser y debieran continuar siendo. Los dioses proclaman e instituyen y los hombres reiteran y obedecen, por lo que si centramos esta perspectiva en la normatividad da como resultado que la creación, legitimación y aplicación de las reglas de convivencia provengan únicamente de las entidades supra humanas, negándole en el proceso a lo humano la capacidad y el derecho de regirse a sí mismo. Es por ello Gauchet concibe al *mundo encantado* como el mundo de la heteronomía pues funciona por medio de principios ajenos, es decir, «el afuera como fuente y lo inmutable como regla».⁸⁴

Sin embargo, la heteronomía no sólo significa que el orden legal y social provengan de la alteridad, guarda otra idea fundamental: la negación o rechazo del poder de la humanidad sobre sí misma. Recordemos que según la lógica encantada la religiosidad implica la doble negación del poder humano sobre sí mismo.⁸⁵ En primer lugar, los seres humanos se niegan a sí mismos la responsabilidad de la creación de su propia realidad atribuyéndole tal proeza

84 Gauchet, *El desencantamiento del mundo*, p. 42.

85 Véase 1.5.

a lo no-humano y, en segundo lugar, en un mismo movimiento se encubren a sí mismos tal negación.

Dicho de otro modo, lo religioso no es simplemente la *heteronomía*, es decir, el hecho de que la ley venga de otro sitio distinto al de la humanidad misma, sino en cierta manera la *negación de la autonomía*, es decir, el hecho de que los seres humanos rechazaban atribuirse a ellos mismos la organización social, la historia, la fabricación de las leyes, y la organización social, de la ley y de lo político, la ponen fuera, en una trascendencia, en una exterioridad, una superioridad y, para decirlo todo, una dependencia radicales.⁸⁶

Heteronomía resulta ser la *negación de la autonomía* y no sólo deuda con lo externo. De lo cual se sigue que la dinámica social en el periodo encantado es heterónoma. Heterónoma en tanto que la lógica encantada neutraliza el poder de acto y decisión de los seres humanos al considerarlos ontológicamente incapaces de regir su propia realidad, inclusive la más inmediata. De eso no se sigue que la religiosidad sea un lastre para la humanidad. Si bien los preceptos religiosos no le dan mucho espacio de acción a la voluntad humana, la conservación de las enseñanzas míticas y rituales es lo que da *sentido* a las cosas y estabilidad a la vida humana. Por ello, el *mundo encantado* es estático, no incita al movimiento ni al cambio, todo lo contrario, su estabilidad depende de la perpetuidad de lo existente y esta estabilidad también se trasluce sociopolíticamente.

5.2.2 La ley de reciprocidad

Ello lleva a Gauchet a afirmar que en el *mundo encantado* la relación entre los seres humanos es equitativa, pues cuando introducimos la distinción ontológica entre lo divino y

⁸⁶ Gauchet, *Lo religioso después de la religión*, p. 10.

lo humano en el espacio social, resulta que los seres humanos son todos iguales uno frente al otro: finitos y precarios. Para el autor «esta radicalidad en la desposesión y sujeción es simultáneamente fuente de una igualdad de un género particular: nadie está del lado del origen; todos están a igual distancia de él».⁸⁷ Esta inalterable igualdad social a la que cada hombre está sometido la llama: *ley de reciprocidad*.

La ley de reciprocidad da nombre a la regla fundamental de equidad humana, que iguala ontológica, social, política y jurídicamente a todos los seres humanos. Esta ley implica que todos los hombres son idénticos entre sí porque están a igual distancia de la divinidad y, por ende, ninguno de ellos es capaz de guiarse a sí mismo. Lo que ocasiona la aplicación con igual naturaleza y rigor de las reglas de conducta y convivencia. Esta igualdad no niega la individualidad humana, pero las mínimas diferencias o discrepancias que surjan entre los hombres no son notables frente a lo verdaderamente Otro. Por ello, incluso los personajes que en principio gocen de más influencia o privilegios son juzgados del mismo modo, en tanto que están en el mismo nivel ontológico. Así, dice Gauchet, «a la vista de este corte fundamental, todos, jefes y chamán incluidos, se encuentran a fin de cuentas en igualdad».⁸⁸

Con la *neutralización de poder* la humanidad pierde el reconocimiento de la capacidad de regirse a sí misma y con ello también toda posible relevancia social y política, de ahí que sean improductivas las luchas humanas por el poder que busquen implantar un orden distinto, en tanto que ninguno de ellos tiene la capacidad de crear normas o modificarlas; en primer lugar porque esa labor les corresponde únicamente a los personajes suprahumanos y

⁸⁷ Gauchet, *La condición histórica*, p. 66.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 46.

en segundo lugar porque en un mundo estático no hay lugar para el cambio. Gauchet llega a la conclusión de que la ley de reciprocidad trae consigo la interrupción de todo posible conflicto por el poder, al ser inexistente la oposición entre los actores sociales.

A la vista de este orden integralmente recibido, que excluye ser tocado, no es posible ningún privilegio entre los vivos, situados todos en el mismo plano, y el papel de jefe se limita a celebrar la sabiduría de los ancestros, que quisieron que las cosas fueran así, y a recordar su inalterable y necesaria permanencia.⁸⁹

La consecuencia inmediata es la estabilidad de la estructura de sentido porque los miembros de un grupo no pueden pelear entre sí para instituir un orden particular, puesto que esa labor no les concierne. No hay cabida para cuestionar los fundamentos; ya que se acepta que las cosas son tal y como deben ser y los seres humanos no pueden alterarlas en su beneficio. En otras palabras, la ley de reciprocidad equipara esencialmente a cada uno de los seres humanos inhibiendo conflictos políticos y sociales; posibilita el bienestar social y protege las normas establecidas. Ello no implica la inexistencia de luchas por el territorio o por los beneficios alimenticios, etc., mas la ley de reciprocidad resguarda los principios universales, eternos y fijos, removiendo la inestabilidad de las instituciones, evitando con ello los conflictos de poder. Como afirma Gauchet: «Si hay lugar para la guerra, no lo hay para la desgarradura del sentido».

Por último, la ley de reciprocidad no sólo iguala políticamente a los seres humanos, también regula la relación entre ellos y legitima el sistema legal que los sostiene. La ley de reciprocidad es la condición de posibilidad de las demás leyes que regulan el comportamiento humano en el *mundo encantado*. Es gracias a la existencia de esta regla

⁸⁹ Gauchet, *El desencantamiento del mundo*, p. 38.

básica de convivencia que el sistema legal subsiste, dando las bases para la aplicación de las leyes en general al situar a todos los miembros del grupo en una misma condición ontológica y legal. En resumen, en el *mundo encantado* la ley de reciprocidad hace posible la coerción social.⁹⁰

5.3 La jerarquización: Aparato de dominación

La primera fase del proceso emancipatorio del Estado es la *jerarquización*. En el capítulo anterior intentamos desarrollar cómo es que la metamorfosis trascendental de Dios posibilitó la accesibilidad del fundamento, antes totalmente inaccesible. Gauchet argumenta que a través de un proceso milenario y muy complejo Dios se hizo literalmente presente al transcurrir del tiempo, lo que abrió una vía de comunicación entre él y los seres humanos, hasta ese momento impensable. Una de las múltiples consecuencias de ello –y es lo que atañe desarrollar en este capítulo- fue el desplazamiento de la línea que dividía la naturaleza divina de la humana. Para Gauchet tal línea, que no es otra cosa que la diferenciación ontológica que existe en el *mundo encantado* entre el creador y sus criaturas, se desplaza al *interior* del orden social.

Pero ¿qué consecuencias tiene esta interiorización? El desplazamiento de Dios conlleva cambios a todos los niveles en la relación divinidad-humanidad. Ontológicamente implica la reunificación de lo original y lo actual –que en el orden inmanente estaban escindidos-.

⁹⁰ Ello implica que la ley del hombre es totalmente idéntica a la ley divina. El bien y el mal son a la vez lo legal y lo ilegal, lo justo y lo injusto, lo permitido y lo prohibido. Por eso cuando las leyes humanas no reflejan o coinciden con la ley divina o natural no son consideradas leyes, sino corrupciones de estas. Así dice Gauchet en *El desencantamiento del mundo*: «No hay separación institucionalizable entre la norma y el ser. No hay lugar para una moral que defina aparte de la manera buena de comportarse, como tampoco lo hay para un imperativo social que se trataría de hacer prevalecer contra la tendencia espontánea de los agentes.», p. 90.

