



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

**DESENCANTAMIENTO RELIGIOSO DEL MUNDO EN OCCIDENTE:  
UNA RECONSTRUCCIÓN A PARTIR DE LA FUNCIÓN DEL  
PENSAMIENTO GRIEGO DESDE EL JUDAÍSMO HELENÍSTICO  
HASTA EL PROTESTANTISMO ASCÉTICO**

**TESIS**

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE

LICENCIADO EN SOCIOLOGÍA

PRESENTA:

**HERNÁNDEZ GÓMEZ GERARDO**

ASESOR:

**DR. FELIPE GAYTÁN ALCALÁ**



Ciudad Universitaria. Cd. Mx., 2022



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.

Dedicado a:  
Mi familia, Martha Alicia, Manuel y Jordi,  
mis amigos Ricardo y Natalia Kostova

# ÍNDICE

Agradecimientos.....	4
<b>Capítulo I: Introducción .....</b>	<b>5</b>
<b>1.1 Estado de la cuestión .....</b>	<b>5</b>
<b>1.2 Preámbulo .....</b>	<b>61</b>
<b>a) Qué es el encantamiento del mundo .....</b>	<b>68</b>
<b>b) Qué es el desencantamiento del mundo .....</b>	<b>70</b>
<b>1.3 Planteamiento del problema .....</b>	<b>76</b>
<b>Excursus: Proceso de secularización y desencantamiento del mundo .....</b>	<b>82</b>
<b>1.3.1 Itinerario y justificación de los momentos constituyentes del desencantamiento religioso del mundo en Occidente .....</b>	<b>92</b>
<b>1.4 Consideraciones metodológicas .....</b>	<b>112</b>
<b>Capítulo II: Platopaideia .....</b>	<b>121</b>
<b>2.1 Werner Jaeger y el proyecto educativo de Platón .....</b>	<b>122</b>
<b>2.2 Platonismo Medio y Neoplatonismo: pequeña síntesis.....</b>	<b>149</b>
<b>2.3 Interpretación sociológica de la platopaideia.....</b>	<b>156</b>
<b>Capítulo III: Desencantamiento religioso del mundo en Occidente .....</b>	<b>164</b>
<b>3.1 Judaísmo helenístico.....</b>	<b>164</b>
<b>3.2 Cristianismo primitivo .....</b>	<b>185</b>
<b>3.3 Catolicismo.....</b>	<b>208</b>
<b>3.4 La reforma .....</b>	<b>222</b>
<b>3.4.1 Lutero y Calvino .....</b>	<b>223</b>
<b>3.4.2 Protestantismo ascético .....</b>	<b>228</b>
<b>Conclusiones .....</b>	<b>239</b>
<b>Bibliografía: .....</b>	<b>241</b>

## Agradecimientos

Γράφω τοῦτο Ἑλληνιστί διότι οὐ ἐθέλω τινες ταῦτα τεκμήρια ἀναγιγνωσκεῖν δυνῶνται. Μοι μὲν οὖν μεταμέλει τοῦ ἐκλεγειν τοιοῦτον ἀνόητον καὶ μῶρον καὶ ἀπατηλὸς σύμβουλον θέσεως ὡς F.G. Ἀυτὸς οὐδέποτε μοι ὠφέλησε οὐδενὶ πράγματι. Ὅτε αὐτὸν ἐγὼ ἔγνων μὴ ἐλπῖσω εἶη οὕτως καὶ νομῖσω εἶμεν ἑταῖροι ἢ φίλοι. ὡς ἀμαθῆς καὶ τυφλὸς ἦν; ὑπὸ τύχης ἤδε ἔσχισα δεσμούς αὐτῷ καὶ νῦν διαπορεύω ἀμείνονας ὁδούς. Ὅμοιος τοῦτο ἐγένετο σὺν D.G. καὶ F.G.V., καίπερ κάκιστη μέρη ἦν ὅτι ἐγὼ ἐκείνη κοπρική καὶ καρτερική γυναίκα ἐν ψευδεῖ ἔρωτι ἐμὲ συνεγενόμην, ἢ ἔκλεψε θέσιν μου. Μηδέ ἄξιος ἐστι τοῦ μνημονεύεσθαι ὄνομα αὐτῆς. Παντες ὑμεῖς πύθετε ἐν τῷ κοπρῷ ὑμετέρῳ;

## Capítulo I: Introducción

### 1.1 Estado de la cuestión

El *desencantamiento del mundo* ha sido abordado por muchas disciplinas humanísticas, dado el gran interés que despierta cuando se le enfoca desde sus consecuencias para el mundo práctico; claros ejemplos de esto son la filosofía, historia, sociología, o antropología, sólo por mencionar algunos. Es interesante ver que incluso se le ha tratado de retrotraer más allá de Weber en cuanto a su genealogía. Así, por ejemplo, está el caso de Wright Mills y Hans Gerth quienes en la publicación *From Max Weber: Essays in Sociology* (1946) postularon al romántico Schiller como uno de los primeros que detectó este fenómeno en su obra *Las cartas sobre la educación estética del hombre* (especialmente en la cuarta, quinta y sexta), aunque sólo haya sido en cuanto a la idea y no la expresión exacta, como señala Francisco Gil Villegas. Otros dicen que el verdadero fundador de esta particular expresión es Jacob Burckhardt. O también que Weber posiblemente lo haya retomado de una famosa obra literaria de Emil Cohn rotulada *Wagner o los desencantados*. De hecho, como bien se ha señalado, el término *desencantamiento del mundo* era ya uno bastante conocido y usado en la época de Weber; por ejemplo, se ha llegado a rastrear su uso en pensadores tales como Georg Lukács o Emil Lask, lo cual no debe parecernos en absoluto extraño para el caso de aquel, por ser bastante cercano al círculo del propio Max.<sup>1</sup> Sea una u otra posibilidad, a nosotros nos interesa únicamente en el sentido socio-histórico que le concedió Weber a partir de 1913, año en que habla por primera vez públicamente sobre él. Por tanto, nos dedicaremos a revisar qué tanto se ha dicho sobre el tema desde este momento, de acuerdo con el camino interpretativo trazado por el mismo Weber.

Sin embargo, esto tampoco es una tarea fácil; constituye una investigación en sí misma. Como veremos, el *desencantamiento del mundo* fue un fenómeno recuperado desde los trabajos surgidos del círculo inmediato de Weber, pasando por los más diversos contextos intelectuales, y que hasta la fecha continúa siendo estudiado. Por esto, nos apoyaremos en la obra de Francisco Gil Villegas *Max Weber y la guerra académica de los cien años*. Ahora bien, a pesar de que el objetivo fundamental de esta obra es hacer una investigación sobre cómo ha sido constantemente retomada e interpretada en los principales círculos académicos del mundo la tesis eje de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* desde la

---

<sup>1</sup> Eleazar Ramos Lara, *Racionalidad y desencantamiento del mundo en Max Weber*, México, McGraw-Hill Interamericana Editores, 2000, p. 26.

publicación de los primeros ensayos a épocas contemporáneas, ello no quiere decir que el desencantamiento del mundo no lo tomó también en cuenta, sino todo lo contrario; tanto más cuanto que fue un elemento clave para Weber, dado que le permitió, por ejemplo, comprender de forma más franqueada la radicalización del modo de conducción de vida por parte del protestantismo ascético, que es electivamente afín a las exigencias del sistema de producción económico capitalista. Es posible, vaya, trazar una ruta derivada en la investigación de Villegas sobre el modo en que igualmente fue reapropiado y discutido el *desencantamiento del mundo* (aunque, por supuesto, no se dependerá únicamente de éste factor, sino que, estando conscientes de que no fue su objetivo principal, añadiremos toda la bibliografía posible de los autores más representativos que hablen sobre él desde su propia disciplina).

¿Por qué se hace de esta forma? En primer lugar, para tener el panorama más amplio posible sobre las diversas perspectivas que ha habido sobre el desencantamiento del mundo desde la época del mismo Weber hasta los años 2000, pero colocando abajo un conjunto de referencias bibliográficas publicadas en fechas que llegan hasta el 2021. Esto constituye una tarea que, por su parte, no se ha llevado a cabo, ni siquiera de manera introductoria, y en la cual aquí se desea contribuir. Y, en segundo lugar, con el fin de demostrar que la mayoría de los autores que recuperan la noción del *desencantamiento del mundo* lo toman esencialmente de dos maneras: o bien 1) hacen uso de él y lo encuadran, en tanto categoría analítica, dentro de sus propuestas teóricas o investigaciones para analizar fenómenos específicos, o bien 2) lo articulan de forma sistemática con los demás temas tratados por Weber, con el fin de hacer una exégesis relativa a la problemática central y más general de su obra.<sup>2</sup> De hecho, se podrá descubrir que, precisamente a partir del año dos mil, las investigaciones realizadas en el

---

<sup>2</sup> De acuerdo a lo dicho, podemos afirmar que, en cuanto a su estudio socio-histórico como tal, se le ha marginado al proceso del *desencantamiento del mundo*. Por supuesto, hay excepciones, pero la cantidad de intentos de esta clase son bastante contados: aparte de, evidentemente, Max Weber, tenemos, por ejemplo, a Schluchter con su obra *El desencantamiento del mundo: seis estudios sobre Max Weber*. Sin embargo, a pesar de que este presenta conceptos novedosos para una más precisa comprensión del desencantamiento del mundo, como el respectivo “giro axiológico, no es una investigación del proceso en sí mismo, sino que, en primer lugar, como expresa Francisco Gil Villegas, *no todos los estudios que constituyen este libro giran necesariamente en torno al diagnóstico del desencantamiento del mundo, como se intitula el primer capítulo, que a su vez sirve de título al conjunto*. Y aún más, los capítulos que sí tratan directamente sobre él, representan más bien una interpretación de cómo Weber lo concebía, con base en los propios escritos de este y sus contemporáneos (Adolf Von Harnack, por ejemplo). Entonces, vaya, reconstruir el sentido concreto de este proceso a lo largo de un periodo de tiempo delimitado (que más adelante precisaremos), es nuestro propósito. Por otro lado, también tenemos el estudio realizado por Marcel Gauchet, que consiste en estudiar diacrónicamente el desencantamiento religioso del mundo en un sentido más abarcador y pretensioso que el de Max Weber. No obstante, como demostraremos más adelante, no resuelve ni reconstruye el problema particular que nosotros estamos planteando, por lo que no afecta en lo absoluto a la originalidad de nuestro intento. La cita de Francisco Gil Villegas es tomada de Wolfgang Schluchter, *El desencantamiento del mundo: seis estudios sobre Max Weber*, México, FCE, 2017, p. 15.

primer sentido comienzan a incrementar de manera exponencial, mientras que las que siguen la segunda ruta, evidentemente son menores, y tanto más cuanto que nos referimos a aquellas que tratan explícitamente el tema y no de una forma subordinada o que es puesta en segundo término a lado del “gran problema” de la obra weberiana. Puesto así, justificamos la necesidad de que la fecha límite de interpretación de las fuentes sea hasta el año dos mil, puesto que, hasta aquí, consideramos que se hacen los ejercicios más enriquecedores sobre la problematización de la noción del desencantamiento que, de hecho, recuperamos para nuestra propia investigación. No obstante, con la conciencia de que huelga citar las otras obras posteriores más contemporáneas, para que el lector pueda dar cuenta de que, en efecto, los autores se siguen circunscribiendo a una de las dos tendencias. De modo que nuestro estado de la cuestión tiene la función, por un lado, de justificar los propósitos de esta investigación, que son: reconstruir, desde un punto de vista sociohistórico, el sentido concreto del proceso del desencantamiento religioso del mundo en Occidente a lo largo de un periodo de tiempo delimitado (que más adelante precisaremos), a partir del papel que el pensamiento platónico (platopaideia) tuvo en él. Esto al momento no ha sido intentado de manera explícita más que por contados autores, y ya se verá que el pensamiento platónico, que estos no retoman sino de manera esporádica, ofrece vastos elementos para descubrir más aspectos de él. Pero también, por otro lado, deseamos conceder una exégesis que abarque, en la medida de lo posible, lo que la mayor parte de los investigadores han reflexionado en torno al respectivo desencantamiento del mundo.

Adicionalmente, no hacemos más que seguir lo que Howard Becker nos explica metafóricamente (sobre el uso de la bibliografía) cuando, por ejemplo, se ha encargado a alguien hacer una mesa. Esta persona la ha diseñado y cortado algunas de las partes, sí, pero, por fortuna, no tiene la necesidad de hacerlas todas: algunas ya han sido fabricadas por otras personas (las manijas de los cajones y las patas torneadas). Lo único que se tiene que hacer, pues, es colocarlas en su lugar, sabiendo que están disponibles. Ésta, según Becker, es la mejor forma de utilizar la literatura existente.<sup>3</sup> En este sentido, podría decirse que estamos sistematizando información, descomponiendo la mesa de Villegas para hacer la nuestra, aunque, igualmente, por tratarse de una distinta a la que él hizo, tendremos que complementarnos con nuestras propias piezas (es decir, lecturas y fuentes bibliográficas), buscándolas y puliéndolas con nuestros propios medios, en la medida de lo posible.

---

<sup>3</sup> Howard Becker, *Manual de escritura para científicos sociales*, Argentina, Siglo XXI Editores, 2011, p. 179.



Se hará, pues, una recapitulación organizada sobre los autores que recuperaron el *desencantamiento del mundo* y en qué sentido lo hacían, sea en sus propuestas particulares o reinterpretaciones de la obra de Weber en general, desde las épocas inmediatas de éste, hasta años más contemporáneos. Por tanto, como ya puede notarse, el punto de orientación lo constituye aquello que se reconoce y entiende por *desencantamiento del mundo*. Puesto así, cabe igualmente advertir que seremos sumamente someros al momento de abordar la cuestión, evidentemente, para concentrarnos únicamente en lo necesario y que inmediatamente nos concierne. Nos detendremos, a decir verdad, en unas fuentes más que en otras, puesto que no todas entran siquiera a explorar demasiado el concepto y solamente lo usan en una acepción demasiado lata, hasta el punto de cambiarle su sentido originario postulado por Weber; en estos casos, sólo nos detendremos a demostrar de la forma más mínima y fundamental que se sigue una u otra tendencia de las dos ya mencionadas, o si constituye una excepción, explicar en qué sentido lo hace. Parece evidente mencionar que habrán fuentes no mencionadas, sea a causa del despiste del autor o cualquier otra razón. Ante ello, nuestro propósito es principalmente demostrar que, de manera general, es algo que ha sido escasamente realizado, por lo que casos aislados que puedan usarse para objetar tal pretensión, en realidad no hace sino reafirmar nuestra postura.

### **a) Max Scheler**

#### **Primera parte (1913-1916):**

En una serie de ensayos recopilados en 1915 bajo el nombre *Der Bourgeois... Drei aufsätze zum Problem des kapitalistischen Geistes*, Max Scheler se dedica a discutir tanto las ideas planteadas por Sombart en su obra *El burgués* (1913) como la cuestión relacionada con el futuro del capitalismo. En primer lugar, reconoce el gran aporte de éste al postular el nuevo concepto del *espíritu del capitalismo*<sup>4</sup> y estimular toda una corriente en la cual se inserta Weber, Troeltsch y Scheler mismo. Empero, eso no quita el hecho de que también en su estudio Sombart haya cometido errores significativos en cuanto a su interpretación histórica que trata de captar la esencia y origen de la mentalidad moderna capitalista. De hecho en una

---

<sup>4</sup> Este concepto aparece por primera vez en 1902 en la obra de Sombart titulada *Der moderne Kapitalismus*.

postura general Scheler se coloca claramente del lado de Weber.<sup>5</sup> Gran parte de la discusión, versa sobre cómo Sombart descontextualiza el pensamiento de Tomás de Aquino. Por ejemplo, entre tantas cosas nos dice que:

*Los detalles de las doctrinas morales tomistas a las que se refiere Sombart significan muy poco en el contexto global de la estructura interna del tomismo, cuya orientación básica es la más opuesta posible al sistema capitalista y sólo dentro de ésta adquieren sentido esos detalles de doctrina moral. No es permisible sustituir los conceptos morales de Tomás de Aquino por los de nuestros días, aun cuando ambos parezcan utilizar a veces los mismos términos.*<sup>6</sup>

Pero, al momento de llegar a su análisis sobre el protestantismo, nuestro autor nos ofrece una propia interpretación de este momento. A saber, que el hecho de que existan diversas oposiciones tales como la que hay entre el cuerpo y alma (que por cierto, fue desarrollada de manera reflexiva y sistemática por Platón en primera instancia), autoridad y cristo, cielo trascendente y mundo inmanente, entre otras tantas, implica que se tiene como presupuesto una nula participación de la divinidad en el plano de la materia, en donde están insertas las relaciones humanas y, por tanto, tal punto de vista desemboca en una *renuncia a la imposición de restricciones morales o religiosas sobre el impulso adquisitivo*.<sup>7</sup> Esto explica paralelamente que a los teólogos y sacerdotes de este momento no les interesara tratar de cuestiones relacionadas con la riqueza y similares: se libera por fin el espíritu de la vida económica frente a cualquier orientación o precepto moral-religioso, con lo cual se crean las condiciones para un modo de conducción de vida afín a lo que necesita el sistema de producción capitalista. Pero esto tampoco lo supo ver Sombart.

Con esta dualidad protestante que mantenía la absoluta rendición a la gracia de Dios y que además niega la facultad de libre arbitrio, se desembocó en una desvalorización del mundo.

---

<sup>5</sup> *En la oposición entre estos dos prominentes investigadores, con respecto a la relación general que guardan el catolicismo y el protestantismo con el espíritu del capitalismo, me parece que la razón se encuentra en última instancia del lado de Max Weber, por mucho que las apariencias superficiales hablen a favor de Sombart. [y es que] la exposición de Sombart es sesgada y unilateral, básicamente porque saca la ética normativa racional del tomismo fuera del contexto orgánico integral de esta gran aportación sistemática de la moralidad cristiana de la baja Edad Media, de tal manera que acaba por separarla, cercenándola, de su participación en una ética religiosa de la salvación.* Scheler, p. 92-93 1914, citado por Francisco Gil Villegas en su obra *Max Weber y la guerra académica de los cien años: La polémica en torno a La ética protestante y el espíritu del capitalismo (1905-2012)*, México, FCE, 2013, p. 88. De ahora en adelante se citará únicamente esta obra sin hacer referencia a Scheler o a cualquiera de los autores que vengán abordados en tal y que nosotros recuperaremos, porque justamente ahí ya se contienen las respectivas referencias a sus trabajos.

<sup>6</sup> Francisco Gil Villegas, *Max Weber y la guerra académica de los cien años: La polémica en torno a La ética protestante y el espíritu del capitalismo (1905-2012)*, *op. cit.*, p. 89.

<sup>7</sup> *Ibidem.*, p. 90.

De esta manera, como bien acota Gil Villegas, *sin mencionar a Weber, Scheler parece plantear en un breve párrafo una versión embrionaria de la tesis de Weber sobre cómo el “desencantamiento del mundo”, generado por la ética protestante, contribuye a fortalecer el espíritu del capitalismo, a saber:*

*Es la nueva desvalorización del mundo, condicionada religiosa y supranaturalmente, la que cancela el amor por el mundo y su contemplación, convirtiendo el mundo en un mero “objeto resistente” que debe ser dominado y controlado mediante una, hasta ahora, ilimitada energía de trabajo. Un mundo lleno de valor y que emana “alegría” es un mundo para ser contemplado con maravillada admiración, pero sólo un mundo desvalorizado puede desarrollar una ilimitada energía de trabajo.<sup>8</sup>*

Aquí hay una cuestión interesante que señalar, pues en este escrito que busca en gran medida darle la razón a Weber, nuestro autor usa una terminología distinta en cuanto a la designación del *desencantamiento del mundo*. Mientras Max Weber acuña la palabra *Entzauberung der Welt*, Scheler lo designa como *Entwertung der Welt*. Empero, esto no le quita fuerza al hecho de la influencia clara del primero sobre el segundo. Weber mismo ni siquiera le prestaba tanta importancia a la cuestión de los neologismos que se podían crear para designar tal o cual fenómeno, siempre y cuando fueran más o menos aproximados a lo que se quisiera expresar con ellos; esto bien nos lo demuestra su primera respuesta a Felix Rachfal (1910), cuando dice:

*Difícilmente puedo pensar en una polémica más estéril que la de los nombres. Por lo que a mí respecta, el nombre puede cambiarse por otro que encaje mejor. Si no vamos a acuñar palabras completamente nuevas cada vez, o inventar símbolos, como los químicos o el filósofo Avenarius, debemos dar a cada nuevo fenómeno que no haya sido nombrado las palabras más cercanas y descriptivas del lenguaje coloquial y ser lo suficientemente cuidadosos para definirlos de manera inambigua [...]<sup>9</sup>*

Para concluir esta primera parte, podemos notar en este trabajo que, a pesar de que Scheler expuso hasta cierto punto de manera fiel los argumentos de Weber, entre los cuales se encontraba el *desencantamiento del mundo*, terminó por, no sólo interpretar mal la tesis central del argumento éste, en tanto que exponía una relación de causalidad unilateral del protestantismo sobre el capitalismo,<sup>10</sup> sino que también buscó acomodar toda la interpretación

---

<sup>8</sup> *Ibidem.*, p. 90

<sup>9</sup> Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, FCE, 2011, p. 428.

<sup>10</sup> *Las potencias anímicas de la desesperación metafísico-religiosa, el odio autointensificado hacia el mundo y la cultura, la desconfianza fundamental entre los hombres (véase el ensayo de Max Weber) que disuelve todo tipo de auténtica comunidad a favor un mundo de “almas solitarias con su Dios”, y que finalmente reduce todas las*

socio-histórica weberiana para su propio proyecto de construir una nueva ética basada en el principio de *solidaridad* con fuertísimas connotaciones cristianas (queda pendiente la cuestión de si esto constituye un real intento de *reencantamiento*); y, lo que es más, a esto también se debe que le diera la razón frente a Sombart. El desencantamiento del mundo, pues, le servía únicamente como un elemento base a su propio proyecto. En palabras de Gil Villegas:

*En otras palabras, Scheler estaba de acuerdo con la técnica y los resultados histórico-sociológicos del estudio de Weber, pero no con su cosmovisión de última instancia ni con su posición valorativa, a las cuales opuso su propia concepción de una ética cristiana, específicamente católica, fundamentada en el principio de solidaridad, como alternativa de tercera vía para superar las consecuencias deshumanizadoras que había generado “el espíritu del capitalismo” de la modernidad, tanto en el capitalismo propiamente dicho, como en su variante del socialismo estatizado.<sup>11</sup>*

### **Segunda parte (1922-1924):**

Para el periodo de 1924 se puede notar una más grande influencia y reapropiación del trabajo de Weber por parte de Scheler (en donde se encuentra evidentemente también el elemento del desencantamiento del mundo), aunque muchas de las veces éste último no lo haya reconocido así. Pero vayamos por pasos y veamos resumidamente cuál es la situación que subyace a este segundo momento. En primer lugar, tenemos que señalar que, si bien antes, entre 1913 y 1916, Scheler se dedicó a justificar y darle la razón a Weber, para 1922 comenzaría a hacerle sus más concienzudas objeciones en los escritos reunidos bajo el título *Weltanschauungslehre, soziologie und Weltanschauungssetzung*. Por ejemplo, el elemento que más resalta es que lo tacha de un nominalista *que excluye la filosofía propiamente dicha de sus investigaciones sociológicas por considerar, en concordancia con tal nominalismo, que el papel de la filosofía debe reducirse a proporcionar los fundamentos lógicos y epistemológicos de las ciencias especializadas o, si se prefiere, a “meramente establecer las precondiciones puramente formales de nuestras ciencias y nuestras valoraciones”*.<sup>12</sup> Y, de acuerdo a ello, Scheler pregona el valor de la metafísica y teología para un conocimiento positivo de la realidad. Ahora bien, todo esto tiene también consecuencias y reflejos en los planos éticos y políticos correspondientemente. Pues, uno *qua* nominalista puede, como lo hace de hecho Weber según Scheler, *partir de tajantes separaciones entre una ciencia*

---

*relaciones humanas a aquellas basadas en el contrato legal o el interés utilitario: éstas son las raíces del espíritu del capitalismo que fueron sembradas, efectivamente, por el calvinismo. Ibídem, p. 92.*

<sup>11</sup> Ibídem., p. 93.

<sup>12</sup> Ibídem., p. 147.

especializada positiva, por un lado, y los poderes irracionales y decisionistas en la configuración de las visiones del mundo, por el otro, sin ser capaz de integrarlos debido “a la absoluta falta de comprensión y exclusión de ese mediador entre fe, religión y ciencia positiva que es el único que merece el nombre de Filosofía”,<sup>13</sup> lo cual desemboca en una inseguridad última en la existencia del ser humano, debido a que no tiene una guía fija y cohesionadora que resuelva todos los problemas éticos, lógicos, científicos, estéticos, religiosos y de significado de la existencia, tanto aquí como en el más allá.<sup>14</sup> Pero esto no es todo; también está el peligro de caer en la majadería de moda de ser un demócrata, y además pluralista y parlamentario. En efecto, Max Scheler, adjudica a este nominalismo ser el reflejo vivo del parlamentarismo democrático de aquellos años, en donde sólo se habla pero sin resolverse nada. Como él mismo dice:

*La moderna teoría relativista de las Weltanschauungen —como la han introducido W. Dilthey, M. Weber, K. Jaspers y Radbruch, éste en su filosofía del derecho— es el reflejo teórico de este parlamentarismo democrático que se convierte en Weltanschauung donde se discute el sentido de todas las opiniones posibles sin afirmar nada; en el que se discute sin decidir; en el que se renuncia conscientemente a convencerse unos a otros, a la manera en que el parlamentarismo siempre lo presupuso en su época de florecimiento.*<sup>15</sup>

Ahora bien, todas estas objeciones serían esencialmente repetidas por Max Scheler en su famosa obra *Problemas de una sociología del saber*. Empero, lo que sorprende es que, a pesar de todas esas duras críticas, no dudó en saquear los elementos desarrollados en los ensayos sobre sociología de la religión de Max Weber, para así incluirlos en su propia *Wissenssoziologie*. El ejemplo más significativo de esto para nosotros se encuentra en un párrafo donde Scheler reflexiona sobre el nexo entre la génesis de la ciencia moderna y la Reforma protestante, que, a saber,

*[...] consiste en haber derivado hacia el trabajo en el mundo y la profesión [Beruf] todos los cuantos de energía psíquica, que en una Iglesia sacerdotal con una técnica mágica y una relativa autosalvación por medio de “obras” internas y externas estaban dirigidos a la divinidad y a las cosas divinas [...]. Cuando más tarde caen estos vínculos religiosos de los hombres en general, como sucedió por todas partes, dentro de poderosas élites de formación, en la génesis que pronto empezó, de la época de la Ilustración, tuvo que quedar como “resto” un racionalismo puramente inmanente al mundo y una plena autonomía de los sectores profanos de la cultura frente a todos los vínculos religiosos.*<sup>16</sup>

---

<sup>13</sup> *Ibidem.*, p. 148.

<sup>14</sup> *Ibidem.*, p. 149.

<sup>15</sup> *Ibidem.*, p. 150.

<sup>16</sup> *Ibidem.*, p. 152

Aquí podemos notar, aunque Scheler no lo cite, diversos aspectos extraídos de la obra de Weber, todas relacionadas con el *desencantamiento del mundo*, aquí se interpreta como un proceso intensificado por el racionalismo ilustrado que separa y otorga autonomía a los sectores profanos de la cultura, primordialmente el conocimiento científico, frente a la autoridad de la religión. Y aún más, paralelamente tenemos la noción del ascetismo intramundano y su vocación profesional para el trabajo, acompañada con la mención del carácter mágico del catolicismo, como bien dice Gil Villegas. Se puede comprender, pues, que Scheler en realidad no hizo un aporte fundamental a esta cuestión específica del *desencantamiento del mundo*, sino que lo retradujo y encuadró dentro de su propio proyecto (que, por cierto, sí trajo aportaciones importantes al campo de las ciencias sociales y humanidades en general).

### **b) Siegfried Landshut (1929)**

En el año de 1929 fue publicada por Sigfried Landshut la obra *Crítica de la sociología. Libertad e igualdad como problema original de la sociología*,<sup>17</sup> que esencialmente constituye una introducción a la sociología, donde se define su objeto y problema fundamental como *la de ser una “ciencia del hombre” al estar fundamentada en el problema de la libertad y la igualdad, antes de convertirse en una ciencia técnica de “la sociedad” y olvidar así su temática original y central*.<sup>18</sup>

Ahora bien, aquí paralelamente se discuten otras cuestiones importantes. Por una parte, por ejemplo, Landshut señala las diversas ideas de corte humanista que subyacían en la propuesta teórica-práctica de Karl Marx, como la que aboga por la emancipación de la dominación del hombre sobre el hombre, por mor de alcanzar el auténtico estadio de igualdad y libertad. Pero, por otra parte, también nos establece una conexión sumamente interesante entre el propio Marx y Weber, en el sentido de que éste último, al haber tomado como objeto de estudio el problema del desarrollo del capitalismo moderno y su racionalización no sólo tenía una *“identidad temática” con la de Marx, sino que también tomaba como punto de partida su manera de plantear el problema de “las aporías del capitalismo”, que, al no ser*

---

<sup>17</sup> En el original: *Kritik der Soziologie. Freiheit und Gleichheit als Ursprungs problem der Soziologie*.

<sup>18</sup> *Ibidem.*, p. 172.



*exclusivamente económicas, sino sobre todo sociales, llevaban a “que Marx y Weber las vieran de la misma manera”.*<sup>19</sup> De acuerdo a ello, Weber presentaba una <<crítica positiva>> al punto de vista del materialismo histórico, pues hizo notar, por ejemplo, *que los determinantes de la ética económica son tan sólo uno de los factores que condicionan religiosamente el modo de conducción de vida.*<sup>20</sup> Esto último ayudó a introducir el requisito esencial de ver los problemas sociales como una interacción recíproca y plural entre muy diversos elementos en la realidad histórico-social, y no como relaciones causales unilaterales del aspecto económico sobre el religioso o, inversamente, de este último sobre aquel, por ejemplo.

De este modo, Landshut fue uno de los primeros y pocos autores que pudieren ver tanto la auténtica problemática de la obra de Max Weber como ciertos aspectos que también son coincidentes con el proyecto de Marx; esto es, que en ambos subyace la cuestión del destino de la humanidad, pero, mientras que el primero *buscó entender la auténtica realidad social mediante la comprensión interpretativa de los contextos motivacionales y de significado de la acción social,*<sup>21</sup> el segundo pregonaba por una radical *transformación del mundo y la eliminación de la dominación del hombre sobre el hombre.* Son dos caras de una misma moneda, que se complementan y enriquecen mutuamente.

Posteriormente, en 1930, Landshut repetiría en un artículo titulado *Max Webers geistesgeschichtliche bedeutung* su ya mencionada perspectiva sobre la temática central en la obra de Weber. Pero, a diferencia de los trabajos previos, para este se apoyó mucho más en la concepción weberiana del desencantamiento del mundo postulada en los ensayos sobre *La ética protestante y el espíritu del capitalismo.* Según Landshut, éstos constituyen piezas clave para poder entender la verdadera problemática de aquél. En efecto: *Weber entendió muy bien que la pregunta decisiva era sobre el destino de la humanidad, en una época “desencantada” y dominada por la racionalidad instrumental y sus formas de organización, con lo cual “regresó al ámbito de la existencia el secreto de las aporías de la vida”.*<sup>22</sup> Aquí, por tanto, podemos ver cómo el *desencantamiento del mundo* es retomado para sistematizar una visión

---

<sup>19</sup> *Ibidem.*, p. 172.

<sup>20</sup> *Ibidem.*, p. 172.

<sup>21</sup> *Ibidem.*, p. 173.

<sup>22</sup> *Ibidem.*, pp. 173-174.

más compleja de toda su obra de Weber; es decir, es un elemento subordinado a una preocupación mucho más general, de corte *existencialista*, como señala Gil Villegas.

### c) Karl Löwith (1932)

#### Primera parte

Nuestro autor, fuertemente inspirado por Landshut y en cierta medida continuador de él (aunque no sin cierto distanciamiento en algunos aspectos), viene en su famoso ensayo de 1932 *Max Weber y Karl Marx* a proponer sus propias reflexiones relativas a los puntos de contacto y ruptura que existen entre las propuestas teóricas de éstos respectivos pensadores, el primero representante de la sociología burguesa de su tiempo y el segundo del así llamado marxismo. El objetivo es, en sus palabras, *mostrar, a través de análisis comparativo del motivo de investigación básico de Weber y Marx, lo común y la diferencia en su idea del hombre, como fundamento de la economía y la sociedad.*<sup>23</sup>

¿Qué le permite a Löwith decir que es la idea del hombre el motivo originario a ambos pensadores? Para empezar nos manifiesta que, en cuanto tal, el ámbito de sus investigaciones es uno y el mismo (cosa que ya había señalado Landshut, aunque con premisas distintas): *la constitución <<capitalista>> de la economía y de la sociedad modernas.*<sup>24</sup> Empero, ese campo de investigación no se volvió un problema importantísimo por el hecho de que comprenda algún tema específico de la economía y sociedad, *sino porque envuelve en sí al hombre presente en la totalidad de su ser humano, como el fundamento portador tanto de la problemática social como de la económica.*<sup>25</sup> En efecto, nos asevera que, por ser el hombre *ipso facto* donde tiene consecuencias y se manifiesta el problema del orden social y económico burgués capitalista, de manera paralela el <<capitalismo>> mismo puede y debe ser entendido en su significado fundamental y ser objeto, como menciona nuestro autor, de una pregunta social-filosófica. Ahora bien,

*Si necesariamente el tipo de humanidad se revela en la forma de las relaciones de vida sociales y económicas, entonces un análisis temático más o menos particular, tanto de la <<economía y la sociedad>> capitalista como del <<proceso de producción>> capitalista, contendrá en sí, como hilo rector explícito o no, una mirada específica de ese hombre*

<sup>23</sup> Karl Löwith, *Max Weber y Karl Marx*, España, Editorial Gedisa, 2007, p. 32.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 31

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 31.



*económico que es así y no de otro modo; mientras que, como análisis crítico de la economía y de la sociedad humanas se orientará, a la vez, por una idea del hombre diferente de los factual.*<sup>26</sup>

No obstante, inmediatamente nos aclara Löwith que, a pesar de que la idea del hombre no sea un fin consciente y totalmente expreso en sus diversas investigaciones, por lo menos sí el originario motivo. De hecho, el tema explícito de ambos pensadores, como de algún modo ya dijimos más arriba, es el capitalismo. Pero el impulso para su empresa es, no obstante, *la pregunta por el destino humano del mundo presente de los hombres, para el cual el capitalismo es la expresión característica de su problemática.*<sup>27</sup> Entonces, el estudio de la forma actual de ser humano en su tránsito histórico y efectos en el mundo concreto de la experiencia, no es más que un telón de fondo o tarima sobre la cual son presentadas constantemente sus preocupaciones e interrogantes particulares, concediéndoles unidad, a pesar de que en ocasiones no sea tan evidente notarlo. Por tal razón Löwith precisa:

*Ya que ese motivo fundamental antropológico, sin embargo, no es fácil de reconocer, porque en un caso es ocultado por la tendencia a la «cientificidad» avalorativa y en el otro por la «praxis» revolucionaria, es necesario, para comprobar lo efectivo de la perspectiva comparativa escogida, desarrollar una interpretación y un destacado —por ella dirigida— de lo que en la producción literaria de Marx y Weber sería efectivamente comparable.*<sup>28</sup>

Löwith cierra la parte correspondiente a la introducción con una reflexión sobre las características generales de ambos autores, para pasar inmediatamente a la materia del ensayo, ya señalado. En el primer capítulo, dividido en tres secciones, se concentra preponderantemente en Weber; en el segundo, dividido en cuatro secciones, en Marx, y el último concluye con una interpretación a la crítica de la concepción materialista de la historia por parte de Weber a Marx. Nosotros, empero, sólo abordaremos el primer capítulo, porque ahí es donde se concentra la mayor parte del contenido que refiere al *desencantamiento del mundo*, sobre todo la manera tan particular en como Löwith lo recupera para una exégesis de la propuesta y problemática central de la obra de Weber. No está demás decir, por otro lado, que tendremos que mencionar los elementos básicos que contextualizan sus afirmaciones, e introducir de la manera más breve posible cada sección para captar el sentido total de la interpretación de Löwith.

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 34.