Epistemológicamente permite el acceso al fundamento y, por ende, se alcanza la comunicación intersubjetiva entre Dios y las criaturas humanas. Y sociopolíticamente comporta la *concreción* de los atributos sagrados dentro de la organización social, es decir, la «concreción de lo extra-humano en la economía del vínculo interhumano».⁹¹ En otras palabras, con la concreción de Dios entran en escena su *poder* y su *autoridad* en el plano humano, al punto en que éstos dejan de ser exclusivamente sagrados y se convierten en atributos humanos.

La concreción de la autoridad sagrada en el espacio humano implica que la distinción que antes existía entre lo humano y lo no-humano se *desplaza* al interior de las organizaciones sociopolíticas. Al introducirse el elemento poder a la esfera mortal se abre la posibilidad de que los seres humanos se entrometan en su propia organización. Por primera vez los hombres comienzan a dividirse, entre aquellos que poseen el poder de intervenir en los asuntos de la divinidad y aquellos que no lo poseen. Ello modifica por completo las relaciones interhumanas, propiciando la estratificación o jerarquización de los grupos humanos, entre aquellos que patentan el poder y la autoridad de Dios y aquellos que no.

Es bajo estas condiciones muy particulares donde se sitúa la jerarquización en el modelo de Gauchet, ésta para él es uno de los elementos más básicos para entender el proceso del desarrollo y funcionamiento de la organización estatal, no sólo porque es el «primer nuevo gran dato»⁹² o a la primera gran causa del nacimiento del Estado; sino porque es el más claro ejemplo de la diferenciación con respecto a la realidad religiosa anterior. Gauchet la define como «la incorporación de la alteridad del fundamento en la sustancia misma del

91 *Ibíd.*, p. 52.

92 *Ibíd.*, p. 54.

lazo social y su difusión o refracción tangibles a todos los niveles.»⁹³ En otras palabras, la jerarquización es la división de los miembros de una comunidad en distintos niveles según el grado de *poder* que ejerzan en su conjunto social; poder que se sostiene o se justifica por el conocimiento o cercanía que se tenga de Dios. Es por ello que la concreción del poder divino trae consigo la *subjetivación del poder*.

En otras palabras, el orden social tiende a estar suspendido de la eficiencia inmediata de una influencia intencional tanto en su sustancia concreta como en su soporte sagrado. Tanto la relación intrasocial como la relación con lo extrasocial, para decirlo aún de otro modo, tienden a *subjetivarse*.⁹⁴

La subjetivación del poder y como su nombre lo indica se caracteriza por la atribución individual o personal del poderío que se le atribuye a la otredad, es un fenómeno que surge con la jerarquización ya que ésta supone la coerción de un sector social sobre otro, «dominadores y dominados, los que están del lado de los dioses y los que no lo están.»⁹⁵ Por ello la jerarquización no es un sistema equitativo, antes bien es un *sistema de dominio* y como tal no permite que los dones divinos sean compartidos equitativamente. Antes bien, los hombres se deben ganar el derecho, por nacimiento o por mérito, de intervenir en las cuestiones fundamentales, exclusivas hasta ese momento de la divinidad. Los que se encuentran en la cúspide del orden piramidal son los únicos que gozan de la conexión con lo divino. O mejor dicho, aquellos que tienen un vínculo inalienable con la otredad son los que ocupan los puestos de prestigio y autoridad. Esto propicia el desarrollo de una dinámica subjetiva de poder dentro del orden social.

93 *Ibíd.*, p. 55.

94 *Ibíd.*, p. 58.

95 *Ibíd.*, p. 52.

Cuando se consolida la potestad divina en unos cuantos individuos se abre la puerta para que el ejercicio del poder responda a intereses personales.⁹⁶ El gran poder creador que dio origen al cosmos se ve transformado en un poder personal que responde a necesidades particulares, como venganza o gloria.

En todos los casos de una forma u otra, y ése es el nuevo rasgo –capital-, hay refracción de la alteridad divina en el interior del espacio social, concreción de lo extra-humano en la economía del vínculo interhumano. Inversión de un lugar, de una institución, o de una individualidad, lo esencial es que desde ahora habrá en el corazón de lo visible y de lo accesible un garante de la otra parte instituyente; habrá hombres absolutamente diferentes de sus semejantes, en la medida en que participan, directa o indirectamente, del invisible fuego sagrado del que se alimenta la existencia colectiva.⁹⁷

Como consecuencia de ello se rompe con la *ley de reciprocidad*, cuyo principal objetivo era recalcar la línea divisoria entre la potestad divina y la potestad humana, lo que hacía social y ontológicamente iguales a todos los hombres. Pues todos y cada uno de ellos tenían algo en común, esto es, que ninguno tenía control sobre las cosas que los rodeaban. Mas ¿qué sucede cuando la estabilidad causada por la ley de reciprocidad se ha perdido? En teoría una vez que la jerarquización se ha incrustado en cada nivel de la organización social todo debería ser una lucha constante por el poder. No obstante para nuestro autor esto no es así, la jerarquización, es decir, la división entre dominados y dominantes asume la tarea de ordenar y contener a los hombres:

De hecho la jerarquía funciona como medio de asegurar esta misma conjunción del cuerpo social con su razón de ser, su causa y su norma, cuya producción y preservación en el

96 Claro que hay que hacer matices: los hombres no están al mismo nivel que los dioses. El poder y la autoridad se han descentralizado y materializado pero ello no significa que la divinidad haya perdido sus atributos.

97 *Ibid.*, p. 52.

mundo anterior al Estado corresponderían exclusivamente a la acción ritual, en particular aquella que gira en torno a la iniciación, al marcaje, a la identidad.⁹⁸

Es por ello que la jerarquización no es una forma de conflicto cualquiera o un mero modo de dividir a la sociedad. Involucra un cambio drástico en el sistema organizativo que va del modelo mítico al modelo coercitivo estratificado, pues una vez que la ley de reciprocidad se ha transgredido la jerarquía le asigna a los hombres «por adelantado su papel para con sus semejantes».⁹⁹ Así, si anteriormente el mito era la única fuente de los modelos de conducta, ahora las normas estarán dadas y fijadas por el sistema jerárquico. Éste ahora determina el comportamiento humano en general: establece y mantiene la diferencia irresoluble entre un sector social y otro, fija qué acciones le son permitidas a cierto grupo y cuáles no y quiénes pueden ocupar los puestos superiores y quiénes están condenados a conformar los puestos inferiores. En resumen resguarda que el orden social, ahora estratificado, se conserve y se actualice.

Pero no porque el mito y la jerarquización cumplan, aparentemente, la misma función significa que ambos sean iguales. Una vez que se da la transición de uno a otro ya no habrá vuelta atrás. El mito fundamenta y justifica el proceder de los hombres al igual que la jerarquización estatal, pero la distribución de los elementos que las componen es diametralmente opuesta. La condición necesaria del funcionamiento del mito requiere la distancia de lo invisible con respecto a lo visible. Por su parte el orden jerárquico supone todo lo contrario, la interiorización del poder divino en cada uno de los niveles de lo social. Por eso afirma Gauchet:

⁹⁸ *Ibid.*, p. 56.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 55.

Salvo que, por funcionalmente equivalentes que sean estos dos medios, la sustitución de uno por otro no es indiferente: implica un cambio esencial en la disposición mutua de los términos que se trata de unir.¹⁰⁰

Sin embargo, el orden jerárquico sigue suponiendo una relación de dependencia con respecto a la otredad, en tanto que toda la pirámide social responde a un principio ajeno de ordenación. El poder sigue teniendo su fuente en lo no-humano, es necesario un paso más para la disminución de la deuda divina.

5.4 Autonomía humana

Paradójicamente aquello que posibilitó la salida del aparato jerárquico encuentra su origen en la misma dinámica jerárquica. Para Gauchet las consecuencias que ocasiona esta primera fase del proceso estatal son radicales y muy complejas, no sólo porque se constituyen a través de mucho tiempo sino también porque hay muchos elementos actuando al unísono. Por un lado la concreción de Dios trae consigo la mundanización del poder, al hacerse accesible a los seres humanos. Por otro lado y al mismo tiempo continúa acentuándose el distanciamiento del Dios-sujeto, lo que acrecienta más y más el espacio de acción del mundo terrenal.