Capítulo A, sección I: Para empezar, se nos comienza aclarando cuál es el campo específico disciplinario desde el cual se mueven las investigaciones de Weber: la ciencia social. Con y por medio de ésta esencialmente *queremos entender la realidad que nos rodea, en la cual estamos posicionados, en lo que le es propio –la relación y el significado cultural de sus apariciones singulares en su forma actual, por un lado, las razones de su histórico volverse así-y-no-de-otro-modo, por el otro–*.<sup>29</sup> Esto es lo que distingue a Weber de la mayoría de los marxistas vulgares, indagar ante todo la forma actual de las relaciones en su significado y, por tanto, sentido. El objetivo es *comprender* en primera instancia la forma propia en como estamos, y no lo que debería ser, ni la condición ideal.

Pero el elucidar sobre el significado de los fenómenos sociales no debe llevarnos a tratar de comprenderlos desde un sistema de leyes universales ni elementos últimos, dada presuposición de que las apariciones culturales tienen una relación inextirpable con las ideas de valor: *la realidad empírica es para nosotros <<cultura>>, porque y en tanto nosotros la ponemos en relación con ideas de valor*.<sup>30</sup> Esto deriva inevitablemente en la aseveración de que no hay ciencia sin supuestos.

Ahora bien, este preguntar por el significado de lo que es así-y-no-de-otro-modo, le permite a Weber abarcar la problemática de ciencia moderna misma como fenómeno socio-histórico y cultural; es decir, la pregunta por el <<sentido>> de la ciencia racionalizada y especializada. No obstante, si en efecto la ciencia tiene significado y, por tanto, sentido, ello no puede ser dicho desde ella misma: la ciencia, *velis nolis*, no puede establecer científicamente qué es ella. Y concordancia con esto, según Löwith, *la pregunta «metodológica» de Weber por el valor de la ciencia es básicamente la misma pregunta frente a la cual Nietzsche ha puesto a la filosofía cuando preguntó por el sentido y el valor de la «verdad» —porque «¿qué sentido tendría nuestro ser-ahí [Dasein], sino que en nosotros aquella voluntad de verdad ha venido como problema a la conciencia?»*.<sup>31</sup>

Llegando a la conclusión de que la creencia generalizada en el valor de la verdad científica es resultado de determinaciones culturales específicas, Weber erige así la denominada *libertad valorativa del juicio científico*. Su meta primordial es un *desencantamiento*, mediante el

---

<sup>29</sup> *Ibíd.*, p. 41.

<sup>30</sup> *Ibíd.*, p. 41.

<sup>31</sup> *Ibíd.*, p. 43.

develamiento de las ideas de valor, para en esa medida tomar distancia frente a ellos. Es algo que debe hacerse necesariamente, dado que la objetividad descansa finalmente en la actividad ordenadora de categorías subjetivas, constituye una precondition del conocimiento que está ligada a la vez a la *precondición del valor de aquella verdad que sólo nos puede dar el saber de la experiencia*.<sup>32</sup> Esto también se fundamenta su crítica al socialismo científico, en cuanto que presenta *la subjetividad de sus precondiciones fundamentales bajo la apariencia de su validez «objetiva», universal, que mezcla ambas, con lo cual se halla científicamente «atrapado» en sus propios juicios de valor y prejuicios*.<sup>33</sup>

De esto mencionado se justifica la necesidad de la tarea filosófica de Weber de *hacer explícito, en cada caso, lo a priori de las ideas de valor normadoras en la investigación científica singular*, para así, a través de la vuelta al sentido de la objetividad científica, entender y, en esa medida, deshacerse de aquella falsa conciencia y seguridad del conocimiento científico actual, que contradice el hecho de que *hoy es «cotidianeidad religiosa» que la ciencia —dicho con Nietzsche— sea un «ateísmo científico»*. Una contradicción provocada por el carácter encantado del conocimiento científico mismo.

Pero éste propósito se encuentra impulsado en última instancia por un *desencantamiento* aún más general: el de la vida del mundo moderno. Es por tal causa y ninguna otra que Weber refunde y, en esta medida, cree una metodología y bases epistemológicas desencantadas. Por ejemplo, nos dice Löwith que la construcción típica-ideal que formula y propone Weber tiene, *primo et per se,*

*como fundamento un hombre específico «sin ilusiones», el cual fue retrotraído hacia sí mismo por un mundo vuelto objetivamente sin sentido y sobrio y, por lo tanto, subrayadamente «realista», y que, por eso, está urgido a producir el sentido objetivo y la articulación de sentido, esto es, a producir primero la relación con una realidad como la «suya» y a «crear» el sentido, práctico y teórico. Por lo tanto, Pueblo, Estado e Individuo no pueden ser ya vistos e interpretados como sustancias unificadas con trasfondos profundos —pero no porque esto sería absolutamente no científico, sino porque una concepción tal estaría atrapada en prejuicios e ideales trascendentes, y el mundo en el que nosotros «estamos ubicados» no legitima ya tales prejuicios—*.<sup>34</sup>

---

<sup>32</sup> *Ibíd.*, p. 43.

<sup>33</sup> *Ibíd.*, p. 44.

<sup>34</sup> *Ibíd.*, p. 52.

Ciertamente, que en nuestra época ya no exista, gracias al proceso de racionalización y, por tanto, desencantamiento, una *res pública* ni con ello la participación activa e intensa por parte del hombre en la vida del Estado y la ciudad, sino al contrario, tenga bien claro la división entre los intereses generales y privados y se sienta abstraído de las relaciones políticas, determina en gran medida, paralelamente, que ya no se pueda aprehender o interpretar al Estado mismo *qua* substancia, y en su dimensión universal. Todo lo contrario. Por ejemplo, la definición de Estado de Weber *a partir de la «posibilidad» de que «determinadas formas del hacer social (específicamente de hombres singulares) se produzcan» es sólo comprensible — completamente comprensible— a partir de que subyace a ella, de facto, como modelo, una «realidad» estatal muy determinada, esto es, el Estado moderno en el que estamos ubicados, en tanto él mismo, de alguna forma, es un «instituto» racional, una «fábrica».*<sup>35</sup>

Para concluir, lo esencial (desde nuestro punto de vista) de éste primer capítulo puede resumirse así: Para Löwith, el desencantamiento del mundo moderno le permitió a Weber hacer igualmente una metodología y epistemología desencantada en el campo disciplinario de la ciencia social, a través de lo que él denomina “libertad científica”, motivada a deshacerse de las concepciones emanantistas y <<trascendentistas>> de la realidad actual y tradición filosófica. Es decir, de aquellas que tienen presupuestos o prejuicios metafísicos para aprehender el mundo de los fenómenos sociales, lo cual no se legitima a día de hoy, dada la misma racionalización y, por tanto, desencantamiento de las interacciones sociales. Y de aquí la necesidad de elaborar nuevos caminos para la investigación, como los que presentan las construcciones típicas ideales, por ejemplo.

Sección II: Aquí se continúa con el desarrollo del problema de la racionalidad y la irracionalidad en la forma de existencia que surge de ella en nuestra época moderna; es decir, de cómo, por ejemplo, los medios se transmutan en fines en sí mismos y nos terminan coaccionando. Pero Löwith hace explícito que, de hecho, éste es el tema fundamental e hilo conductor de la obra general de Weber; se mantiene no sólo en sus diversas investigaciones sobre sociología de la ciencia y religión, sino también en los escritos políticos.

Es interesante la manera en que Karl Löwith comienza con la sección, pues coloca una cita de Weber, extraída de la conferencia *La ciencia como vocación*, muy sugerente para

---

<sup>35</sup> *Ibíd.*, p. 52.

introducimos a su problemática central,<sup>36</sup> a saber: ***El destino de nuestro tiempo*** —y con él de su propia ***racionalización e intelectualización***, sobre todo, del ***desencantamiento del mundo***— es que justamente los valores últimos y más sublimes se hayan retirado de la escena pública.<sup>37</sup> ¿Es que acaso se puede deducir de aquí que por ser la racionalización la problemática central de Weber, también lo es, en la misma medida, el desencantamiento del mundo? Ello parece confirmárnoslo el propio Löwith cuando nos reitera que la *racionalización significa, para él, el carácter fundamental del modo de conducir la vida occidental en general y nuestro «destino»*,<sup>38</sup> además de que, encima, termina diciendo que la interpretación religiosa-sociológica de ese destino constituyó una aportación a la misma sociología del racionalismo por parte de Weber. Por tanto, éste no tiene en una estima baja ni peyorativa al desencantamiento del mundo moderno, como a primera cuenta pudiera parecer, sino que le concede un acento positivo, y así lo va indicando Löwith en la totalidad de su ensayo. Por ejemplo, al final del primer capítulo nos dice que

*La última presuposición de las definiciones «individualistas» de Weber de las así llamadas «formaciones» sociales es, empero, que **solamente el «individuo» es hoy de forma verosímil, real y con derecho a la existencia**, es decir, sólo es real el hombre singular puesto sobre sí, ya que a las objetividades de cualquier tipo, **como consecuencia de su desencantamiento (a través de la racionalización)**, no puede otorgárseles ya un significado autónomo.*<sup>39</sup>

Pero en este capítulo Löwith va más allá al afirmar que, a pesar de que esa <<coraza de acero>>, producida por la racionalización, haga de la vida algo paradójicamente irracional, también ahí, en la racionalidad, no obstante, se encuentra la auténtica libertad. Pues las acciones en que no se pueden prever los efectos a partir de la consideración de los medios y los fines; es decir, que son incalculables, se pueden atribuir mejor al loco. *Al revés* [en palabras de Weber citadas por Löwith], *nosotros acompañamos con el más alto grado de <<sentimiento de libertad>> empírico, en contraposición, aquellas acciones que somos conscientes de haber llevado a cabo racionalmente, esto es, bajo ausencia de presión <<psíquica>> o física [...], en las cuales perseguimos un «fin» claramente consciente a través de sus «medios» más adecuados, de acuerdo con la medida de nuestro conocimiento [...]*.<sup>40</sup> Ésto ocasiona que tal libertad franqueada por la racionalidad se ligue a un *ethos* específico, el

<sup>36</sup> Las negritas son colocadas por mí, para destacar las relaciones entre las palabras y afirmaciones.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 54.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>40</sup> *Ibid.*, pp. 59-60.

de la responsabilidad, cuya antítesis más clara es la también denominada ética de convicción, de corte irracional, dado el carácter contrapuesto a aquella. Y, de acuerdo a ello, aquí es donde se expresa la interesante paradoja en Weber, que Löwith formula en las siguientes incisivas preguntas: *¿No afirma y niega Weber, en un continuo, ese proceso de la racionalización, análogo al destino? ¿Por qué cuestiona, de la forma más aguda, con toda la pasión de su personalidad, aquel «orden» planificado, la «seguridad» y la «especialización» de la vida moderna en todas sus instituciones políticas, sociales, económicas y científicas, y se reconoce, no obstante, desde la primera oración de los Ensayos sobre sociología de la religión hasta su última conferencia —La ciencia como vocación— como «hijo de su tiempo», como «especialista» y científico?*<sup>41</sup>

Esta cuestión, la de la tensión mantenida en Weber entre la racionalización y, por tanto, *desencantamiento del mundo*, con la libertad, es desarrollada a plenitud en la sección siguiente. Pero al final se nos da una pista de cómo podría interpretarse en un primer momento: *Esa libertad sólo puede estar en acuerdo interno con la racionalidad cuando no es una libertad respecto a ese mundo racionalizado, sino una libertad en medio de aquella «carcasa fuerte como el acero», la cual «determina y tal vez determine en el futuro, con irresistible coerción, hasta que se haya consumido el último céntimo de combustible fósil», incluso al que no es inmediatamente trabajador.*<sup>42</sup>

Sección III: Después de anotar las diversas críticas que Weber realiza en sus escritos no sólo históricos, sino también políticos, al proceso de racionalización universal y, junto con ello, del desencantamiento del mundo que hoy penetra tanto en nuestras relaciones impersonales inmediatas, pero que llega, de manera general, a todas las asociaciones u uniones de dominación humanas como, por ejemplo, las universidades, vida del ejército y Estado, economía, etc., pasa inmediatamente Löwith a tratar cómo él, igualmente, concibe que sería posible, a pesar de ese destino irrefrenable, salvar todavía algo del movimiento de libertad, en un sentido individualista.

Dicha cuestión no es algo fácil de resolver, pues incluso el mismo Weber, como dijimos más arriba, tenía una actitud incluso contradictoria en apariencia, dada su posición de renuncia ante ese mundo hiper-racionalizado, que lo aceptaba y que, de cierta forma, se convertía en su

---

<sup>41</sup> *Ibíd.*, p. 66.

<sup>42</sup> *Ibíd.*, p. 67.

portavoz. El *cómo* Weber llega a ello y su *para qué*, nos lo expone Löwith de una manera fascinante y que va muy *ad hoc* con nuestros propósitos, pues revela la verdadera y positiva importancia que, según él, tomó el *desencantamiento del mundo* para Weber. Nada mejor que leer sus propias y explícitas palabras:

***El éxito, más universal e influyente de la racionalización es el que Weber demostró, en especial, de la mano de la «ciencia»: un fundamental desencantamiento del mundo (D.C., p.535). El hechizo que encerraba la relación del hombre respecto al mundo en épocas tempranas era dicho racionalmente—la creencia en el sentido «objetivo», de cualquier tipo. Con el desencantamiento de ese hechizo surge la necesidad de preguntar nuevamente por el «sentido» de nuestras objetividades, y así Weber se interroga, en especial, por la ciencia, en tanto todas las objetividades, con la racionalización llevada a cabo por el hombre, han perdido su sentido objetivo, y están ahora, de un modo novedoso, a disposición de su subjetividad, para la determinación de su sentido. Ésta, la pregunta por el sentido motivada por el desencantamiento del mundo, significa para la relación del hombre mismo con el mundo una amplia desilusión: significa «liberalización» científica.<sup>43</sup>***

La oportunidad que nos franquea el *desencantamiento del mundo*, por medio de la racionalización, es la afirmación y anclaje en ésta existencia sobria cotidiana, asumiendo a una sus exigencias. Nos quita la falsa desilusión del progreso, o mejor dicho, lo retraduce en su sentido. Ahora, tal progreso no sería otra cosa que recorrer la difícil senda del destino con resignación, pero también con seguridad. Pues, en primer lugar, a comparación de aquellas creencias trascendentes que fijan su mirada en utopías sociales, creando castillos en el aire, como si fuera un más allá que representara la salvación y fin del dominio del hombre sobre el hombre, la mirada de Weber carece de esa aparente positividad. Porque la verdadera positividad, situada no allá en los cielos, si no en la afirmación de las exigencias del día a día, *es la subjetividad de la responsabilidad racional, como una pura responsabilidad propia del individuo frente a sí mismo.*<sup>44</sup>

No obstante, Löwith pone énfasis en decir que la precondition para que tal responsabilidad de sí surja es precisamente ese mundo irracional, al cual se opone. De modo que *la posición de Weber es, en sí misma y esencialmente, oposición; y su contrincante, un opositor que le pertenece. El sentido positivo de aquel «movimiento de libertad» que concierne a Weber es alcanzar los propios fines en ese mundo, pero contra él, y perseguir fines que no son calculados por ese mundo, aunque sí en función de él.*<sup>45</sup> Aquí, por cierto, subyace la

---

<sup>43</sup> *Ibíd.*, pp. 71-72.

<sup>44</sup> *Ibíd.*, p. 72.

<sup>45</sup> *Ibíd.*, p. 73.



diferencia básica entre Marx y Weber, ya que mientras aquél tiene como motivo originario superar las contradicciones de la sociedad burguesa en su totalidad, éste busca, por el contrario, realizar su movimiento de libertad en medio de ese mundo opresor.

En fin, para concluir, según Löwith éste individualismo en Weber que resume su idea del hombre, a pesar de que se presenta como limitado para romper la carcasa de acero y la servidumbre, establece una demanda aún más alta: *permanecer —por fuerza de la pasión— en el hacer —en sí— singularizado, en medio de esa «parcelización del alma»*. «Porque nada tiene para el hombre, como hombre, algún valor, si no lo puede hacer con pasión». Así, es como viene a penetrar el desencantamiento del mundo, de acuerdo a Löwith, toda la obra de Weber, determinando desde las bases metodológicas y epistemológicas que él creó para su campo de estudio, hasta la ética y posición de valor última que nos hace libres en nuestra época moderna. Sirvió como una aguja que, junto con el problema de la racionalización y la idea del hombre, penetró en todo el estambre de sus reflexiones, o también fungió como un lienzo, sobre el cual se asientan los trazos maestros de su pensamiento.

#### **d) Adorno y Horkheimer (1944)<sup>46</sup>**

La *Dialéctica de la Ilustración* nace de una profunda aflicción por parte de sus autores. No solamente se preguntan en 1944, año de su primera redacción, cómo es que la humanidad está en un momento de la historia materialmente incomparable, pero socialmente miserable con cuestiones como, por ejemplo, el arribo del nacional socialismo y, con ello, los campos de exterminio, sino también en qué punto comenzó tal decadencia: la conclusión es que en el mismo que el de su respectiva evolución. Como ellos mismos expresan: *No albergamos la menor duda —y ésta es nuestra petitio principii— de que la libertad en la sociedad es inseparable del pensamiento ilustrado. Pero creemos haber descubierto con igual claridad que el concepto de este mismo pensamiento, no menos que las formas históricas concretas y*

---

<sup>46</sup> Es preciso aclarar desde ya que no abordaremos todo el contenido de la obra, sino sólo el aspecto que consideramos imprescindible para nuestros propios objetivos y, por tanto, que salta más inmediatamente a la vista, a saber: la interpretación, llevada a cabo por Adorno y Horkheimer, que gira en torno a la relación del *desencantamiento del mundo* con la *paideia* griega en general (tratando a su vez de aprehender en la medida de lo posible, la participación de Platón en particular). Empero, eso no implica que se omitirán algunas consideraciones importantes acerca de la obra y su sentido.



*las instituciones sociales en que se halla inmerso, contiene ya el germen de aquella regresión que hoy se verifica por doquier.*<sup>47</sup>

Ahora bien, es importante decir que el término *Ilustración* (en alemán *die Aufklärung*) no se refiere al momento histórico específico del siglo XVIII, sino que es un término que debe entenderse como un tipo de relación óptica con el mundo que, por medio de la razón instrumental, subsume el significado de las cosas, junto con su variada pero concreta realidad, a meras abstracciones lógicas, con el fin de tener control sobre ellas; es el vivo desarrollo del desencantamiento del mundo. En este sentido, *la Ilustración reconoce en principio como ser y acontecer sólo aquello que puede reducirse a la unidad; su ideal es el sistema, del cual derivan todas y cada una de las cosas.*<sup>48</sup> Es por ello mismo, paralelamente, que es totalitaria por antonomasia:

*La Ilustración se relaciona con las cosas como el dictador con los hombres. Éste los conoce en la medida en que puede manipularlos. El hombre de la ciencia conoce las cosas en la medida en que puede hacerlas. De tal modo, el en sí de las mismas se convierte en para él. En la transformación se re vela la esencia de las cosas siempre como lo mismo: como materia o substrato de dominio. Esta identidad constituye la unidad de la naturaleza.*<sup>49</sup>

Empero, si la Ilustración no es un periodo histórico, y constituye, por el contrario, un fenómeno de la constitución del *sí mismo* más fundamental ¿De qué manera podremos ubicar el momento de su génesis? La respuesta es definitiva, se partirá desde uno de los primeros testimonios de la civilización burguesa occidental, *La Odisea*, atribuida por consenso a Homero y escrita aproximadamente en el siglo VII antes de nuestra era. En efecto, como expresa posteriormente Horkheimer en su *Crítica de la razón instrumental* de 1967: *La enfermedad de la razón radica en su propio origen, en el afán del hombre de dominar la naturaleza.*<sup>50</sup> Y es aquí, y no en otro lado, donde vislumbramos el *quid* de toda la problemática de la obra: *El mito es ya Ilustración; la Ilustración recae en mitología.*<sup>51</sup>

Antes de avanzar plenamente a esta cuestión, cabe esclarecer de manera resumida unos cuantos elementos restantes. Para empezar, esta razón instrumental, ¿Qué es? ¿Cuáles son sus características? Después de todo, es el *órganon* imprescindible del pensamiento ilustrado, por

<sup>47</sup> Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, España, Editorial Trotta, 1993, p. 53.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>49</sup> *Ibid.*, pp. 64-65.

<sup>50</sup> Max Horkheimer, p. 184 1967, citado por Juan José Sánchez en *ibid.*, p. 12.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 56.

lo que no debemos obviar en manera alguna dicha cuestión. Nuestros autores, para responderla, comienzan por dar algunas reflexiones antropológicas. El saber, nos dicen, es lo que le concede superioridad al ser humano; se presenta como su arma congénita, gracias a la cual puede sobrevivir en una ambiente que le parece hostil. Ésto último, por cierto, David Hume nos lo esclarece bastante bien en su *Tratado de la naturaleza humana* (libro III, parte II, sección II), cuando asevera que

*De todos los animales que pueblan nuestro globo no hay ninguno con el que la naturaleza parezca (a primera vista) haberse conducido con más crueldad que el hombre, si se tienen en cuenta las innumerables carencias y necesidades con que lo ha dotado y los escasos medios que ella le proporciona para la satisfacción de estas necesidades. En otras criaturas estas dos cosas se compensan entre sí. [...]Tan sólo en el hombre puede observarse en su mayor perfección esta conjunción antinatural de debilidad y necesidad. No sólo el alimento que se requiere para su sustento huye ante su busca y proximidad, o por lo menos requiere de su trabajo para ser producido, sino que también debe poseer vestidos y cobijo contra las inclemencias del tiempo. Considerándolo en sí mismo, no se halla provisto ni de armas, ni de fuerza, ni de otras habilidades naturales que pudieran servir en algún grado para obviar tantas necesidades.*<sup>52</sup>

De ahí que la invención consumada por medio del trabajo, es uno de los elementos principales para enfrentar a la naturaleza y, en la misma medida, dominarla. Además, debido a actitudes como *la credulidad, la aversión frente a la duda, la precipitación en las respuestas, la pedantería cultural, el temor a contradecir, la falta de objetividad, la indolencia en las propias investigaciones, el fetichismo verbal, el quedarse en conocimientos parciales*, etc., ha sido difícil conciliar un *feliz matrimonio del entendimiento humano con la naturaleza de las cosas y, en su lugar, lo han ligado a conceptos vanos y experimentos sin plan.*<sup>53</sup> Deviene así una relación patriarcal: el *logos*, gracias al vencimiento de la superstición que lo ataba, debe ahora controlar a la naturaleza desencantada que en otrora lo agobiaba con su hechizo. Es así como el ser de la acción intelectual se configura en subsunción de la vida misma: *saber es poder*. Y aún más, ello trae la implicación de *que no conoce límites, ni en la esclavización de las criaturas ni en la condescendencia para con los señores del mundo. Del mismo modo que se halla a disposición de los objetivos de la economía burguesa, en la fábrica y en el campo de batalla, así está también a disposición de los emprendedores, sin distinción de origen;*<sup>54</sup> por eso es tan peligrosa, debido a que, hecha técnica, es del todo democrática, que aspira no al

---

<sup>52</sup> David Hume, *Tratado de la naturaleza humana*, España, Editorial Gredos, 2012, p. 419.

<sup>53</sup> *Ibíd.*, p. 59.

<sup>54</sup> *Ibíd.*, p. 60.

saber por el placer y la felicidad, sino al método orientado a la explotación del trabajo y al capital.

Ahora, para darle unidad a toda la serie de cuestiones que hemos discutido, además de entrar al tema que propiamente nos atañe, tenemos que subrayar y retomar el hecho de que el trayecto que sigue esta razón instrumental no es otro que el del *desencantamiento del mundo*, programa y fundamento (que es al mismo tiempo consecuencia) de la Ilustración. Su tarea es, *primo et per se*, erradicar al animismo, con el objetivo de que el *sí mismo* cobre confianza ante su propia potencia, y la actualice en la naturaleza. Ahora bien, también es importante destacar que tales elementos simplemente no pueden desligarse uno de otro, pues son dos caras de una misma moneda. Allí donde hay desencantamiento del mundo existe también Ilustración, desplegada por medio de la razón instrumental. Este proceso puede remontarse hasta la *paideia* griega en cuanto tal (incluso antes)<sup>55</sup> y continúa hasta nuestros días, según Adorno y Horkheimer, lo que nos conduce al siguiente punto, pendiente por abordar: ¿De qué modo se manifestó en la cultura helénica este desencantamiento del mundo y, por tanto, Ilustración?

El movimiento dialéctico fundamental es que la Ilustración, en un primer momento, al querer borrar al mito de la existencia, no hace más que transmutarse ella misma para convertirse en él, pero con un carácter nuevo, más racionalizado y, por tanto, desencantado. Como bien expresa Hegel, [...] *todo resultado que se desprende de un saber no verdadero no debe confluir en una nada vacía, sino que debe ser aprehendido necesariamente como la nada de aquello cuyo resultado es, resultado que contendrá, así, lo que el saber anterior encierra de verdadero.*<sup>56</sup> En otras palabras, que lo negado por lo otro no es destruido, sino que se incluye en el producto de la negación, deviniendo en contenido nuevo, positivo, y, por tanto, superador. Como señalan puntualmente nuestros autores:

---

<sup>55</sup> Cf., por ejemplo, con las afirmaciones: *El desdoblamiento de la naturaleza en apariencia y esencia, acción y fuerza, que hace posibles tanto el mito como la ciencia, nace del temor del hombre, cuya expresión se con vierte en explicación. No es que el alma sea introyectada en la naturaleza, como quiere hacer creer el psicologismo; el mana, el espíritu movente, no es una proyección, sino el eco de la superioridad real de la naturaleza en las débiles almas de los salvajes. La separación entre lo animado y lo inanimado, la ocupación de determinados lugares con demonios y divinidades brota ya de este preanimismo. En él está ya dada la separación entre sujeto y objeto* (Ibid., p. 70); *Pronto los magos pueblan cada lugar con emanaciones y ordenan la multiplicidad de los ritos sagrados a la de los ámbitos sagrados. Ellos desarrollan, junto con el mundo de los espíritus y sus peculiaridades, su propio saber gremial y su poder* (Ibid., p. 75).

<sup>56</sup> G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, México, FCE, 2017, p. 52.

*Los mitos que caen víctimas de la Ilustración eran ya pro ducto de ésta. En el cálculo científico del acontecer queda anulada la explicación que el pensamiento había dado de él en los mitos. El mito quería narrar, nombrar, contar el origen: y con ello, por tanto, representar, fijar, explicar. Esta tendencia se vio reforzada con el registro y la recopilación de los mitos. Pronto se convirtieron de narración en doctrina. Todo ritual contiene una representación del acontecer, así como del proceso concreto que ha de ser influido por el embrujo. Este elemento teórico del ritual se independizó en las epopeyas más antiguas de los pueblos. Los mitos, tal como los encontraron los Trágicos, se hallan ya bajo el signo de aquella disciplina y aquel poder que Bacon exalta como meta.<sup>57</sup>*

Pero Homero, no fue el único, a pesar de sí ser el primero, al menos para el caso de occidente, en expresar ésta racionalización (que, particularmente en su caso, fue por medio de la sistematización de los mitos transmitidos otrora vía oral). Por ejemplo, también Jenófanes de Colofón, con su crítica al modo antropomórfico conque la epopeya homérica suele presentar a los dioses, da un paso más allá, junto con todos los pensadores llamados “presocráticos” del siglo sexto antes de nuestra era, llamados usualmente como los fisiólogos o “filósofos de la naturaleza”.<sup>58</sup> Pero la verdadera apoteosis de éste proceso (evidentemente, en cuanto a la *paideia* griega se refiere), fue representado solemnemente por nadie más que las figuras de Platón y Aristóteles, según nuestros autores. De ahí que exclamen, por ejemplo, que *mediante las Ideas de Platón, finalmente, también los dioses patriarcales del Olimpo fueron absorbidos por el logos filosófico. Pero la Ilustración reconoció en la herencia platónica y aristotélica de la metafísica a los antiguos poderes y persiguió como superstición la pretensión de verdad de los universales. [...] A partir de ahora la materia debe ser dominada por fin sin la ilusión de fuerzas superiores o inmanentes, de cualidades ocultas.*<sup>59</sup> O también que *la equiparación mitologizante de las ideas con los números en los últimos escritos de Platón expresa el anhelo de toda desmitologización: el número se convirtió en el canon de la Ilustración.*<sup>60</sup> Gracias a la filosofía, entonces, se consolida la división del ser, ya puesta en marcha por Homero, entre el *logos* reducido a mónada y la realidad, masa conjunta de lo orgánico e inorgánico; es decir, que ya incluso aquí está latente la distinción cartesiana de *res cogitans* y

---

<sup>57</sup> *Ibíd.*, p. 63.

<sup>58</sup> Jenófanes de Colofón, por ejemplo, nos dice:

1. ἄλλ’ οἱ βροτοὶ δοκέουσι γεννᾶσθαι θεοῦς, τὴν σφετέρην δ’ ἐσθῆτα ἔχειν φωνὴν τε δέμας τε. “Pero a los mortales les parece que los dioses nacen, que tienen su propio vestido, voz y cuerpo”. Diels-Kranz 21 B 14.
2. εἷς θεός, ἔν τε θεοῖσι ἀνθρώποισι μέγιστος, οὔτι δέμας θνητοῖσιν ὁμοίος οὐδὲ νόημα. “Un Dios, el más grande entre los dioses y humanos, ni en aspecto ni en pensamiento parecido a los mortales”. Diels-Kranz 21 B 23. La traducción es mía.

<sup>59</sup> *Ibíd.*, p. 62

<sup>60</sup> *Ibíd.*, p. 63.

*res extensa*. Esto es particularmente importante, debido a que una *sobrevaloración de los procesos psíquicos en contra de la realidad no puede darse allí donde pensamiento y realidad no están radicalmente separados*. Es decir, que como condición previa a la dominación debe estar bien clara la distinción entre el yo y lo otro.

Para concluir, mediante la superación de aquella herencia mágica, con sus representaciones difusas y rudimentarias, por parte de la claridad, unidad y universalidad del concepto, de acuerdo a como lo trata la lógica discursiva, y puesto en marcha de forma coherente en primera instancia por Homero, pero continuado en su desarrollo durante todo el proceso de la *paideia* griega hasta Platón y Aristóteles, se 1) convirtió a la *idea* en el fundamento del dominio sobre la realidad<sup>61</sup>, 2) expresó la organización de la vida ordenada a través del comando y determinada por los hombres libres, lo que implicaba a su vez la legitimación de una sociedad diferenciada.<sup>62</sup> También por esta razón, unas páginas más adelante, Adorno y Horkheimer exclaman que *los conceptos filosóficos con los que Platón y Aristóteles exponen el mundo elevaron, mediante su pretensión de validez universal, las relaciones por ellos fundadas al rango de realidad verdadera. Ellos procedían, como dice Vico, de la plaza del mercado de Atenas y reflejaban con igual pureza las leyes de la física, la igualdad de los ciudadanos de pleno derecho y la inferioridad de las mujeres, los niños y los esclavos*.<sup>63</sup> En otras palabras, que su énfasis metafísico, la sanción vía ideas y normas, no era más que la

---

<sup>61</sup> Vid., p. 69.

<sup>62</sup> Recuérdese que para ser considerado libre en la antigua Grecia se debían cumplir ciertos requisitos, como, por ejemplo, con respecto al caso específico de Atenas, sea en calidad de meteco o ciudadano, el pagar los impuestos a su debido tiempo y no tener deudas, servir al ejército cuando la *polis* lo necesitara con la idea de morir heroicamente para la nación sin acobardamiento alguno (cuestión, por cierto, sumamente exaltada por los poetas, cuyo ejemplo más representativo es Tirteo para el caso de Esparta), no caer prisionero de piratas, etc. De no cumplir con esto, se devenía con suma probabilidad, por no decir certeza, en esclavo. Constituía en cuanto tal una posición privilegiada. Además, por ejemplo, en el caso de las mujeres atenienses, aunque fueran libres, no tenían derecho al voto y necesitan un tutor para cualquier proceso u acto jurídico. A pesar de que en Esparta se dan otras condiciones para ellas, puede definirse igualmente como una comunidad esencialmente patriarcal, en donde también la situación del hombre ciudadano descollaba en cuanto a privilegios sociales y políticos se refiere.

El caso de Odiseo, en cuanto a su posición social y trayecto personal, era excepcional en este sentido, ya que él no era ni comerciante ni campesino, ni artesano, que constituían los grupos mayoritarios en la antigua Grecia, sino un rico hacendado y gobernador sin preocupaciones materiales y, por tanto, deudas, cumpliendo también con su deber al ir a la batalla de Troya, sin nunca caer prisionero de nadie debido a su gran ingenio. Además, como dicen Adorno y Horkheimer: *Odiseo dirige desde lejos un personal numeroso y escrupulosamente diferenciado de cuidadores de bueyes, pastores, porqueros y servidores. Por la noche, después de haber visto desde su castillo cómo el campo se iluminaba mediante miles de fuegos, puede echarse tranquilamente a dormir: él sabe que sus valientes servidores vigilan para mantener lejos a las fieras y para expulsar a los ladrones de los recintos confiados a su custodia*. (Ibid., p. 69). A causa de esto, Ulises se convirtió en una de las más tempranas manifestaciones del mundo burgués en donde ya existe la propiedad estable y consumada en la cual *el rey, en cuanto jefe de la nobleza armada, somete a los vencidos a la gleba, mientras que médicos, adivinos, artesanos y comerciantes se cuidan del mercado*. (Ibid., p. 68)

<sup>63</sup> Ibid., p. 76.

*hipostatización de la fuerza y la exclusividad que los conceptos debían adoptar necesariamente dondequiera que la lengua unía a la comunidad de los señores para el ejercicio del mando.*<sup>64</sup> Y, por último, 3) suscitó la sensación de progresión, en tanto que el odio de los hombres ahora *se dirige a la imagen del pasado superado y su imaginaria felicidad*,<sup>65</sup> es decir, que se ha hecho tabú, junto con la magia mimética, el conocimiento que aún alcanza al objeto mismo y no se queda en la mera abstracción: *El sí mismo, que aprendió el orden y la subordinación en el sometimiento del mundo, identificó muy pronto la verdad en cuanto tal con el pensamiento ordenador, sin cuyas firmes distinciones aquélla no podía subsistir.*<sup>66</sup> Hay muchas consecuencias más que cabe mencionar, no son únicamente éstas, pero bástenos con ello, pues pensamos que son las suficientes para comprender la forma en cómo se manifestó la Ilustración y *desencantamiento del mundo* en la *paideia* griega, además de desarrollar en términos generales cómo funciona cada uno en su inseparable conexión y cuáles fueron sus consecuencias para la realidad práctica-histórica, de acuerdo a la interpretación de Adorno y Horkheimer.

Por tanto, para concluir, es menester indicar la excepcionalidad de este trabajo, pues a diferencia de los que ya se han mencionado y la inmensa mayoría de los que se tratarán más adelante, los autores se proponen ver el desencantamiento del mundo en su sucesivo despliegue, empezando precisamente por los griegos. No obstante, tampoco es un estudio que se proponga elucidar la función del pensamiento heleno en la continuidad de tal desencantamiento, ni parece que esté enfocado especialmente en la religión comprendida desde su estructura diacrónica. Además, prácticamente todo el periodo correspondiente a la Edad Media se haya omitido, siendo tan importante para el estudio del surgimiento de las relaciones económicas capitalistas y el proceso mismo del desencantamiento. Más bien, constituye una investigación que hace uso de la noción del *desencantamiento del mundo* postulada por Weber, insertándola en un propio programa teórico que se propone indagar la naturaleza del pensamiento ilustrado a partir de fuentes escritas particulares y temas aparentemente aislados, pero que están en realidad ligados por aquel. Aquí, por su parte, el material empírico utilizado es sobre todo un apoyo y complemento a la discusión conceptual más general, que trata de franquear el modo en que *la razón* (no racionalidad) se abre paso

---

<sup>64</sup> *Ibíd.*, p. 76.

<sup>65</sup> *Ibíd.*, p. 69.

<sup>66</sup> *Ibíd.*, p. 69.



hasta volverse saber puramente instrumental y técnico. Por tanto, vislumbramos que nuestros autores se hayan adscritos a la primera tendencia por nosotros detectada.

### e) Karl Löwith (1964)

#### Segunda parte

En 1964 Karl Löwith publicó un importante artículo titulado *Die Entzauberung der Welt durch Wissenschaft*, en el cual discutiría sobre todo el significado de la tesis del desencantamiento en el pensamiento de Weber en general. Por lo cual se inserta en la segunda tendencia por nosotros detectada. Particularmente, se refiere a la conferencia La ciencia como vocación y el sentido del Entzauberung que ahí se contiene. En primer lugar, empieza haciendo el recorrido de la vida intelectual de Max Weber, postulando que su práctica científica desencantadora también generó en sus contemporáneos una especie de encantamiento.<sup>67</sup> Por otra parte, se discuten y reflexionan las cuestiones planteadas sobre el sentido de la ciencia en nuestra época y sus efectos para nuestra vida práctica, en tanto que es gracias a ella por lo que podemos clarificarnos qué es lo que queremos, esto es, nuestras posiciones de valor últimas, además de los fines que buscamos y mejores medios para conseguirlos teniendo en cuenta las respectivas consecuencias que se deducen de su uso. En tal línea, se menciona cómo el propio desencantamiento funge como condición de posibilidad para el planteamiento de una metodología basada en tipos ideales, cuestión que ya se puede entrever desde los celebres trabajos de Weber donde crítica las investigaciones de Roscher y Knies. En palabras de Löwith

*El abandono radical de Weber de la conceptualización aún en parte metafísica y teológica de Roscher y Knies no significa una mera transformación del «aparato conceptual» lógico, sino una transformación del método y del concepto patrón de la realidad misma, la cual, a través de ese método y en aquellos conceptos, llega a presentarse así y no de otro modo. Una con la realidad, vuelta completamente terrenal y objetivamente sin sentido, la conceptualización «emanatista» se transforma también en una construcción típico-ideal, y desaparecen todas las definiciones «substanciales» la «formación» social.*

*[...] La construcción típico-ideal está fundada en la toma de posición de un hombre específico, «sin ilusiones», que se posiciona en un mundo vuelto objetivamente sin sentido y austero, un hombre que ha sido retrotraído a sí mismo y que está urgido a producir el sentido objetivo y la articulación de sentido, esto es, a producir antes que nada, como lo «suyo», la relación con la realidad, y a «crear» el sentido, práctica y teóricamente.*

*[...] La presuposición última de las definiciones de Weber sobre las formaciones sociales es que sólo el hombre singular fijado sobre sí mismo, es ciertamente real y con*

---

<sup>67</sup> Karl Löwith, op. cit., p. 152

*derecho a la existencia, tras que a las «objetividades» de cualquier tipo, a causa de su desencantamiento por medio de la racionalización, no se les atribuye ya un significado autónomo, sustancial.*<sup>68</sup>

El autor termina concluyendo con una consideración sobre las reacciones de sus contemporáneos de Weber a la conferencia La ciencia como vocación, que, no obstante, terminaban siendo no otra cosa más que una expresión de ese “destino de nuestra época” deducido del proceso de racionalización que acarrea el desencantamiento del mundo. Pero también alude a otros tantos que lo defendieron, aun cuando afirmaban con igual consecuencia el miedo ante las heladas ventiscas del tiempo presente, vislumbradas por la penetrante mirada de un científico en su más profunda acepción del término, Max Weber.<sup>69</sup>

#### **f) Wolfgang J. Mommsen (1965)**

A finales del año de 1965 fue publicado por Wolfgang Mommsen un importante artículo, titulado como *Universalgeschichtliches und politisches Denken bei Max Weber*, que pretendía interpretar cuál era la visión histórico-universal subyacente a la obra general del sociólogo de Heidelberg. Para este motivo se sirvió de otros autores que ya hemos revisado, como Karl Löwith, pero también de otro sumamente importante (y que veremos a continuación), llamado Abramowski. Mommsen tenía una versión de su investigación aún no publicada; por eso lo hemos colocado después.

Su intención es criticarlos no sólo a estos mencionados, sino a otros tantos autores, en una primera instancia, para después expresar su propia postura. Entre las objeciones que les pone está el hecho de que no tengan en cuenta el aspecto constructivista de su metodología, debido a que él no pensaba en que los fenómenos sociales tuvieran un sentido inmanente en tanto tendencias de desarrollo que sólo hay que descubrir, sino que en todo caso ellos pertenecen al campo de análisis fabricado por el investigador. En otras palabras, que es capital entender que las indagaciones socio-históricas de Weber no se proyectaban hacia utopías sociales o buscaban encontrar substancias en la realidad; al contrario, constituyen formulaciones típico-ideales, que no pueden ser evidenciadas tal cual fueron expresadas, o también que tratan de reconstruir esa concepción histórico-universal de Weber partiendo de puntos de vista muy

---

<sup>68</sup> Karol Löwith, 169-171

<sup>69</sup> 178-179



específicos, que no logran captar la unidad real de su trabajo. Como el mismo Mommsen expresa:

*[...] todos esos intentos de una interpretación histórico-universal de la obra política de Max Weber parten de puntos de vista particulares; así, por ejemplo, Karl Löwith de la cuestión sobre cómo, según Weber, es posible aún el desarrollo de la personalidad individual en medio de una acerada estructura de relaciones objetivas; Ernst Nolte de la relación de Weber con el fascismo; Abramowski elige como hilo conductor de su exposición del pensamiento histórico-universal de Max Weber, al igual que antes lo había hecho Johannes Dieckmann, el “proceso de racionalización occidental”.*<sup>70</sup>

En este último caso, que es el proceso de racionalización occidental, Mommsen también abogaba por entenderlo de una manera mucho más plural y tipológica, y no unilateral teleológica como lo había hecho, por ejemplo, Abramowski. Pero además que, a diferencia de Marx o Nietzsche, Weber concordaba con conceder cierta autonomía a la dinámica de las ideas y su lógica interna, frente a los condicionamientos sociales o económicos, y que incluso las religiones más importantes de salvación que repercutieron en la vida social, procedían de fuentes puramente religiosas. Y es, en este respecto, que para Weber conforma una tarea fundamental el ocuparse de demostrar la eficacia histórica de las concepciones metafísicas sobre la vida social, ya que las ideas pueden funcionar a veces como guardagujas que cambia la trayectoria de los intereses materiales. Gran prueba de esto son el puritanismo y la religión judía en la época anterior a la cautividad.

Entrando al tema que nos concierne: para Weber, según Mommsen el motor de la historia es, no el proceso de racionalización ni el carisma tomados por sí solos, sino una dialéctica entre ambos. Ambos constituyen fuerzas revolucionarias de cambio social. No obstante, hay que considerar en esto un factor clave, a saber: *Lo decisivo para la dialéctica entre el carisma y la racionalización, reside, sin embargo, en que la segunda no requiere para avanzar, por lo menos en principio, de las motivaciones o los impulsos ideales, y de hecho los necesita tanto menos cuanto más avanzado está su proceso de creciente “desencantamiento” del mundo: “Normalmente la racionalización actúa con medios puramente técnicos y, a diferencia del carisma, no sólo ‘revolucionando cabezas’ sino revolucionando las condiciones materiales de vida”.*<sup>71</sup>

---

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 459.

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 463.

Aquí el carisma, que se refiere tanto a la acción individual desplegada por una o varias personalidades extraordinarias como a los efectos sociales que produce psicológicamente, se opone al proceso de racionalización y, por tanto, desencantamiento del mundo, cuyo movimiento penetra no solo en el espíritu, como aquel, sino en campos más amplios: *ciencia, la organización, la economía y la política*. Y, además, *en cuanto a calculabilidad, intensidad, extensión de rendimiento y formalización de las tareas*, “*la burocratización es, sobre todo, el vehículo más importante de la racionalización*”.<sup>72</sup> Por tanto, es necesario decir que, *en suma, para Weber la dialéctica histórica es explicable en función de cómo frente al carisma, en cuanto poder revolucionario y creador, surge el poder igualmente revolucionario de la racionalización, pues estas dos fuerzas “constituyen, según Weber, el tema propiamente dicho del mundo histórico en la medida en que uno se remite a las distinciones últimas y fundamentales*”.<sup>73</sup>

De acuerdo ello, hay varias cuestiones a resaltar y, en esa misma medida, criticar. Sólo de tal forma podremos aprehender juiciosamente cuál es el sentido que posee el desencantamiento del mundo en la interpretación de Mommsen. Para empezar, parece soslayar que en Weber uno y otro elemento de la supuesta dialéctica no son cuestiones contrapuestas, una fuerza frente a la otra; el carisma puede tener principios totalmente racionales que ocasionen un respectivo desencantamiento del mundo, como efectivamente lo llevaron a cabo algunas comunidades religiosas (calvinismo, catolicismo, judaísmo, y algunas filosofías griegas, como la de Platón, Jenófanes de Colofón, entre otros). Y, paralelamente, el carisma no únicamente se limita a revoluciones de pensamiento, sino también a cuestiones materiales, por la misma causa de que no se encuentra disociado del proceso de racionalización y desencantamiento del mundo.

Esclarezcámoslo más. Por ejemplo, Weber en *Economía y Sociedad* aseveró que *en todas partes donde existe un fuerte deseo de salvación se sacaron las consecuencias respecto a la actitud a tomar frente al cuerpo natural y a la rutina social y económica*.<sup>74</sup> Ahora bien, cuando se tiene un grado de sistematización y racionalización consecuente de la apropiación de bienes religiosos de salvación, se elimina (o al menos debilita bastante) la contradicción entre el hábito religioso cotidiano y el extraordinario, subyacente en el éxtasis o métodos

---

<sup>72</sup> Ibid., p. 463

<sup>73</sup> Ibid., p. 463

<sup>74</sup> Max Weber, *Economía y Sociedad*, op. cit., p. 627

orgiásticos de salvación, pertenecientes más al vulgo. Se crea de esta manera, por ejemplo, una ética de virtuosos, cuya experiencia fundamental reside en la variedad de la calificación religiosa, *pues de la misma manera que no todos poseían el carisma para provocar en sí mismos los estados que originaban el renacimiento como lo poseía el encantador mágico, tampoco poseían todos el carisma para conservar constantemente aquel hábito específicamente religioso que garantizaba la certidumbre permanente de la gracia.*<sup>75</sup> Representantes de este modo de conducción de vida con carisma racionalizado y aplicado a una ética virtuosa fueron las comunidades protestantes ascéticas ya analizadas por Weber, que generaron una significativa acumulación e inversión de capital por medios legales, afectando a la vida económica, pero además ejecutaron medidas en contra de la magia, como la supresión de los *consilia evangélica*, agudizando el desencantamiento del mundo. Podemos poner otros ejemplos, mas lo realmente esencial es captar que no hay tal oposición entre el carisma y la racionalización que lleva aparejada el desencantamiento del mundo. Puesto así, incluso parecería que el carisma posee un carácter puramente mágico, cuyo hogar sólo se encuentra en las ideas, y al cual la racionalización combate con el desencantamiento del mundo. No obstante, tal interpretación pasa por alto un principio sociológico capital mencionado por Weber, y que es de gran importancia, a saber: *que es posible racionalizar la vida desde los más distintos puntos de vista y en las más variadas direcciones. El "racionalismo" es un concepto histórico que encierra un mundo de contradicciones [...].*<sup>76</sup>

Empero, hay que dejar igualmente claro y explícito que no estamos en desconformidad con todo lo que se menciona. Nuestra crítica se dirige única y exclusivamente a la dialéctica propuesta por Mommsen como el *quid* de la visión histórica-universal de Weber, porque involucra de manera directa al desencantamiento del mundo. De acuerdo a Mommsen, éste sólo funge *qua* elemento circunscrito al campo de la racionalización, el cual es visto paralelamente de una manera delimitada (pues no cubre el carácter racional y, por tanto, desencantado, que el carisma mismo también puede adoptar). En todo caso, tal relación entre el carisma y el proceso de racionalización, en donde se incluye evidentemente el desencantamiento del mundo, en vez de aprehenderse como una dialéctica, tendría que comprenderse *qua* expansión en el alcance de éste (constituye sólo una posibilidad de muchas).

---

<sup>75</sup> Max Weber, *Economía y Sociedad*, op. cit., p. 629

<sup>76</sup> Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, FCE, 2011, p. 114.

Por último, nos añade una interpretación bastante análoga a la de Karl Löwith, a quien irónicamente crítica en el mismo respecto, a saber: El grado de racionalización y desencantamiento del mundo en el que nos encontramos constituye un hecho inevitable. En tal contexto, hay que encontrar y proteger a toda costa la posibilidad que permita el despliegue de la libertad por la persona individual que, por cierto, es poseedora de una ética de responsabilidad y aprovecha esa situación de desencantamiento del mundo para no dejarse engañar ante la mentira del progreso, es alguien positivamente desilusionado, con la potencialidad de ayudar a otros mediante el ejercicio de la actividad política. En efecto, según Mommsen:

*[...] frente a la avasalladora fuerza del proceso de racionalización y desencantamiento del mundo en todos los ámbitos de la vida, Weber no se sentía honestamente en condiciones de proponer ninguna salida. A lo más, habría que salvaguardar algún margen de libertad individual en las condiciones de la moderna burocratización; favorecer la libre competencia entre las burocracias públicas y privadas a fin de evitar que la centralización estatal llevara el proceso de la burocratización hasta sus últimas consecuencias; confiar en el político regido por una ética de responsabilidad para superar los estancamientos burocráticos de la política; ver las realidades de frente, sin ilusión alguna, para saberlas controlar; sólo la dirigencia de un gran político puede, a la larga, mantener abierta la sociedad e impedir que la "libertad" pierda su significado, y la democracia debe verse en última instancia simplemente como un medio para posibilitar el dominio de grandes personalidades en un mundo racionalizado y administrado, y no como un valor en sí misma. Esta es así la concepción weberiana de la política sin ilusiones. Todo lo cual lleva a Mommsen a concluir que "La cuestión sobre qué significa la historia para el hombre occidental y de si éste está en condiciones de afirmarse a sí mismo ante el poder avasallante de la racionalización y conservar su esencia, puede ser considerada como el punto de partida de su pensamiento político y social".<sup>77</sup>*

De cualquier forma, para concluir, reconocemos, al igual que Francisco Gil Villegas, el gran mérito de nuestro autor al *ubicar el sentido de la tesis weberiana sobre el protestantismo dentro del tema más amplio de análisis del proceso de racionalización en la modernidad, a pesar de hacer varias simplificaciones y "estilizaciones" que en muchos aspectos deforman los propósitos de Weber*<sup>78</sup> (como lo referido al desencantamiento del mundo, que es particularmente lo que nos interesa).

### **g) Abramowski (1965-1966)**

---

<sup>77</sup> Francisco Gil Villegas, *op. cit.*, p. 464

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 464

En este año se cumplían cien años del natalicio de Max Weber, lo cual en el contexto intelectual de Alemania inspiró un fuerte motivo para investigaciones nuevas sobre la obra del gran sociólogo de Heidelberg. La más sobresaliente fue sin duda alguna la publicada en 1966 por Günter Abramowski, titulada *Das Geschichtsbild Max Webers. Universalgeschichte am Leitfaden des okzidentalen Rationalisierungsprozesses*. Su aportación principal, de acuerdo con Gil Villegas, fue, además de postular de forma sistematizada lo que él consideró la visión histórica-universal de Weber a partir del hilo conductor de los procesos de racionalización occidental, *haber dado contenido y sustancia a la tesis expuesta por Tenbruck desde 1959, en el sentido de que Max Weber desplazó su proyecto de investigación del delimitado ámbito del significado de la configuración del capitalismo moderno en occidente al más vasto y complejo problema del significado del proceso de la racionalización en general.*<sup>79</sup> Tal factor, por ejemplo, sería recuperado posteriormente tanto por Giddens en Inglaterra como por Habermas en Alemania, entre otros.

Visto esto último desde todo lo comentado hasta aquí, podemos encontrar que, en cierta manera, no constituye algo radicalmente nuevo para nosotros, pues vimos que Löwith ya en 1932 había postulado al proceso de racionalización como el problema central e hilo conductor de la obra general de Weber. Pero lo interesante es cómo Abramowski vuelve a enfatizar, a la manera de Landshut, la importancia, para la visión histórico-universal de Weber, que tuvieron los ensayos sobre *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, en tanto que ahí se demuestra cómo el ascetismo intramundano del calvinismo encontró su culminación y conclusión lógica en el proceso de “desencantamiento del mundo” de la religión; es decir, la devaluación de los medios de gracia y salvación de carácter mágico, ritualista o sacramental.<sup>80</sup>

---

<sup>79</sup> Francisco Gil Villegas, *Max Weber y la guerra académica de los cien años: La polémica en torno a La ética protestante y el espíritu del capitalismo (1905-2012)*, op. cit., p. 458.

<sup>80</sup> *Ibíd.*, p. 453. Sería, además, importante complementar con esto que para Abramowski también los ensayos sobre la ética protestante y el espíritu del capitalismo son importantes porque se expone cómo el ascetismo intramundano del calvinismo constituyó un punto de quiebre en cuanto al proceso de racionalización, puesto que sacó el carácter racional-metódico del modo de conducción de vida tenido en los monasterios a la vida cotidiana. En efecto:

*fue a partir de esta preparación por parte del ascetismo intramundano del calvinismo que se produjo la gestación de una nueva dirección intelectual en occidente, la cual, al lado de la expresión racionalista cartesiana, se orientó hacia el dominio racional de un mundo desencantado por efecto del conocimiento de sus regularidades y leyes intrínsecas. Lo importante de semejante proceso, para el fenómeno de la dirección específica que tomó la conducción de la vida económica, no reside, pues, en ver el “sistema” capitalista como tal surgiendo, en una especie de relación causal, del ascetismo intramundano protestante, sino que el punto decisivo consiste en detectar la manera específica en que la “mentalidad” capitalista racional y la noción de vocación profesional, con su dinamismo y giro ascético, se vieron configuradas por el ascetismo intramundano del calvinismo, especialmente en su variante del puritanismo anglosajón* (*Ibíd.*, p. 453).

Ahora bien, en cuanto a esto, debemos decir que Abramowski enfoca el *desencantamiento del mundo*, en cuanto tal, sólo desde el ámbito específico de la religión. Y, en esta medida, es articulado con las otras investigaciones (por ejemplo, las realizadas sobre la cultura India o China) para poder así concluir que *ello fortaleció la tesis particular de Weber sobre el significado cultural del protestantismo, por un lado, y le dio, simultáneamente, un contexto más amplio a su investigación sobre la peculiaridad del proceso de la racionalización en occidente.*<sup>81</sup> Por tanto, el *desencantamiento del mundo*, si bien tiene un papel importantísimo para Abramowski, es tratado como un elemento entre varios que soporta una cuestión mucho más importante y amplia, la de la racionalización, que no únicamente se manifiesta en el campo de la religión como mera hostilidad hacia la magia, o un modo de conducción de vida ascético-racional y metódico basado en algún dogma, sino que también penetra en el arte, Estado, ciencia, etc., de maneras diversas.

Por tanto, a pesar de que los conocidos ensayos de 1904-1905 hayan hecho notar la importancia del protestantismo ascético, en tanto que este último, como acabamos de decir, constituyó el final del desarrollo<sup>82</sup> del *desencantamiento del mundo* y colaboró a la formación del espíritu del capitalismo moderno, *Weber no tenía intención alguna de subordinar su investigación sobre el proceso de la racionalización al ámbito más estrecho de las relaciones entre la ética protestante y la mentalidad capitalista;*<sup>83</sup> de hecho, aquellos deben entenderse, según nuestro autor, *qua* provisionales, con un carácter de esbozo y una estricta delimitación en cuanto a su grado de validez.<sup>84</sup> En este sentido, el desencantamiento del mundo se contempla desde un ámbito muy específico y debe encuadrarse en un contexto teórico más general.

---

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 456.

<sup>82</sup> *A pesar de reconocer el predominante significado de la profecía Israelita para la fundamentación de una ética racional de la conducta intramundana en occidente, desde la perspectiva de Weber al final del desarrollo no aparecen los judíos, sino los puritanos como los creadores, al lado de otros factores, de un espíritu capitalista racional y del capitalismo industrial moderno.* *Ibid.*, p. 457.

<sup>83</sup> *Ibid.*, 456.

<sup>84</sup> *¿De dónde proviene ese espíritu del capitalismo? Max Weber dio una respuesta explícitamente parcial en sus ensayos sobre el protestantismo, los cuales sólo pueden entenderse correctamente, según Abramowski, cuando no se pierde de vista su carácter "provisional" y de "esbozo", así como su muy delimitada pretensión de validez al estudiar "hipotéticamente el momento específico en que la Reforma protestante, en especial la devoción calvinista-puritana, estimuló el desarrollo del espíritu capitalista en el sentido definido más arriba".* (*Ibid.*, p. 452)



Pero, además de concebirlo desde el exclusivo campo de la religión, por último, Abramowski también parece dotarle de un sentido unilateral,<sup>85</sup> sin tomar en cuenta las divergencias que tuvieron sus diferentes momentos. Así, por ejemplo, de acuerdo a nuestro autor el aspecto central que diferenciaba al judaísmo antiguo del calvinismo era que éste llevó a sus últimas consecuencias elementos que ya estaban contenidos y prefigurados en aquél (hostilidad hacia la magia, ética racional en cuanto a la conducta intramundana, etc). Como expresa Gil Villegas:

*En lo referente al estudio sobre “el antiguo judaísmo”, incluido en el tercer volumen de los Ensayos sobre sociología de la religión, el objetivo de Weber, según Abramowski, es diferente porque Weber se propone retrotraer las tendencias antimágicas, antiritualistas y antimíticas del ascetismo intramundano del calvinismo a una tendencia que ya venía “programada”, por decirlo así, desde el Antiguo Testamento. En otras palabras, la racionalización como un proceso de creciente “desencantamiento del mundo” arranca con la tradición del profetismo del antiguo judaísmo y alcanza su culminación y conclusión lógica en el ascetismo intramundano del calvinismo. En esto reside la enorme importancia del judaísmo antiguo para el proceso de racionalización del occidente moderno.<sup>86</sup>*

Ergo, para concluir, podemos apreciar en Abramowski una interpretación muy particular del proceso del desencantamiento del mundo, el cual se despliega sólo en el ámbito de la religión y que, a su vez, ya desde su inicio con el judaísmo antiguo tenía contenido todo su programa, que sólo el protestantismo ascético vendría a desarrollar con más consecuencia. Entre uno y otro momento únicamente se encuentra el gran paréntesis de la Edad Media encantada con su escolástica erudita y gran institución de la salvación: la Iglesia. Como veremos más adelante, esto es inadmisibile, pues el desencantamiento del mundo se efectúa donde sea que exista racionalización. La diferencia está en que antes de la modernidad la religión fue la primera fuerza que lo llevó a cabo (esto es lo que nos interesa investigar), aunque en distintos grados según fuera la denominación, lo cual nos lleva al siguiente punto. El judaísmo tuvo su importancia, sí, en que heredaría posteriormente muchos elementos al cristianismo y que, en particular, continuaría el protestantismo. Empero, la manera en que estos elementos fueron mutando en su funcionalidad para los momentos sucesivos (en donde se incluye, por supuesto, el catolicísimo), hicieron que efectuaran el desencantamiento del mundo de una

---

<sup>85</sup> Nuestro punto de vista se confirma por medio de lo que Wolfgang J. Mommsen también afirma en su crítica a Abramowski, a saber, que *interpretó demasiado esquemáticamente, en una dirección unilineal que fácilmente puede caer en una teleología, aspectos centrales de lo que Weber entendía por el proceso de racionalización, razón por la cual, según Mommsen, “la obra de Weber es aquí interpretada de manera mucho más unitaria y cerrada de lo que, según nuestra perspectiva [de Mommsen], es válido”*. *Ibíd.*, p. 460.

<sup>86</sup> *Ibíd.*, p. 457.

manera completamente distinta, con sus particularidades, dados los intereses materiales e ideales, además de las imágenes del mundo específicas y coherentes con cada época.

### **h) Jean-Marie Vincent (1967)**

En el año de 1967 el autor francés Jean-Marie Vincent publica un importante artículo titulado *Le capitalisme selon Max Weber*. Aquí nuestro autor insistía, como expresa Gil Villegas, *en la necesidad de comprender la tesis weberiana sobre la ética protestante y el espíritu del capitalismo en el contexto más amplio de sus interpretaciones específicamente dirigidas a explicar los orígenes y condiciones del capitalismo moderno*.<sup>87</sup> Por tanto, lo que es enfatizado, en relación a este contexto, es el estudio de los factores infraestructurales que lo hacen posible a tal sistema de producción. Desde aquí toma vuelo la postura de Vincent.

*Primo et per se*, nos dice que Weber, tras haber explicado los aspectos materiales imprescindibles para entender los gérmenes del capitalismo moderno en el capítulo de la Ciudad de Economía y Sociedad, tenía aún pendiente la tarea de exponer cómo aconteció el cambio de los ideales tradicionales a la sociedad moderna racional, además de aclarar la manera en que las ideas pueden poseer eficacia histórica sobre el rumbo de los acontecimientos materiales respectivamente. Y para esto punto ya vemos un pequeño atisbo sobre el rol que el desencantamiento del mundo tuvo en todo esto, aunque no esté explícitamente mencionado:

*La victoria del pensamiento racional sobre el pensamiento mágico o tradicional remitía a otros fenómenos distintos de los que el análisis económico aislaba. Los estudios de sociología de la religión tratan de responder a esta interrogante, pues la ética religiosa es para él un elemento esencial de la conducta humana (supraideológica) que influye en todos sus aspectos, en particular en el comportamiento económico, sin ser a su vez, enteramente explicable por un condicionamiento económico y social*.<sup>88</sup>

Así, en este sentido, después de reconocer que en Weber existía una autonomía relativa de la dinámica interna de los procesos de racionalización religiosa, cuyo carácter, por tanto, no es exclusivamente derivables de las variables económicas, políticas, jurídicas, etc., pasa Vincent a señalar que el caso del judaísmo es particularmente importante para aquel, en tanto que *su antagonismo a la magia y las tendencias intrínsecas de su proceso de racionalización*

---

<sup>87</sup> *Ibíd.*, p. 569.

<sup>88</sup> *Ibíd.*, p. 570.



religiosa, las cuales, al ser heredadas en muchos aspectos al calvinismo, a la larga favorecen la racionalización secularizadora del mundo moderno, la tendencia a la eliminación de la magia, en fin el proceso de “desmágicaación” o “desencantamiento” del mundo (*Die Entzauberung der Welt*).<sup>89</sup> De hecho, es en este nivel<sup>90</sup> donde uno debe insertar la tesis central de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* si se quiere tener una visión más compleja de esa mencionada transición de ideales y no caer en reduccionismos que suelen simplificar los motivos del propio Weber. Como nos dice nuestro autor:

*En efecto, para Weber la importancia del judaísmo residía en haber sido el predecesor del cristianismo, religión de la dogmática racionalizada, puesto que el último retoño del cristianismo, el protestantismo, representaba para él, el culto más propicio al desarrollo del capitalismo. Por cierto, no es que el protestantismo calvinista haya tenido relaciones inmediatas con la racionalización económica; Weber no se cansaba de decir que los fundadores de la ética protestante vivían en un estado de profunda tensión con el mundo y que no tenían preocupaciones directamente económicas. Pero el protestantismo de obediencia calvinista —y sus continuadores— estaba a la vanguardia de un movimiento que suprimía los intermediarios entre el hombre y Dios. En la doctrina de la predestinación ya no había una mediación o intercesión mágica posible. El hombre se hallaba solo frente a Dios y sus propósitos insondables en “el sentimiento de una inaudita soledad interior”. La salvación era imposible por la Iglesia y por los sacramentos, y era privilegio exclusivo de los elegidos de Dios.*<sup>91</sup>

Por estas razones y otras, podemos vislumbrar con claridad que, por ejemplo, el calvinismo haya producido una acumulación del capital, como una consecuencia no deseada de la acción. Pero pasemos ahora, para concluir, a la concepción específica que Vincent tenía en su artículo sobre el desencantamiento del mundo. Básicamente, es un elemento que contribuyó de manera concreta al sistema de producción capitalista. Es interesante notar, en este sentido, que Vincent se haya concentrado preponderantemente en este factor, concediéndole más importancia que la que normalmente le dan los exégetas de Weber, pues la mayoría de ellos sólo adscriben el desencantamiento del mundo, al igual que la tesis central de los ensayos sobre *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, subordinada o complementariamente, al denominado “proceso de racionalización occidental”, de corte mucho más abstracto que el tema del capitalismo en cuanto tal. Pero esto no es todo, sino que incluso Vincent efectúa una inversión aparentemente, exclamando que tales cuestiones (desencantamiento del mundo y

---

<sup>89</sup> *Ibíd.*, p. 570.

<sup>90</sup> Naturalmente, nos hemos saltado varios elementos en los cuales no podemos profundizar ya que nos llevarían a una digresión innecesaria para lo que nos proponemos específicamente. Tal es el caso del estudio de las éticas económicas de las religiones universales, por ejemplo.

<sup>91</sup> *Ibíd.*, p. 571.

tesis central de la *EP*) deben de contemplarse, si se quieren evitar malos entendidos, desde el marco interpretativo weberiano sobre el origen y condiciones de existencia del capitalismo moderno mismo. Aquí ciertamente el proceso de racionalización occidental parece ser, si bien no un problema secundario, tampoco el principal. De hecho, al estar ligado con el desencantamiento del mundo, pareciera contribuir, en sus diferentes planos (jurídicos, sociales, políticos) al desarrollo y establecimiento de la correspondiente “infraestructura” (para ponerlo en sus términos) del sistema de producción capitalista.

### **i) Carlos Moya (1969)**

Con el artículo, publicado en 1969 y rotulado como *Max Weber y la vocación actual de la sociología*, Carlos Moya Valgañón, autor español, nos viene a presentar su interpretación sobre el hilo de Ariadna para comprender la obra general de Weber. Se comienza señalando la gran actualidad del sociólogo alemán, que se deriva del profundo y lucido análisis sobre el destino de la razón, cuya culminación es la situación que atraviesa la sociedad moderna capitalista; de ahí que Weber siga siendo un contemporáneo entre nosotros. En efecto,

*La racionalidad técnico-instrumental, rigurosamente individual, se presenta como meta final y culminación de ese proceso progresivo de racionalización subjetiva de la acción [...]. Toda la “sociología comprensiva” de Max Weber, en cuanto “sociología histórica”, es en cierto modo el intento de analizar científicamente —en términos típico-ideales— la historia universal como proceso de progresiva racionalización de la actividad social y de sus contextos estructurales [...]; el mismo sentido tiene para Max Weber la sociología de las religiones en cuanto clave para entender ese proceso de racionalización radical del mundo que, como destino occidental originario, va a configurar el destino universal de la historia.*<sup>92</sup>

No obstante, para nuestro autor, este proceso de racionalización occidental va íntimamente aparejado con el *desencantamiento del mundo*. En primer lugar, porque conforma su punto de arranque (lo cual es afirmado ya en los ensayos sobre La ética protestante y el espíritu del capitalismo). Pero, además, debido a que Weber dice claramente (en esos mismos ensayos) *cómo el proceso de desencantamiento del mundo ha decretado para el futuro de occidente una férrea lógica de dominación racionalizadora donde el vacío espiritual, generado porque el capitalismo victorioso ya no necesita para su funcionamiento de la motivación religiosa que le daba sentido en un inicio, apunta hacia una jaula de hierro en la que todo puede*

---

<sup>92</sup> *Ibíd.*, p. 534.

quedar envuelto en “una ola de petrificación mecanizada y una lucha convulsa de todos contra todos.”<sup>93</sup>

En este respecto, también Moya alude al diagnóstico hecho por Weber en su conferencia *La ciencia como vocación*, que expresa que nuestro tiempo “carece de profetas y está de espaldas a Dios”. Y, de acuerdo a ello, nos termina diciendo que

*Toda una época del desarrollo de la razón, que ha comenzado con la antítesis entre el reino de Dios y el reino de los demonios, se acaba en un mundo demoníaco del que Dios parece ausente. Pero la ausencia y presencia de Dios es un problema teológico ante el que la ciencia no puede atreverse. Lo que sí resulta patente en términos científico-sociales es la condición radicalmente antinómica de esa razón y de esa sociedad capitalista cuya propia crisis se manifiesta en el análisis de Weber. Quizá, ahí radique su verdad más profunda, el sentido más alto de su obra para una sociología que quiera asumir hoy, con toda responsabilidad, su vocación científica actual.*<sup>94</sup>

Para concluir, es evidente que Moya retoma el elemento del desencantamiento del mundo para hacer una exégesis del sentido de la obra total de Weber, que se orienta ineludiblemente por el respectivo proceso de racionalización occidental, para terminar haciendo un propio diagnóstico de la situación científica actual.

## **j) Günter Dux (1971)**

En su artículo publicado en 1971 *Religion, Geschichte und sozialer Wandel in Max Webers Religionssoziologie*, Dux se propone reconstruir la sociología de la religión de Weber, interpretándola como una teoría de la secularización cuyo regente es el desencantamiento del mundo. Ahora bien, para él esta sociología de la religión tiene inextricablemente un carácter evolucionista, a pesar de que los presupuestos epistemológicos neo-kantianos de Weber sean incompatibles en principio con ello.

Estos estados son descritos de manera progresiva-orgánica, en el sentido de que en un primer momento se encuentra la unidad de la causalidad natural y compensatoria, en donde el hechicero busca influir con sus actos en los fenómenos materiales del universo; después se realiza la transición a la profecía ética con el judaísmo antiguo, lo cual constituye ya el primer paso hacia la ética protestante. Para Dux, esta se encarga de llevar a sus últimas consecuencias

---

<sup>93</sup> *Ibíd.*, p. 534.

<sup>94</sup> *Ibíd.*, p. 535.

el desencantamiento del mundo ya planteado por el judaísmo antiguo, lo cual nos recuerda bastante a Abramowski. A esto se añade el hecho de que dedujera, a partir de lo mencionado, que *aun cuando quizá Weber no haya anunciado el fin de la religión, lo cierto es que él, más que nadie, proclamó la desaparición de una racionalidad material milenaria. Si estaba en lo correcto puede quedar como cuestión abierta; lo cierto es que lo hizo.*<sup>95</sup>

No obstante, a diferencia de Abramowski, Dux establece que en la obra de Weber el desencantamiento del mundo no se encuentra únicamente desplegado en el campo de la religión, sino que, como la conferencia *Ciencia como vocación* muestra, aquél ahora afecta las esferas secularizadas de la sociedad moderna. En conclusión, podemos ver que, a pesar del esfuerzo hecho por interpretar el desencantamiento del mundo de una manera histórica, sigue nuestro autor considerándolo desde su lugar en la obra de Weber, para apreciar el sentido que éste le dio, sin ser, por tanto, una investigación del proceso en cuanto tal.

### **k) Seyfarth y Sprondel (1973)**

En el año de 1973 Seyfarth y Sprondel realizan una antología de textos, titulada *Seminario sobre la religión y el desarrollo societal*, en donde se buscaba, en palabras de Gil Villegas,

*seguir “las líneas parciales” de la argumentación en torno a la tesis weberiana sobre el protestantismo, pero a fin de incorporarlas en el contexto más amplio “de la relación de la religión con el desarrollo societal en el ámbito de una teoría general del cambio social”. En ese sentido, las aportaciones principalmente de la cuarta sección del volumen, que trataba “aspectos de una teoría de la evolución sociocultural”, se proponían discutir, desde diversas perspectivas, incluso antagónicas entre sí, “las implicaciones teórico-evolutivas de la sociología de la religión weberiana, donde se encuentra incrustada su Ética protestante, para reelaborarla en el ámbito de los modelos por etapas de la evolución religiosa o cultural”.*<sup>96</sup>

En este sentido, frente a concepciones unilaterales, como las de Dux, Seyfarth y Sprondel se proponen encontrar un término medio en el cual tampoco se nieguen los planteamientos relativamente evolucionistas de la sociología de Weber. De esta manera, Sprondel, por un lado, intenta investigar la posibilidad de derivar una teoría del cambio social a partir de los análisis de Weber que ponen en relación los intereses con las ideas. De acuerdo a ello, los ensayos sobre la ética protestante vendrían a ser una explicación de una instancia histórica

<sup>95</sup> Citado de Francisco Gil Villegas, *op. cit.*, p. 716.