Cuando el poder divino se mundaniza, dice el autor, también lo hace subsecuentemente su fuente y objetivos. Éstos dejan de provenir gradualmente del más allá en tanto que un ente humano los posee y emplea en miras a intereses personales. Con el tiempo la subjetividad del poder se acentúa hasta el punto en que aquellos que gozan de los privilegios del poder

100 *Ibid.*, p. 56.

divino ya no deben ni tienen que responderle a una realidad sobrenatural, pues el mundo en el que habitan y gobiernan está distanciado irreparablemente de Dios. Por primera vez los grupos humanos están precedidos por un líder cuyo poder y autoridad le son conferidos no desde afuera, sino desde el interior del grupo mismo. Es así que se llega a la figura del *soberano*.

En un primer momento el soberano era «la encarnación viviente del vínculo entre cielo y tierra»,¹⁰¹ era el intermediario entre Dios y los hombres cuyo poder y posición estaban justificados y resguardados por un derecho divino venido fuera del orden social mismo. No obstante conforme el poder se fue desacralizando, la figura que lo patentaba dejó de ser concebida como un mediador entre ambos mundos. Para Gauchet el Dios cada vez más alejado o trascendido de la mundanidad abandona no sólo al mundo natural, sino también las filas de la organización humana. El sistema de dominio jerarquizado ya no testimonia la obra o conexión de Dios con los hombres, así como éste se purgó del mundo natural ahora lo hace de los niveles jerárquicos. El poder y autoridad perduran pero éstos ya no tienen un rostro sagrado, ahora claramente es humano. El soberano emerge entonces como una figura emblemática del proceso trascendental: «De encarnador que era de la necesaria sumisión al afuera deviene garante de la suficiencia y de la autoridad última de la esfera humana.»¹⁰² El soberano testimonia la ausencia de Dios, se convierte en la prueba fehaciente de la independencia humana con respecto a la otredad, se yergue como un gobernante terrenal sin lazo alguno con lo no-humano.

101 *Ibíd.*, p. 85.

102 *Ibíd.*, p. 97.

Pero la desacralización o la depuración del soberano es sólo el primer paso, para Gauchet «en el espejo del poder de uno se corporiza la economía simbólica del poder de todos».¹⁰³

Si la autosuficiencia del espacio social da entrada a la autosuficiencia de la figura del soberano ésta termina por hacer que cada uno de los seres que componen la comunidad gobernada se convierta en *agentes* sociales.

Gauchet afirma que el soberano es la prueba de que lo humano está investido de un poder no venido o justificado desde otro plano, un poder meramente humano; por ello éste es la primera pieza del engranaje de la autonomía humana. A partir de él, y poco a poco, los súbditos de este gobernante absoluto asumirán la refracción del poder en sí mismos, hasta el punto en que cada uno de ellos reconoce su capacidad para conformar y modificar el entorno en donde habita.

Ello ocasiona un cambio sin precedentes: la inversión de la relación entre el elemento y el conjunto social. Los individuos atribuidos ahora de poder soberano son los que legitiman y conforman el orden social y no a la inversa. Comienza así la época de los individuos. Con el reconocimiento de la autoridad meramente humana el soberano se convierte en un gobernante secular, pero sólo en la medida en que los individuos le confieren el poder de preceder a la mayoría gracias al poder que cada uno de los miembros del grupo posee en sí mismo. El soberano encabeza un gobierno representativo, en tanto que encarna la voluntad conjunta del resto.¹⁰⁴ Ello hace que el soberano posea una potestad autónoma, que el

103 *Ibid.*, p. 85.

104 Lo que implica un retorno a la igualdad humana, dado que los hombres vuelven a ser juzgados todos iguales: iguales frente al grupo social al que pertenecen, en tanto que cada uno posee la capacidad de elegir. Sin embargo esta vez no es una igualdad únicamente ontológica como en el pasado mítico, sino social como miembros de un conjunto. Se presenta,

individuo sobre prioridad en la organización sociopolítica y que ésta ya no se base en la dominación o la dependencia a la otredad. Con ello el ser-conjunto se conforma a sí mismo de y para sí: nace el Estado moderno, autorreferencial, administrativo e individualista.

Dicho de otro modo, cuando más se desarrolla el aparato de la autoridad administrativa y cuanto más concretamente se deslegitima la imposición de arriba, más gana en vida credibilidad la lógica representativa. No podrá haber una organización legítima del cuerpo colectivo más que derivada del concurso expreso y de la operación instituyente de sus miembros tomados en su conjunto: la idea y la perspectiva práctica no caen del cielo; son como materialmente acreditadas y difundidas por la acción del Estado que, por reconducir completamente las viejas formas de la coacción jerárquica, no trabaja menos en socavarlas definitivamente; que produce de manera suicida la independencia de los individuos cuando continúa suponiendo como base el primado del orden social.

Por primera vez los hombres tienen un espacio de acción y decisión propio, un espacio al que se ven invitados y hasta obligados a ocupar. El mundo ahora está abierto para ser explorado, trabajado y hasta diseccionado. Ello implica, dice el autor, no sólo la reformulación de la naturaleza del mundo natural y social, sino también de la naturaleza humana. La humanidad ya no es un ente pasivo frente a su realidad, las cosas no se le presentan como meras donaciones cuyo sentido está determinado por la otredad y al cual no tiene acceso. Los humanos se asumen a sí mismos como entes racionales capaces de pensar y ordenar el misterioso mundo que tienen frente a sí. Es así que la trascendencia de Dios trae consigo la reapropiación humana de sus capacidades cognitivas, así como de su influencia dentro de su entorno, sólo así los hombres logran liberarse de la influencia o del yugo divino en el sistema social en el que habitan, se hacen autónomos: *lo de Dios a Dios y lo del César al César*.

pues, como una igualdad desacralizada. Esto para Gauchet es la base de los llamados Derechos Humanos, en donde todos los seres humanos son iguales por naturaleza y por lo tanto tienen los mismos derechos universales.

La autonomía humana resulta ser el cambio más importante del *desencantamiento* del mundo, es por ello que el Estado «es el acontecimiento que parte la historia en dos y hace entrar a las sociedades humanas en una época enteramente nueva»¹⁰⁵ porque permitió consolidar la liberación intelectual y sociopolítica que comenzó con la trascendencia de Dios. Fue lo que invirtió la neutralización de poder que había conformado al ser humano desde sus orígenes al propiciar la autonomía humana.

Así, la restitución del vínculo social al poder de los hombres está al final de ese gran movimiento de despliegue de la dualidad ontológica, cuya originalidad, exclusiva de la historia occidental, consiste en haber sido su teatro. En su trasfondo es religiosa. Es la coronación del trabajo bimilenario de reducción de la alteridad secretamente realizado por la dinámica de la diferencia de Dios. A través de la realización del infinito divino tuvo lugar el acceso de los actores humanos al control de su destino colectivo. [...] Desde el interior de lo religioso se pasó afuera de la determinación religiosa, la grandeza de Dios engendró la libertad del hombre.¹⁰⁶

Esto es un punto crucial dentro de la argumentación de Gauchet pues es clave en su reinterpretación de la historia política de la religión. Contrario a las concepciones convencionales que comprenden a la religiosidad como un lastre del desarrollo humano, el autor afirma tajantemente que la dinámica religiosa permitió a los seres humanos alcanzar su auto-referencialidad, es decir, su autonomía. Por eso incluso en el proceso de reapropiación humana, la religiosidad fue indispensable; no se llega a la autonomía porque Dios se haya desechado, sino porque el vínculo con él se ha reformulado al punto en que permite la transformación o la recuperación de las potencialidades humanas. Volvemos sobre el punto fundamental de Gauchet: la religiosidad como condición de posibilidad del desarrollo humano.

105 *Ídem*.

106 *Ibíd.*, p. 87.