<sup>96</sup> Francisco Gil Villegas, *op. cit.*, p. 718.

particular de transformación social. Para Sprondel, aquí ya se encuentra implicada la comprensión de una máxima que en 1916 Weber llegaría a formular de manera sistematizada y programática, y desde la cual puede deducirse claramente la existencia de una teoría implícita del cambio social, a saber:

*Los intereses materiales e ideales, y no las ideas, dominan directamente la acción de los hombres. Pero muy a menudo las “imágenes del mundo” creadas por las “ideas”, han determinado como guardagujas (Weichensteller) los rieles sobre los que la acción viene impulsada por la dinámica de los intereses. A partir de la imagen del mundo se orientaba el “de qué” y “hacia qué” se quería y —no olvidarlo— se podía ser “salvado”.<sup>97</sup>*

Ahora bien, de forma paralela lo que viene a denotar la investigación sobre la relación entre la ética protestante y el espíritu del capitalismo es que esa denominación religiosa en concreto se encuentra, según Sprondel, encuadrada en un proceso de corte evolutivo más general: el desencantamiento del mundo, representando así su culminación. Y esta noción parece confirmarse en el célebre párrafo donde se afirma que el desencantamiento del mundo tiene un comienzo con las antiguas profecías judías, un punto medio con el pensamiento científico heleno, y una culminación con el protestantismo ascético.

Por otro lado, Seyfarth se enfoca en el problema de *hasta qué punto y de qué manera aparecen implicaciones y supuestos “evolutivos” en la sociología de la religión de Weber, en especial en su tesis sobre el protestantismo.*<sup>98</sup> En este sentido, plantea como algo ineludible, a costa de una buena comprensión, encuadrar la tesis central de los ensayos sobre el protestantismo en el proceso de racionalización. Para ello, se deben de reconsiderar los modelos que interpretan en sentido evolutivo la sociología de la religión de Weber, a la manera de Dux, pero desechando ese aspecto unilateral y reduccionista, que implicaban supuestos que el sociólogo de Heidelberg seguramente no compartía, pues

*[...] aunque Weber indudablemente abordó la cuestión de la influencia de la religión en el desarrollo societal, “eso constituía para él una cuestión básicamente empírica, puesto que él jamás reconoció ninguna lógica inmanente al desarrollo religioso”. Para Seyfarth, Weber se limitó así tanto a construcciones tipológicas “como a las representaciones éticas posibles frente al mundo o a las soluciones típicas frente a los problemas de la teodicea”.<sup>99</sup>*

<sup>97</sup> Max Weber, *Sociología de la Religión*, España, Ediciones Akal, 2012, p. 358.

<sup>98</sup> Francisco Gil Villegas, op. cit., p. 722

<sup>99</sup> Francisco Gil Villegas, op. cit., p. 723.

A pesar de ello, Seyfarth acepta tanto la idea del proceso de racionalización como uno que implica el creciente desencantamiento del mundo, como el hecho de que el protestantismo ascético haya fungido el importante papel de un momento de transición del predominio de las motivaciones de la salvación a las correspondientes del éxito, poniéndolas en relación. Por tanto, si se pretende hacer en el futuro una interpretación que quiera reconstruir la sociología de la religión de Weber con supuestos evolutivos, estos tendrán que tener un aspecto mínimo y programático: *“La suposición de una determinada transición de la “salvación” al “éxito” es el programa mínimo teórico evolutivo [das evolutionstheoretische Minimalprogramm] que se requiere para una reconstrucción de la sociología weberiana, en especial de su sociología de la religión”*.<sup>100</sup> De esta manera, pues, el protestantismo en realidad no debería de verse como un final o culminación, Aunque Weber haya afirmado su carácter culminante en el desencantamiento religioso del mundo en Occidente, sino como *una mera transición del mecanismo de la salvación al del éxito intramundano, pero en un proceso abierto, contingente y no determinado, desde el momento en que el proceso de racionalización en el cual se encuentra incrustado responde también a esas características de apertura y contingencia*.<sup>101</sup>

Con Seyfarth y Sprondel venimos a parar, en este estado de la cuestión, por primera con una interpretación nueva del desencantamiento del mundo y que más adelante habremos de discutir. Lo único que hay que reiterar por el momento es el esfuerzo por toda la corriente evolucionista de ver al desencantamiento del mundo no sólo como un fenómeno *no* subordinado al proceso de racionalización, sino también en su dimensión procesual histórica. En este mero hecho nos identificamos completamente con ellos. No obstante, de igual forma es menester dejar en claro, como lo hemos venido haciendo desde el principio, que, a diferencia de ellos, aquí no se hará una interpretación de lo que Weber dijo, para aclarar el carácter de su obra, sea en aspectos específicos o en su generalidad. Pretendemos, por el contrario, complementarlo con nuestros propios supuestos, en aspectos que están inconclusos de su obra, en este caso inquiriendo sobre el sentido de la participación que tuvo el pensamiento intelectual griego a lo largo del desencantamiento religioso del mundo en Occidente. Con ello creemos que se logrará una mejor comprensión del proceso *per se*.

## **l) Friedrich Tenbruck (1975)**

---

<sup>100</sup> Citado de Francisco Gil Villegas, op. cit., p. 724

<sup>101</sup> Francisco Gil Villegas, op. cit., p. 724

En 1975 Friedrich Tenbruck publica un importante artículo titulado *Das Werk Max Webers*. Aquí el autor nos argumenta por qué se ha considerado erróneamente a *Economía y Sociedad* como la obra principal de Weber, poniendo en su lugar los tres volúmenes de los Ensayos sobre sociología de la religión. Entre tantas razones que pone el autor, nos resume Francisco Gil Villegas, debemos de considerar que *Economía y Sociedad* en realidad fue una obra con un carácter didáctico, en la cual además intervino Marianne lo mismo para su edición que su redacción, dado que algunas secciones estaban inconclusas. Por otra parte, constituyó un proyecto que, según Tenbruck, tan solo abarca tres años (1911-1913) de la producción intelectual de Weber (con un regreso en 1918 para la redacción de la sección “Conceptos sociológicos fundamentales), mientras los Ensayos sobre sociología de la religión son desarrollados durante toda su etapa sociológica, que es de casi 20 años (1903-1920).

Esto es importante de considerar porque el autor menciona que es en estos ensayos donde Weber expone sus principales ejes teóricos en sociología (como la sentencia programática de la conexión entre intereses materiales e ideales con imágenes del mundo), dando cuenta a su vez de procesos generales históricos tales como el desencantamiento del mundo, lo cual es lo que nos interesa en particular. De hecho, Friedrich Tenbruck es el primero que pone énfasis en el hecho de que en las primeras ediciones de 1904 y 1905 no estaba mencionado el desencantamiento del mundo, sino hasta la segunda de 1920. Nuestro autor ubica el origen del descubrimiento de este proceso en la introducción a la ética económica de las religiones universales (1915). Así es como, retomando el famoso párrafo que plantea que *con el protestantismo llega a su culminación el proceso de ‘desencantamiento del mundo’ que comenzó con las antiguas profecías judías y que, apoyado en el pensamiento científico heleno, rechazó como superstición y ultraje todos los medios mágicos para buscar la salvación*<sup>102</sup>, puede Tenbruck hacer una reconstrucción neo-evolucionista de la sociología de Weber, pues muestra una clara estructura teleológica. Esto quiere decir que el análisis bien delimitado de la relación entre ética protestante y el espíritu del capitalismo fue encuadrado en el proceso todavía más abarcador de la racionalización. Por otra parte, como menciona Francisco Gil Villegas, de acuerdo a la interpretación de Tenbruck:

*Con respecto a este último aspecto, Weber llegó entre 1913 y 1915 a la trascendental conclusión de que eran a las racionalizaciones religiosas a las que debía atribuirse la*

---

<sup>102</sup> Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, FCE, 2011, p. 149



*principal responsabilidad en el desarrollo a largo plazo del proceso de racionalización, aun cuando la dirección específica tomada por cada racionalización religiosa dependiera de factores sociales, como lo demostraba el específico y peculiar proceso del “desencantamiento del mundo” en occidente.*<sup>103</sup>

A su vez, nos dice Tenbruck que en su conferencia “Ciencia como vocación” pueden rastrearse los problemas más importantes de la sociología de Weber, pues ahí él expone las diversas consecuencias de las imágenes producidas por las diferentes teodiceas, a la vez que las que tienen que ver con el progresivo desencantamiento del mundo en las sociedades modernas.

En conclusión, podemos apreciar claramente que Tenbruck sigue en la misma línea de retomar el elemento del desencantamiento del mundo para poder interpretar la obra general de Weber y su problema fundamental, considerando para ello las investigaciones anteriores de principalmente Sprondel. Lo que ello también nos deja manifiesto es que, para este punto, puede señalarse una vastísima y consolidada tradición abocada a esa tarea, teniendo ya consensos entre sí más allá de los desacuerdos particulares. Pero en ningún momento la cuestión de investigar el desencantamiento del mundo en y por sí mismo, con toda exhaustividad, es visualizada como una posibilidad seria: la tendencia general está en conformarse con lo que ya mencionó Weber, y lo único que cabe hacer es ordenarlo e interpretarlo en la importancia que tuvo para su trayecto intelectual y línea esencial de pensamiento en cuanto tal.

### **m) Wolfgang Schluchter**

#### **Primera parte (1976)**

En 1976 Wolfgang Schluchter publica *Die Paradoxie der Rationalisierung. Zum Verhältnis von ‘Ethik’ und ‘Welt’ bei Max Weber*. Aquí Schluchter retoma todas las aportaciones ya hechas por Seyfarth, Sprondel y Tenbruck, sobre todo las que tienen que ver con su sociología de la religión. El autor se propone la ardua tarea de clarificar y sistematizar lo que Weber entendía por racionalización y sus derivados, *lo cual implica superar la ambigüedad con la que incluso el mismo Weber llegó a utilizarlos.*<sup>104</sup>

---

<sup>103</sup> Ibid., p. 740.

<sup>104</sup> Ibid., p. 750.

Puesto ello así, Schluchter distingue entonces entre:

*1) al racionalismo en un sentido científico tecnológico del 2) racionalismo como una sistematización de los patrones de significado mediante una deliberada sublimación de los fines últimos de una cultura por parte de los intelectuales y sacerdotes, y que por ello puede clasificarse como un racionalismo ético metafísico, y 3) un racionalismo práctico referido a la consecución de un metódico modo de vida, como resultado de la institucionalización de configuraciones de significado e interés.*<sup>105</sup>

Y estos tres tipos ideales de racionalismo participan, a la vez, en un proceso mucho más amplio de racionalización, que Weber denominó desencantamiento del mundo en la cultura occidental moderna, sobre todo en el plano de las imágenes del mundo. Después, el autor pasa a hacer una interpretación sobre la famosa sentencia programática de la introducción a la ética económica de las religiones universales que versa sobre la relación entre intereses materiales e ideales con imágenes del mundo. Con ello extrae la consecuencia de que Weber pretende analizar la relación entre economía y religión desde una perspectiva histórico-universal: *la relación de las ideas religiosas dominantes con las ideas económicas, la relación de estas ideas económicas con los sistemas económicos, y la alternancia de la primacía entre las ideas religiosas y las ideas económicas mismas.*<sup>106</sup>

No obstante, para Weber esta perspectiva histórico-universal es necesaria sólo para saber la particularidad de Occidente, su *ethos*. Tal tarea consistió sintéticamente en tres pasos, los cuales se contemplan con los lentes del desencantamiento del mundo, saber:

*1) comparar la tradición de la India frente a la judeocristiana cuyo común rechazo del mundo lleva en un caso al racionalismo de fuga del mundo, y en el otro al racionalismo de dominio del mundo; 2) la diferencia entre el racionalismo occidental en general frente al específico racionalismo occidental moderno se aborda mediante la comparación de la tradición católica frente a la protestante, pues “catolicismo, luteranismo y especialmente el calvinismo representan diferentes etapas y direcciones de un dominio del mundo éticamente interpretado”, y 3) el pleno desarrollo del racionalismo occidental específicamente moderno se alcanza cuando logra transformarse de una imagen del mundo religiosa en una imagen no religiosa, como consecuencia de la dialéctica entre religión y ciencia moderna.*<sup>107</sup>

La justificación de esta reconstrucción neo-evolucionista por parte de Schluchter tiene como argumento clave el programa mínimo teórico evolutivo (el cual se ve a su vez fundamentado en la aseveración: *con el protestantismo llega a su culminación el proceso de*

---

<sup>105</sup> Ibid., p. 751.

<sup>106</sup> Ibid., p. 751

<sup>107</sup> Ibid., 752

*'desencantamiento del mundo' que comenzó con las antiguas profecías judías y que, apoyado en el pensamiento científico heleno, rechazó como superstición y ultraje todos los medios mágicos para buscar la salvación).* No obstante, igualmente hay que advertir que *es posible ver al catolicismo medieval, al luteranismo y al calvinismo siguiendo una especie de lógica evolutiva que revela no tanto la cadena real de las circunstancias históricas, sino la peculiaridad distintiva de la construcción calvinista del mundo.*<sup>108</sup> Es decir, que Weber establece estos estadios del desencantamiento del mundo para contemplar la máxima expresión del racionalismo de dominio del mundo en el campo de la religión.

No obstante, el postulado calvinista del dominio del mundo por medio del ejercicio sistemático de la profesión y el respectivo modo de conducción de vida metódico para la mayor gloria de Dios, y las últimas consecuencias que efectuó en la desmágica del mundo, ya contiene los gérmenes de su propia destrucción, puesto que ello lleva a la concepción de una realidad independiente, que se rige por sus propias leyes, a la autonomización del mundo en sus propios procesos inmanentes. De esta manera, la ciencia ahora viene a tomar ese puesto dirigente de las fuerzas de desarrollo del desencantamiento del mundo y racionalismo de dominación del mismo, pero ya no en nombre de Dios, sino en nombre del hombre: el *ántropos* toma el lugar del *theós* y, con ello, el problema de la teodicea es sustituido por el de la antropodicea. No obstante, en este tránsito, la ciencia se convierte en una religión en sí, al creer que tiene la exclusiva facultad para hablar sobre los asuntos del mundo de un modo racional. De esta manera, Weber se apega bastante a la postura Nietzscheana, aunque, por la propuesta ética que postula, la de la responsabilidad, y la originalidad de sus investigación y resultados, no puede considerársele sino como un propuesta única, con su propio matiz.

Entonces, como vemos, Schluchter en este importante artículo no hace sino sistematizar la perspectiva de Weber sobre el sentido que adquiere la racionalidad y la noción de desencantamiento del mundo dentro de su obra, con el motivo de clarificarla, en lo cual también se incluye el siguiente artículo que examinaremos de manera esquemática.

## **Segunda parte (1979)**

---

<sup>108</sup> Ibid., p. 755.

Schluchter en su artículo *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus. Eine Analyse von Max Webers Gesellschaftsgeschichte*, hace un sinfín de aportaciones fundamentales en torno al programa mínimo evolutivo de Weber, y cómo debe entenderse, cuál es su posición en su obra. Reconoce, al igual que Tenbruck, *que el desarrollo interno de las ideas puede ser autónomo, obedecer a su propia lógica interna y así contribuir al proceso de la racionalización en un mundo desencantado*.<sup>109</sup> No obstante, este intento, desde el inicio, se revela ajustado a la segunda tendencia general que siguen los autores en la investigación sobre el desencantamiento del mundo: el encuadrar la noción del desencantamiento del mundo en el problema más general de su obra para interpretarla, lo cual no es algo que reprochemos en absoluto, pues ni siquiera es el propósito esencial del libro (el título mismo lo dice), pero que sí cabe señalar, dada la exigencia del ejercicio que aquí estamos haciendo. En efecto, en la introducción nos lo pone más que claro: él lo que busca es

*[...] reformularla [la obra de Weber] mediante una perspectiva sistemática, la cual tiene un aspecto metodológico y uno sustantivo. Metodológicamente aborda el “estatus teórico evolutivo” de este programa de investigación, sustantivamente aborda el problema de la racionalización societal que, a su vez, implica una teoría de la racionalización con pleno contenido histórico empírico [...]. La siguiente investigación no sólo plantea una nueva posición en la discusión sobre Weber, sino también en la actual discusión teórica en la medida en que, en el contexto de la problemática de la racionalización, se ha vuelto a retomar la problemática teórico-evolutiva. Para la discusión general, remito a los trabajos de Niklas Luhmann y sobre todo de Jürgen Habermas; para la discusión sobre Weber a los de Friedrich H. Tenbruck. Pero yo mismo he intentado, de manera simultánea e independiente a la de ellos, reconstruir el programa mínimo teórico evolutivo de Weber en su íntima relación con una teoría de la racionalización a partir de su sociología de la religión.*<sup>110</sup>

#### **n) Johannes Winckelmann (1979)**

En 1979 Winckelmann escribe un importante artículo titulado *Die Herkunft von Max Webers Entzauberungs Konzeption: Zugleich ein Beitrag zu der Frage, wie gut wir das Werk Max Webers kennen können*, el cual se propone, tal como el nombre lo indica, hacer un análisis sobre la procedencia de la concepción del “desencantamiento” en la obra de Max Weber, todo ello en respuesta a las afirmaciones sostenidas por Tenbruck en su respectivo artículo de 1975 llamado *Das Werk Max Webers*, ya revisado arriba. A partir de esto, podemos deducir fácilmente la tendencia que seguirá la discusión sobre el desencantamiento, a saber, la segunda. En efecto, a diferencia de Tenbruck, Winckelmann sostiene que la primera vez en

<sup>109</sup> Francisco Gil Villegas, op. cit., p. 759.

<sup>110</sup> Francisco Gil Villegas, op. cit., p. 760

donde aparece la idea del *Entzauberung*, no es en la introducción a la ética económica de las religiones universales, sino que es colocada ya desde artículos previos a 1915, fecha en la que se redactó aquella; de esta manera, nuestro autor postula que su origen verdadero está en el trabajo de 1913 *Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva*. Con tal descubrimiento y otros tantos, refuta nuestro autor la tesis de Tenbruck que postula que la mayor aportación de Weber y su obra principal se ven representadas por la compilación de ensayos sobre sociología de la religión. De hecho, a partir de ello, Winckelmann se ve en la posibilidad de afirmar 4 puntos en torno al origen de la concepción del desencantamiento, a saber:

*1) Max Weber había empezado a trabajar con la noción del desencantamiento del mundo bastante antes del inicio de la Primera Guerra Mundial; 2) en el contexto del proceso de eliminación de la magia como forma de racionalización, Weber concibió muy pronto el desencantamiento como un proceso dinámico; 3) el desencantamiento es una complicada construcción mental, relativamente avanzada, que no se manifiesta como un simple objeto de percepción a primera vista, y 4) el proceso de desencantamiento puede identificarse en dos diferentes planos de su aparición, el analítico descriptivo y el conceptual reflexivo, y por lo mismo, el elevado nivel de abstracción de esta conceptualización [der Abstraktionshöhe dieser Begrifflichkeit] puede ser variable.<sup>111</sup>*

De acuerdo con Winckelmann, Weber trabajó de igual forma la idea del desencantamiento en posteriores artículos, entre los cuales están la mencionada introducción a la ética económica de las religiones universales, pero también el “resultado” (Resultat) de su análisis comparativo del confucianismo y puritanismo, y la “consideración intermedia” (Zwischenbetrachtung) donde reúne los logros teóricos alcanzados en el primer volumen de los Ensayos sobre sociología de la religión. Paralelamente, vuelve a hacer uso de la concepción en sus ensayos sobre el judaísmo antiguo, que fueron escritos entre 1916 y 1917; empero, no sería sino hasta su conferencia de 1919 La ciencia como vocación, cuando la llevaría hasta sus últimas consecuencias. Y en esto, por supuesto, no se pueden omitir hechas en la versión de 1920 de los ensayos sobre *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, lo cual también aplica a las hechas en su *Historia económica general*, producto del semestre de invierno de 1919/1920 en la Universidad de Múnich.

### **o) Jürgen Habermas (1981)**

---

<sup>111</sup> Francisco Gil Villegas, op. cit., p. 794

El motivo central de Jürgen Habermas en su obra Teoría de la acción comunicativa en medida alguna es presentar una exégesis sobre la obra general de Weber y su problemática central, sino que, como menciona Francisco Gil Villegas, él aprovecha

*especialmente la teoría weberiana de la racionalización para la construcción de su propia teoría de la acción comunicativa, la cual, advierte Habermas desde un inicio, no es ni una metateoría ni la continuación de la teoría del conocimiento por otros medios, sino que su análisis permite conectar tres niveles de racionalidad relevantes para el análisis y fundamentación de la teoría de la sociedad.*<sup>112</sup>

Y en esta misma lógica se implica la idea del desencantamiento del mundo. De cualquier forma, Habermas se ve en la necesidad de hacer una diligente síntesis de estos centrales conceptos weberianos (racionalidad y desencantamiento), por lo cual podríamos decir que nuestro autor se adscribe en cierto sentido a las dos tendencias generales que hemos detectado, ya que, si bien no realiza una interpretación de la obra general de Weber, discute lo que él considera es el sentido esencial otorgado a estas nociones por el sociólogo de Heidelberg, pero esto con el motivo más general de señalar sus límites, aportes y con ellas formular su propia teoría.

Ejemplo de esto último es la declaración que hace en las primeras líneas de su estudio sobre la teoría de la racionalización de Max Weber:

*para analizar el proceso universal de desencantamiento, que se cumple en la historia de las grandes religiones y que, a su juicio, satisface las condiciones internas necesarias para la aparición del racionalismo occidental, Weber se vale de un concepto complejo, aunque no poco confuso, de racionalidad. Por el contrario, en su análisis de racionalización social, tal como ésta se despliega en el mundo moderno, se deja guiar por una recortada idea de racionalidad, por la idea de racionalidad con arreglo a fines. Este concepto de racionalidad lo comparte Weber con Marx, por un lado, y con Horkheimer y Adorno, por otro. Voy a empezar aclarando la perspectiva de mi propio planteamiento, comparando muy a grandes trazos estas tres posiciones.*<sup>113</sup>

Por otra parte, múltiples veces han sido criticadas sus interpretaciones tergiversadas sobre la idea de racionalidad en Max Weber. Y en ello no se omite la cuestión del desencantamiento del mundo, pues, por ejemplo, Eleazar Ramos Lara, casi 20 años después de la publicación de la Teoría de la acción comunicativa, acusaría a Habermas de simplificar la riqueza y

<sup>112</sup> Francisco Gil Villegas, op. cit., pp. 807-808.

<sup>113</sup> Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa. Racionalidad de la acción y racionalización social*, Madrid, Taurus Ediciones, 1987, p. 198



complejidad de la idea del desencantamiento al no tomarlo en su sentido histórico-cultural del que le dotó Weber, sino meramente en uno evolucionista-lineal con carácter universal y cuya raíz sólo se encuentra en occidente. Ciertamente, no le faltan razones para ello, ya que, en efecto, Habermas parece darlo a entender cuando afirma que

*Weber estudia el proceso de desencantamiento de las imágenes religiosas del mundo desde un punto de vista histórico concreto. Al reconstruir la historia de las ideas morales y jurídicas, lo que le interesa no son las estructuras de las éticas de la intención en general, sino el nacimiento de la ética económica capitalista, ya que lo que Weber trata de aclarar son las condiciones culturales bajo las que se efectuó el tránsito al capitalismo y, por tanto, que permitieron resolver el problema evolutivo central, a saber: el de integrar socialmente un subsistema social diferenciado, especializado en la acción racional con arreglo a fines. De ahí que sólo se interesara por las ideas que hicieron posible que el tipo de acción racional con arreglo a fines quedara anclado, de forma racional con arreglo a valores, en el sistema del trabajo social.*

*Conviene no perder de vista estas limitaciones. Podrían explicar por qué Weber no agota, como veremos, las posibilidades sistemáticas que su enfoque teórico ofrece. Según este enfoque, la institucionalización de nuevas orientaciones de acción y el nacimiento de órdenes legítimos tiene su raíz y origen en la cooperación de ideas e intereses. Los intereses explicarían aquí tanto el impulso que las estructuras de las imágenes del mundo reciben para desarrollarse conforme a la lógica que les es propia como la acuñación selectiva que se hace de las posibilidades que esas nuevas estructuras cognitivas abren, es decir, el tipo de contenidos de las imágenes del mundo. Esta perspectiva teórica está virtualmente contenida en la obra de Max Weber si se la considera en conjunto. Si nos dejamos guiar por tal perspectiva para interpretar los estudios de Weber de sociología de la religión obtenemos un agudo contraste entre las posibilidades de orientación que ofrecen las estructuras de conciencia modernas que resultaron del proceso de desencantamiento y el perfil de las posibilidades seleccionadas y realizadas, traducidas efectivamente en instituciones, que caracteriza a la sociedad capitalista. Weber entiende la racionalización de las imágenes del mundo como un proceso*

*— que apunta en la misma dirección en todas las religiones universales;*

*— que por razones externas sólo es llevado radicalmente hasta el final en una de esas líneas de tradición,*

*— de modo que sólo en Occidente libera ese proceso las estructuras de conciencia que posibilitan la comprensión moderna del mundo.<sup>114</sup>*

Por otra parte, está el hecho de que tan sólo se refiera al desencantamiento como un proceso de *desmagización*, ignorando las otras dos acepciones que puede tomar, aunado al hecho de que también da la impresión de que Habermas pone al desencantamiento del mundo como un factor causal unívoco de la modernidad, lo cual es inadmisibles para la propia concepción de Weber, que él está interpretando. Pero séanos suficiente con lo mencionado, puesto que aquí no nos proponemos una crítica de Habermas, sino únicamente poner de manifiesto de que, en

---

<sup>114</sup> Ibid., p. 264



realidad, la idea del desencantamiento del mundo expuesta en su obra no constituye una reconstrucción *per se* del proceso, sino una interpretación de lo que a él le parece es el sentido del que le dotó Weber, para, en esa medida, subordinarlo a su teoría más general de la acción comunicativa.

### p) Marcel Gauchet (1985)

En 1985 Marcel Gauchet publica su *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*. Esta obra constituye una excepción, en el sentido de que sale de las dos tendencias por nosotros trazadas, dentro de las cuales se suelen circunscribir los autores que tratan la noción del desencantamiento, puesto que el autor se propone explícitamente hacer una reconstrucción del proceso en su dimensión religiosa. En sus propias palabras: *Lo que hemos privilegiado aquí ha sido el examen de este proceso de disolución y de inversión de la inmemorial influencia organizadora de lo religioso*.<sup>115</sup> A la vez, da cuenta de cómo, por otro lado, la religión tuvo un papel fundamental en el surgimiento del Estado antiguo en el periodo que él denomina como “axial”, pero que, gracias a la influencia del propio cristianismo, logra convertirse él mismo en el principio invisible responsable de establecer orden en el conjunto de la sociedad, replicando así el proceso cristiano, aunque ya con una mirada, por decirlo así, secularizada, o que a lo mucho recupera de éste los elementos formales básicos. Puesto así, dentro de su historia política de la religión, el autor se enfoca particularmente en el cristianismo, con el fin de demostrar que representa *la religión de la salida de la religión*.<sup>116</sup> En esta misma línea, el autor discute también otros temas relacionados, como el poder, la libertad o el rol de la religión en la organización social, constituyendo así un estudio que, aunque tiene fundamentos filosóficos (lo que él denomina una antropología trascendental), en el rubro metodológico debe de adoptar una horizonte histórico de comprensión con el cual reconstruir el proceso del desencantamiento del mundo que inicia en el monoteísmo judío.<sup>117</sup>

Empero, esto no está libre de ciertos puntos que hemos de señalar. En primer lugar, el autor reformula la concepción del desencantamiento postulada por Weber, en el sentido de que ya no es simplemente tomada como la *eliminación de la magia como técnica de salvación*, sino

---

<sup>115</sup> Marcel Gauchet, *El desencantamiento del mundo: Una historia política de la religión*, Madrid, Editorial Trotta, 2005, p. 9

<sup>116</sup> *Ibid.*, p. 10

<sup>117</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 23-24

ahora en el más general del *agotamiento del reino de lo invisible*. Esto, además, no representa tanto una ruptura con Weber cuanto una ampliación de su marco de comprensión en cuanto al desencantamiento. Como él menciona:

*[...] la deserción de los encantadores, la desaparición del pueblo de las influencias y de las sombras son, en otro sentido, el signo superficial de una más profunda revolución en las relaciones entre el cielo y la tierra; revolución a través de la cual se trata decisivamente de la reconstrucción de la estancia de los hombres aparte de la dependencia divina. Es en el interior de este movimiento donde el vínculo entre capitalismo y protestantismo adquiere su verdadera significación. No ya en términos de influencia de la regla espiritual sobre la conducta secular, sino en términos de transformaciones correlativas del compromiso respecto al más allá y de la inversión en este mundo, cuya ascesis empresarial constituye antes un índice avanzado que una expresión exclusiva. De manera mucho más amplia, más allá del mero capitalismo, la perspectiva adoptada conduce a reconocer la especificidad cristiana como un factor matricial y determinante en la génesis de las articulaciones que singularizan fundamentalmente nuestro universo, ya se trate de la relación con la naturaleza, de las formas del pensamiento, del modo de coexistencia de los seres, o de la organización política.<sup>118</sup>*

Ahora bien, nosotros, en nuestra investigación, si bien coincidimos en un sentido básico con la tesis que afirma que el cristianismo es la religión de la salida de la religión, tenemos que matizarla, pues esto para nosotros no quiere dar a entender un abandono de la religión en la vida moderna, sino una cuestión de cambio en su respectiva función, ahora como un sistema social diferenciado funcionalmente y que tiene en sí un grado de secularización cuyo desarrollo coexiste con el respectivo desplegado en el entorno (cuestión explicada más a detalle en el *excursus* de esta investigación). Por otra parte, aquí no únicamente afirmamos la idea del desencantamiento en tanto desmagización; también recuperamos la desacralización y *etización de los contenidos religiosos (es decir, de la desvalorización de las manipulaciones mágicas como mecanismo de salvación)*.<sup>119</sup> Y, por supuesto, aquí nos circunscribimos a resolver un problema expresamente señalado por Weber: el carácter de unión entre el desencantamiento religioso del mundo y el mundo griego y su desarrollo desde el judaísmo helenístico, que constituye su inicio, hasta el protestantismo ascético, el cual representa su culminación. Por tanto, aquí nos apegamos de manera más estricta a los postulados de Weber, aunque de igual manera nos orientamos por nuestros propios supuestos; en suma, no buscamos algo más abarcador que lo que tal problema, polvoriento y todavía oscuro, establece, y en el cual profundizaremos en la sección del planteamiento del problema. Esto nos permite afirmar, con mucha más razón, la necesidad de realizar esta investigación.

---

<sup>118</sup> *Ibid.*, p. 10

<sup>119</sup> Eleazar Ramos Lara, *op. cit.*, p. 88

### q) José Hernández Prado (1994)

El artículo *Max Weber y la racionalización, desmagificación y remagificación del mundo*, publicado en 1994 por José Hernández Prado, parte de un pequeño repaso de la noción de desencantamiento desarrollada particularmente en la conferencia de Weber *La ciencia como vocación*, para posteriormente pasar a analizar cómo, a pesar del pesimismo sostenido de el sociólogo de Heidelberg, hoy en día parece ocurrir un reencantamiento. En efecto:

*Claro está que en los tiempos de Weber, en la convulsionada Europa occidental de las primeras décadas del siglo XX, podían parecer convincentes estas reflexiones sobre la racionalización científica del mundo social humano que conducía a una indefectible desmagificación del mismo. Pero en los tiempos que vivimos, los herederos disciplinarios de Weber, los sociólogos actuales, han empezado a reconocer lo que llaman un reencantamiento del mundo, su remagificación apreciable, por ejemplo, en el reforzamiento del discurso religioso en los ámbitos político, científico-cultural, social y nacional, etcétera, o en la mayor comprensión que la universalizada cultura de occidente ha venido manifestando hacia las practicas "esotéricas" de las culturas que le son periféricas, y a las que ya no llama pura "superstición". Desde las reiteradas invocaciones a Dios por parte del actual presidente de los Estados Unidos de América, hasta el globalizado esoterismo hecho hoy "por computadora", pasando por la reafirmación de la vida religiosa en los países del caído Bloque Socialista, el mundo desarrollado o no de la década final del siglo XX había y trata con mucha más naturalidad de todo lo sagrado y lo sobrenatural. de cuanto hubiera imaginado Max Weber al final de sus días. No hay duda de que debe haber numerosas causas para la insospechada remagificación del mundo, pero aquí solo quiere considerarse aquella que tiene que ver con el modo en que la razón científica pondera en nuestros días al lenguaje religioso.<sup>120</sup>*

Ahora bien, en cuanto a esto último, analizar cómo la ciencia pondera en nuestros días al lenguaje religioso, nuestro autor ofrece un recapitulado sobre los postulados teóricos fundamentales del círculo de Viena y su estigmatización del lenguaje de la religión como algo vacío de significado, a lo mucho con una función de sentimiento, pero sin pasar de ser pura superstición metafísica; para él, esta "escuela de pensamiento" es un claro *Zeitgeist* desencantado que imperaba en las épocas próximas a Weber. Empero, de igual forma antepone a todo ello

*algunas ideas que tal vez fueron ya un indicador de la posible remagificación a la que condujo la racionalización del mundo reivindicada por Max Weber, luego de la quizá superada desmagificación. De acuerdo con este planteamiento, aquellas singulares ideas -*

---

<sup>120</sup> José Hernández Prado, *Max Weber y la racionalización, desmagificación y remagificación del mundo*, Tópicos, vol. IV, núm. 7, 1994, pp. 12-13

*que eran el índice de un reencantamiento del mundo-habrían sido propuestas por el más grande de los filósofos analíticos, Ludwig Wittgenstein (1889-1951), desde su Tractatus logico-philosophicus de 1922, y posteriormente en su Conferencia sobre ética de 1929 o 1930 y sus Investigaciones filosóficas, publicadas en forma póstuma en 1953.*<sup>121</sup>

En este sentido, José Prado demuestra que las diferentes posturas de Ludwig Wittgenstein a lo largo de su desarrollo filosófico se encuentran de algún modo unidas por la misma curiosidad y convencimiento de que el lenguaje religioso no es, en primera instancia, uno que se refiere a cosas sinsentido; es decir, que no expresa un estado de cosas en el mundo. Al contrario, constituye el único que tiene sentido de determinadas circunstancias y prácticas humanas vinculadas a ciertos juegos del lenguaje. En efecto:

*el empleo del lenguaje en aquellas situaciones a las que se refiere la teología, revela una realidad inclasificable desde el punto de vista de otros usos del lenguaje, por ejemplo, los de la ciencia natural, pero una que es aceptable al interior de los usos y juegos del lenguaje que propician a la teología, y que son, justamente, los asociados a la religión.*<sup>122</sup>

El autor termina concluyendo que, a partir de lo discutido, puede afirmarse que

*Wittgenstein personifica intelectualmente un paso más en el weberiano proceso de racionalización del mundo: aquel que limita las pretensiones de la razón científica, para despojarla del monopolio de la verdad y del sentido. En tiempos de Weber, la racionalización habría accedido hasta una desmagificación del mundo social humano, pero en los nuestros, que corresponden a estos últimos años del siglo XX, aquella racionalización inexorable accede hasta una remagificación del mundo gracias, tal vez, a pensadores como Wittgenstein, que nos han ayudado a los seres humanos a comprender que existen realidades como las de la religiosidad o las de la fantasía, perfectamente razonables y rebosantes de sentido.*<sup>123</sup>

Para finalizar, pues, es posible apreciar cómo este pequeño artículo ofrece consideraciones interesantes, pero en realidad nada nuevo con relación al proceso, comprendido históricamente, del desencantamiento del mundo. Ciertamente, lo original reside en poner a las reflexiones de Wittgenstein como una manifestación particular del reencantamiento; no obstante, tampoco es un estudio que se proponga reconstruirlo, sino simplemente señalar algo que parece patente en nuestros días, a saber: el hecho de que la razón, aunque no se encuentre especialmente movida por la fe, tampoco la aprecie como algo inadmisibile.<sup>124</sup>

---

<sup>121</sup> Ibid., p. 14

<sup>122</sup> Ibid., p. 16

<sup>123</sup> Ibid., p. 16

<sup>124</sup> Ibid., p. 16

### r) Eleazar Ramos Lara (2000):

El trabajo publicado en el año 2000 titulado *Racionalidad y desencantamiento del mundo en Max Weber*, viene a insertarse en la segunda tendencia del tratamiento general que ha tenido el desencantamiento del mundo por nosotros detectada, pues, en palabras del autor:

*La presente investigación se ha planteado como tarea principal ahondar y definir, con la mayor puntualidad posible, los diversos significados que revista la tesis del Entzauberung en la vasta y diversa obra sociológica de Max Weber. Para esto, se ha efectuado una especie de «arqueología conceptual» que rastrea las ideas del sociólogo de Heidelberg desde sus estudios sobre los orígenes de la magia en el mundo primitivo hasta sus consideraciones sobre la ciencia occidental moderna.<sup>125</sup>*

En esta arqueología conceptual, cabe destacar sus distinciones entre desencantamiento religioso, desencantamiento intelectualista, desencantamiento religioso en Occidente y desencantamiento intelectualista en Occidente, que nosotros seguimos con rigurosidad aquí. Para Eleazar Ramos Lara, en efecto, cabe precisar además tres significados sobre el desencantamiento en la obra de Max Weber, a saber:

*el Entzauberung como desmagiación religiosa del mundo; es decir, como remoción continua de la magia en cuanto mecanismo de «redención». El segundo, también bastante aceptado: el Entzauberung como eliminación de las fuerzas misteriosas e incalculables de la realidad, mediante el incremento del conocimiento empírico, del cálculo y la previsión; esto es, la desvalorización de la magia como mecanismo de dominio técnico de la realidad. Y el tercero, no tan reconocido como los dos anteriores pero también significativo: el Entzauberung como pérdida de la concepción de que el mundo sea un «cosmos ética y significativamente» ordenado.<sup>126</sup>*

No obstante, de igual forma pareciese que se desprenden de estas al menos otras dos acepciones, ya que, por ejemplo, el autor nos menciona que el desencantamiento no sólo reviste la significancia de desmagiación, sino de igual forma la de desacralización.<sup>127</sup> Aquella, puede decirse, yace circunscrita en el despliegue del desencantamiento religioso y ésta última en el intelectualista respectivamente. En dicha línea,

*un significado adquiere la noción del «desencantamiento del mundo» en sentido de etización de los contenidos religiosos (es decir, de la desvalorización de las manipulaciones mágicas*

---

<sup>125</sup> Eleazar Ramos Lara, op. cit., p. xi

<sup>126</sup> Ibid., p. 95-96

<sup>127</sup> Ibid., p. 55

*como mecanismo de salvación), y otro en sentido de «intelectualización» de las imágenes del mundo (es decir, la no recurrencia a la magia para comprender, controlar o prever los fenómenos empíricos). La diferencia entre ambas acepciones es de forma y no de grado.*<sup>128</sup>

Por otro lado, tenemos su caracterización del desencantamiento en una forma no evolucionista-lineal, a la manera de como lo han tomado, según él, Schluchter, Tenbruck y Habermas, sino histórico-cultural, lo cual postula que, en primera instancia, el proceso no es uno que sólo se desarrolló en occidente y tiene un sentido universal; al contrario, al igual que la idea de racionalidad, debe de matizarse y adoptarse de una manera relativista, que se ajuste al contexto de cada *kulturkreis* y condiciones histórico-sociales particulares. Además, de que no necesariamente está conectado con el surgimiento de la modernidad, si bien es un factor que sin duda se haya presente en esta. Ahora bien, nosotros, en esta investigación, trataremos de demostrar que la perspectiva que afirma un mínimo programa teórico evolutivo para el desencantamiento del mundo no es indisoluble de aquella otra que lo postula *qua* un proceso histórico-cultural; de hecho, al final de nuestro estudio, tendremos la oportunidad de apreciar cómo el desencantamiento comienza a tener un desarrollo completamente diferente en las zonas anglosajonas y germanas a partir del siglo XVII, con el papel respectivo, e igual distinto, que cumpliría el pensamiento griego en cada uno.

Ahora pasaremos a citar las fuentes bibliográficas que, en su generalidad, develan que, hasta día de hoy, el desencantamiento del mundo sigue siendo tratado en las dos direcciones o tendencias señaladas; cuestión que, por lo demás, sólo necesita de una pequeña mirada para demostrarse:

- Wouter J. Hanegraaff, *How magic survived the disenchantment of the world*, *Religion*, Volume 33, Issue 4, 2003, pp. 357-380.
- Javier del Ángel de los Santos, *Modernidad, Desencantos, Reencantos y Crisis de la cultura: Claves para una comprensión de la compleja contemporaneidad y de la investigación en y desde la comunicación*, *C*, vol. 1, n.º 13, 2007.
- Daniel Blinder, *El rol femenino en la resistencia social: la poética como respuesta al desencantamiento del mundo*, *C*, vol. 1, n.º 17, 2008.
- Patrick, Sherry, *Disenchantment, Re-enchantment, and Enchantment*, *Modern Theology*, Vol. 25, 2009, pp. 369-386.

---

<sup>128</sup> *Ibid.*, p. 88



- Alejandro Chuca, *La salida al desencantamiento del mundo en Nietzsche y Weber*, V Jornadas de Jóvenes Investigadores. Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2009.
- Anthony Balcomb, *Re-enchanting a Disenchanted Universe – Post Modern Projects in Theologies of Space*, Religion and Theology, 16, 1-2, 2009, pp. 77-89
- Eduardo Vizcaíno Cruzado, *Los jóvenes ante el desencantamiento y la secularización del mundo: ¿el surgimiento de una espiritualidad individualista?*, España, Universidad de Huelva, 2014.
- Santiago J. Beisel, *Consideraciones sobre el desencantamiento del mundo en base a El porvenir de una ilusión de Freud*, en Laura Orsi (coord.) VI Jornadas de Investigación en Humanidades: homenaje a Cecilia Borel, Argentina, Editorial de la Universidad Nacional del Sur, 2019.
- Aarón Attias Basso, *El desencantamiento del mundo y lo sagrado. Un espacio común para Max Weber y Georges Bataille*, Argentina, FLACSO, 2015.
- Lidia Girola, *Modernidad y Reencantamiento del mundo*, México, *Revista Mexicana de Ciencias Sociales*, vol. 38, núm. 154, 1993.
- María Lara Martínez, *Genealogía de la secularización: Revisión historiográfica del “desencantamiento del mundo”*, Madrid, FIDES ET RATIO, Vol. 3, pp. 125-152.
- Martín Becker Lorca, *El Desencantamiento del Retorno de la Religión: una Lectura a Max Weber y Peter Sloterdijk* en Boris Briones Soto *et al.* (Editores), *Breviario Multidisciplinario sobre El Fenómeno Religioso*, Chile, Sociedad Chilena de Ciencias de las Religiones, 2018.
- Marcos Fabián Polisena, *La Racionalización en Occidente: experiencia del desencanto del mundo: Max Weber y George Bataille*, España, Eikasía. Revista de Filosofía, núm. 84, 2018.
- Miriam. Ramos Gómez, *De la Europa del “desencantamiento” a la Europa del “desenkantamiento”*, CPE, n.º 31, 2018, pp. 21-36.
- Erika Elizabeth de la Torre Flores, *La religión en las sociedades contemporáneas: Una crítica filosófica al desencantamiento del mundo de Marcel Gauchet*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2015.
- Sebastián Martín, *Occidente: entre el desencantamiento del mundo y el embrujo de la razón. Reflexiones a propósito de Weber y Heidegger*, Anuario de la Facultad de Ciencias Humanas, vol. 15, núm. 15, 2019.



- Josephson-Storm, Jason A., *The Myth of Disenchantment: Magic, Modernity, and the Birth of the Human Sciences*, University of Chicago Press, 2017. Chicago Scholarship Online, 2018.
- Juan Carlos Rabi Hirata, *La noción de “desencantamiento del mundo” en el Topo en su laberinto de Vicente Santuc a partir de los conceptos de Max Weber y Marcel Gauchet*, Perú, Universidad Antonio Ruiz de Montoya, 2021.
- J. Weiß, *Vernunft und Vernichtung: Zur Philosophie Und Soziologie Der Moderne*, Alemania, Vs Verlag Fur Sozialwissenschaften, 1993.
- Saurabh Dube, *El encantamiento del desencantamiento: historias de la modernidad*, México, El colegio de México, 2011.

## 1.2 Preámbulo

Esta es una investigación que se propone, replicando las palabras de Weber, *constituir una modesta aportación ilustrativa sobre cómo las “ideas” alcanzan eficiencia histórica*.<sup>129</sup> En efecto, nuestro motivo es indagar la dirección en que influyeron sobre el modo de conducción de vida (*Lebensführung*) las peculiaridades religiosas de diversos movimientos judeo-cristianos desplegados a lo largo de la historia, así como las creencias metafísicas fundamentales subyacentes en ellas (particularmente las surgidas del pensamiento platónico), si es que éstas llegaron a tener algún grado de influencia en su racionalización,<sup>130</sup> en virtud de reconstruir el proceso histórico general del desencantamiento religioso del mundo en Occidente. Y, esto, por supuesto, tampoco implica obviar la relación causal inversa; esto es, *clarificar en cada caso el elemento determinante del modo de vida de aquellos estratos sociales que han influido de forma decisiva sobre la ética práctica de la religión correspondiente y han marcado sus rasgos característicos -en este caso, los que la diferencian de otras religiones y además son importantes para la ética económica-*.<sup>131</sup> Al contrario, lo presupone. No obstante, como sociólogo, debo de, en primera instancia, dar cuenta sobre cómo dicho proceso nos ha afectado históricamente y está presente no sólo en nuestra vida práctica, sino también en relevantes discusiones teóricas propias de la disciplina. Posteriormente, pasaré a desmenuzar sus características esenciales y plantear las cuestiones o

<sup>129</sup> Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, FCE, 2014, p. 134.

<sup>130</sup> Cf. Con la formulación que hace el propio Weber con respecto al propósito de su ensayo *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* en la segunda respuesta a su crítico Karl Fischer, traducida por Francisco Gil Villegas en Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, FCE, 2014, p. 417.

<sup>131</sup> Max Weber, *Sociología de la Religión*, España, Ediciones Akal, 2012, p. 346.

problemas que específicamente nos conciernen aquí, delimitándolo todo en una unidad analítica y temporal concisa. Entremos, pues, en materia.

Weber aseveró en su *Historia económica general* que *el imperio de la magia fuera del ámbito del cristianismo es uno de los más graves obstáculos opuestos a la racionalización de la vida económica*.<sup>132</sup> Ello nos lo ejemplifica con un caso en particular, el de China, cuando se quiso iniciar en la construcción de ferrocarriles y fábricas, trayendo con ello el conflicto con la geomancia, cuya exigencia consistía en que, al hacer las instalaciones, respetaran determinadas montañas, selvas y túmulos, porque de otro modo se perturbaría la paz de los espíritus.<sup>133</sup> Paralelamente, en esta línea de razonamiento, nos dice que religiones como la judía tuvieron también una *importancia decisiva para el capitalismo racional moderno, en cuanto legó al cristianismo su hostilidad hacia la magia*.<sup>134</sup>

No obstante, esto último, la hostilidad hacia la magia, no sólo favoreció al terreno del incipiente capitalismo, sino que también su eco se hizo sonar en otros fenómenos que, aunque estaban asociados con aquél, deben comprenderse desde sus propios rasgos y lógicas de funcionamiento, como es el caso de la colonización de América, en la que participaron los mismos preceptos racionales de la organización social cristiana. Tal hecho lo podemos apreciar claramente en el testimonio que David Drew cita del *Chilam Balam de Chumayel* en su obra *Las crónicas perdidas de los reyes mayas*, con relación al cambio de época que se percibía con bastante dolor por parte de los mayas en la época del *katún 11 ahaw*, esto es, el periodo comprendido entre 1539 y 1559:

*Luego, con el verdadero Dios, llegó el principio de nuestra miseria. Fue el comienzo del tributo, el comienzo de las cuotas a la iglesia, el comienzo del conflicto con arrebato de bolsas, el comienzo del conflicto con cerbatanas, el comienzo del conflicto pisoteando a las personas, el comienzo del robo con violencia, el comienzo de las deudas forzadas por falso testimonio, el comienzo del conflicto individual [...] Éste fue el origen del servicio a los españoles y los sacerdotes, del servicio a los jefes locales, del servicio a los maestros, del servicio al fiscal público, por parte de los niños, los jóvenes y oprimidos.*<sup>135</sup>

Por otra parte, hay que destacar que la Iglesia es uno de los actores sociopolíticos más importantes de la historia de Occidente. Saltarnos este elemento, es ignorar buena parte de las

---

<sup>132</sup> Max Weber, *Historia económica general*, México, FCE, 2011, p. 399

<sup>133</sup> *Ibid.*, p.399

<sup>134</sup> *Ibid.*, p.399

<sup>135</sup> David Drew, *Las crónicas perdidas de los reyes mayas*, México, Siglo XXI Editores, 2002, p. 407.

fuerzas que nos han conformado y distinguido de otros círculos culturales, como lo es Oriente. Como ya señaló Berger, *la sospecha de que pueda existir una conexión inherente entre el cristianismo y el carácter del mundo Occidental no es nueva en absoluto*.<sup>136</sup> En efecto, nos menciona de igual manera Ernst Troeltsch, en este sentido, que *la uniformidad de la civilización occidental fue precedida por la uniformidad de la Iglesia, y fue producida por ella con sus propios medios de subsistencia*.<sup>137</sup> En síntesis, recuperando las precisas palabras de Socorro Ramírez Vargas:

*Tal vez el actor sociopolítico de más amplia y antigua trayectoria ha sido la Iglesia católica, anterior incluso a la existencia del Estado nación. La Iglesia ha jugado un papel central a lo largo de la historia. Reconstruyó y unificó a Europa tras la ruina del Imperio romano. Su cisma condujo a la división de la Cristiandad entre el Oriente ortodoxo y el Occidente católico y romano. Sus movimientos de protesta y las guerras de religión a las que dieron lugar, acompañaron el nacimiento y la consolidación de los Estados nación. La Iglesia animó la colonización de América Latina y ha sido un poderoso factor de identidad entre sus pueblos. La creación de la Conferencia Episcopal Latinoamericana, en los años sesenta, le ha permitido a la Iglesia diseñar estrategias pastorales comunes para todo el continente. Como es sabido, la llamada teología de la liberación llegó a articular un movimiento regional de comunidades de base cristianas que pugnaban por una Iglesia comprometida en la búsqueda de la igualdad y el cambio social. Bajo las dictaduras del Cono Sur varios programas desarrollados por las Iglesias tuvieron un gran eco internacional que les permitió jugar un papel central en la defensa de los derechos humanos y las libertades públicas. El actual Papa, de origen polaco, cumplió un papel central en la caída del comunismo en su país y en la transición de otros países del Este europeo.*<sup>138</sup>

Ahora bien, todavía podemos encontrar, en tiempos contemporáneos, dicha hostilidad producida por el desencantamiento. Por ejemplo, en 1986 campesinos aimaras de la zona de Lirima advirtieron que una compañía de cobre estaba solicitando el uso de sus aguas, pero, cuando se movilizaron para obtener más información, encontraron *que la mayor cantidad de derechos de aprovechamiento de aguas inscritos estaba en manos de compañías transnacionales*.<sup>139</sup> Frente a esta situación, se dirigieron a las autoridades correspondientes, exponiendo argumentos tales como:

---

<sup>136</sup> Peter Berger, *El Doseil Sagrado: Para una teoría sociológica de la religión*, España, Editorial Kairós, 2006, p. 160.

<sup>137</sup> Ernst Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches*, Londres, George Allen & Unwin LTD, 1931, p. 327.

<sup>138</sup> Socorro Ramírez Vargas, *Nuevos actores sociopolíticos en el escenario internacional*, Colombia Internacional, no. 37, 1997, p. 32.

<sup>139</sup> Sergio Miranda, *Mirando a la Pachamama: globalización y territorio en el Tarapacá Andino*, Revista de Geografía Norte Grande, núm. 31, 2004, p.58.

1. *El agua (o larqa) es la vida, es decir, es como la sangre del cuerpo de la madre tierra (Pachamama), de manera que esta no se puede separar de ella (...)*
2. *Nosotros concebimos que el agua debe ser igual para todos, para tomar y regar, y si hay escasez o sequía, todos por igual disminuirémos nuestra mita. No hay privilegiados (...)*
3. *El agua es viva y nos da la vida. Cuando hay escasez, pedimos a la Madre Tierra que nos dé la lluvia. En tal oportunidad hacemos sacrificios de huilancha para que la lluvia venga en forma paciente y suave. Además hacemos huilanchas en los Juturis para agradecer y que sea siempre y permanentemente una fuente de agua viva (...)*<sup>140</sup>

Con estos testimonios es posible vislumbrar no sólo de una manera bastante más concreta y precisa esta oposición entre el carácter mágico de las interpretaciones religiosas desplegadas a lo largo del tiempo por diversos grupos o comunidades,<sup>141</sup> normalmente situados en la periferia, y la lógica de funcionamiento del mundo capitalista moderno, totalmente impersonal e irracional en cuanto a sus fines. Pero además notamos otro fenómeno relevante y bien conocido que señala Possamai cuando trata sobre la religión *qua* isla de seguridad ontológica en las sociedades contemporáneas, a saber, que:

*La cultura de consumo de la posguerra en lugar de construir un sentido de pertenencia de los grupos-clase, subculturas y partidos políticos- parece crear una sociedad fragmentada en la que la religión es sólo una parte. En este mundo de consumo los individuos llegan a ser su propia autoridad. La gente ahora es “libre” de escoger, y la cultura del mercado nos puede convertir en consumidores más que en ciudadanos. El consumidor escoge, mejor dicho, no está limitado a comprar, y esto se extiende a la educación, a la salud, a la política y a la religión.<sup>142</sup> [...] Como Bauman (1998) establece: “en un mundo en el cual todas las formas*

<sup>140</sup> Sergio Miranda, *loc. cit.*, p. 58.

<sup>141</sup> En cuanto tal, los casos citados sólo son expresión de un fenómeno mucho más general, y cuya tendencia es la misma cuando existe diferencia de intereses entre ambas partes: la subsunción de la vida local por el sistema de producción.

<sup>142</sup> Por ejemplo, en el caso de la religión, a este respecto, compárese lo que dice Rene de la Torre cuando trata el tema de la religiosidad popular mediada por industrias culturales enmarcadas en fenómenos más generales como el neoliberalismo y globalización, pero cuyo motivo es mitigar las ansiedades generadas por las exigencias e incertidumbres de la existencia contemporánea:

*Distintas encuestas sobre la correspondencia entre membrecía, creencias, valores y prácticas religiosas aplicadas en diferentes ciudades de América Latina (Parker, en Santiago de Chile; Fortuny, 1999 y De la Torre y Gutiérrez Zúñiga en Guadalajara/México, Malimacci en Buenos Aires/Argentina) constatan el desplazamiento de la institucionalización hacia la subjetivación de lo religioso. En la actualidad aunque el catolicismo continúa siendo mayoritario, estamos experimentando el paso a sociedades más diversas en cuanto a las opciones religiosas. Además de que cada vez hay más libertad para optar por mantenerse en la tradición católica o cambiar de religión, o decidir no tener religión alguna, los contenidos de las creencias se ven distanciados de los dogmas del cristianismo. Los imaginarios en la reencarnación, en pensar en la vida después de la muerte como unidad con el cosmos, o imaginar a Dios como fuerza vital al margen de la santísima trinidad, son ejemplos de la pérdida de autoridad de las iglesias, de sus figuras jerárquicas, y de símbolos de autoridad. Esta pérdida de dirección se recrudece aún más en la valoración ética de lo bueno y lo malo, del*

*de vida están permitidas, ninguna está segura, aunque muestren mucho valor para decirles a aquellos que están impacientes por saber por qué decidirse, que su decisión puede permanecer segura y de pie en todas las cortes donde se trate este tema. A este respecto el fundamentalismo religioso pertenece a una amplia familia de totalitarismo o proto-totalitarismo ofrecidos a todos aquellos que encuentran el peso de la libertad individual excesiva e insoportable” (p. 74).<sup>143</sup>*

De igual modo, en el ámbito de la discusión teórica, Peter Berger en el *Dosel Sagrado*, por ejemplo, retoma el elemento del desencantamiento del mundo para clarificar el fenómeno de la secularización tanto en nuestras sociedades contemporáneas, como en los inicios mismos de la modernidad, haciendo a su vez un registro de sus gérmenes en siglos anteriores.<sup>144</sup> Pasa lo mismo con Hervieu-Léger en su obra *El Peregrino y El Convertido*, la cual, partiendo de un punto de vista en cierto sentido contrario al de Berger, nos afirma que, en el momento actual, al cambiar la sociología de la religión el antiguo horizonte de comprensión en donde la secularización aparece como un proceso lineal y enfocado únicamente desde la concepción del desencanto racional, puede ahora fijarse en otros ángulos hasta ahora inexplorados, como los *procesos de descomposición y recomposición de las creencias que no dependen del dominio de la verificación y de la experimentación, sino que encuentran su razón de ser en el*

---

*pecado y la virtud, en donde la postura eclesial frente a los temas relacionados con la sexualidad y la familia pierden plausibilidad entre los católicos. También en dichas encuestas se muestra que los creyentes combinan múltiples rituales, participando en los tradicionales católicos, pero no por ello dejando de experimentar en prácticas esotéricas, mágicas, o de espiritualidad nueva era. Asimismo, al menos en el caso mexicano, las creencias “precristianas” y prehispánicas perviven entretejidas con la religiosidad popular y son reactualizadas con atributos neoesotéricos y bajo reinterpretaciones de la nueva era para sanar el cuerpo y el espíritu (por ejemplo, las limpias, el curanderismo, el espiritismo, el chamanismo, la magia y la yerbería). Estos componentes de la religiosidad popular católica, en conjunto, son parte del patrimonio de las tradiciones y la cultura popular, y como tales, se implementan constantemente como puentes cognitivos para incorporar novedosos imaginarios y para domesticar las ansiedades y necesidades producidas por la globalización y el neoliberalismo.*

Y, más adelante:

*A pesar de ser un fenómeno [la religiosidad popular] cada vez más distante de la institución y cada vez más subjetivado, habrá que recalcar que éste no es un fenómeno individual. Está mediado por distintas fuentes de construcción de sentido social, incluso algunos de alcance nacional y/o global. Como son la mercantilización de las creencias, ceremonias, tradiciones, saberes y símbolos provenientes de las religiones. Esta mercantilización se hace presente en la explotación turística de las espiritualidades nativas, en la difusión milagrosa de santos y vírgenes producidas a escala masiva en China, en la integración de retazos de tradiciones en las estanterías exotéricas (ferias y expo esotéricas), y en la incorporación publicitaria de los valores new age para la venta de productos que ofrecen una forma de consumo alternativo. Está gramática de la seducción alienta una religiosidad de consumo abierta a la libre elección y a la personalización de los menús creyentes.* (Renée de la Torre, La religiosidad popular como entre-medio entre la religión institucional y la espiritualidad individualizada, Civitas - Revista de Ciências Sociais, vol. 12, núm. 3, septiembre-diciembre, 2012, pp. 506-521 Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul Porto Alegre, Brasil).

<sup>143</sup> Possamai, A., & Possamai-Inesedy, A. (2011). *Religión como una isla de seguridad o como un agente contra los peligros de la sociedad de riesgo*. In R. Calixto Flores, M. Garcia Ruiz, & D. Martinez Gutierrez (Eds.), Educación e investigación ambientales y sustentabilidad, pp. 60-62.

<sup>144</sup> Vid. Peter Berger, *El Dosel Sagrado: Para una teoría sociológica de la religión*, España, Editorial Kairós, 2006, p. 151 y ss.

*hecho de dar un sentido a la experiencia subjetiva de los individuos.*<sup>145</sup> De forma paralela la consideración de Habermas sobre el carácter que adopta el liberalismo político hoy en día puede tomarse como una clara consecuencia del desencantamiento del mundo, en tanto que aquél *se entiende como una justificación no religiosa y posmetafísica de los principios normativos del Estado constitucional democrático.* En efecto, *esta teoría se sitúa en la tradición de un derecho racional que ha renunciado a las enseñanzas del derecho natural clásico y religioso fuertemente ancladas en suposiciones cosmológicas o relativas a la historia de la salvación.*<sup>146</sup>

En este sentido, tampoco se pasa por alto el importante debate que la noción de desencantamiento del mundo ha generado para el tema del pluralismo cultural. Daniel Gutiérrez Martínez da cuenta de esto cuando menciona que

*La racionalidad mágica y el carisma, junto con la significación extrema de la desmagización del mundo, el proceso de legitimación de las teodiceas y de las agrupaciones hierocráticas con sus procesos de dominación religiosa, así como la dinámica contenida en el politeísmo de los valores de diferentes percepciones del mundo, son elementos todos ellos que enmarcan de manera importante la problemática del pluralismo de creencias y valores en la actualidad.*<sup>147</sup>

Esto último lo ejemplifica con el caso del desplazamiento o “clandestinización” de las representaciones mágicas que no están sujetas a las lógicas de comportamiento desplegadas por la racionalidad instrumental, pero que siguen actuando, sin desaparecer, en la cotidianidad de la vida social contemporánea. La santería como forma de religiosidad popular actual podría expresar muy bien lo mencionado, puesto que ésta se suele asociar en el imaginario colectivo con los grupos criminales, marginados socialmente o en situaciones económicas desfavorecidas. Esto le ha llevado a concluir al autor, junto con otros tales como Maffesoli, que se está operando una *remagización del mundo*, la cual, empero, no se atiene a paradigmas de un *único* tipo de pensamiento religioso, sino que es a partir de la pluralidad de valores en tensión como se presente y actualiza.

---

<sup>145</sup> Hervieu-Léger, *El peregrino y el convertido: la religión en movimiento*, México, Ediciones Helénico, 2004, p 16.

<sup>146</sup> Jürgen Habermas, Joseph Ratzinger, *Entre razón y religión: Dialéctica de la secularización*, México, FCE, 2008, pp. 11-12. Más adelante discutiremos en profundidad esta cuestión referente a la secularización entendida desde el desencantamiento del mundo.

<sup>147</sup> Daniel Gutiérrez Martínez, *Max Weber: Las relaciones sociológicas con el pluralismo cultural*, Estudios Sociológicos de El Colegio de México, vol. 24, núm. 72, 2006, pp. 722-723.



Una vez precisado de manera breve tanto el alcance como los diferentes ámbitos en los que actuó el desencantamiento del mundo y con ello contemplar las reacciones que suscitó, además de señalar su presencia en los diálogos recientes de la ciencia social misma, cabría exponer ahora sus características esenciales.

El *desencantamiento del mundo* es postulado en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* como un proceso que comienza, de manera concreta, durante *las antiguas profecías judías y que, apoyado en el pensamiento científico heleno, rechazó como superstición y ultraje todos los medios mágicos para buscar la salvación*,<sup>148</sup> contraponiéndose, en este sentido, a las religiones de las comunidades egipcias y babilónicas. A su vez, este tuvo su momento de culminación,<sup>149</sup> según nos dice el autor, en el ascetismo intramundano del calvinismo desplegado en los siglos XVII, pero cuyas raíces se remontan hasta el XVI, con las doctrinas reformadas de, principalmente, Juan Calvino y, en menor medida, Martín Lutero.<sup>150</sup>

Es característico de esta culminación del *desencantamiento del mundo*, en lo que se refiere a la vida práctica-económica, postular al trabajo no tanto como recurso para la expiación cuanto de criterio decisivo para la *certitudo salutis* (certeza de salvación).<sup>151</sup> Empero, el elemento esencial del trabajo tomado en sí mismo, no constituyó una renovación por parte de las sectas protestantes, pues constituye uno de los más antiguos y acreditados medios ascéticos, reconocido siempre como tal por la Iglesia occidental; además, es el preventivo más eficaz contra todas las tentaciones mundanas que, como dice nuestro autor, el puritanismo agrupó

---

<sup>148</sup> Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, op. cit., p. 149

<sup>149</sup> El término “culminación”, a mi entender, no se refiere tanto al *fin* del proceso, cuanto al carácter decisivo que todavía tuvo la religión en el mismo, pues, en efecto, la religión racional fue la que, en primera instancia, desencantó el mundo. Después de esta culminación, la religión tendría ya un papel totalmente secundario, pues el sistema económico capitalista ya no la necesitaría más para imponerse en la mentalidad de los hombres (aunque, como sabemos, esto no sucedió de manera absoluta, por eso es que ahora combate directamente a estas cosmologías mediante diferentes medios como, por ejemplo, la coacción física), y reproducirse a sí mismo, según el propio Weber.

<sup>150</sup> Es importante hacer ahora una distinción, establecida por el mismo Weber, y que nosotros seguiremos de manera estricta en adelante, pues nos ayudará a paralelamente a diferenciar los diversos momentos, cada vez más agudos o consecuentes, por los que *transita* el desencantamiento del mundo. Nos dice en su primera respuesta de 1907 a Karl Fischer, que no debe olvidarse el hecho de que “*reformado*” no significa lo mismo que “*calvinista*”, y que el calvinismo-tal como no me he cansado de repetirlo-de ninguna manera reflejaba el estricto dogma de las enseñanzas de Calvino, y que incluso el calvinismo no desplegó plenamente las características que yo consideré relevantes para mi exposición hasta que se transformó en un protestantismo ascético. Cita extraída de Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, op. cit., p. 409.

<sup>151</sup> Ello se explica fundamentalmente por el carácter del dogma, único en su modo, predestinacionista del puritanismo, que se distinguió de otros aparentemente similares, como, por ejemplo, el islámico, que se apegaba más a la idea de la *moira* griega. Cf. con *La salvación por gracia de la predestinación* en Max Weber, *Economía y Sociedad*, México, FCE, 2014, pp. 650-653.



bajo el concepto de *unclean life*. La diferencia, por tanto, está más en el grado y no tanto en el principio, pues mientras el ascetismo monacal tiene un carácter asistemático en la constante comprobación de la fe, además de un sentimentalismo profundo y apaciguador, las sectas ascéticas de la Reforma (más consecuentes en su doctrina) desarrollaron un modo de conducción de vida metódicamente racionalizado, que puso a la idea de *profesión* como su núcleo; era un fin absoluto de la vida, prescrito por Dios. Este es el punto de quiebre con las concepciones medievales y luteranas.

Ahora bien, es menester esclarecer primero qué entendemos por *encantamiento*, para así comprender de manera más cabal su contraparte, que es la que nos concierne. Y huelga decir que, en cuanto a esto, nos apoyaremos en las consideraciones ya hechas por Wolfgang Schluchter en su obra *El desencantamiento del mundo*, señalando, evidentemente, sólo lo más sustancial para nuestros propósitos. Entremos, pues, en materia.

### a) Qué es el encantamiento del mundo

Encantamiento, en el ámbito de la historia de la religión, *quiere decir* «*magicación de los caminos de salvación*». <sup>152</sup> Tal aseveración es fundamentada en una serie de consideraciones filosóficas y antropológicas. En primera instancia, el ser humano no es considerado sólo como mero productor y usuario de herramientas, sino como un ser simbólico. De hecho, según Schluchter, las cosas, en el campo de la experiencia, se nos aparecen en una doble dimensión: por un lado, *qua* entidades, procesos, causas y efectos físicos, pero también, por otro lado, *qua* significativos. Y de este mundo de significados surgió *ya tempranamente en la historia del hombre, como dice Nietzsche, un trasmundo (Hinterwelt), ya sea como inframundo o como supramundo*. <sup>153</sup> El ser humano se encontraría *inmerso en un círculo mágico simbólico*, lo que implica que a ciertos sucesos naturales experimentados le acompañarían necesariamente significaciones. Con esto, *se vincula a su vez la idea de que «mediante un actuar significativo» se pueden obtener efectos reales*. <sup>154</sup> Ello, en suma, determina el reino del pensamiento y la actuación mágico-religiosos, que requiere una precisa manera de existencia.

---

<sup>152</sup> Wolfgang Schluchter, *El desencantamiento del mundo: seis estudios sobre Max Weber*, México, FCE, 2017, p. 66.

<sup>153</sup> *Ibidem.*, p. 62

<sup>154</sup> *Ibidem.*, p. 62

Este trasmundo simbólico sería presentado muy pronto, según Weber, de acuerdo a fuerzas sobrenaturales antropomórficas: dioses, demonios o almas que pueden intervenir en la vida, de la misma manera que nosotros intervenimos en el mundo físico. Empero, estos poderes son vistos como algo tanto deseable como peligroso, puesto que tratamos de acercárnosle de una manera afectiva, con deseo, pero también le tenemos, si bien no temor, al menos sí respeto. Por tanto, no es posible tener contacto con ellos de una manera fortuita, sino es menester un mediador: el hechicero. Según Weber, este es el primer carismático<sup>155</sup> en la historia de la religión. Tiene la capacidad, gracias a sus habilidades extraordinarias, de mediar, con ayuda de actos simbólicos, entre este mundo y el trasmundo. Paralelamente, aquí convergen lo que se denomina la causalidad natural y compensatoria. Esto quiere decir que, por ejemplo, fenómenos como la enfermedad, que son causados naturalmente, igualmente se ven como compensaciones hechas por una infracción en el orden simbólico. Esto se debe a que los poderes sobrenaturales de este orden están capacitados para premiar o castigar según el caso: *por esto para Weber el hechicero es el primer funcionario que media entre el mundo y el trasmundo y puede influenciar a este último a favor o en contra de aquel.*<sup>156</sup> Este ámbito de representaciones relacionadas con la hechicería es designado como mágico-mitológico que, como tipo, es un elemento esencial de todas las culturas. Para acabar con esta parte es menester traer a colación las palabras que el propio Schluchter cita de Weber sobre el mundo encantado:

*A este mundo extremadamente antirracional de la magia universal pertenecería también la vida económica cotidiana, y a partir de él ningún camino llevaría a un modo de vida mundano racional. Encantamiento no solamente como medio terapéutico, como medio de lograr nacimientos —especialmente, masculinos—, para asegurar la aprobación de exámenes o el logro de todos los bienes intramundanos imaginables, sino encantamiento en contra del enemigo, del competidor erótico o económico; encantamiento para que el orador logre ganar el proceso judicial, encantamiento espiritual del acreedor para ejercer la ejecución forzosa en contra del deudor, encantamiento para lograr del dios de la riqueza el éxito en diversas empresas —todo esto en la forma totalmente burda de la magia forzosa o en la más refinada de ganar los favores de un dios funcional o un demonio mediante ofrendas—;*

---

<sup>155</sup> El carismático es aquel que posee fuerzas no cotidianas. Nos dice Weber que *este conjunto de poderes puede ser un don que el objeto o la persona poseen por naturaleza y que no es susceptible de alcanzarse con nada. O puede y debe crearse artificialmente en el objeto o en la persona mediante cualquier medio extraordinario. El paso de un caso a otro lo facilita el supuesto de que ni en nada ni en nadie pueden desenvolverse las facultades carismáticas si no las posee en germen, pero que este germen permanece oculto si no se desarrolla, si no se “despierta” el carisma—por ejemplo, por ascetismo.* Cita retomada de Max Weber, *Economía y Sociedad*, México, FCE, 2014, p. 532.

<sup>156</sup> *Ibidem.*, p. 63

*con tales medios la gran masa de los asiáticos iletrados e incluso de los letrados manejaba su cotidianidad.*<sup>157</sup>

## b) Qué es el desencantamiento del mundo

Teniendo despejado esto, podemos pasar a considerar de manera más profunda el lado del *desencantamiento*. Este es, entonces, *desmagiación*, por oposición al proceso inverso. De hecho, es gracias a esta última idea por lo que varios autores se han inclinado a adoptar el término *desmagiación* en lugar de *desencantamiento*.<sup>158</sup> Aquí nosotros preferimos el uso técnico de este último términos no por una cuestión semántica; es decir, porque signifique algo especial que aquella otra palabra no, sino meramente porque así ha sido identificado generalmente el proceso por la comunidad hispanohablante. Creemos, *al igual que Weber*, que el asunto por la disputa de los conceptos es una que, al menos para nuestra discusión, no aporta algún matiz sustancioso,<sup>159</sup> pues, en realidad, sólo basta con esclarecer su sentido concreto a partir de una lectura e interpretación sistemática. Es decir, aun cuando lo hayamos identificado como “deshechización del mundo” a nuestro objeto de estudio, lo importante sería exponer el contenido preciso que le estamos otorgando y la tradición en la que se engarza, para, de esta forma, asir el cómo ha de entenderse.

Habiendo dicho esto, procedamos. Schluchter nos relata que uno de los primeros pasos para llevar a cabo tal desencantamiento o desmagiación fue la *ruptura de la unidad inicial predominante entre causalidad natural y causalidad compensatoria*<sup>160</sup>; rasgo que todos los procesos con formas culturalmente específicas compartieron, al realizar tal desencantamiento. Empero, esto no quiere decir que el mundo y el trasmundo dejen de estar relacionados, sino que ahora *obedecen a diferentes principios de orden*. Esto lleva a cambiar la actitud hacia lo sagrado por parte del ser humano, según nuestro autor. A continuación ofrece otra cita de Weber para ejemplificar lo mencionado, a saber:

---

<sup>157</sup> A esta cita de Weber, Schluchter añade que tal aseveración tiene validez, dentro de la perspectiva de aquel, *en otros lugares* (geográficos) *y en todos los tiempos* (Ibidem., p. 65).