CAPÍTULO VI: EL CRISTIANISMO LA RELIGIÓN DE LA SALIDA DE LA RELIGIÓN

6.1 La religión de la trascendencia

El *Desencantamiento* no implica la muerte de Dios, antes bien es la reconfiguración de la relación de los hombres con la divinidad. En los capítulos anteriores hemos intentado explicar cómo ha sido esto posible: el primer desplazamiento trajo consigo la metamorfosis de la divinidad en su conjunto, el segundo modificó el espacio social hasta llegar a la autoreferencialidad humana. Este último capítulo tiene como objetivo trabajar el tercero de los desplazamientos que nos propone Gauchet: el Cristianismo.

Desde un paradigma racionalista el Cristianismo se suele considerar una forma de pensamiento dogmática e irreflexiva, cuyos esfuerzos se limitan a conservar la tradición; sin embargo para Gauchet eso sería situarla de nuevo en la dinámica encantada y el Cristianismo no es una vuelta a lo originario, es una *religión desencantada*. Porque en su estructura antes que ser conservadora es innovadora. Recordemos que para Gauchet el transcurrir del pensamiento humano se desenvuelve en el constante conflicto entre dos tendencias primordiales: conservación e innovación. Lucha que nunca termina con la victoria de una sobre otra, si bien hay periodos en donde una de ellas tiene mayor preeminencia la otra se mantiene siempre presente. El Cristianismo es dinámico y cambiante al ser constructora de nuevas posibilidades: la reivindicación de la carne, de la razón, el nacimiento de la interioridad y finalmente la paradójica posibilidad de salir de sí misma.

Así mismo, el Cristianismo es una religión desencantada porque es una *religión de la trascendencia*, debido a que encuentra su forma y su sentido únicamente en el alejamiento de Dios. Pero la trascendencia no supone la preeminencia del más acá frente al más allá, para Gauchet la dinámica trascendente reconoce la autonomía de ambos niveles de la realidad antes que anular o sustituir uno por el otro. El Cristianismo se perfila en la línea divisoria entre *el más acá* y *el más allá*, se posa sobre la grandeza del más allá y en la insuperable distancia con el más acá, pero –y esto es lo más importante- sin dejar por ello de reconocer la autonomía del más acá frente al más allá.

Como resultado surge una enorme e irreparable tensión entre el mundo de lo visible y lo invisible.

Tensión doble: en la relación del ser de fe consigo mismo y en su relación con la realidad exterior. Pues este individuo interiormente desprendido del mundo permanece exteriormente sometido al mundo, en tanto que ser carnal y social. Para comenzar, tienen que ganar contra sí mismo su autonomía de ser espiritual, contra la parte de sí mismo que depende de la realidad material y lo somete.¹⁰⁷

Las posibles respuestas a este problema son incontables, pero Gauchet considera que hay dos salidas que condensan las múltiples variaciones. Primero están aquellas que rechazan por completo todo aquello que se encuentre en el mundo mundano -lo terrenal, lo sensible, lo corpóreo- en pro de un mundo totalmente alejado, un mundo más real que aquel y por lo tanto más verdadero. En el otro espectro se encuentran todos aquellos intentos por sacralizar la mundanidad, acercándola a lo celestial, esperando que ello acorte la distancia entre ambos mundos. Para Gauchet el Cristianismo se ubica entre ambos extremos y allí radica su originalidad.

107 *Ibíd.*, p. 187.

El Cristianismo se mueve entre el ascetismo y la sacralización de lo mundano, sin reducirse a alguno de ellos. Al igual que el ascetismo el Cristianismo reconoce la disyunción entre el cielo y la tierra, aunque de ello no se sigue que niegue alguno de ellos en pro del otro, no hay un mundo verdadero y otro aparente, sino dos mundo distintos e irreductibles. Por otro lado tampoco se adecua a los intentos por divinizar la mundanidad, porque éstos niegan al más acá y a la línea que lo distingue del más allá, lo que los lleva a negar el proceso de trascendencia, proceso sin el cual no sería posible el Cristianismo.

La originalidad del Cristianismo radica justo en esta especial imbricación entre el cielo y la tierra: en «la separación de los dos órdenes, contra su ajuste jerárquico». En donde ninguno es más o menos real que el otro, sino que ambos son independientes uno de otro.

Pero la escisión entre el mundo visible y el invisible que fija el Cristianismo se da también dentro del individuo mismo y no sólo en lo que lo rodea. Los seres humanos deben cumplir un papel diferente en cada uno de esos espacios: para Dios debe actuar como *creyente* y dentro del orden estatal como *ciudadano*. Dos posiciones que no siempre –sino es que casi nunca dice Gauchet- encuentran puntos inamovibles de confluencia; ya que la vida del creyente coexiste en el mismo espacio con sus obligaciones como ciudadano, es decir, sus obligaciones como miembro de una organización independiente de la divinidad. Será a partir de entonces que entre ambos roles habrá un constante conflicto, una tensión insalvable que obliga a los hombres a llevar sus vidas «entre lo que debe a Dios y lo que debe a César».¹⁰⁸

108 *Ibíd.*, p. 110.

El compromiso que asume como creyente lo obliga a alejarse de su realidad inmediata pese a que eso le es imposible. En un movimiento esquizofrénico el cristiano deviene «un individuo-fuera-del-mundo»¹⁰⁹, tiene un compromiso con el Dios trascendido al mismo tiempo que se sabe un ser de carne y hueso. Pero ésta escisión existencial no se da como la renuncia a este mundo por el otro. Los creyentes desde la reconfiguración que hace el Cristianismo no rechazan su vida en este mundo, el dilema se gesta al interior de sí mismos, la lucha entre el compromiso que han asumido con Dios y el compromiso que tienen para con el Estado se da primeramente en su interioridad.

6.2 La religión de la individualidad: la interioridad

La dinámica trascendente hace necesario que la interacción con Dios se desenvuelva en otro espacio nuevo y distinto y para Gauchet este espacio no puede ser otro que el de la subjetividad, el de la interioridad.

El *mundo encantado* era el mundo de lo dado pues todo estaba determinado, todo fue prediseñado desde el inicio de los tiempos para ser lo que debe ser, por lo que no se admiten cambios en su constitución, todo es perfecto tal y como es. Los seres humanos se sitúan en este mundo inmóvil y al igual que el resto de las cosas sus vidas –insignificantes ante la totalidad- están prefijadas. Eso neutraliza, dice Gauchet, la incertidumbre individual frente a su propia existencia, ya que aquello que le acontece ha sido decidido desde siempre. Todas las preguntas sobre el destino y lugar del individuo están resueltas por el sistema religioso en el que éste está inevitablemente sumergido. Razón por la cual el

109 El concepto «un individuo-fuera-del-mundo» lo toma Gauchet del artículo de Louis Dumont *Ensayos sobre el individualismo*.

individuo pasa desapercibido tanto para la estructura que conforma como para él mismo. Así, no es que sean inexistentes los individuos en el *mundo encantado*, eso sería absurdo, sino que la individualidad no es prioridad en el orden dependiente. Sin embargo con el alejamiento de Dios y el debilitamiento del punto de aplicación el mundo de lo dado se quebranta. Y con ello el individuo comienza a tomar relevancia, su voluntad es puesta a prueba por primera vez pues se ve obligado a construirse a sí mismo. Pues para Gauchet «el declive de la religión se paga en dificultad de ser-sí-mismo.»¹¹⁰ Dios se ha alejado y la incertidumbre antes que acallarse se acrecienta. Los individuos solos ante un mundo ausente de Dios únicamente se tienen a sí mismos para responder las incógnitas de su existencia, se ven condenados a decidir y buscar respuestas.

El Cristianismo toma esta reconfiguración y se presenta como una religión de la salvación individual, del autodescubrimiento y la introspección antes que de un sistema normativo de todo un conjunto social. Una de las consecuencias de esta individualidad religiosa es la introducción del paradigma de la *creencia*. Recordemos que durante el *encantamiento*, el mundo humano estaba empapado de la presencia de la divinidad por lo que los seres humanos habitaban en un mundo determinado en su totalidad por los preceptos divinos; no obstante en el *mundo desencantado*, en el cual el Cristianismo encuentra un lugar propicio, los individuos eligen creer o no en Dios o bien adherirse a sus mandatos o no. Lo que nos

110 *Ibíd.*, p. 289.

permite dejar de hacer consideraciones sobre el género humano como hemos estado haciendo hasta ahora y empezar a indagar sobre el lugar y papel del *creyente*¹¹¹.