<sup>158</sup> Vid., Daniel Gutiérrez Martínez, *op. cit.*, pp. 716-719.

<sup>159</sup> Cf., Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, FCE, 2011, p. 428:

*Difícilmente puedo pensar en una polémica más estéril que la de los nombres. Por lo que a mí respecta, el nombre puede cambiarse por otro que encaje mejor. Si no vamos a acuñar palabras completamente nuevas cada vez, o inventar símbolos, como los químicos o el filósofo Avenarius, debemos dar a cada nuevo fenómeno que no haya sido nombrado las palabras más cercanas y descriptivas del lenguaje coloquial y ser lo suficientemente cuidadosos para definirlos de manera inambigua [...]*

<sup>160</sup> Ibidem., p. 63

*Se pueden separar aquellas formas de relación con las potencias suprasensibles que se expresan en la súplica, sacrificio, adoración, en calidad de «religión» y «culto», de la «magia» en cuanto coerción mágica, y designar, conforme a esto, como «dioses» a aquellos seres a los que se elevan plegarias y se adora, y «demonios» a aquellos sobre los que se opera una coerción mágica pura o conjuro. [Y agrega:] La separación no se realiza de un modo neto en ninguna parte, pues el ritual «religioso» contiene casi siempre ingredientes mágicos.<sup>161</sup>*

En este punto sucede lo que Schluchter denomina *giro axiológico*, que es, en esencia, *el intento más o menos fallido o más o menos exitoso de estructurar la relación del hombre con el mundo «a partir de últimas posiciones de valor uniformes»*. En vez del ámbito mágico-religioso, está el ético-religioso, donde se distingue, como ya dijimos hace un momento, entre la causalidad natural y compensatoria. Pero además aparecen nuevos funcionarios mediadores: *Weber los llama sacerdotes, profetas, mistagogos, maestros o intelectuales aficionados, portadores de roles, que diferencia tipológicamente*. Y, en todas partes, los roles de dichos funcionarios se ven relacionados con la formación de asociaciones: esto es lo que precisamente abre puerta al giro axiológico<sup>162</sup>, o contribuye al menos a consolidarlo. Además, en la medida en que haya un mayor acercamiento al tipo de religión de redención, es como dicho giro puede efectuarse con mayor probabilidad.

Estas religiones de redención son un paso decisivo en la historia religiosa. Además, no únicamente tuvieron su expresión en las de libro monoteístas (judaísmo, cristianismo, islam), sino también en las asiáticas, como el budismo. En primera instancia, es la religión de redención la que libera del encantamiento, convirtiéndolo luego en milagro. La distinción entre milagro y encantamiento, que Schluchter retoma de Weber, es que:

*El «milagro» es considerado siempre, de acuerdo con su sentido, como un acto de dirección del mundo de alguna forma racional, de concesión divina, y, por tanto, suele estar más motivado internamente que el «encantamiento», el cual surge, de acuerdo con su sentido, del hecho de que el mundo en su totalidad esté lleno de potencias mágicas de actuación irracional, que se acumulan por medio de acciones ascéticas o contemplativas en seres, hombres o superhombres que son catalogados como dotados de carisma, pero que actúan según su propio libre arbitrio.<sup>163</sup>*

<sup>161</sup> Max Weber, *Economía y Sociedad*, op. cit., p. 547.

<sup>162</sup> En otra parte Schluchter esclarece mejor el carácter de este giro, a saber, cuando dice: *Lo crucial aquí es si una religión cultural posee el potencial de rechazar radicalmente el mundo, sobre la base de sus premisas religiosas, de desvalorizarlo en su significación propia, de desencantarlo desde el punto de vista religioso y, de esta manera, motivar al virtuoso religioso a dar un vuelco axiológico* (Ibidem., p. 97).

<sup>163</sup> Ibidem., p. 65. A esta cita hay que añadir el hecho de que este milagro supera la causalidad natural. Esto es, que su actuar ya no se puede interpretar de forma fisiológica. Por eso Schluchter cita el caso de Jesús como

A continuación, pasa a hacer un recuento de los momentos que identifica más importantes de este proceso en Occidente, sin dejar de señalar que en este punto nos movemos en un terreno inseguro, dado el carácter incompleto de los estudios del propio Weber, en lo referente a los *Ensayos sobre sociología de religión*. En total pone de relieve seis, a saber:

1. El relativo monoteísmo<sup>164</sup> del antiguo judaísmo y la representación de la unión en forma de contrato entre el dios y su pueblo.
2. La paulatina escrituración y canonización de la tradición sacra y su sistematización ético-legal por los levitas, como también su sublimación ética, sobre todo por los profetas de infortunios.
3. El movimiento de Jesús como de renovación en el judaísmo y su liberación de barreras étnicas y sociales mediante la misión ecuménica de Pablo.
4. El reconocimiento de los cristianos como una comunidad religiosa en el Imperio romano y la formación de la Iglesia occidental como una institución de gracia con cargos de carácter carismático.
5. La construcción de una cultura cristiana relativamente unitaria en la Edad Media y la mediación específica de la coacción hierocrática y política para la solución de la «guerra de las investiduras».
6. La Reforma y la era confesional que le siguió, en la cual, después de sangrientas guerras religiosas, finalmente se llegó a una relativa pacificación por medio de la Paz de Westfalia.<sup>165</sup>

Evidentemente este proceso no es lineal. El gradual desencantamiento, de hecho, permanece entrelazado con periódicos reencantamientos. A pesar de ello, Weber aprecia aspectos que permanecieron sólidos a través del tiempo, como la hostilidad hacia la magia que el judaísmo antiguo heredó después al cristianismo, y que es desarrollada en su forma más consecuente por el protestantismo ascético del siglo XVII. Estos seis momentos del desencantamiento religioso del mundo en Occidente serán nuestras constantes coordenadas de ubicación, pero igualmente, debido a su carácter inconcluso, deberemos de encontrar otras tantas, sobre todo

---

mejor expresión de esto, pues *no hace encantamientos, él hace milagros, y de esta manera muestra a la vez que es el enviado de Dios*.

<sup>164</sup> Es importante señalar que Weber, concordando con John Stuart Mill, parte de la consideración de que es más natural para el ser humano la creencia en muchos Dioses, que sostener la existencia de uno sólo. Tempranamente crearon dioses de asociación, de función y locales. Por tanto, sostener un monoteísmo en una comunidad o cultura es mucho más improbable que un politeísmo. Y, en este sentido, religiones tales como el Judaísmo, Cristianismo e Islam, por ejemplo, son especiales, pues conllevaron un grado de abstracción más alto.

<sup>165</sup> *Ibidem.*, p. 67.

las que tienen relación con el pensamiento intelectual griego. Por tanto, el desencantamiento del mundo es para nosotros, retomando a Weber, primordialmente una construcción conceptual de carácter racional, lo cual no implica creencia alguna en el predominio de los motivos racionales o simplemente una valoración positiva del “racionalismo”, sino que se debe al aspecto lógico del tipo ideal que estamos utilizando, en tanto que sistematizamos los elementos más importantes que constituyen este proceso.<sup>166</sup> Ahora bien, este, por no ser otra cosa más que desarrollos o entrelazamientos de acciones específicas de personas individuales, sólo puede ser analizado a través de estas. Empero, de ello no se sigue que ignoremos aquellas otras estructuras conceptuales de naturaleza colectiva (instituciones), que son instrumentos de otras maneras de enfrentarse a la realidad. Por tanto, el desencantamiento del mundo, en esta investigación, no será contemplado como una personalidad colectiva, con autonomía, intereses y voluntad propia en acción.<sup>167</sup>

Empero, con relación a esto último, todavía hay un factor de capital importancia que no hemos mencionado sobre el desencantamiento, pues *la posición del hombre frente al mundo que este implica tiene un segundo origen, el cual está presente antes de que el proceso de desencantamiento histórico-religioso en el protestantismo ascético llegara a su punto culminante*. En otras palabras, que junto a la religión existió un segundo factor, perteneciente al mundo cultural, que incidió en el proceso de desencantamiento, aunque, en principio, se encontrara íntimamente conectado a aquel de muchas maneras. Estamos hablando del desencantamiento del mundo llevado a cabo por el *reino del conocimiento intelectual*,<sup>168</sup> de

---

<sup>166</sup> Cf. Max Weber, *Economía y Sociedad*, México, FCE, 2014, p. 144.

<sup>167</sup> Cf. Max Weber, *Economía y Sociedad*, México, FCE, 2014, p. 140.

<sup>168</sup> Aquí cabe señalar una cuestión que más adelante también trataremos: nuestro apartamiento tanto de Schluchter como de Eleazar Ramos Lara, pues ambos conciben errónea la relación entre ambos ámbitos de pensamiento; esto es, que tienen, por un lado, el campo científico heleno y, por otro, el religioso, de manera que parecieran, si no del todo indiferentes uno del otro, al menos sí bastante distantes. Además, conciben que, cada uno por su parte y con medios totalmente independientes, coadyuvan al desencantamiento del mundo. Pero esto es inadmisibles para nosotros, dado que, en primera instancia, se daban en los griegos ambos ámbitos de forma totalmente mezclada (como lo demuestra, por poner un ejemplo inmediato, el pensamiento heleno de los fisiólogos del siglo VI A.C.). Ahora bien, tal cuestión es más visible, ciertamente, en Eleazar Ramos Lara que en Schluchter, porque éste reconoce muy fugazmente que *Weber ve, en efecto, al lado del proceso de desencantamiento histórico-religioso un segundo proceso, el cual en principio se encuentra entrelazado con este de muchas maneras*. Empero, la manera en que se distinguen y se entrelazan no es abordada correspondientemente, por la misma razón de que los límites son demasiado difusos, por no decir inexistentes. El mismo Aristóteles, por poner otro ejemplo, siguiendo el pensamiento de su maestro Platón, veía a su metafísica como teología. Podemos aludir a otras muchas instancias, pero lo importante aquí es afirmar que tal distinción es innecesaria de realizar, pues se muestra como contradictoria al propio pensamiento griego. Por tanto, aquí es necesario aplicar navaja de Ockham y quitarnos tal sutileza, que en cima no se presenta como verdadera desde un punto de vista histórico ni filosófico. Nos centraremos, *ergo*, en manifestaciones religiosas en las que, además de su propio contenido, venían incluidos elementos del razonamiento científico de específicamente Platón y, en consecuencia, que no tenían tal distinción entre el ámbito científico y religioso de una manera nítida.



acuerdo a las palabras del propio Schluchter. Esto, no obstante, no queda en una simple ambigüedad o conjetura, sino que nos remite a dos sitios concretos que se alimentaron mutuamente por largo tiempo: Jerusalén y Atenas. En efecto, como bien pregunta nuestro autor, rememorando las palabras de Weber en su escrito y conferencia *La ciencia como vocación*, ¿Qué sería la cristiandad occidental sin el vínculo entre la tradición judía apropiada por el cristianismo y la filosofía griega? Es imposible medir la decisiva importancia histórica de este vínculo, dado que posibilitó teologías completamente racionales y muy elaboradas que no encontraron equivalente en ninguna parte del mundo. Esto no evitó, sin embargo, que existieran tensiones desde el principio: *mientras predominó el círculo de las representaciones ético-religiosas se trataba siempre, en última instancia, de «forzar un límite fijo a la discusión racional» para que la fe pudiera hacer valer su propio derecho.*<sup>169</sup> El problema que acompañó a la cristiandad occidental fue el de la Fe versus conocimiento filosófico, asociado con la pregunta de a cuál de los dos corresponde la primacía. Para Weber, el momento de la versión decisiva de este problema capital se ubica en el siglo IV de nuestra era, *en la lucha que condujo Atanasio de Alejandría contra el arrianismo y con ello «contra la mayoría de los filósofos helénicos de la época». Con la teoría de la igualdad esencial, no solo preparó el camino al dogma trinitario, sino sobre todo preservó la disolución de la fe cristiana en filosofía.*<sup>170</sup>

Por último, Schluchter pasa a hacer unas consideraciones entorno al acaparamiento del reino de lo racional por parte de la ciencia moderna, producto de su secularización y correspondiente autonomía (lograda a través de siglos). Esto no nos concierne aquí, porque ya implica enfocarnos en un marco temporal y temático mucho más amplio que el que nos interesa. Ergo, podemos dar por concluida esta breve introducción de lo que es el *desencantamiento religioso del mundo* antes del arribo de la modernidad, visto desde diversos puntos de vista (históricos, filosóficos, económicos, antropológicos). Sólo cabe hacer una breve aclaración con respecto a lo que se menciona entorno a la pugna entre la Fe y el

---

<sup>169</sup> *Ibidem.*, p. 68

<sup>170</sup> *Ibidem.*, p. 68. En este punto, además, Francisco Gil Villegas agrega una nota al pie de página que valdría la pena traer a colación, por mor de esclarecer más la cuestión de Atanasio, de acuerdo a las concepciones de A. Von Harnack en la página 26 de su *Lehrbuch der Dogmengeschichte, t. 2. Die Entwicklung des kirchlichen Dogmas* [Manual sobre la historia de los dogmas, t. 2. El desarrollo de los dogmas eclesiásticos], donde dice: «la importancia de san Atanasio de Alejandría para la posteridad radica en que él definió la fe cristiana exclusivamente como creencia en la redención mediante el hombre/Dios, uno en esencia con Dios, y de esta manera le devolvió límites claros y un contenido específico», y continúa: «bajo los presupuestos de la teología de los apologetas, y de Orígenes, él fue el medio eficaz para rechazar la total helenización y secularización del cristianismo».



conocimiento filosófico, pues tal problema es fundamental para el despliegue de esta investigación, de acuerdo con lo que se estableció en las primeras líneas.

Cuando nuestro autor dice, retomando a Weber en su acuerdo con las ideas de A. Von Harnack, que el evento llevado a cabo por Atanasio con su teoría de la igualdad esencial *preservó la disolución de la fe cristiana en filosofía; esto es, evitó que la iglesia hubiera caído en manos de los filósofos*, hay que tomarlo con pinzas. La filosofía sin duda siguió participando en la vida religiosa, porque se necesitaban soluciones concisas a problemas concretos de la fe en cuestión. La propia institución eclesial en la Edad Media, por ejemplo, necesitó de esquemas teóricos para la precisa articulación y establecimiento de rangos jerárquicos en las diferentes funciones desempeñadas por cada uno de los integrantes, en lo cual Platón o los estoicos fueron una fuente de ideas de gran importancia (a pesar de que su reappropriación no fuera totalmente consciente en algunos casos).

Pero ejemplifiquémoslo poniendo un caso particular, a saber: cuando la filosofía pagana cuestiona al *corpus* dogmático, lo que ocasiona que la religión tenga que justificarse y defenderse racionalmente, por medio de herramientas igualmente filosóficas; es decir, que si las contradicciones son constantes, y la afectan en su estructura esencial, entonces surja necesariamente una reorganización/sistematización de ella misma y su creencia que, a través de discusiones de índole filosófica, arribe al consenso de los miembros principales con relación a los puntos y ámbitos más importantes del dogma, conservando así la identidad religiosa. Un ejemplo claro de esto fue el problema que gira en torno a la cuestión cristológica, que en el concilio de Nicea I encontró por primera vez una solución y formulación (aunque aún no definitiva). Y con relación a esto, podemos citar palabras muy sugerentes del historiador Mircea Eliade, que sostiene que:

*Más graves y significativas para la historia general de las religiones son las controversias y las crisis provocadas por las formulaciones dogmáticas de la cristología, problema del que nos ocuparemos más adelante. De momento nos contentaremos con señalar dos tendencias paralelas y complementarias con vistas a integrar la herencia religiosa precristiana; podríamos decir que se trataba de una serie de esfuerzos repetidos y variados para dotar al mensaje de Cristo de una dimensión universal. La primera tendencia, y la más antigua, se manifiesta en la asimilación y la revalorización de los simbolismos y los argumentos mitológicos de origen bíblico, oriental o pagano. La segunda tendencia, ilustrada sobre todo por las especulaciones teológicas a partir del siglo III, se esfuerza por*

«universalizar» el cristianismo con ayuda de la filosofía griega, concretamente la metafísica platónica.<sup>171</sup>

Ahora bien, igualmente se sabe que puede reaccionar aplicando coacción contra los disputadores, si cuenta con el poder y, por tanto, recursos para ello, pero no nos interesa tal asunto por el momento. Lo único que se quiere recalcar es que siempre de manera consciente o inconsciente la cristiandad tuvo que hacer uso de la filosofía griega (lo cual, irónicamente, se puede ver manifestado incluso en el mismo credo Atanasio sobre la trinidad). Y esto no debe en absoluto sorprendernos, *precisamente en razón de la tensión aparentemente irreconciliable, la religión, tanto la profética como la sacerdotal, está una y otra vez en íntima relación con el intelectualismo racional. Cuanto menos magia o mera mística contemplativa es la religión y cuanto más “doctrina”, tanto mayor es su necesidad de una apologética racional.*<sup>172</sup> En efecto, desde el principio con figuras eclesiásticas como San Clemente Romano hasta por lo menos el siglo XVI, con el surgimiento de la Reforma protestante, podemos ver *todo lo opuesto* a tal disolución en el caso del cristianismo. Ni siquiera el momento, que igual menciona Weber, en que los monjes cristianos pequeño-burgueses y procedentes de las capas no helenizadas lograron triunfar en las luchas de los iconoclastas (aproximadamente siglos VIII-IX ) fue decisivo en este respecto. Y aunque es cierto que esto se realizó en parte también mayoritariamente dentro de los círculos intelectuales, en donde se admitían no sólo las enseñanzas del antiguo y nuevo testamento, sino también las de autores como Aristóteles y Platón (sea directa o indirectamente), nadie puede negar su importancia e influjo que efectuaron, dada la posición de poder en la cual aquellos solían estar y la función que cumplían: la definición de los bienes legítimos de salvación; por ello precisamente trascendieron al campo meramente escolástico (sobre todo el caso platónico), llegando a concretarse sus ideas en la realidad. En suma, la religión y el conocimiento filosófico son dos ámbitos fuertemente entrelazados en muy diferentes sentidos, y así como se pueden señalar *amplias disparidades*, también se pueden hacer notar *estrechas afinidades*.

### 1.3 Planteamiento del problema

---

<sup>171</sup> Mircea Eliade, *Historia de las creencias y las ideas religiosas: De Gautama Buda al triunfo del cristianismo*, España, Paidós, 1999, pp. 465-466

<sup>172</sup> Max Weber, *Sociología de la Religión*, España, Ediciones Akal, 2012, p. 437.

Este proceso, *el desencantamiento religioso del mundo* en Occidente, que es propiamente nuestro objeto de estudio, no puede ser simplemente concebido, como ya hemos claramente visto, *qua* el prístino recorrido de un río en un caudal, continuo y orgánico, donde es posible distinguir sus distintos momentos con suma claridad (dónde comienza a secar, qué distintos caminos sigue, hasta qué punto llega cada uno, cuáles son sus estaciones más favorables, o desde qué ángulo lo podemos pintar mejor). Al contrario, parece estar lleno de contradicciones, más por lo que se refiere al papel que la cultura helénica tuvo en él, lo cual constituye el principal interés de esta investigación. Ni siquiera ello queda claro de manera satisfactoria en Weber. Por ejemplo, mientras que en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* asevera que el desencantamiento del mundo estuvo en asociación (*im Verein*) con el pensamiento científico heleno, en los ensayos sobre la ética económica de las religiones universales afirma, por otro lado, que el protestantismo ascético, el cual se concibe como la culminación de ese proceso, se encontró alejado del mismo mundo griego. Formulado a manera de pregunta, ¿Cómo es posible que el desencantamiento del mundo pasara de estar en asociación con el pensamiento científico heleno en una primera instancia, pero una vez llegada su culminación con el protestantismo ascético, estuviera alejado de él?

Además, en cuanto a los hechos históricos, está el que, por un lado, tanto Calvino como Lutero participaron de una hostilidad, sentida más tarde por los pietistas, contra la filosofía clásica (particularmente la de Platón y Aristóteles), en consciente oposición con el catolicismo,<sup>173</sup> mientras que, por otro lado, éste en sus inicios (s. IV) fuera instaurado y estructurado con principios básicamente platónicos.<sup>174</sup> En este sentido, huelga además decir que Platón, creador de la teología,<sup>175</sup> tuvo no sólo una importancia decisiva en la articulación doctrinal del catolicismo, sino que también se hicieron presentes sus ideas en el judaísmo

---

<sup>173</sup> Vid. Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, *op. cit.*, específicamente las notas 77 de la página 168; 82 de la 170; 113 de la 183, y la 146 de la 191.

<sup>174</sup> Así, por ejemplo, nos dice Werner Jaeger que: *la teología cristiana de los Padres de la Iglesia es, en realidad, el producto del modo cristiano de tratar los conceptos y los métodos de la teología platónica.*

<sup>175</sup> Esta palabra ya aparece claramente formulada en la expresión “tipos de teología” (τύποι περι θεολογίας), en Rep., 379 A. Werner Jaeger traduce esta parte como “lineamientos fundamentales de la teología”, lo cual es aceptable, puesto que Platón pretendía reconstruir siempre las trazas generales, sin entrar en los detalles técnicos de las materias sobre las que se ocupa. Empero, el traductor de la edición *Grandes Pensadores* de Gredos puso en lugar de estas “modo de hablar sobre los dioses”, muy similar a la que también se colocó en la edición de la *Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana*, a saber: “modelos en el lenguaje sobre los dioses”, lo cual es un error tratándose tanto del contenido heurístico de esta palabra como del particular sentido que tiene en el proyecto de la filosofía platónica, debido a que la divinidad es concebida desde un punto muy distinto al tradicional, que procede de la literatura épica homérica en última instancia.

helenístico y cristianismo primitivo de una manera bastante significativa.<sup>176</sup> Como menciona Werner Jaeger, *de los factores que determinaron la forma final de la tradición cristiana, la civilización griega ejerció una influencia profunda en la mente cristiana*,<sup>177</sup> lo cual ya ha sido reconocido ampliamente por los académicos desde el siglo XVIII.

Paralelamente, es sugerente, en la línea que venimos construyendo, el hecho de que, por una parte, Lutero y Calvino estimaran todavía en algo a la teología, reteniéndola,<sup>178</sup> mientras que, por otra parte, comunidades como, por ejemplo, la de los cuáqueros o los mismos pietistas, tanto en su configuración calvinista como luterana, le tuvieran una aversión y desconfianza plena, tachándola tajantemente de inútil,<sup>179</sup> lo que tuvo consecuencias decisivas para el

---

<sup>176</sup> Ya así, por ejemplo, San Agustín, para el caso del cristianismo, lo reconocía en el comienzo del libro VIII de su gran obra *Ciudad de Dios*. Y dicho de una manera muy resumida, la teología platónica nace de la concepción de su autor sobre la misión educativa del Estado, que desemboca en último término en el proyecto de construir (o descubrir) la verdadera virtud (ἀρετή) humana. Contribuye a ello que también que, de acuerdo a Platón y a la cultura griega en general, toda consideración sobre la acción moral entraña un aspecto divino. Ello se debe a que, dicho de manera muy somera, no circunscribían lo que consideraban “la conducta” a la mera acción individual, sino que estaba toda ella enmarcada dentro de una totalidad, en donde la divinidad de la fortuna y el destino, la Τύχη, por ejemplo, jugaba un papel fundamental. La conducta, entonces, así vista, tenía en cuenta la positividad de la acción, en tanto fuerza que hace actual la voluntad, y la negatividad de la realidad, en tanto nube que la abruma (a aquella) con vehemente incertidumbre y azarosidad.

<sup>177</sup> Werner Jaeger, *Cristianismo primitivo y paideia griega*, México, FCE, 1965.

<sup>178</sup> Era un hecho que mantenía todavía unidos a estos representantes de la Reforma (más a Lutero) con el cristianismo y judaísmo helenístico primitivos: se planteaban problemas tales como el que versa sobre el conocimiento de Dios, si es o no posible, la relación que hay con él y el respectivo castigo o premio en caso de cumplir con sus mandatos, etc. (cuestión que tuvo su origen y constituyó un *status* central en la obra de Platón y Aristóteles, y que heredaron a la posteridad no sólo en la forma de un conjunto de preguntas, sino también de respuestas, o al menos elementos teóricos para responderlas). Y del resultado de todo ello, a su vez, surgieron efectos no sospechados, pero fundamentales para la vida económica. Cf. con los escritos *Las sectas protestantes y el espíritu del capitalismo*, *Religiosidad de los virtuosos y vida cotidiana*, en *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol. I, Madrid, Taurus, 1983; y *Conducta de católicos, judíos y puritanos respecto a la vida lucrativa*, *Racionalismo ascético y capitalismo en Economía y Sociedad*, México, FCE, 1964, pp. 479-480 y 488-492.

Ahora, hay que hacer matices con esta afirmación, pues, por ejemplo, Calvino, ya no estaba en favor de la vía del *Logos* para alcanzarlo a Él, sino que, como asevera, *a fin de que nadie se excusase so pretexto de ignorancia, el mismo Dios imprimió en todos un cierto conocimiento de su divinidad, cuyo recuerdo renueva, cual si lo destilara gota a gota, para que cuando todos, desde el más pequeño hasta el mayor, entiendan que hay Dios y que es su Creador, con su propio testimonio sean condenados por no haberle honrado y por no haber consagrado ni dedicado su vida a su obediencia* (Inst. Christ., I, c. 3, p. 8). Esto tuvo consecuencias decisivas para el proceso del *desencantamiento del mundo*, pues, repitiendo, produjo una orientación totalmente práctica en la manera de conducirse a tanto hacia otros, como a sí mismos, debido a que los individuos ya no tenían que preocuparse ni por la especulación infructuosa ni por la contemplación mística que ello conllevaba, eludiendo, por tanto, lo que Weber denomina un ascetismo *negador* del mundo o, en su forma más radical, la *huida* del mismo. En efecto, *la importancia de lo racional en la metafísica religiosa se muestra de modo clásico en los grandiosos efectos que ha ejercido sobre la vida la estructura del concepto calvinista de Dios. El hecho de que el dios de los puritanos haya ejercido en la historia un efecto tal, casi sin precedentes, débese a los atributos con que le dotó el poder del pensamiento* (Weber, 1920, p. 164, nota 67).

<sup>179</sup> [...] *El pietismo se inauguró con una profunda desconfianza hacia la Iglesia de los teólogos* (Weber, 1920, p. 163). El saber y la dedicación intelectual no era garantía de estar entre los elegidos por Dios. Cf. con la nota 112 de la página 162; con la página 174 en donde, hablando de las concepciones de Zinzendorff en cuanto al rechazo del eudemonismo, el valor de confraternidad y su apoyo a la racionalización *qua* utilitarismo (que era su manera de ver la vida), nos dice Weber: *Esto era en él, como en otros representantes del pietismo, una consecuencia del absoluto desvío de toda especulación filosófica y la consiguiente preferencia por el saber particular empírico; y*

desarrollo del espíritu del capitalismo, pues así se dejaba plenamente de lado el problema del sentido de la palabra del Señor y, por tanto, de todo lo existente, teniéndose que volcar uno única y exclusivamente a la obras destinadas a la gloria de Dios, por un lado dentro de las organizaciones sociales del mundo, y por otro dentro de la “profesión”: un concepto que en todos los países protestantes procede de las traducciones de la Biblia (de Lutero) y que en los calvinistas abarca, asimismo, de un modo expreso, las ganancias legítimas obtenidas mediante las empresas capitalistas.<sup>180</sup> Esta es una de las razones, de hecho, por la que estas comunidades protestantes ascéticas, considerando especialmente a las de corte calvinista, que afirmaban la eticidad intramundana más consecuente, se convirtieron en la culminación del *desencantamiento del mundo*, según nuestro autor.

Se podrían seguir estableciendo conexiones; no obstante, ello nos llevaría a digresiones innecesarias para lo que nos proponemos en este apartado. Únicamente, pues, debe tenerse claro que en el *desencantamiento religioso del mundo*, desde el principio hasta su apoteosis, tuvieron un papel constante las doctrinas de Platón y el mundo cultural helénico en general. Ergo, para poder saber con más precisión el papel que tuvieron (particularmente las del filósofo ateniense), se deberá aprehender cómo fueron recibidas por las diferentes manifestaciones religiosas judeocristianas, y luego medir el correspondiente grado de racionalidad al que, gracias en parte a la función de aquellas (aunque no únicamente), arribaron. De esta manera, nos veremos en posibilidad de ubicar los distintos momentos estructurados<sup>181</sup>, y cada vez más agudos, del *desencantamiento religioso del mundo*;<sup>182</sup> todo de una manera típica-ideal, por supuesto.<sup>183</sup> Ahora bien, ¿Cómo medir el grado de

---

finalmente la nota 146 de esta misma página, en la cual menciona nuestro autor cuestiones como las claras inclinaciones, por parte de la ascesis protestante, en cuanto a las ciencias exactas, para al final terminar con una cita de Spener, importantísima para nuestra investigación: *La filosofía aristotélica ha sido el mayor daño sufrido por el cristianismo; cualquier otra es mejor, especialmente la “platónica”*.

<sup>180</sup> Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, op. cit., p. 379.

<sup>181</sup> Los momentos que señalaremos serán distintos de los ya ubicados por Weber, dado que partimos de un punto de vista también diferente.

<sup>182</sup> Aunque, como ya dijimos más arriba, este proceso estuviera lleno de <<reencantamientos>>, no podemos sino fijarnos en un solo aspecto por mor de delimitación, claridad, y espacio; además de que esta investigación constituye, en cuanto tal, un estudio introductorio al tema. Por tanto, meramente se señalaran sus trazas generales, sin concentrarnos mucho en las peripecias y rodeos por los que atravesó este proceso. Ello no implica, empero, que lo ignoremos por completo. Tampoco podemos mostrar tal indiferencia, pero el acento siempre recaerá más sobre el momento desencantado y no tanto el reencantado.

<sup>183</sup> Pensamos que con esto se da solución al problema planteado por Francisco Gil Villegas a la perspectiva evolucionista, la cual afirma que *aunque es posible construir un tipo ideal de “evolución religiosa”, donde el protestantismo aparezca como una etapa de mayor congruencia lógica interna frente al catolicismo por el significado y las consecuencias atribuidos a la doctrina de la predestinación y a la concepción de un Dios realmente trascendente, también es cierto que desde otra perspectiva valorativa podría construirse con la misma metodología weberiana otro tipo ideal donde el protestantismo aparecería más bien como una etapa*

racionalidad de una religión? Weber en sus ensayos sobre la ética económica de las religiones universales fija dos parámetros:

*Para establecer el nivel de racionalización que representa una religión, hay sobre todo dos escalas, que están a su vez en relación recíproca interna. En primer lugar, el grado en que ha eliminado la magia. En segundo lugar, el grado de homogeneidad sistemática a la que ha llevado la relación entre Dios y el mundo y, conforme a ella, su propia relación ética<sup>184</sup> con el mundo.<sup>185</sup>*

Ahora bien, es menester decir que estos dos indicadores principales son en primera cuenta una fachada. Hay que estimarlos en tanto que están subdivididos en otros cuantos que comprenden conjuntos de casos concretos de la realidad; son como las vitrinas que encierran o reúnen los elementos fenoménicos que permiten precisamente caracterizar, medir y matizar el grado de racionalidad de una religión y, por tanto, su aspecto desencantado. Entonces, ¿Cuáles son estos? En primer lugar, con relación al *grado de unidad sistemática al cual haya sido llevada por ella la relación de Dios y el mundo*, tenemos que considerar si se trata de:

- 1) un Dios que se cierne sobre el mundo y con una naturaleza totalmente inasequible (*deus absconditus*).
- 2) un Dios benevolente y alcanzable por algún medio, sea a) extático-orgiástico o b) intelectual.

Por otra parte, en referencia a la *relación ética con el mundo*, comprendemos tanto los modos de conducción de vida (*lebensführung*) dentro de los cuales se adscribe típico-idealmente cada momento analizado del proceso y sus características, como su correspondiente posición

---

*regresiva frente al catolicismo en función de una “evolución religiosa” concebida de acuerdo a otros criterios de “avance”.* Precisamente porque estos indicadores que ahora estableceremos dan un sentido unívoco a la interpretación del proceso del desencantamiento del mundo, la cual, a pesar de que desde otra perspectiva pueda aparecer más bien como encantamiento, aquí no se contempla como tal, pues la misma metodología lo impide. Por supuesto, esto no impide obviar ni dejar de señalar los momentos encantadores, sino sólo encuadrarlos desde nuestra construcción teórica. La cita es extraída de Francisco Gil Villegas, *Max Weber y la guerra académica de los cien años: La polémica en torno a La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, op. cit., p. 719.

<sup>184</sup> Dentro de esta relación ética puede estar, por ejemplo, el tipo de ascetismo, en el sentido que Weber le da a este término, que se derivaba de aquellos planteamientos concernientes con la conexión entre Dios y el mundo, como inmediatamente veremos.

<sup>185</sup> Max Weber, *Sociología de la Religión*, España, Ediciones Akal, 2012, p. 382. Cf. Con Wolfgang Schluchter, *El desencantamiento del mundo: seis estudios sobre Max Weber*, op. cit., p. 67.



ante y grado de participación en el orden político y económico. En efecto, es bastante sabido que los diversos *lebensführung* pueden para Weber ser clasificados en tres:

- 1) Ascetismo intramundano
- 2) Ascetismo negador del mundo
- 3) Ascetismo de huida del mundo

Y, en cuanto a lo de la posición ante y grado de participación en el orden político y económico, nos interesa particularmente las relaciones

- 1) entre lo sagrado y lo profano (por ejemplo, la postura o ética del cristianismo primitivo frente al Estado; o el tipo de estrato electivamente afín a las comunidades religiosas de una denominación y su respectiva ética económica)
- 2) el proceso de secularización

Por último, en lo concerniente a la *hostilidad hacia la magia*, debemos considerar los caminos o medios de salvación, los cuales a su vez debemos de reunir en dos grandes clases:

- 1) Los que no requieren ayuda de un poder sobrenatural, sino que son realizados por medio de:
  - Actos culturales y ceremonias de tipo ritual
  - Obras sociales
  - Autoperfeccionamiento
  
- 3) Los que sí la requieren; es decir, aquellos cuya salvación es atribuida a los méritos de, por ejemplo, un héroe en estado de gracia o un dios encarnado. Estos pueden ser expresados en:
  - Mito soteriológico
  - Gracia institucional
  - Salvación en la fe
  - Gracia de predestinación



Sin embargo, antes de continuar con el curso de nuestro planteamiento, tenemos que realizar una breve digresión hacia el tema de la secularización, dado el continuo debate en las ciencias sociales en torno a la naturaleza de su relación con el desencantamiento del mundo; además, lo hacemos con el propósito de clarificar nuestra manera de proceder en este asunto, así como hacer manifiesta nuestra propia posición con respecto a él

### **Excursus: Proceso de secularización y desencantamiento del mundo**

Antes que nada, debemos de expresar qué entendemos por secularización en un primer momento (después iremos matizando). Al igual que Peter Berger en *El dosel sagrado*, la comprendemos como el *proceso por el cual se suprime el dominio de las instituciones y los símbolos religiosos de algunos sectores de la sociedad y de la cultura*.<sup>186</sup> Esta consideración, dado su significativo grado de generalidad, nos parece satisfactoria, pues envuelve otras tantas que se han venido formulando desde el último tercio del siglo XX (Jeffrey Alexander, Judith Butler, Ágnes Heller, etc).<sup>187</sup> Incluso términos como el de “post-secularización”, en el sentido en que lo plantea Habermas,<sup>188</sup> por ejemplo, tienen como presupuesto cognitivo aquella otra definición abarcadora de Berger.

En este sentido, pues, nuestra atención se centra en *el problema de determinar en qué medida la tradición religiosa occidental pueda haber llevado las simientes de la secularización dentro de sí misma*.<sup>189</sup> De esto se desprende con claridad que no debe contemplarse el factor religioso como si actuara aisladamente de otros factores, sino más bien como en una constante relación dialéctica con la esfera «práctica» de la vida social. Ahora bien, el desencantamiento religioso del mundo en Occidente juega un papel fundamental en todo esto, porque precisamente el carácter anti-mágico de las religiones puede favorecer el desarrollo del proceso de secularización. Por ejemplo, el mismo Peter Berger sostiene que el protestantismo,

---

<sup>186</sup> Peter Berger, *op. cit.*, p. 154.