Los individuos alejados de las evidencias sensibles y comprobables de la existencia de Dios afirman su compromiso con respecto a él dentro de sí mismos en un *acto de fe*, de confianza frente a algo no comprobable pero verdaderamente significativo.

El dios separado es un dios que exige un *acto de fe*, una conversión, un dios cuya verdad no se aprehende más que por medio de una ruptura con la evidencia sensible: un dios cuya diferencia de naturaleza repercute en deber de separación respecto al registro de lo inmediato y al orden de las apariencias.¹¹²

Es por ello que acercarse a Dios se vuelve una tarea bastante laboriosa para el cristiano, pero no por ello imposible. Dios está en el más allá pero los seres humanos están anclados a este mundo y no pueden trascender su propia mundanidad, pese a que sus fines se proyecten a otra vida. Los creyentes únicamente pueden acercarse a él desde el más acá en que habitan, pero no desde el más acá sensible o inmediato. Dios ya no se encuentra ni en el mundo natural, ni dentro de la trama social ni tampoco en las leyes o normas que la entretejen. Como afirma Gauchet, no es en el más allá trascendido ni en el más acá inmediato que se encontrará a Dios, sino en el *interior de los corazones humanos*, en el espacio subjetivo, donde yace el intelecto y la voluntad.

111 Gauchet no hace una caracterización puntual del *creyente*; sin embargo al leer algunos de sus planteamientos se logra comprenderlo como un individuo que ha asumido un compromiso personal para con Dios y decide llevar su vida en relación con él.

112 *Ibíd.*, p. 187.

Para elevarse a la altura de la invisible condición de extranjero de Dios no hay otra vía que el desprendimiento de la realidad visible y el recogido repliegue en el seno de la propia interioridad invisible.¹¹³

La interioridad se presenta como el único espacio de comunicación con Dios pues si bien ésta se encuentra inmersa en el mundo mundano –al ser parte del individuo- no es aprehensible sensiblemente: la interioridad paradójicamente pertenece al mundo de lo visible y de lo invisible. La interioridad para el autor es el lugar del *sí mismo*, es el recinto verdaderamente privado de cada individuo por lo que es lo opuesto al mundo público administrado por el Estado. La interioridad es también donde se encuentra la capacidad de pensar, sentir y creer en Dios, pues en un mundo donde Dios se ha alejado, pensar, sentir y creer en él necesariamente implica un ejercicio íntimo, de introspección.¹¹⁴

Así, la interioridad es el punto de convergencia con la divinidad pues la apertura hermenéutica, es decir, el ejercicio de comprender el mensaje venido del más allá encuentra eco en la interioridad humana.¹¹⁵ El espacio del sí mismo se levanta como un medio legítimo para comunicarse con Dios, a diferencia de la religiosidad encantada, lo cual lo dota de valía y autoridad. Paradójicamente es en el interior del individuo que se puede conocer a la otredad porque el Dios extramundano no puede ser aprehendido desde fuera del individuo. Además, la interioridad es el hogar de la autonomía humana pues el

113 *Ibid.*, p. 186.

114 Aquellas consignas sobre escuchar a la conciencia se justifican en la idea de que en el interior de todos se encuentra una voz que indica cuál es el camino correcto.

115 Esto se explicará un poco más en el punto 6.4.

ensimismamiento es un ejercicio libre de la conciencia y, por ende, la independencia que el individuo logra es ante todo interior.¹¹⁶

Sin embargo a la par de la comprensión subjetiva y personal del mensaje divino está la hegemonía eclesiástica que monopoliza el sentido. Entre la libertad de conciencia y la autoridad de la Iglesia hay un constante conflicto pues ambas intentan dar razón del otro mundo. Pero la contradicción es meramente aparente: es justo porque los individuos son libres en su conciencia que se hizo necesario un mecanismo de control que las dirigiera y éste históricamente ha sido la Iglesia, pero su labor como mediador entre el cielo y la tierra no suprime la obligada introspección que el Dios-otro demanda a los fieles como tampoco ahoga la voz de la incertidumbre. Al contrario:

Dicho de otro modo, lo que legitima su existencia [de la Iglesia] –la incertidumbre de la comprensión humana en cuanto a la verdad revelada- es simultáneamente lo que funda el cuestionamiento de su autoridad; pues si Dios es verdaderamente ese otro inagotablemente diferente, en su suprema sabiduría, de lo que nosotros alcanzamos a comprender de ella, entonces no existe más que el trasfondo del corazón para acoger el enigmático, el turbador exceso de sentido.¹¹⁷

Es así que en un movimiento propio de la estructura crística, el papel de mediador de la Iglesia fue cuestionado, fragmentado y, posteriormente, desplazado por el ejercicio interno de introspección. Con lo cual la autonomía humana se hizo completa: primero se impuso ante el dominio externo al elevar su naturaleza como independiente y autosuficiente y

116 Es por ello que el Cristianismo se volvió históricamente relevante en la búsqueda de la autonomía humana en dos niveles distintos: externo e interno. Aun cuando Gauchet no hace esta distinción en su texto, hemos hecho esta tipología porque la libertad interior se muestra distinta a la independencia que hemos trabajado hasta ahora referido como el apropiamiento humano del aparato social. Véase capítulo V: Autonomía Humana

117 *Ibíd.*, p. 196

después se impuso internamente a cualquier otro dominio venido de fuera, ya sea este en nombre de Dios o del César.

Pero esta independencia no se hubiera logrado sin un complejo proceso de reivindicación de lo humano, misma que fue posible gracias a dos dinámicas claves del Cristianismo: la reivindicación de la carne por medio del dogma de la Encarnación y la reivindicación del intelecto por la posibilidad-necesidad hermenéutica de la revelación.

6.3 La religión de la Encarnación: la reivindicación de la carne

El Cristianismo es ante todo la *religión de la Encarnación*. La Encarnación no sólo entendida como un dogma dentro de la Doctrina cristiana, sino sobre todo como un elemento base sobre el cual se construye el Cristianismo en su conjunto, como forma de pensamiento, como institución y como creencia. La figura fundamental del Cristianismo tanto teórica, histórica como doctrinalmente es Jesucristo, el hijo de Dios y al mismo tiempo Dios hecho carne. En un primer momento la encarnación de Dios en la persona de Jesús podría parecer la salida a la dramática disyunción entre el cielo y la tierra, el primero habitado por Dios y el segundo por los hombres; sin embargo para Gauchet es todo lo contrario.

La encarnación de Dios no hace sino ratificar la independencia del mundo terrenal: Dios debió hacerse cuerpo, debió convertirse en lo verdaderamente otro para acceder al mundo humano. Ya que el Dios trascendido del Cristianismo es el Dios-Otro, la verdadera otredad. Pero el Dios-otro no es el mismo que aquel que permanecía difuminado en el *mundo encantado*. El Dios Cristiano no se diferencia de lo humano por ser ontológicamente

superior, sino porque es completamente distinto. Lo que significa que la naturaleza divina no puede reducirse ni reducir a su contraparte la naturaleza humana. Es por ello que la intervención de Dios no se podía dar como en antaño, él no se presentó en su extrema grandeza de ser divino trascendente, fue a través de la corporalidad humana que logró entrar de nuevo a la mundanidad. Dios no disuelve el espacio logrado por los hombres, no suprime la línea que divide ambas naturalezas. No hay un rechazo de lo mundano, lo que hay es el pleno reconocimiento de que el más acá es distinto al más allá, que cada uno juega con sus propias reglas y que ninguno puede sustituir o eliminar al otro. Por ello no sólo corrobora la diferencia entre ambos, sino que reivindica el mundo terrenal al concebirlo como autónomo e irreconciliable con respecto al mundo celestial.

La existencia de Cristo antes que significar la unión con Dios es el recordatorio de su ausencia, es el testimonio carnal del irreparable abismo que separa a los hombres con la Otredad.

En nombre de su unión mística en Cristo, lo humano y lo divino se separan y se diferencian definitivamente, así como se deshace en su principio la intrincación jerárquica de la estancia terrestre y del reino celeste. Sea cual sea el poder del pasado, sea cual sea el esfuerzo por mantener la imbricación cósmica de lo visible y de lo invisible, existirá en lo sucesivo, en el centro del sistema de la creencia, el inagotable misterio nutriente de la separación y de la alteridad condensadas en la figura del Salvador.¹¹⁸

Pero Cristo no sólo remarca la ausencia de Dios en la tierra, sino que reivindica al mismo tiempo la carne. Para Gauchet la reivindicación de la carne no se limita a la revalorización del componente físico de lo humano, también va más allá de la fe en la persona de Jesús, este proceso refleja la consolidación de lo visible frente a lo invisible, de lo terrenal frente a

118 *Ibíd.*, p. 113.

lo celestial, de lo humano frente a lo sagrado. Porque sólo una vez que Dios tomó forma humana lo humano se revalorizó, dejó de ser apariencia, degradación o ilusión y «deviene ontológicamente completa por ella misma»¹¹⁹.

El creyente queda anclado al mundo terrenal, su compromiso, sus aspiraciones y su labor quedan fijados al aquí y al ahora. No será renunciando a la inmediatez, a lo sensible y corpóreo que logrará el acercamiento a Dios, sino asumiendo la diferencia, apropiándose del mundo terrenal «implicándose en él, y obrando en la plenitud de su realización».¹²⁰ El creyente es así arrojado a un mundo ajeno al Dios que busca interpelar y debe aceptar que «no hay ninguna salida en esta vida a este mundo»¹²¹. La salvación se logra no con la negación o la contemplación, sino en el obrar en este mundo. Por ello es que la Encarnación es un elemento vital para la reinterpretación que hace Gauchet de la historia política de la religión, pues la Encarnación que caracteriza al Cristianismo en Occidente posibilitó el reconocimiento y reapropiación del mundo inmediato.

6.4 La religión de la interpretación: la reivindicación de la razón

Cuando Dios se aleja, lo material o natural y posteriormente el espacio social dejan de testimoniar la existencia o la preeminencia de un orden divino. Lo sagrado no se manifiesta más en lo profano y la única vía de acceso que les queda a los hombres anclados a esta vida para saber qué demanda Dios de ellos, es la revelación. Por ello el Cristianismo es una religión basada en la *revelación*. La revelación es, como dice su nombre, el descubrimiento

119 *Ídem*.

120 *Ibíd.*, p. 114.

121 *Ibíd.*, p. 113.

de algo que se encuentra oculto, para el Cristianismo tal develación permite entrever lo que por el alejamiento de la divinidad se esconde del ojo humano; sin embargo la revelación guarda el misterio, el mensaje proviene de los cielos pero su correcta recepción siempre está en duda. Puede que en el *mundo encantado* la divinidad no fuera inteligible, pero nunca se cuestionó la verdad de su existencia, mientras que con la trascendencia de Dios, los hombres navegan en la constante incertidumbre: ¿cuál es la verdad?, ¿cuál es el plan de Dios?, ¿cómo debemos comportarnos?

Este es el terreno propicio para el surgimiento del Cristianismo, tanto como organización como doctrina y forma de pensamiento. El Cristianismo se alza como el necesario mediador entre la tierra y el cielo, entre los perplejos hombres y el ausente Dios, ¿acaso sería necesario un intermediario si la divinidad se encontrara continuamente presente en la realidad?

En este misterio de la manifestación y el mensaje de Dios están destinados a permanecer para la inteligencia humana, son necesarios intérpretes cualificados cuyo papel no debería reducirse al de oficiantes del rito.¹²²

La Iglesia cristiana se forma así como «una sociedad especial de fieles» que reconocen a la doctrina cristiana, como la única autoridad capaz de descifrar el misterio escondido en las palabras apenas audibles de la divinidad dichas desde el más allá. La fuerza, la posición y el poder eclesiástico provienen de su labor como intermediario, por poseer, resguardar y propagar la verdad revelada.¹²³

122 *Ibid.*, p. 116.

123 Las implicaciones históricas, políticas y económicas de esto no las tocamos en este trabajo.

Pero en la estructura misma del Cristianismo se encuentran los elementos para la anulación de este monopolio de sentido. Para Gauchet el Cristianismo es *la religión de la interpretación*. La verdad revelada no es fácilmente comprendida, es un mensaje codificado que se escabulle en todo momento. Pese a ello comprender y comunicarse con Dios no es del todo imposible, con la dinámica trascendente se abre la posibilidad de descifrar la Verdad venida desde lo lejos a través del intelecto. La revelación no puede ser entendida cabalmente, demanda un constante ejercicio de interpretación: no es una verdad que se recibe pasivamente y para saber qué esconde tras de sí, debe ser pensada y cuestionada.

La revelación no puede ser contenida ni inmovilizada, ya que la incertidumbre no puede ser superada por completo. Incluso, para Gauchet los más fervientes intentos de la Iglesia por imponer su verdad no hacen sino demostrar su incapacidad por resolver la incógnita entre lo dicho y lo escuchado. El Cristianismo está incapacitado -en su fuente misma- a decir la última palabra sobre Dios, porque no es capaz de cerrar la brecha existente entre el cielo y la tierra, antes bien consolida a la trascendencia en tanto que esa brecha justifica y legitima su existencia y utilidad.

De manera general, ésa es sin duda, por lo demás, la ambigüedad mayor en torno a la que gira toda la historia de la Iglesia: su lenguaje dominante es el de la mediación, su perspectiva central la de la conjunción mística entre la comunidad de los vivos y el reino del espíritu; y su existencia significa por ella misma, potencialmente, lo contrario. La imposibilidad de la mediación, la fractura irremediable entre la ciudad de los hombres y el reino de lo absoluto son las que invariablemente acaban por hacer resurgir sus esfuerzos para elevarse en su organización interna a la altura de sus fines.¹²⁴

Eso en cuanto a la Iglesia, en cuanto al creyente su labor para con Dios no se limita a ser de sumisión y renuncia, implica un constante ejercicio de intelecto e introspección. Para

124 *Ibíd.*, p. 119.

conocer a Dios se necesita pensarlo e interpretarlo y el Cristianismo antes que agotar esta necesidad la institucionaliza. Para Gauchet el Cristianismo inaugura la *teología* que no es otra cosa que el pensar racionalmente a la divinidad de forma estructurada y sistemática. Paradójicamente acentúa aún más la autonomía humana, pero no sólo por el fracaso de éste para reducir la lejanía de Dios, sino porque reivindica en el proceso de su desarrollo al intelecto como único medio de acceder a la divinidad, lo que a la larga trae la anulación de la necesidad de un mediador.

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 cada vez mejor definida y relegada, y más aparece en su propia suficiencia.¹²⁵

El Cristianismo permitió revalorizar el intelecto humano, único estrato que comparten los hombres con la divinidad.

6.5 La religión de la salida de la religión: la modernidad

El planteamiento de Gauchet explica que el Cristianismo es la *religión de la salida de la religión* por dos motivos, complementario uno de otro. En primer lugar porque es la total inversión de la lógica heterónoma encantada al ratificar contundentemente la ruptura trascendental que fragmentó la realidad en dos. Para el autor eso hace del Cristianismo una religión desencantada, razón por la cual lo sitúa en la parte más degradada de la línea del desarrollo religioso según el criterio del punto de aplicación. A pesar de ser uno de los

125 *Ídem.*

sistemas de fe más influyente en Occidente Gauchet considera que no es indispensable en la vida de los creyentes, una vez que la religión se hace individual puede prescindir de él como medio para acercarse a Dios. Contrario a lo que sucedía en el *mundo encantado* donde cada nivel de la existencia humana estaba conformada y nutrida por el vínculo religioso ya sea que los individuos se comprometieran con la otredad o no.

En segundo lugar, porque en la misma estructura del Cristianismo se encuentran los mecanismos de su superación, ya que ésta sienta las bases para salir de sí misma al beneficiar la aparición de la *Modernidad*. La modernidad ha pretendido ser histórica y filosóficamente la causa de la ruptura de los grilletes eclesiásticos y religiosos, al punto en que ésta se tiende a definir negativamente a partir del Cristianismo. En contraposición a esto el replanteamiento que hace Gauchet afirma que no hay ninguna ruptura, sino plena continuidad entre uno y otro. Una continuidad no sólo histórica, sino estructural, ontológica y epistemológica.