<sup>187</sup> Vid. Felipe Gaytán. (2007). “El errante Ángelus Novus. Ambigüedades en torno a la secularización”. Ponencia presentada en el XXVI Congreso Alas, organizado por la Asociación Latinoamericana de Sociología, Universidad de Guadalajara, Guadalajara, 13-18 de agosto de 2007.

<sup>188</sup> Con el término «postsecular» no sólo quiere indicarse la aceptación pública hacia las comunidades religiosas por su contribución funcional en lo que se refiere a la reproducción de motivos y actitudes deseados. Más bien resulta que en la conciencia pública de una sociedad postsecular se refleja una comprensión normativa que tiene consecuencias para el trato político entre ciudadanos no creyentes con ciudadanos creyentes. En la sociedad postsecular se impone la evidencia de que la «modernización de la conciencia pública» abarca de forma desfasada tanto mentalidades religiosas como mundanas y las cambia reflexivamente. Sacado de: Jürgen Habermas, Joseph Ratzinger, *Entre razón y religión: Dialéctica de la secularización*, México, FCE, 2008, p. 29.

<sup>189</sup> Peter Berger, *op. cit.*, p. 159

gracias a su aspecto desencantado, *sirvió como preludio históricamente decisivo de la secularización, cualquiera que haya sido la importancia de otros factores.*<sup>190</sup> Aunque, en cuanto tal, las raíces de ella ya se encuentran en las más antiguas fuentes de la religión de Israel (Antiguo Testamento). Se deduce de lo dicho hasta ahora, entonces, que el proceso de secularización puede comprenderse en conjunto con otro, al menos para el caso de Occidente, a saber: el desencantamiento religioso del mundo.

Empero, como afirma Felipe Gaytán en *Modernidad de piedra y lodo*, el *desencantamiento y secularización corren en paralelo, uno no implica el otro. Es decir, el desencantamiento del mundo no lleva al proceso de secularización, así como tampoco la secularización implica el desencantamiento del mundo.*<sup>191</sup> Por tanto, no hemos de considerarlos como sinónimos e indisociables; únicamente que, en ciertas circunstancias, se presentan relaciones entre ellos que, por su parte, no fueron nada insignificantes. En efecto, dependiendo del tipo de desencantamiento que se haya llevado a cabo, como en seguida veremos, el proceso de secularización puede encontrar obstáculos o coadyuvantes.

Por tanto, debe quedar bien en claro que la racionalidad de tanto las esferas secularizadas como de las religiones desencantadas es *distinta*. Cada una tiene su propio desarrollo y sólo a veces existen afinidades electivas o interacciones más generales entre ambos, las cuales producen cambios en una y otra. Lo que mi trabajo se propone es detectar cómo se fue construyendo con sus diferentes peripecias el terreno propicio para el despliegue del proceso de secularización, el cual en algún momento se encontraría, entre otros elementos, con la transición que se estaba efectuando de la sociedad tradicional a la moderna, modificando la ruta de esta; todo visto desde el horizonte de sentido brindado por el desencantamiento religioso del mundo.

Esto permitirá dar una perspectiva más profunda sobre la secularización en su dimensión diacrónica, lo cual responde a una problemática que Felipe Gaytán plantea en su artículo *El errante Angelus Novus: La naturalización de la secularización eliminó toda posibilidad de historizar el concepto, es decir, observarlo como una construcción - histórica y hasta*

---

<sup>190</sup> Peter Berger, *op. cit.*, p. 163.

<sup>191</sup> Manuel Bello Marcano, Fabio La Rocca, Nicolás Camerati, César Gabriel Figueroa Serrano, Felipe Gaytán Alcalá, Patricio Landaeta Mardones, Gustavo Coelho, Carlos Ríos-Llamas, Alberto Villar Calvo, Octavio Castellón Pavón, Yadira Contreras Juárez, Lucía Martín López, *Lugares e identidades: reflexiones en torno de una ciudad imaginada, México*, Editorial Parmenia, 2021, p. 85.

*ideológica- que la Ilustración, y posteriormente las ciencias sociales, establecieron para explicar los cambios del orden social.*<sup>192</sup> Ergo, desnaturalizar el concepto de secularización a partir del estudio de las circunstancias que lo impulsaron o refrenaron es otro de nuestros objetivos particulares. El escenario sobre el que se mueve tiene como telón de fondo o ciclorama el desencantamiento religioso del mundo.

Ahora bien, dos son los puntos ejes en los que tenemos que fijarnos. En primer lugar, Peter Berger afirma que es posible analizar la secularización bajo dos perspectivas: sin un trasfondo histórico y con uno. Si se parte de aquella, la secularización aparece como un mero *reflejo* de procesos infraestructurales de la sociedad moderna. Es decir, tiene un aspecto negativo por carecer de eficacia causal propia y depender constantemente de otros elementos diferentes de ella misma. Por eso nos menciona que: *Hoy, la religión, bajo el impacto de la secularización, puede ser analizada convincentemente, en verdad, como una «variable dependiente».*<sup>193</sup>

Empero, no estoy de acuerdo con esto, sino que me inclino a la misma idea de Felipe Gaytán con respecto a la diferenciación, que sostiene que la secularización fue un proceso que acotó lo sagrado en el mundo, desarticuló *la jerarquización de la vida impuesta desde lo religioso y estableció a la esfera de lo sacro como una más en una diferenciación de esferas que actúan de manera autónoma, horizontal y simultánea.*<sup>194</sup> Ahora bien, en lo que sí concordamos más con Berger es en su visión sobre el estudio histórico de la secularización. Aquí el problema, como él mismo dice, se plantea en términos muy diferentes, *porque nos vemos obligados entonces a considerar elementos específicos de la tradición religiosa de la cultura occidental precisamente como fuerzas históricas, vale decir, como «variables independientes».*<sup>195</sup> Y esto no implica una comprensión idealista de la secularización. Tomamos siempre en cuenta los dos factores de la relación: aprehender la eficacia histórica de las ideas, a la vez que identificar *en cada caso el elemento determinante del modo de vida de aquellos estratos sociales que han influido de forma decisiva sobre la ética práctica de la religión correspondiente y han marcado sus rasgos característicos -en este caso, los que la diferencian de otras religiones y además son importantes para la ética económica-.*<sup>196</sup>

---

<sup>192</sup> Ibidem.

<sup>193</sup> Peter Berger, *op. cit.*, p. 184.

<sup>194</sup> Ibidem.

<sup>195</sup> Peter Berger, *op. cit.*, p. 184.

<sup>196</sup> Max Weber, *Sociología de la Religión*, España, Ediciones Akal, 2012, p. 346. Cf. Con Peter Berger, *op. cit.*, p. 185.

En segundo lugar, se nos presenta un problema aún en el modo de interpretar el proceso de secularización. Y es que, a pesar de todo lo que nos menciona Berger sobre su interés en considerar las raíces y fuerzas históricas de los elementos de la tradición religiosa que contenían ya la simiente de la secularización, nos termina afirmando que su auténtico portador es la economía capitalista industrial moderna. Entonces ¿Cuál es el sentido de establecer ese vínculo entre, por ejemplo, el protestantismo o el judaísmo hebreo y la secularización? El autor no nos da pista de esto. Incluso podríamos añadir lo que menciona Felipe Gaytán a este respecto, a saber:

*el ascetismo intramundano como se demuestra en la ética protestante no conduce a un proceso de secularización en estricto sentido, sólo traslada los valores y preceptos religiosos al mundo profano [...]. Es decir, la ética protestante impregna sus motivos y creencias sagradas en la vida mundana encontrando su afinidad electiva con el espíritu del capitalismo a través de buscar la salvación divina a través del trabajo. Esto progresivamente desencantará el mundo, pero no lo seculariza en un primer momento. [...]*<sup>197</sup>

Y para finiquitar este asunto, es menester indicar que el propio Berger no es consecuente con su definición. En efecto, si la secularización se piensa como *el proceso por el cual se suprime el dominio de las instituciones y los símbolos religiosos de algunos sectores de la sociedad y de la cultura* ¿Cómo iba ello a suceder en la religión misma, aunque fuera de manera germinal, sin que dejara de ser eso, una religión? Este es el dilema que se nos presenta, mas ¿Qué camino seguir para solucionarlo?

Una salida a este problema parecer ser la siguiente: contemplar a la secularización como un fenómeno que no se despliega de la misma manera y consecuencia tanto en el sistema de la religión, como en su entorno (comprendiendo, en el sentido de Berger, en ambos sus esferas objetiva y subjetiva respectivamente); esto es, va ritmos distintos en cada uno. Ahora bien, ello igualmente implica no considerar de la misma manera la secularización en el entorno que en el sistema. Lo que hizo Berger fue imputar su concepción de la secularización perteneciente al entorno en el sistema de la religión. Y no solo él, sino prácticamente todos.

---

<sup>197</sup> Manuel Bello Marcano, Fabio La Rocca, Nicolás Camerati, César Gabriel Figueroa Serrano, Felipe Gaytán Alcalá, Patricio Landaeta Mardones, Gustavo Coelho, Carlos Ríos-Llamas, Alberto Villar Calvo, Octavio Castellón Pavón, Yadira Contreras Juárez, Lucía Martín López, *Lugares e identidades: reflexiones en torno de una ciudad imaginada, México*, Editorial Parmenia, 2021, p. 85.

Antes de abordar lo que concebimos por secularización en el sistema religión, cabe hacer exponer nuestro apartamiento con respecto a la misma postura de Luhmann, a pesar de aproximarnos al fenómeno desde los lentes de su teoría. Ello no tiene nada de contradictorio, pues esta ahora funge como una caja de herramientas que puede utilizarse de una manera completamente distinta a como lo hizo su creador o su anterior usuario, y no por ello dejar de ser fructífera en sus resultados. Pasemos, pues, a exponer su idea de secularización y de manera inmediata nuestras diferencias junto con nuestra forma de apreciar el fenómeno.

Él, una vez que ha realizado la clásica distinción entre los dos lados de una forma, designa a la religión como uno de ellos; no obstante, no le parece satisfactorio contemplar al otro como mero *unmarked state* del mundo, pues deja dos preguntas abiertas todavía pendientes por resolver, a saber: *¿Existe del otro lado un ámbito más estrecho al que gustosamente se lo transformaría en algo capaz de designación, el ámbito (para sociólogos) de la comunicación social no-religiosa? Y ¿Cómo ve la religión misma su otro lado, ya sea el resto del mundo, para el que ella quisiera tener una designación propia, ya sea la comunicación social no-religiosa?*<sup>198</sup>

El concepto de secularización puede resolver ambas preguntas de manera bastante resumida. De acuerdo con nuestro autor, con él se trata de

*una descripción del otro lado de la forma social de la religión, de una descripción de su entorno social interno. No se trata, por consiguiente, de objetos del mundo de cualquier especie. No queremos hablar de una secularización de la luna en la medida en que se le niegan sus cualidades divinas. Y se trata de una descripción que se realiza por medio de un observador determinado, a saber: la religión, o, con más exactitud, de una descripción de la descripción del entorno social a través de este y de ningún otro observador.*<sup>199</sup>

Ahora bien, hasta aquí estamos situados en el plano de la observación de segundo orden. No obstante, Luhmann, al estar observando estas observaciones, se postra en el plano de tercer orden. Esto, a su vez, es implicación del concepto de secularización mismo en tanto que incluye la posibilidad de existencia de otros observadores *en los cuales permanece latente el carácter secular de su observar* (que les abre un punto ciego, pero posibilita ver aquello que ven), excluyendo a una el conformarse meramente con la observación de objetos sagrados o con la observación del Dios-observador, como en las sociedades antiguas, las cuales, en

<sup>198</sup> Niklas Luhmann, *La religión de la sociedad*, España, Editorial Trotta, 2007, p. 244.

<sup>199</sup> Niklas Luhmann, *La religión de la sociedad*, España, Editorial Trotta, 2007, p. 245.

algunos casos, podían presuponer a esto como uno de carácter extra-mundano, con la consecuencia de que, para las observaciones en el mundo, no importara si él observa o no.

Se deduce, entonces, que la condición de posibilidad del concepto de secularización es la sociedad moderna, debido a que ella únicamente necesita y abre paso a las descripciones complejas del tipo ya expuesto. Debe contarse

*Con la consecuencia, por tanto, de un vuelco en la aceptación de un mundo totalmente secularizado, en el cual los observadores tienen la libertad de definirse religiosamente o no. Sólo en un mundo preparado teológicamente de esta manera aparecen observadores que también ven esto y lo describen, y que pueden reflexionar que ellos mismos, con intención religiosa o no-religiosa, observan que los observadores se sirven del esquema de la secularización a fin de volver comprensibles las posibilidades de observación del mundo. Desde nuestra comprensión, la secularización es un concepto que está recortado sobre un mundo observable policontextual, en el cual los contextos de los observadores ya no son idénticos (o, por el contrario, afectados de errores) desde el Ser o desde Dios.<sup>200</sup>*

Ahora bien, ¿A qué se debe ese carácter policontextual de la sociedad moderna? La respuesta la obtiene Luhmann de la idea de la diferenciación funcional de los sistemas operativos autorreferenciales. Este orden deviene cuando cada vez más sistemas funcionales de la sociedad se diferencian como sistemas autónomos, autopoieticamente clausurados en sus operaciones; es decir, que se orientan según su función y código propio, además de tener en cuenta otros puntos de vista cognitivo o normativos, sólo en el plano de sus programas. Una evolución de este tipo socaba la forma de diferenciación tradicional de los sistemas, la cual se corresponde con la distinción centro/periferia. Ello ocasiona que los sistemas funcionales se encuentren librados a acoples estructurales con capas. Esto es, que cada sistema tenga sus propios criterios de inclusión, exclusión y distribución de posibilidades. Anteriormente era el estamento lo que te asignaba un lugar fijo en la sociedad, pero eso ahora se vuelve insuficiente. Se cambia el principio de estabilidad, la forma de diferenciación, o bien, la manera en que la sociedad reúne la unidad y distinguibilidad, bajo una catástrofe semántica y estructural.<sup>201</sup> Además de las importantes consecuencias que esto tiene,<sup>202</sup> *el sistema religión*

---

<sup>200</sup> Luhmann, op. cit., p. 246.

<sup>201</sup> Cf. Con Luhmann, op. cit., pp 248-249.

<sup>202</sup> Para una mayor profundización sobre el aspecto que cobra la delegación de las reglas de inclusión a los sistemas sociales funcionalmente diferenciados, vid. Luhmann, op. cit., pp. 260-265. En cuanto a los fenómenos efectuados por y asociados con la secularización en la sociedad moderna, vid. Luhmann, op. cit., pp. 249-259.

*(al que todos los que intentan observar cómo se observa desde el sistema religión) reacciona ante ello con la descripción de la sociedad y su mundo como “secularizados”.*<sup>203</sup>

No obstante, la modernidad, nos dice Luhmann a manera de hipótesis, todavía no ha hallado “su religión”, o no al menos una que se ajuste a ella, de manera que experimenta de diversas maneras, sea con legitimaciones adicionales de la religión con argumentos científicos, una crítica radical a ella, un fundamentalismo textual, un pluralismo religioso, etc. En este sentido, la secularización podría entenderse también como *una acción de limpieza, de alisamiento del terreno, sobre el que posteriormente podrán desarrollarse formas religiosas oportunas.*<sup>204</sup>

Con esto Luhmann logra dar cuenta del carácter disuelto del concepto secularización en el sentido de que no es uno definible y compacto. Para él, la situación de la religión en la sociedad moderna indica que

*La determinación de aquello que es religión queda librada a la red recursiva de auto-observación del sistema religión. [...] Se podría ir más allá de esto con la tesis de que es necesaria una codificación binaria para poder reflejar todas las operaciones como contingentes en el propio contexto de observación del sistema; y que debe realizarse una función para el sistema sociedad, porque de lo contrario disminuye la probabilidad de reproducción en el contexto de un sistema social diferenciado funcionalmente.*<sup>205</sup>

Con esto se puede cerrar la exposición de la idea general de Luhmann sobre la secularización. En las restantes páginas pasa a analizar, por un lado, el interés que presenta a la religión el ser observada en la sociedad como un ámbito parcial de la cultura, y preguntar por las condiciones y posibilidades de la evolución religiosa en la sociedad moderna, por otro. Pero todo ello tiene como base el concepto de secularización expuesto, además de que se desvía a otras problemáticas que de momento no nos conciernen. Por tanto, bástenos con lo dicho hasta ahora.

Lo que nos parece problemático en la propuesta de Luhmann es que parta de que el concepto de secularización presuponga el *factum* de un mundo ya secularizado; es decir, moderno. Sólo como razón sobre la manera en que ello llegó a constituirse se nos concede el argumento de la transformación a la diferenciación funcional, en donde cada sistema tiene sus propios

---

<sup>203</sup> Luhmann, op. cit., p. 250.

<sup>204</sup> Luhmann, op. cit., p. 250.

<sup>205</sup> Luhmann, op. cit., p. 267.



programas, estructuras, códigos, reglas de inclusión/exclusión de sus miembros y, en general, autodeterminaciones, sin acoplamientos estructurales que se asientan en capas y con la distinción centro/periferia o ciudad/campo. No obstante, tal explicación sigue residiendo en el entorno del sistema religión, a pesar de que la observación de tercer orden sea de la descripción del sistema religión, que es el que reacciona con el concepto secularización. Tenemos así la contraposición entre el *factum* y el concepto de secularización en Luhmann. Aquel está en el plano del entorno y este en el de la religión. Pero a nosotros lo que nos interesa no es cómo opera el concepto de secularización en el sistema religión, sino el *factum* de la misma. Y ello nos retrotrae al periodo anterior a la modernidad.

De nuevo, nuestra tarea es revisar el *factum* de la secularización no tanto en el entorno cuanto en el sistema religión, para observar la conexión de los cambios que sobrevinieron de afuera con los de adentro. Pero ello nos lleva al mismo punto que nos trajo aquí, a saber: tener una consideración distinta de la secularización para el sistema religión. Entonces, pues, ¿Cómo hemos de comprender la secularización vista desde el sistema de la religión? En términos de la teoría de sistemas, como una progresiva asimilación de y complementariedad con intereses no-religiosos por parte del programa del sistema religión y, por tanto, también de su correspondiente estructura. Expliquémonos.

Primero que nada, nos interesa resaltar el hecho de que *los programas compensan la rígida condición binaria del código, que permite tomar en consideración únicamente dos valores, introduciendo en la decisión criterios extraños a éste.*<sup>206</sup> Es decir, dan cabida a otros elementos ajenos a las operaciones propias del sistema: puede buscar hacer compatible su código, sin dejar de orientarse exclusivamente por él, con elementos que rigen en otros ámbitos sociales, como la política, economía, ciencia, etc.

En efecto, puesto que las operaciones, guiadas por un código de carácter binario, son ciegas, no existe forma alguna de control que el sistema pueda tener sobre ellas. Dicha autorregulación y control del sistema únicamente surge en el ámbito del programa, pues éste dirige y orienta las operaciones con base en códigos diferentes de aquél. De esta manera, los programas *fijan las condiciones que deben darse para que una determinada operación pueda acontecer: por ejemplo, establecen que la atribución del valor positivo del código es correcta*

---

<sup>206</sup> Giancarlo Corsi, Elena Esposito, Claudio Baraldi, Glu: Glosario sobre la teoría social de Niklas Luhmann, México, Universidad Iberoamericana, 1996, p. 179

*sólo en circunstancias específicas*. En otras palabras, plantean los *criterios para la correcta atribución de los valores de tales códigos*.<sup>207</sup> Así, para nuestro caso, el programa de, digamos, el catolicismo medieval desarrollado desde el siglo X, pero cuya culminación está en la teoría social de Tomás de Aquino, establecía como sagrado (por tanto, correcto y legítimo) la autoridad del Papa, los sacramentos y la institución de la Iglesia (estos últimos en el sentido de bienes de salvación), cuestión que está coludida con intereses políticos de dominio por parte de las clases aristocráticas.

No obstante, igualmente en los programas se incluye la *corrección de comportamientos*, con lo cual *se perciben como puntos de vista específicos que sirven para la identificación de conexiones de expectativas*,<sup>208</sup> es decir, como condicionantes de la estructura del sistema que permiten a la comunicación decidir sobre qué temas tratar, quién debe hacerlo y cuándo.<sup>209</sup> De esta manera, las pequeñas corporaciones y asociaciones, siguiendo el mismo ejemplo, como las guildas, tenían que adoptar la postura que dictaba la concepción orgánica y patriarcal de la sociedad de ese entonces.

Empero, ello hubiera sido imposible de pensar en los primeros siglos del cristianismo, ya que aquí el programa y, por tanto, también la estructura de expectativas, concebían como sagrado totalmente lo contrario: apartamiento del mundo, en el sentido de la menor posible participación en él (a los primeros cristianos se les prohibió como precepto ético ocupar puestos importantes en el Estado, presentarse ante los tribunales, etc.), ¿Cómo, entonces, se llega de un estado a otro? Precisamente aquí damos a parar con el último elemento faltante, a saber, el carácter progresivo de tal asimilación y complementariedad con los intereses no-religiosos. Ello se realiza con la evolución del sistema, en el sentido de que cambian sus estructuras con las propias operaciones, lo cual se puede lograr con un *re-entry*, que, en nuestro caso, se ejecuta por la teología en el código sagrado/profano, que es el que caracteriza al sistema religión.<sup>210</sup> Nuestro propósito es aprehender el proceso por el cual tal hecho, que implica secularización en el sistema religión, se fue realizando a través de cada momento aquí abordado, y cómo el desencantamiento del mundo estuvo implicado.

---

<sup>207</sup> Giancarlo Corsi *et al*, *op. cit.*, p. 179.

<sup>208</sup> Giancarlo Corsi *et al*, *op. cit.*, p. 181.

<sup>209</sup> Giancarlo Corsi *et al*, *op. cit.*, p. 98.

<sup>210</sup> Aquí también nos apartamos de Luhmann en el sentido de no aceptar el código trascendente/inmanente como el característico de este sistema.

Puesto así, podemos ver que, por un lado, la secularización desplegada en el sistema de la religión es anterior a la modernidad, y se retrotrae a la más antigua tradición bíblica del judaísmo hebreo, mientras que, desenvuelta en el entorno (por ejemplo, la ciudad), se constata como un acontecimiento que logra afectarle directamente con un grado de intensidad mucho mayor. Igualmente, es en el entorno donde la secularización encontraría un terreno más propicio para desenvolverse y estimular un proceso de diferenciación. Es así como afirmamos con Berger que del ámbito de la economía saltó a otras dimensiones de lo social. Por tanto, cabe aclarar, de acuerdo con esto, que la secularización desplegada en el sistema y entorno no implica que estos se correspondan y lleguen, al menos con relación a este respecto, ser totalmente complementarios; al contrario, pueden hasta tener conflictos irresolubles, pues el desarrollo que se produce en cada uno es con diferentes motivos, lo cual provoca una serie de choques y encuentros no siempre agradables.

Paralelamente todo lo mencionado no implica que el sistema de la religión esté aislado del entorno, y que contemplemos sus interacciones, en el mejor de los casos, a la manera de canicas chocando. No. Nuestro planteamiento es meramente esquemático. Los hechos secularizadores llevados a cabo en el sistema de la religión contribuyeron a establecer o conformar otros tantos en el entorno, y viceversa; participan recíproca y constantemente en sus propios ámbitos (de ahí que exista la posibilidad de conflicto).

A su vez, es importante aclarar que nuestro planteamiento no excluye lo que expresa Berger en su investigación (eso sería un capricho de vanidad científica), sino solamente lo redirecciona hacia el ámbito de la secularización en el sistema de la religión. De esta manera es como estaremos manejando sus proposiciones. Únicamente cabe hacer la aclaración de que nosotros no vemos una simiente de la secularización en la tradición religiosa occidental, sino la secularización misma, sólo que desarrollándose de una manera diferente que en el entorno.

Concluyendo, recordamos lo que Felipe Gaytán nos menciona en su *Errante Angelus Novus y Modernidad de piedra y lodo*, lo cual es síntesis de la secularización en cada lado de la distinción:

1. En el sistema de la religión:

*La secularización es un proceso histórico construido mucho antes de la modernidad. No como hoy lo conocemos, sino como un proceso fragmentario y ligado a la religión, no contra ella. Podemos rastrear este argumento en la tradición judaica, la cual historizó a su dios mediante una Alianza en la que ambos participaban en la búsqueda del Edén. Dios estableció vínculos terrenales más durables que cualquier otro de sus predecesores. Posteriormente, el cristianismo modificó dicha relación, pues la vinculación no era ya con un pueblo en particular, sino con la dimensión humana. Se asumió entonces una dimensión antropomórfica en el que Dios tenía carta de identidad tanto en el cielo como en la tierra: la equivalencia de la trinidad celestial: Padre, Hijo y Espíritu Santo tiene su correlato en el mundo a través de José, Jesús y María.<sup>211</sup>*

2. En el entorno:

*No podemos sostener que sean pares equitativos o causales [secularización y modernidad]. Lo que sí podemos afirmar es que la secularización y modernidad corren por caminos paralelos y en algún momento se encontraron y modificaron sus respectivas rutas. [...] Los nuevos debates en torno al concepto de la secularización tendrán que volver a releer el tema de la ciudad de Weber por su importancia en la distinción de lo religioso del mundo moderno que se mueve entre el desencanto y lo secular.<sup>212</sup>*

### **1.3.1 Itinerario y justificación de los momentos constituyentes del desencantamiento religioso del mundo en Occidente**

Después de este breve *excursus*, cabe presentar la forma en cómo se procederá. En primer lugar, se pasará a exponer, de manera muy resumida, el contenido, por un lado, del proyecto filosófico de Platón, y, por otro lado, del platonismo medio, de acuerdo a los respectivos trabajos y perspectivas de Werner Jaeger y Ronald Cox. Esto nos abrirá el paso, en segundo lugar, a elaborar, de manera sumamente concisa, aunque rigurosa, una interpretación sociológica de aquellas doctrinas pertenecientes a lo que aquí se acuña como la *platopaideia*,<sup>213</sup> de acuerdo a las categorías analíticas ofrecidas por Weber en el capítulo IV de *Economía y Sociedad*; en tercer lugar, se hará un somero repaso histórico sobre los

<sup>211</sup> Ibidem.

<sup>212</sup> Manuel Bello Marcano, Fabio La Rocca, Nicolás Camerati, César Gabriel Figueroa Serrano, Felipe Gaytán Alcalá, Patricio Landaeta Mardones, Gustavo Coelho, Carlos Ríos-Llamas, Alberto Villar Calvo, Octavio Castellón Pavón, Yadira Contreras Juárez, Lucía Martín López, *Lugares e identidades: reflexiones en torno de una ciudad imaginada, México*, Editorial Parmenia, 2021, p. 105.

<sup>213</sup> Este concepto acuñado pretende encerrar en una unidad de interpretación sociológica la propuesta filosófica, en términos de *paideia*, de Platón, las doctrinas del platonismo medio y neo-platonismo. Ahora, si bien los representantes de estos dos últimos casos en su mayoría se olvidaron (o le concedieron, a lo mucho, un carácter secundario) del contenido ético, concentrándose más en el científico-religioso, a lo que nosotros nos importa son las consecuencias prácticas derivables de ellas (si estimulaban algún tipo de ascetismo, por ejemplo), por una parte, pero también, por otra, las que fueron utilizadas por la religión judaica, cristiana primitiva, etc. No somos indiferentes ante las cuestiones que distinguen estas cosmovisiones, es evidente que tienen su propia identidad. No obstante, también es necesario decir que no evaluamos los pensamientos en cuanto tal, sino sus propiedades sociológicas, las cuales sí son posibles de reducir a un, si se quiere, sistema de características.

primeros y principales puntos de contacto que se dieron entre la religión tanto judía como cristiana con la cultura Griega, incluyendo su filosofía; y en cuarto lugar, se pasará a analizar la respectiva función y afinidad electiva que tuvo la *platopaideia* con el desencantamiento del mundo, de acuerdo a sus diversos momentos que hemos distinguido conceptualmente, y que en un momento se mencionarán y profundizarán.

Pero antes de pasar a esto último, hay que mencionar una cosa: hacer tal rodeo es necesario. Debemos de tener bien claros los medios y modos desde los que partimos; esto es, cuáles son las herramientas e ideas, dentro de las que se enmarca nuestra investigación. Pues, por ejemplo, no podemos partir con una interpretación de Platón cualquiera, sino sólo de aquella que es propensa a ser sociológica, e, inversamente, tampoco es conveniente utilizar cualesquiera conceptos sociológicos, sino sólo aquellos que nos brinden un horizonte de comprensión para vislumbrar la efectividad social e histórica de las ideas de, en este caso, Platón. Werner Jaeger y Weber cumplen con tales requisitos. El primero, por ver el proyecto filosófico tomado en su conjunto del ateniense dentro de una tradición histórica que pretendía tener consecuencias directamente prácticas, y el segundo por tipificar de manera sistemática a la acción religiosa, señalando además las diversas afinidades electivas que cada una es susceptible de presentar con las esferas económicas, sociales, políticas, etc.

Por otra parte, también lo hacemos así con el motivo de aprehender los orígenes del *desencantamiento religioso del mundo* Occidente, en cuanto al rol desempeñado por la *platopaideia*, con el fin de descubrir más aspectos de él; ergo, de acuerdo al marco de tiempo que nos interesa específicamente aquí<sup>214</sup> y a nuestros objetivos que, formulados de una manera más precisa, son: reconstruir, desde un punto de vista sociohistórico, el sentido concreto del proceso del desencantamiento religioso del mundo en Occidente a lo largo de un periodo de tiempo delimitado (s. III a.c. hasta s. XVII d.c.), a partir del papel, positivo o negativo, que el pensamiento platónico (*platopaideia*) tuvo en sus diferentes momentos, que son manifestaciones/corrientes judeo-cristianas. Y, con respecto a estas, se indagarán principalmente los siguientes aspectos: esperanzas de salvación, consecuencias prácticas tanto en el modo de conducción de vida como en el plano institucional (en este último caso, cuando lo haya), grado de rechazo hacia la magia, tipo de vínculo entre Dios y el mundo (incluyendo el aspecto ético), y solución al problema de la teodicea. Así hecho, como ya dijimos,

---

<sup>214</sup> entonces, debe de pensarse *no* como un origen absoluto, sino *construido*, pues este proceso, evidentemente, no tuvo sus comienzos en un solo lugar y tiempo.

podremos vislumbrar de una manera clara la evolución<sup>215</sup> (en el sentido de Norbert Elías) del proceso, de acuerdo con su nivel de racionalidad correspondiente. Se tomará en cuenta, entonces, la clase de relación existente entre el sistema ético-religioso de la *platopaidéia* y distintas manifestaciones consideradas típico-idealmente, tales como el judaísmo helenístico, cristianismo primitivo, catolicismo y protestantismo ascético, de acuerdo con los indicadores ya mencionados. Además, en todo el trabajo se estarán recuperando las ideas ya expuestas por Weber en sus diferentes trabajos, puesto que de igual modo lo que buscamos es complementarlo.

Ahora, ¿Por qué se seleccionan estos “momentos”? Vayámoslos justificando uno por uno. Primero el judaísmo helenístico. Para poder proceder de manera satisfactoria, es necesario remitirnos de nuevos a la afirmación de que el desencantamiento del mundo *comenzó con las antiguas profecías judías y que, en asociación*<sup>216</sup> *con el pensamiento científico heleno (im Verein mit dem hellenischen wissenschaftlichen Denken), rechazó como superstición y ultraje todos los medios mágicos para buscar la salvación.*<sup>217</sup> Esta proposición por sí sola nos brinda una pauta hermenéutica fundamental: El pensamiento científico heleno necesariamente debe de tomarse en cuenta a partir de los efectos, directos o indirectos, que tuvo en otros campos de la actividad humana, y no como algo en sí mismo, si se quiere entender, en efecto, esa “asociación” y, por tanto, apoyo que brindó al desarrollo desencantamiento del mundo.

Las preguntas que debemos plantear ahora son: ¿A partir de qué punto puede apreciarse el origen de tal “asociación”? ¿En el campo de la religión, dónde pueden aprehenderse tales efectos del pensamiento intelectual griego? La respuesta la tenemos en el judaísmo mismo, pero de una época posterior: el de la época helenística. Tómesele, pues, como un momento que está entre el uno y dos, de los seis que sintetiza Schluchter, los cuales ya hemos citado.<sup>218</sup> Esto responde a una misma exigencia del propio Weber, cuando menciona que *no hay que pensar únicamente en el judaísmo palestino de la época en que se dieron los preceptos del*

---

<sup>215</sup> Es decir, que con este concepto buscamos saber cómo y por qué en el curso de tales transformaciones generales a largo plazo y en una dirección (para las que hemos aceptado el concepto de «evolución» como término técnico), han cambiado en un sentido determinado el modo de conducción de vida (*Lebensführung*) y la experiencia de los seres humanos, la regulación de las emociones individuales por medio de coerciones internas o externas y, con ellas, en cierta medida también la estructura de todas las manifestaciones humanas. Cf. Con su definición en Norbert Elías, *El proceso de la civilización: investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, México, FCE, p. 25.

<sup>216</sup> Las negritas son colocadas por mí.

<sup>217</sup> Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, op. cit., p. 149.

<sup>218</sup> Véase *supra.*, p. 41.

*Antiguo Testamento, sino en el judaísmo tal como se fue formando lentamente bajo la influencia de muchos siglos de educación formalista, legalista, y talmúdica.*<sup>219</sup>

Ahora bien, en relación con esto último, tenemos que señalar nuestra postura con relación a la perspectiva de Eleazar Ramos Lara, pues él sostiene que Max Weber utilizó el término del desencantamiento del mundo en cuatro contextos distintos: 1) *el desencantamiento religioso del mundo*; 2) *el desencantamiento intelectualista del mundo*; 3) *el desencantamiento religioso en occidente*, y 4) *el desencantamiento intelectualista en occidente*.<sup>220</sup> Empero, el primero y el segundo, al menos para el caso de occidente, sólo son heurísticamente válidos a partir de los albores de la modernidad (s. XVI-XVII), cuando se empieza a efectuar el divorcio entre ambas esferas (religiosa y científica). De hecho, podemos afirmar no sólo que el intelectualismo griego era profundamente religioso, sino también que durante siglos, antes que tal secularización desplegada en el entorno (en el sentido que aquí lo vemos) diera sus signos de arranque, prácticamente todo el sistema de la ciencia estaba en íntima relación con el de la religión. Por tanto, en esta fase anterior, el desencantamiento del mundo debe comprenderse no tanto como alentado únicamente por una de dos fuerzas, la científica o la religiosa, cuanto por ambas al mismo tiempo; pero, igualmente, siendo conscientes de que, en este periodo de tiempo “pre-moderno” o tradicionalista, el alcance de la religión en la vida social es mucho mayor que el de la ciencia, en cuanto a la penetración de sus ideas (por eso es que nos quedaremos, por uso práctico y comodidad, con la expresión *desencantamiento religioso del mundo occidental*, pero sin descuidar, lo repetimos una vez más, que no se excluye al pensamiento científico en general). Y esto el mismo Troeltsch nos lo viene a confirmar cuando nos menciona que, a pesar de todo el distanciamiento y hostilidad existente por parte de la Iglesia hacia el “mundo” (Estado, sus leyes e instituciones, etc.) en la etapa del catolicismo temprano, hubo excepcionalmente una esfera en la cual estaban completamente fusionados y que aquella aceptó incuestionablemente, a saber: la ciencia.<sup>221</sup> Igualmente Weber sugiere algo parecido cuando nos menciona que *casi todos los grandes descubrimientos científicos del siglo XVI y de los comienzos del XVII han crecido sobre el suelo del*

<sup>219</sup> Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, op. cit., p. 227.

<sup>220</sup> Francisco Gil Villegas, *Max Weber y la guerra académica de los cien años: La polémica en torno a La ética protestante y el espíritu del capitalismo (1905-2012)*, México, FCE, 2013, p. 1104.

<sup>221</sup> In contrast to this widespread detachment of the Church from the world we must, however, admit that at one point there was an almost complete fusion of the Church and the world. It is, however, characteristic of the whole situation that this did not take place within the sphere of the social life, but in a purely intellectual realm in that of science. (Ernst Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches*, Londres, George Allen & Unwin LTD, 1931, pp. 142). El principal agente realizador de esta tarea serían los monjes adscritos al sistema monástico.