Los enemigos declarados no lo son tal, el Cristianismo es una religión desencantada al mismo tiempo que la modernidad encuentra su forma y contenido en las reformulaciones religiosas. Es por ello que para nuestro autor, la Modernidad le debe mucho al Cristianismo y no sólo porque sobre los restos de éste se cimienta; sino porque el Cristianismo es la raíz de la Modernidad y «la Modernidad es su otro yo»¹²⁶.

Política según representación, compromiso en regla con el porvenir, conocimiento según la objetividad de las causas, investigación de la naturaleza, persecución de la eficacia material como fin en sí: tantos elementos claves de la Modernidad, cuya génesis solidaria cuya coherencia global no devienen inteligibles, en última instancia, más que una vez

126 Chépu, Michel, "Conversación. Marcel Gauchet: la religión de la salida de la religión", *Revista IGLESIA VIVA*, número 228, octubre-diciembre 2006, pp. 4-74.

reinsertados en el proceso central de inversión de la alteridad, cuya matriz proporcionó el cristianismo.¹²⁷

Las reformulaciones que caracterizan al Cristianismo son las mismas reformulaciones que nutren el espíritu moderno. La trascendentalidad divina ocasionó cambios a todos los niveles posibles y la modernidad se benefició de tales innovaciones. Por mencionar algunas, la ciencia nace gracias a la diferencia entre sujeto y objeto que encontramos desde el inicio de la metamorfosis de Dios; las llamadas ciencias naturales no hubieran sido posibles sin la desacralización del mundo natural lo que hace asequible diseccionarlo y analizarlo. Pero quizá los cambios más significativos sean aquellos que ocurren a nivel antropológico y sociopolítico. La humanidad se recupera a sí misma como creadora de su propia realidad, aunque tal autonomía no se logró por negación como habría de esperarse, sino por contraste al alejamiento de Dios. Como consecuencia se consolida un mundo independiente de la otredad que se rige exclusivamente para fines humanos: el Estado. Se invierte la prioridad del elemento y el conjunto social por lo que no es gratuito que la individualidad se vuelva la base del mundo moderno. Por su parte también el intelecto sale triunfante del proceso crístico al alzarse como el único medio para comprender la realidad. El mundo de lo visible se forja como una realidad autosuficiente y con valía propia. En resumen, para Gauchet estas novedades venidas desde el Cristianismo son lo que dio lugar a la modernidad y lo que ha dado forma y contenido al mundo contemporáneo.

El argumento sobre la continuidad entre el Cristianismo y la Modernidad es muy extenso, Gauchet hace un análisis que lo lleva a recorrer desde el siglo XVI hasta la actualidad, nosotros no podemos desarrollarlo aquí dada la complejidad de la labor. Sin embargo esto

127 Gauchet, *El desencantamiento del mundo*, p. 148.

no nos impide comprender el gran impacto que el autor le atribuye al Cristianismo. Desde su reinterpretación la historia del Cristianismo no se limita a su historia como institución religiosa, antes bien su desarrollo es clave para impulsar el desarrollo humano, en cada uno de los niveles posibles –antropológico, sociopolítico, filosófico, económico, histórico, científico, estético, etc.-. El mundo actual al que Gauchet ubica dentro del *desencantamiento*, no es resultado de una victoria ante el dogmatismo cristiano. Como tampoco la secularidad ganada fue lograda en el enfrentamiento con el reino de lo invisible, sino en la transformación de éste a lo largo de la historia.

La integral recomposición del espacio humano bajo el efecto de la paradójica absolutización/defección de Dios: ése es el foco secreto de expansión en función del cual aparecen los componentes diversos de nuestro universo democrático-individualista-estatal-histórico-técnico-capitalista, más allá de su heterogeneidad, o de sus contradicciones superficiales, en su necesaria conexión y en su esencial unidad.¹²⁸

Pero pese a que la Modernidad significa la salida de la religión ello no da *fin a la religión*, antes bien le posibilita nuevos espacios de apertura. Y así Gauchet lo expresa enfáticamente:

¡No empecemos a profetizar la muerte y los funerales de los viejos que gozan de buena salud! Si es verdad que hay, como creo, un fin de la religión hay que entenderlo como el fin del papel social de la religión (papel que identificó desde el principio el origen del hecho religioso). Fin del papel de la religión no significa el fin de la creencia religiosa, que no me parece que hay razón alguna para que desaparezca del horizonte histórico previsible.¹²⁹

128 *Ídem*.

129 Crépu, Michel. *Marcel Gauchet: la religión de la salida de la religión*, pp. 4-73

El *desencantamiento* del mundo que hemos tratado de perfilar, encuentra aquí su verdadera explicación: la religión ni desaparece, ni es desechada, ni sustituida por la lógica o la razón. Gauchet explica que ésta *ya no* tiene la misma función que tenía antaño en el *mundo encantado*. La religión ya no es aquella «economía general del hecho humano que estructuraba indisolublemente la vida material, la vida social y la vida mental.»¹³⁰ La deuda con la divinidad que ha estado presente desde el inicio de los tiempos ya no determina y estructura la realidad en su totalidad, antes bien ésta se ha reformulado hasta el punto en que se ha purgado del espacio social, del mundo público.

Como consecuencia, el funcionamiento, justificación y objetivos de la estructura social no se encuentran ya en sus fuentes religiosas, su legitimación se vuelve autorreferencial, esto es, no requiere de intervención de ningún garante invisible que le permita sostenerse. La sociedad es ajena a la deuda con los dioses por lo que el *desencantamiento* no es la muerte de Dios sino la *desacralización de lo social*.

Ello no significa que la religión en sus dos modalidades, como institución y como creencia, quede obsoleta. El único lugar que le queda a lo religioso para poder habitar es la interioridad, con la que se ha ganado una posición privilegiada al interior de la conciencia. Quizás nunca antes la religión fue tan personal ya que el compromiso se hace primeramente de *corazón* y no sólo por asociación.¹³¹ Esto le da fuerza e innovación a la creencia, lo que ha ocasionado una efervescencia de doctrinas religiosas en los últimos años y aunque haya

130 Gauchet, *El desencantamiento del mundo*, p. 145.

131 En cuanto al lugar que la Iglesia tiene o podría tener en el mundo desencantado es un tema muy discutido por Gauchet, pero que no trataremos en este trabajo. Por lo pronto dice él que la Iglesia bien puede encontrar un espacio de acogida en el mundo contemporáneo siempre y cuando deje su tradicional faena de ser una autoridad absoluta en un mundo en donde ello ya no es posible. Según su postura, en vez de buscar el poder institucional debería abocarse a actualizar su discurso de fe y apostar por los creyentes para que éstos la hagan parte indispensable de sus vidas.

tantas creencias como personas existan la multiplicidad no le resta significado, al contrario le inyecta nuevas e inimaginables posibilidades a lo religioso.

CONCLUSIONES

En un inicio pretendimos que el modelo de Marcel Gauchet nos diera elementos para comprender al *desencantamiento* del mundo con la finalidad de desechar posteriormente su postura arguyendo que dada la continuidad de la presencia religiosa era imposible hablar de un fin de la religión. Sin embargo esa no es la conclusión a la que llegamos.

Gauchet nos permitió darnos cuenta de la complejidad de la cuestión. En primer lugar la *religión* antes que ser entendida como un concepto es un proceso, no es inamovible, ha pasado por distintas etapas de desarrollo. El recorrido que el autor hizo a través de su modelo explicativo logró que nos diéramos cuenta que el vínculo religioso es la base de la dinámica social. El reconocimiento del sí mismo comenzó con el contraste frente a la otredad, en un acto de denegación humana; después la interacción entre seres humanos se dio bajo la tutela de los mitos, los rituales y las figuras sagradas por lo que los grupos sociales dependían y se regían por ellos; en un tercer momento la autonomía del espacio social y político se logró justo por la reformulación del vínculo Dios-hombre ocasionada por la trascendencia de la divinidad. Este no es lugar para hacer un resumen meticuloso de ello, pues ya lo hemos trabajado, lo que debemos resaltar es el dinamismo que caracteriza y da vida a la religión, y también la gran importancia que tuvo la religión en cada uno de los momentos del desarrollo humano y que tiene en el mundo actual.

Si bien el modelo del proceso de *desencantamiento* del mundo de Gauchet afirma que la religiosidad ha perdido su brillo de antaño no por ello niega el relevante papel que ésta juega en el mundo actual: *la religión es la condición de posibilidad de nuestro presente*. No hay una total ruptura con lo religioso pese a que el espacio sociopolítico se ha

desacralizado, hay una continuidad y el proceso de desencantamiento de Gauchet antes que negarlo lo confirma. Cada movimiento y transformación que ha experimentado la religión a lo largo de la historia humana ha tenido repercusión en el resto de los factores que posibilitan el desarrollo intelectual, social o político, por ello es que ésta no es un elemento incidental o secundario en el desarrollo humano. Aunque el espacio social y político se haya desprendido de los preceptos venidos de la otredad ello no le resta a ésta importancia como condicionante del mundo actual.

Además, el análisis de su trabajo hizo que entendiéramos que los factores que están involucrados en la problemática religiosa son muy variados, existen factores económicos, jurídicos, históricos, epistemológicos, antropológicos, etc., que hay que considerar además de los meramente teológicos o filosóficos. También nos ayudó a comprender que *el problema de Dios* no se limita a la especulación de los creyentes o de los teólogos, sino que es elemental en la comprensión en la conformación de nuestra realidad.

Gauchet nos permite concluir que no es contradictorio observar que al mismo tiempo que se anuncia la superación del discurso religioso en el mundo actual se observen fenómenos de origen o naturaleza religiosa. El análisis del proceso del *mundo desencantado* nos deja ver que el vínculo religioso, es decir, la relación Dios-hombre no se desarrolló homogéneamente, no sólo porque ha tenido varias etapas de desarrollo, sino sobre todo porque interactúa de forma distinta en cada nivel de la realidad como nos lo mostró la paradójica dinámica acercamiento/alejamiento. Por lo que la contradicción es meramente aparente. Afirmar que el mundo actual es un mundo desacralizado no significa que en él se haya eliminado toda manifestación o principio religioso, como tampoco implica el fin de la era de las religiones monoteístas. No es la muerte de Dios, sino el fin del papel

sociopolítico de la religión. Así, no vivimos en un mundo ajeno a la religión, aunque es cierto que el vínculo con Dios se ha transformado: la función ha cambiado.

La funcionalidad de la religión para Gauchet es un punto indispensable para comprender su lugar en el mundo actual. Hay que tener claro que la religión como es hoy no es la del pasado, por ello no podemos juzgarla a partir de lo que es para nosotros. La religión en el *mundo encantado* tenía la función de ordenar y estructurar el mundo en su conjunto, determinaba el vínculo interhumano y el comportamiento social. Pero ello ya no es así, el mundo se ha desencantado.

Pero ¿si la religión ya no estructura, ni ordena el mundo cuál su función? Extrañamente su función sigue siendo la misma, pero el lugar que ocupa es totalmente distinto. Sigue siendo estructurante y organizadora pero no del mundo en su conjunto, la nueva función de la religión es estructurar y ordenar al individuo en su interioridad. Por ello estamos frente al paradigma de la religión individual, de la creencia y la práctica personal. Ello no significa que tales prácticas estén seguidas de una correspondencia institucional o dogmática, al contrario. Las nuevas posibilidades bajo las que se conforma la religión en la actualidad la hace una religiosidad personal porque ante todo se desenvuelve como una preocupación y una experiencia del sí mismo.

Por ello bien podríamos decir que la nueva función de la religión es antropológica y no sociopolítica. Aunque hay que hacer una aclaración al respecto. Afirmar la raíz antropológica de la religión debe hacerse con cautela, pues fácilmente podría pensarse que el fenómeno religioso es único e inamovible y ello anularía su proceso de transformación. No estamos frente a un mero residuo del pasado, no existe un fenómeno original que

fundamente el vínculo Dios-hombre en el sentido temporal, sino meramente en el sentido antropológico. La religiosidad tiene un anclaje subjetivo, en la experiencia del *sí mismo*. Por ello su nueva función es antropológica, porque viene del individuo y busca dar razón de él a través de experiencias que no comprende institucionalmente como religiosas pero que le permiten acercarse a lo invisible, a lo infinito e inexplicable. Esta función no se anula por el *desencantamiento* del espacio público, se ubica en el mundo privado del individuo. Ello hace que la religiosidad no sea exclusiva de los creyentes, la base antropológica de lo religioso lo hace una posibilidad para todo ser humano y la desinstitucionalización de la experiencia del sí mismo no hace más que ahondarla.

Sin embargo, si bien estamos de acuerdo con el argumento sobre la individualización de la creencia que nos propone Gauchet consideramos que es uno de sus puntos cuestionables, pues con ello hace una tajante distinción entre el llamado mundo público y el mundo privado. ¿Cómo se puede afirmar la total separación entre uno y otro cuando el espacio sociopolítico está conformado por los individuos? Gauchet afirma que el *mundo desencantado* no se ve en peligro por la existencia de los creyentes, incluso en el caso hipotético de que una nación estuviera compuesta en su totalidad por fieles católicos ello no haría que el Estado fuera menos desacralizado. Él dice que esto se debe a que el *desencantamiento* se ha dado a nivel estructural, así aunque el contenido tenga valores religiosos ello no altera la estructura trascendental.

No obstante esta postura reduce por completo el papel del individuo como actor de su propio entorno social, lo limita a ser un mero componente de una estructura prefijada. Pero ni el sujeto es elemento prescindible, como tampoco la institución sociopolítica es estática y ahistórica, el mismo Gauchet demuestra en su modelo el dinamismo de la estructura social.

Así, hay que cuestionar la conclusión de Gauchet sobre la *total* superación de la religión en el ámbito sociopolítico. El mundo público y el mundo privado están interconectados: el mundo público refleja los distintos mundos privados que lo componen, mientras que el espacio público se ve a su vez configurado a partir de elementos venidos del mundo privado. No habría conflictos en el espacio social si ambos niveles de interacción –el público y el privado- estuvieran completa y armoniosamente separados. En cambio se presenta el conflicto constante, del cual habla Gauchet, entre el creyente y el ciudadano. Incluso si aceptáramos la superación sociopolítica de la religión hay que admitir que ésta no está dada de una vez y por todas es posible teóricamente que desde los individuos se pueda entrar en un nuevo orden con base religiosa.

Cabría concluir con esta pregunta: ¿la religión tiene futuro en el mundo actual? Claro, que sí. La religión no está condenada a desaparecer, es parte constitutiva de nuestra realidad porque es parte constitutiva de los individuos. Perdura porque ante todo la religión tiene la función de intervenir en la relación conflictiva del individuo consigo mismo, en aquella relación de negatividad en donde al mismo tiempo que busca apropiarse de sí anhela desposeerse de sí mismo. Necesidad que se viste en la actualidad con otros ropajes ajenos a la institución tradicional (el arte, el sexo, las drogas, etc.). Así, antes que desaparecer la religiosidad puede actuar como un principio de movilidad al potencializar esta «no aceptación transformadora», que lleva al individuo a buscar constantemente que hay más allá de lo inmediato y lo visible, más allá de tiempo presente y de la finitud constitutiva. No se anuncia, pues el fin de la religión, sino la expectante innovación de su papel.

BIBLIOGRAFÍA:

- GAUCHET, Marcel, *El desencantamiento del mundo: una historia política de la religión*, Editorial Trotta, España, 2005.
- ----- *La Condición histórica*, Editorial Trotta, España, 2007.
- ----- *Lo religioso después de la religión*, Anthropos, España, 2007.
- ELIADE, Mircea, *Lo sagrado y lo profano*, Editorial Paidós, España, 1998.
- ----- *Mito y Realidad*, Editorial Kairós, España, cuarta edición, 2009.
- CHÉPU, Michel, “Conversación. Marcel Gauchet: la religión de la salida de la religión”, *Revista IGLESIA VIVA*, número 228, octubre-diciembre 2006.
- FEURBACH, Ludwid, *La esencia del cristianismo*. Editorial Trotta, España, 1995.
- WEBER, Max, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Fondo de Cultura Económica, México, 2003.