*catolicismo* [...].<sup>222</sup> Ahora bien, tampoco negamos el hecho de que ésta religión haya en ocasiones cohibido el progreso de lo que hoy denominamos ciencia (con, por ejemplo, la inquisición), pero aquí lo que tratamos de señalar no es eso, sino que todavía aquí no estaba nada nítida tal separación entre ambas esferas: se daban juntas. Por tanto, en nuestra investigación no podemos hacer esa distinción entre desencantamiento *intelectual* y *religioso* del mundo establecida por Ramos Lara, porque simplemente no es funcional para estos momentos previos al siglo XVII.

Empero, ¿Se puede percibir con claridad, en la obra de Weber, el sentido que adopta ésta “asociación”, venido desde el pensamiento científico heleno, al desencantamiento del mundo “pre-moderno” en occidente? La respuesta es no. Hay un hueco donde falta abordar la manera específica en que el intelectualismo griego penetró en la religión judía y, consecuentemente, puso en marcha tal “asociación” y apoyo. Sólo indagando esta cuestión es como se puede llegar a una mejor comprensión del desarrollo del desencantamiento religioso del mundo pre-moderno o tradicional en occidente, con respecto a las transformaciones que sufrió, y a la continuación de elementos que se mantuvieron en él durante largos periodos de tiempo.

Esto no constituye un reproche o una crítica a Weber, puesto que él señala explícitamente que su interés primario está puesto sobre el judaísmo talmúdico, y sólo secundariamente trata al judaísmo en general (el tipo ideal que elabora de este, *ergo*, está articulado con características demasiado generales, pues abarca desde el periodo de la cautividad en Babilonia, aproximadamente dos siglos antes de empezar el periodo helenístico). Por esta misma razón, muy poco del judaísmo helenístico y sus relaciones con otros campos sociales, desplegado (esquemáticamente, claro) a partir de finales del siglo cuarto hasta el uno antes de cristo, fue tratado. Empero, una comprensión exhaustiva del proceso histórico del desencantamiento del mundo requiere de su inclusión e investigación, pues lo que aquí se planteó lo atraviesa entero, con elementos que en todo momento fueron tomados positiva o negativamente (ya se irá viendo). Lo que se debe tener claro, pues, es que nuestra investigación es una aportación a los estudios hermenéuticos emprendidos por nuestro sociólogo de Heidelberg.

Paralelamente, podemos decir con toda seguridad que Weber no ignoraba este momento: ciertamente hay alusiones claras al judaísmo helenístico a lo largo de su obra. Las más claras

---

<sup>222</sup> Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, FCE, 2011, pp. 404-405.

se encuentran en la sección siete del capítulo IV de la segunda parte de *Economía y Sociedad*. Aquí Weber nos habla, cuando trata del intelectualismo judío, de que, por ejemplo,

*La sabiduría gnómica, proverbial, y todo lo que se le aproxima muestra ya en la forma un carácter muy afectado por la internacionalización y el contacto entre las capas superiores cultivadas y apolíticas, como ocurrió en Oriente después de Alejandro: los “proverbios” se presentan en parte como producto directo de un rey no judío, y en general toda la literatura “salomónica” tiene ya algo de un carácter cultural internacional. Cuando el siracida pretende exaltar la sabiduría de los padres frente a la helenización, nos revela la existencia de aquella tendencia.*<sup>223</sup>

Además de que:

*Es probable, sin embargo, que se dieran esperanzas soteriológicas, de carácter y procedencia muy diversos, dentro del judaísmo, sobre todo del judaísmo de provincias; de otro modo no hubiese podido surgir en la época profética, aliado del monarca futuro del pueblo judío, dominador del mundo, el rey de los pobres, que cabalga sobre una pollina, ni se hubiera podido concebir la idea del “hijo del hombre” (cuya formación semítica se reconoce gramaticalmente). Pues en toda soteriología complicada — que va más allá del mito orientado por meros acontecimientos naturales, y de la simple profecía de un buen monarca futuro, que se halla oculto en algún lugar— que desarrolla abstracciones y abre perspectivas cósmicas, participa de alguna manera el intelectualismo laico, ya sea elegante o paria.*<sup>224</sup>

Y otras contadas referencias de carácter más sutil.<sup>225</sup> Pero en todas ellas no se expone, en cuanto tal, la magnitud, naturaleza, e importancia de tales concepciones surgidas en un

<sup>223</sup> Max Weber, *Economía y Sociedad*, México, FCE, 2014, p. 607.

<sup>224</sup> Max Weber, *Economía y Sociedad*, *op. cit.*, p. 609.

<sup>225</sup> Las más importantes partes que señalan una conexión del pensamiento griego con el judaísmo helenístico son, esencialmente, dos: En primer lugar, cuando trata del rango social que los escribas han tenido a lo largo del tiempo, nos hace alusión al crecimiento del intelectualismo judío pequeño burgués de la diáspora, utilizando como punto de referencia a Filón de Alejandría: *En contraposición con ella [la capa proletarioide de intérpretes de la ley surgida en tiempos de Heródes] tenemos una expansión enorme del intelectualismo pequeño-burgués y paria, como no se encuentra en ningún otro pueblo: ya para Filón de Alejandría pasaba como algo específicamente judío la amplitud de la enseñanza de la escritura y la educación sistemática en el pensar casuístico por medio de una especie de “escuelas públicas”. El influjo de esta capa fue lo que produjo en la burguesía judía urbana la sustitución de la actividad profética por el culto de fidelidad a la ley y por el estudio de los libros sagrados* (Ibid., p. 608). En segundo lugar, cuando menciona que había un tipo de intelectualismo anterior al cristianismo en el Oriente helenístico que penetraba todas las capas sociales, cuya dogmática soteriológica era parecida a la que produjeron los órficos (que, por cierto, sin duda debe ser la de Platón, aunque Weber no lo mencione), y que evidentemente afectó al judaísmo: *Pero sin duda se conoció también en el Oriente helenístico, en tiempos anteriores al cristianismo, un intelectualismo que atravesaba todas las capas sociales, que produjo, mediante la alegoría y la especulación, en los diversos cultos sacramentales de salvación, una dogmática soteriológica parecida a la que produjeron los órficos, también pertenecientes, en su mayoría, a las clases medias. Por lo menos un escriba de la diáspora como Pablo conocía de seguro muy bien, y odiaba, estos misterios y especulaciones soteriológicas —el culto de Mithra estaba extendido en Cilicia, en tiempos de Pompeyo, como religión de los piratas, aunque sólo tenemos testimonio escrito, de la época poscristiana, de la ciudad de Tarso—* (Ibid., p. 609).

Por otra parte, las únicas referencias explícitas que se puede hacer, en cuanto a la contribución del pensamiento griego al desencantamiento del mundo tanto científico como religioso, se encuentra en su conferencia Ciencia como vocación, a saber: *El apasionado entusiasmo de Platón en la República se explica, en último término, por*

judaísmo que estaba abierto al mundo griego. De esta manera, nos llegamos a encontrar con ciertas dificultades explicativas, pues, por ejemplo, en este mismo punto de Economía y Sociedad, Weber nos habla de que los judíos se diferenciaban de los hindúes, en cuanto al tipo de esperanza de salvación, en que aquellos (los judíos) “esperaban para sus descendientes la participación en un reino mesiánico, el cual salvará la totalidad de la comunidad paria convirtiendo su condición de paria en una posición de dominio en el mundo”. Sin embargo, de esta esperanza centrada en la salvación *colectiva* en el mundo *presente*, ¿Cómo se pasa a aquella otra enfocada en la retribución *futura* en el “más allá”, conseguida mediante una estricta ética *individual*? Ambas concepciones son opuestas y tienen *consecuencias prácticas* distintas en la cotidianidad, el lugar de la economía. No obstante, Weber sólo nos dice que esta última concepción escatológica se desarrollo mucho tiempo después (sin especificar cuándo, cómo, ni por quiénes), pero en sus análisis hace uso de ambas para explicar sociológicamente los diversos aspectos racionales de dicha religión.

El judaísmo helenístico es el eslabón perdido para poder explicar de manera satisfactoria este problema, entre otros varios análogos que se presentan en la obra de Weber. Y se hace tanto más importante, cuanto que heredó al cristianismo características de la mayor importancia; por ejemplo, la ya mencionada escatología centrada en la retribución después de la muerte (no sin antes un juicio de la pureza del alma); la clásica distinción entre un mundo material y otro divino; la idea de un intermediario entre estos dos mundos, por medio del cual es posible llegar a Dios (anagogía); la solución al problema de la teodicea, etc. Por cierto, cuestiones todas que tienen su fuente última en el pensamiento de platónico. Como Ronald Cox nos dice: *Para aquellos judíos que deseaban refundirse a sí mismos y sus creencias en términos*

---

*el descubrimiento reciente de uno de los mayores instrumentos del conocimiento científico, del concepto. Fue Sócrates quien descubrió su alcance, aunque no sea él el único descubridor del concepto. Ya en la India pueden encontrarse elementos lógicos muy semejantes a los de Aristóteles. En ningún sitio fuera de Grecia se tiene, sin embargo, conciencia de su importancia. Fue allí en donde por vez primera fue visto como un instrumento utilizable, merced al cual puede colocarse a cualquier persona en el torno de la lógica y no permitirle escapar de él a menos que confiese, o bien que no sabe nada, o bien que ésta y no otra alguna es la verdad eterna que, a diferencia de las acciones e impulsos de los hombres ciegos, no ha de pasar jamás. Esta fue la inaudita vivencia de los discípulos de Sócrates. De ella parecía necesariamente deducirse que una vez que se hubiese encontrado el concepto de lo bello, de lo bueno, de la bravura, del alma o de cualquier otra cosa, también podría encontrarse su verdadero ser, quedando así abierto el camino que permitiría enseñar y aprender cuál es el modo justo de comportarse en la vida y, sobre todo, de comportarse como ciudadano. Para el heleno, cuyo pensamiento es radicalmente político, todo depende, en efecto, de esta última cuestión decisiva, cuya investigación constituye el sentido más hondo de la ciencia (Max Weber, *El político y el científico*, Alianza Editorial, España, 1981, p. 203). Y, por otro lado: No es, en modo alguno, una casualidad que sea el cristianismo occidental el que, no sólo ha desarrollado sistemáticamente la Teología (en oposición, por ejemplo, al contenido teológico del judaísmo), sino el que le ha dado también una importancia histórica inconmensurablemente más grande. Es el espíritu helénico el que ha producido esta obra y toda la Teología del Occidente procede de él [...] (Ibid., p. 226).*

*helenísticos, el platonismo medio [y platonismo en general] permitía una manera de realizar esto que preservaba los principios clave de su ancestral religión sobre la trascendencia y soberanía de Dios.*<sup>226</sup>

Tomando en cuenta, entonces, este posterior y refrescante momento del judaísmo, situado entre el palestino y talmúdico, podremos detectar aquellos cambios que ahí surgieron y generaron importantes repercusiones en el *desencantamiento religioso del mundo* en Occidente y que, inclusive, llegaron, a través de su herencia al cristianismo primitivo y paso por el católico, hasta la época de la Reforma, aunque vistos ahora de una forma negativa. Es decir, en el sentido de que se tomaban los textos sapienciales de los judíos helenísticos como modelo de lo que *no* se ajustaba a sus *objetivos religiosos* (a pesar de que algunos le tuvieran cierta estima).

Y a su vez, en relación con esto último, abordar la cuestión de este modo nos permitirá plantear claramente interrogantes importantes, que nos tocará resolver más adelante, a saber ¿Por qué libros, como el de la Sabiduría de Salomón, fueron rechazados expresamente por los puritanos y reformados en general, mientras que otras obras, *igualmente pertenecientes* al conjunto de los libros sapienciales, no (siendo, al contrario, tomados como una sólida base ética; así, por ejemplo, el libro de Job o el Sirácida)? A ello, ciertamente, uno puede responder de muchas maneras. Por ejemplo, está el hecho de que la Biblia de Ginebra, tanto en su versión francesa como inglesa, tomara como base directamente los textos del hebreo para su traducción del Antiguo Testamento, o que, de manera similar, Lutero aceptara de la tradición a la autoridad de San Jerónimo, quien consideraba únicamente como válido también el canon hebraico, poniendo en duda y tachándolos como no inspirados, textos apócrifos como el de la Sabiduría de Salomón precisamente. Empero, igualmente podríamos decir, desde nuestro punto de vista, que fue una clara expresión del *desencantamiento del mundo*, en tanto que el libro de Job, por ejemplo, postulaba, al igual que el calvinismo y algunas otras comunidades protestantes ascéticas, una completa trascendencia e inasequibilidad de Dios, quien además pone a prueba, por sus secretas razones, a sus criaturas, pero recompensa al final del día si se puede dar constancia de la fe. Como bien dice el propio Weber: *De los libros canónicos influía preferentemente el Libro de Job, en el que la profunda veneración a la Divina*

---

<sup>226</sup> Ronald Cox, *By the same word: creation and salvation in hellenistic judaism and early chirstianity*, Alemania, Walter de Gruyter, 2007, p. 30. En el original: *For those Jews who wished to recast themselves and their beliefs in Hellenistic terms, Middle Platonism afforded a way of doing this that preserved key tenets of their ancestral religion about the transcendence and sovereignty of God.*

*Majestad (absolutamente soberana y sustraída a toda humana medida), tan afín a las concepciones calvinistas, aparecía combinada con la seguridad final (tan secundaria para Calvino como importante para el puritanismo) de que Dios acostumbra derramar sobre los suyos sus dones, incluso materiales, precisamente-y, según el Libro de Job-sólo en esta vida.*<sup>227</sup> La consecuencia de esto era la estimulación para el establecimiento de un ascetismo intramundano, por contraposición al ascetismo negador del mundo que expresaban, de manera indirecta, las obras de los judíos helenísticos, con su clara propensión a la contemplación divina (cuestión en la que Platón tuvo un papel decisivo) por medio del Logos o la Sofía. Hay, pues, dos maneras en las que se expresó el *desencantamiento del mundo* en los libros sapienciales, y que influyeron también con distinto sentido en el campo ético-práctico. Y en efecto, aquí es posible percibir claramente la significativa diferencia entre uno y otro tipo de judaísmo, aunque podrían señalarse aún más. Pero ya nos hemos adelantado mucho. Bástenos con lo mencionado por ahora.

En un segundo momento, procederemos a analizar aquella herencia, principalmente de elementos del pensamiento platónico, efectuada por parte del judaísmo helenístico al cristianismo (mencionada al principio), lo cual nos ayudará, a su vez, a plantear una continuidad entre estas dos religiones desde un punto de vista distinto al de Weber, con el propósito de complementarlo.

No obstante, aquí también se tendrán en consideración los planteamientos de Ernst Troeltsch, amigo y asesor de Weber en materia de religión. Este último autor, muy poco retomado hoy en día, proporciona ricas consideraciones sobre la significación social que tuvieron las principales doctrinas cristianas a lo largo de la historia, además de contextualizarlas rigurosamente en los diversos ámbitos sobre los cuales se desplegaron. Y a pesar de que sus investigaciones eran totalmente independientes de las de Weber, este declaraba que también eran totalmente complementarias. En sus propias palabras:

*En lo que corresponde a las relaciones entre las obras de Troeltsch y las mías, tanto él como yo ya hemos explicado que 1) ninguno de nosotros es responsable del trabajo del otro y por qué, así como que 2) mi tesis no constituye un argumento para su “tesis” y viceversa; cada quien podría estar completamente correcto en sus posiciones, mientras que el otro podría estar totalmente equivocado. No obstante, también hemos explicado que 3) mis*

---

<sup>227</sup> Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, op. cit., p. 212.

*resultados ciertamente constituyen un complemento a sus resultados y encajan bien con ellos, lo cual 4) él lo ha reconocido al reseñarlos [...]*<sup>228</sup>

Además, cabe mencionar que, a pesar de que Troeltsch reconoce una mayor importancia en la función desempeñada por Platón en el desarrollo del cristianismo con respecto a su racionalización, a diferencia de Weber, en el que las menciones son realmente escasas y habitualmente superfluas, puede notarse también en él una cierta subestimación de esa idea (sobre todo en los primeros siglos), con lo cual no estamos de acuerdo. Y, por otra parte, afirmamos que la considerable estimación que él concede al pensamiento estoico no puede en absoluto desligarse del platonismo; de hecho, lo presupone, y es necesario que sea así, tanto más porque varios de sus postulados ya están incluso anticipados por los diálogos platónicos. Por tanto, habremos de considerar al estoicismo como parte de la *platopaideia*.<sup>229</sup>

En este sentido, otro de los objetivos de esta investigación es poder abrir un nuevo diálogo entorno a este tema: la contribución del pensamiento griego en general (y platónico en particular) al proceso del desencantamiento religioso del mundo en Occidente. Schluchter nos dice que para Weber tal convergencia terminó con San Atanasio en el siglo IV (lo cual discutiremos después, ya que puede existir otro posible punto de referencia), pero en Troeltsch esto es más difícil de precisar, pero puede decirse, en términos generales, que, aunque existieran tales relaciones entre ambos mundos desde los primeros siglos, no puede atribuírsele al pensamiento helénico una actuación ni contenido sustancial para el provecho del cristianismo. Así, por poner ejemplos concisos, cuando habla sobre una de las razones de que el cristianismo en su surgimiento apareciera más atractivo a las clases bajas, nos dice que, para esta época,

*Nuevos movimientos religiosos de este tipo se desarrollaron a lo largo de dos líneas: Por un lado, procedían desde la rarificada atmósfera de los círculos cultivados intelectuales, y se expresan en el criticismo y especulación; su real importancia depende sobre la profundidad de la real vitalidad religiosa que estas formas de criticismo y especulación encubren. El*

---

<sup>228</sup> Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, op. cit., p. 454

<sup>229</sup> Esto no quiere decir que neguemos al estoicismo su propia identidad y originalidad como movimiento filosófico. Para nada. No obstante, tampoco debemos entenderlo, desde un punto de vista sociológico, como algo que está fuera del campo de las concepciones y consecuencias prácticas que puede generar también el pensamiento platónico, además del hecho de que se nutrió en primera instancia de este y llevó sus ideas al extremo para formular sus doctrinas más importantes. A su vez, es imposible decir que en estas épocas se encontraban de manera bien distinguida; por poner un ejemplo inmediato, que el estoico estuviera bien consciente de no ser platónico y viceversa. Es algo absurdo, y tanto más cuanto que los neo-platónicos paralelamente se alimentaron del pensamiento estoico (Filón de Alejandría es el caso más evidente). Por eso es por lo que debemos de aprehender a ambos en la unidad analítica de la *platopaideia*.



*platonismo y estoicismo, cada uno a su manera, son ejemplos de nuevos movimientos religiosos de esta clase. No obstante, esencialmente ambos son sistemas de reflexión y intentos para conseguir la verdad por medio de la razón, y, por tanto, fracasan en conseguir el específico poder religioso de una fe fundada en la revelación. Conscientes de su debilidad, se aferraron, en parte, a la vieja religión popular, a la que meramente explicaron en algunos términos diferentes, y en parte basaron su confianza en el poder de los argumentos abstractos que cada individuo puede construir por sí mismo después de una amplia reflexión sobre las explicaciones ofrecidas por estos sistemas. Por el otro lado, son las clases bajas las que hacen el verdadero trabajo creativo, formando comunidades sobre una genuina base religiosa. Ellas solamente unen imaginación y simplicidad de sentimiento con un no-reflectivo hábito de la mente, una primitiva energía, y un urgente sentido de necesidad. Sobre tal fundación solo es posible erigir una incondicional fe autoritaria en una Divina Revelación con simplicidad de entrega y certeza imperturbable.*<sup>230</sup>

Como puede notarse, aquí Troeltsch establece una clara contraposición entre lo que puede denominarse una religión de “intelectuales” y “negativamente privilegiados”. Con aquella se quiere representar, por ejemplo, al pensamiento platónico, mientras que con esta al cristiano, cuyo carácter está basado más en el sentimiento y la revelación, a diferencia de aquél. Pareciera, pues, que, como tienen una naturaleza distinta en sus puntos de arranque, son algo esencialmente incompatible. Sin embargo, también es posible deducir de su afirmación que, en aquellos casos donde el platonismo tuviera, durante estas épocas, algún influjo sobre la religión popular, ello no fue sino en un sentido negativo; pues se limitaba a meramente sustituir unos términos por otros más precisos y abstractos en la explicación de los dogmas o creencias, como él mismo nos dice. Por tanto, nuestra tarea es mostrar que tal oposición planteada por Troeltsch es de una naturaleza mucho más difusa, debido a que el pensamiento platónico se asumió también de una manera inconsciente en el cristianismo desde las actividad misionera de San Pablo, dado el grado relativamente difundido de aquellas concepciones tanto con los judíos de la diáspora (heterodoxos, generalmente pertenecientes a las capas más acomodadas económicamente) como con las esferas profanas y que éste en algún punto de su trayectoria adoptó (lo demostraremos más adelante). Entonces, a lo mucho,

---

<sup>230</sup> Ernst Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches*, Londres, George Allen & Unwin LTD, 1931, pp. 44. En el original: New religious movements of this kind develop along two lines; on the one hand, they proceed from the rarefied atmosphere of cultivated thoughtful circles, and express themselves in criticism and speculation; their actual importance depends upon the depth of the real religious vitality which these forms of criticism and speculation conceal. Platonism and Stoicism, each in its own way, are examples of new religious movements of this kind. Essentially, however, both are systems of reflection and attempts to reach truth through the reason, and therefore they never achieve the specifically religious power of a faith founded on revelation. Conscious of their weakness, they cling in part to the old popular religion, which they merely explain in somewhat different terms, and in part they base their confidence on the power of the abstract arguments which each individual may construct for himself after quiet reflection on the explanations offered by these systems. On the other hand, it is the lower classes which do the really creative work, forming communities on a genuine religious basis. They alone unite imagination and simplicity of feeling with a non-reflective habit of mind, a primitive energy, and an urgent sense of need. On such a foundation alone is it possible to build up an unconditional authoritative faith in a Divine Revelation with simplicity of surrender and unshaken certainty.



ese aspecto prístino de concepciones profanas que pudo haber tenido el cristianismo constituyó algo sumamente efímero. Como menciona Dodds, citando a Clemente de Alejandría: *si el cristianismo aspiraba a ser algo más que la religión de los iletrados no tenía más remedio que contar con la filosofía y la ciencia griegas.*<sup>231</sup> Por otro lado, pondremos sobre la mesa la cuestión de que el uso de conceptos y doctrinas platónicas generó consecuencias no menores en el desarrollo de la religión cristiana, que habría que revalorizar.

Empero, esto no es todo, igualmente nos insiste en que:

*Todas las tablas cristianas de virtudes y vicios, las aisladas discusiones de la casuística, y incidentales altercados de demandas son, por tanto, más o menos accidentales; también los posteriores intentos para adecuar las virtudes [cristianas] en la platónica o aristotélica lista de virtudes, o en las categorías de los estoicos o de Cicerón, son meras artificialidades científicas. Pretensiones e ideales fueron concebidos desde la conciencia universal; de hecho, muy opuestas escuelas como aquellas de los hedonistas fueron tajantemente apreciadas como algo tan completamente erróneo que sus ideas no debían tomarse seriamente. Ningún intento por construir una realmente científica derivación de ideas éticas a partir los principios fundamentales del cristianismo fue hecho; tales intentos fueron considerados superfluos [...]*<sup>232</sup>

Y, en el momento del catolicismo temprano, vuelve a reiterar:

*[...] Sostengo que es un error derivar su dogmatismo e intelectualismo (los cuales están solamente conectados con su unidad, y no con la inteligibilidad de la doctrina) de la “helenización” y una mezcla con la metafísica griega. En lo esencial ello es explicado por el desarrollo de la idea de unidad, incluso en la esfera de la doctrina. El espíritu de la real ciencia griega apareció muy extraña vez en la historia del dogma, y cuando lo hizo estuvo siempre condenado. [...]*<sup>233</sup>

---

<sup>231</sup> E.R. Dodds, Paganos y cristianos en un época de angustia: Algunos aspectos de la experiencia religiosa desde Marco Aurelio a Constantino, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1975, p. 141.

<sup>232</sup> Ernst Troeltsch, The Social Teaching of the Christian Churches, Londres, George Allen & Unwin LTD, 1931, pp. 172. En el original: All the Christian tables of virtues and vices, the isolated discussions of casuistry, and incidental discussions of demands are therefore more or less accidental; also the later attempts to cram virtues into the Platonic or Aristotelian list of virtues, or into the categories of the Stoics or of Cicero, are merely scientific artificialities. Claims and ideals were conceived out of the universal consciousness, quite opposing schools like those of the Hedonists were sharply opposed as something so completely wrong that their ideas ought not to be taken seriously. No attempt was made to construct a really scientific derivation of ethical ideas from the fundamental principles of Christianity; such attempts were considered superfluous [...]

<sup>233</sup> Ernst Troeltsch, The Social Teaching of the Christian Churches, Londres, George Allen & Unwin LTD, 1931, pp. 179. En el original: [...] I hold it to be an error to derive its dogmatism and intellectualism (which are only connected with its unity, and not with the intelligibility of the doctrine) from “Hellenization” and an admixture of Greek metaphysics. In the main it is explained by the development of the idea of unity, even in the sphere of doctrine. The spirit of the real Greek science appeared very seldom in the history of dogma, and when it did it was always condemned. [...]

En cuanto a este último fragmento, por ejemplo, si bien es cierto que no es correcto derivar todo el dogmatismo e intelectualismo cristiano-católico del espíritu helénico, tampoco es admisible reconocer que éste 1) sólo tiene una conexión con su unidad, pero no con la inteligibilidad de la doctrina (y, a este respecto, ¿Que acaso no la unidad de una serie de ideas permite mejor una inteligibilidad de ellas? El ejemplo más claro de esto es el dogma de la Trinidad, cuya formulación en términos platónicos ayuda a comprender de manera impecable su contenido), además de que 2) sólo apareciera en forma de ciencia (denominación que se repite en la anterior cita), lo que sea que por esto entienda Troeltsch,<sup>234</sup> y 3) mucho menos que sucediera de manera escasa, tanto que cuando lo hiciera estaría siempre destinado a la condena del olvido y, por tanto, que significación fuera menor para el desarrollo del cristianismo, en donde se incluye su racionalización. Quede, pues, claro cómo Weber y Troeltsch percibieron estas tanto primeras como relativamente tardías relaciones entre el pensamiento helénico y el cristianismo;<sup>235</sup> nuestra posición frente a ello, que profundizaremos aún más (ya que, como se verá a lo largo de esta investigación, es posible, a partir de los mismos argumentos que nos presentan, demostrar la presencia de la *platopaidéia*); y la necesidad necesidad de volver a reconsiderar estos acontecimientos: aportan a las ciencias sociales una revisión y discusión crítica con sus propios autores clásicos. Sólo habría que señalar, por lo que se refiere al pasaje anterior, que el trayecto del pensamiento platónico en cuanto tal no fue sencillo. Es decir, que no se presentó siempre de manera explícita en su forma de ética, sino que también sus ideas metafísicas-religiosas se encontraban bastante difundidas en el entorno. Estas, además, por lo mismo, fueron asumidas, consciente o inconscientemente, y retraducidas en términos cristianos, de lo cual se derivaron, ahora sí, premisas éticas bastante importantes. Ciertamente aquí el problema es mucho mayor, porque no podemos decir que fue algo realizado únicamente por el pensamiento platónico o el cristiano, sino un producto de la afinidad electiva entre ambos. Por eso mismo nuestro estudio, a la manera de Weber, no debe apreciar en ningún momento relaciones causales duras y unívocas, sino vislumbrar la convergencia de diferentes elementos que ayudan a configurar los fenómenos concretos. La mirada desde las afinidades electivas son una perspectiva fundamental aquí.

---

<sup>234</sup> Un problema similar sucede con Max Weber, sólo que en este caso es particularmente por un error de traducción. No estamos si pase lo mismo con Troeltsch, ya que sólo cuento con la versión en inglés del texto. Lo único que hay que decir es que siempre es problemático el abordar al pensamiento griego como uno puramente científico, pues lo que el lector corriente entiende por ello es un término más moderno, lo cual no puede estar más alejado de la realidad. Véase infra., pp. 138-140, para la discusión entorno a Weber en este respecto.

<sup>235</sup> Opinión que, en ambos casos, ciertamente es generalizable para los siglos posteriores.

Ahora bien, huelga señalar que el cristianismo no heredó únicamente elementos platónicos de la religión judía, sino que, por sus propias necesidades, tuvo que reapropiarse de otros tantos. Lo cual fue algo en cierta medida inevitable, pues recuérdese que [...] *hasta el cierre del segundo siglo la Iglesia en Roma fue esencialmente griega, y de esta manera tuvo muy poco que ver con los angustiados campesinos italianos y trabajadores manuales.*<sup>236</sup> Ahora bien, para Troeltsch es a partir del siglo II d.c., cuando el cristianismo comienza no sólo a penetrar en las clases altas del imperio romano, sino a también abrir sus puertas a las grandes corrientes del pensamiento pagano, especialmente el estoicismo y pensamiento platónico. Aquel por su ética social universal, y este por su misticismo religioso, metafísica dualista, ascetismo, el problema de la inmortalidad del alma, la consecución de la salvación personal, etc. No obstante, ¿Es posible encontrar alguna influencia previa a este siglo, y que no sea necesariamente proveniente de capas aristocráticas? En los mismos apóstoles tenemos la respuesta a esto, tomando como ejemplos paradigmáticos a San Juan y Pablo. Ahora, aunque en el evangelio de aquél no se haya utilizado el contenido de la filosofía platónica, sí que puede detectarse expresiones proposicionales desarrolladas, a manera de fórmulas, principalmente por el platonismo medio, lo cual permitía tener una claridad y precisión mucho mayor que en otra lengua a la hora de expresarse. Pero también en las epístolas de este otro encontramos el mismo fenómeno, aunado a la re-asimilación de ciertas ideas platónicas, que tuvieron un impacto en la racionalización de las formas eclesiásticas de organización sobre todo en la edad media, por mencionar un ejemplo. Como dice Werner Jaeger:

*Fue la primitiva misión cristiana la que obligó a los misioneros o apóstoles a usar formas de literatura y habla griegas al dirigirse a los judíos helenizados<sup>237</sup>, hacia los cuales se*

---

<sup>236</sup> Ernst Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches*, Londres, George Allen & Unwin LTD, 1931, pp. 169. En el original: [...] until the close of the second century the Church in Rome was essentially Greek, and thus it had very little to do with distressed Italian peasants and manual labourers.

<sup>237</sup> El uso de esta expresión, “judíos helenizados”, es un tanto distinto del que hemos venido manejando. En cuanto tal, para Jaeger, aquí “helenizados” es el término oficial para el elemento de habla griega entre los judíos y, en consecuencia, se aplica también a la primitiva comunidad cristiana de Jerusalén en la época de los apóstoles. No significa judíos nacidos o criados en Jerusalén que hubiesen adoptado la cultura griega, sino personas que ya no hablaban el arameo nativo como lengua materna, porque ellas o sus familias habían vivido por largo tiempo en un ambiente helenizado y después habían vuelto a su patria (o decidían quedarse en esos respectivos ambientes). En efecto, la palabra *hellenismos*, que es el sustantivo derivado del verbo *hellenizo*, “hablar griego”, significaba originalmente el uso correcto de la lengua griega. Como nos vuelve a reiterar Jaeger: [...] *Así, pues, la palabra hellenismos no tuvo originalmente el significado de adopción de los usos griegos o la forma griega de vivir que adquirió más tarde en forma inevitable, sobre todo fuera de la Hélade donde la cultura griega se convirtió en moda. Acerca de otro uso posclásico de la palabra, uso que se desarrolló en un mundo ya cristianizado en gran medida [...] vino a significar [...] no sólo la cultura y la lengua de los griegos, sino también el culto y la religión “paganas”, es decir, griegos antiguos.* (Werner Jaeger, *Cristianismo primitivo y paideia griega*, México, FCE, 1965, p. 13n-15). Este tipo de judíos helenizados que describe Jaeger eran sobre todo comerciantes y mercenarios.

*volvieron en un principio y que encontraban en todas las grandes ciudades del mundo mediterráneo. Esto se hizo tanto más necesario cuando Pablo se acercó a los gentiles y empezó a lograr conversos entre ellos. Esta actividad protréptica misma era un rasgo característico de la filosofía griega en la época del helenismo. Las diversas escuelas trataban de lograr nuevos seguidores por medio de discursos protrépticos en los que recomendaban su conocimiento filosófico o dogma como la única senda hacia la felicidad. Encontramos este tipo de elocuencia por primera vez en la enseñanza de los sofistas griegos y en la de Sócrates, tal como aparece en los Diálogos de Platón. Aun la palabra “conversión” está tomada de Platón, para quien la aceptación de una filosofía significaba, en primer término, un cambio de vida.<sup>238</sup>*

De esta manera, podemos llegar a la conclusión de que 1) el cristianismo se vio en la necesidad de recurrir a elementos del pensamiento platónico no sólo por lo que refiere al *contenido*, sino también a la *forma*, en algunos casos recobrándolos del momento anterior del judaísmo helenístico, en otros a partir de fuentes distintas, pero siempre resignificándolos en su conjunto para sus propios fines; 2) que todo ello se concentró en las capas tanto aristocráticas como pequeño-burguesas de la sociedad; 3) que las cuestiones aquí desarrolladas atravesarían todo el proceso del desencantamiento religioso del mundo occidental, y 4) la importancia del pensamiento platónico para la configuración del carácter desencantado y, por tanto, racional, de la religión cristiana, que contrasta con otro tipo de expresiones religiosas de tendencias más mágico-orgiásticas. Aún habremos de profundizar en cada uno de los puntos, pero por lo mientras bástenos con esto.

Pero además, con el análisis de este momento podremos explicar cuestiones tales como ¿Cuál es la fuente última y su desarrollo, en el caso cristiano, de aquella estructura totalitaria ofrecida a aquellos que encuentran el peso de la mencionada “libertad” individual excesivo e insoportable? En efecto, la concepción de la iglesia como cuerpo cuya cabeza es cristo, en donde cada quien contribuye con su propia actividad, produciéndose una armonía y unidad, es la versión cristiana de un pensamiento que tiene una profunda raíz en el pensamiento griego (aunque no por ello se excluye la originalidad de aquella, ya que, ciertamente, tiene un nuevo sentido que este otro no conoció; no obstante, precisamente se trata de eso: apreciar el

---

En cambio, en nosotros, el término helénico, aplicado a la religión judía, alude al momento histórico y esquemático del judaísmo helenístico (323a.c. – 30 a.c aproximadamente), que es desplegado en las clases altas, económica y socialmente acomodadas, y cuya característica principal es la aceptación de la cultura griega de una manera consciente.

Por tanto, igualmente no debe pensarse que se excluyen o que no entran de manera absoluta los aspectos mencionados por Jaeger; eso sería absurdo. Sobre todo constituye un punto de referencia en el marco más general del desencantamiento religioso del mundo en Occidente. Sabemos que estas cesuras temporales son peligrosas, pero tenemos que inicialmente ubicarlo así, con el motivo de poder apreciar su posición dentro del recorrido completo y ya resumido por Schluchter.

<sup>238</sup> Werner Jaeger, Cristianismo primitivo y paideia griega, México, FCE, 1965, p. 20.

carácter de apoyo y “asociación” del pensamiento intelectual griego con el proceso que nos ocupa). Además, semejante idea sirvió de modelo a la construcción del Estado moderno.<sup>239</sup> De modo que, pues, será posible comprender aspectos del desencantamiento religioso del mundo pre-moderno occidental cuyas resonancias llegan hasta hoy en día. Y esto, por cierto, obedece a un precepto metodológico fundamental establecido por Durkheim en *Las formas elementales de la vida religiosa*, a saber:

*En primer lugar, sólo podemos llegar a comprender las religiones más recientes siguiendo a lo largo de la historia la manera en que han ido constituyéndose de manera progresiva. Es la historia, efectivamente, el único método de análisis explicativo que puede aplicárseles. Sólo ésta nos permite descomponer una institución en sus elementos constitutivos, toda vez que nos los muestra unos tras otros, conforme van surgiendo en el tiempo. Por otra parte, situando cada uno de ellos dentro del conjunto de circunstancias de donde ha surgido, la historia pone en nuestras manos el único medio que tenemos para determinar las causas que los han suscitado. Cada vez que se acomete la explicación de un hecho humano, captado en un momento determinado del tiempo —ya sea una creencia religiosa, una regla moral, un precepto jurídico, una técnica estética, un régimen económico— hay que comenzar por remontarse a su forma más primitiva y más simple, e intentar dar cuenta de los caracteres que lo definen en ese periodo de su existencia, para luego hacer ver cómo, poco a poco, se ha desarrollado y se ha hecho más complejo, cómo ha llegado a ser lo que es en el momento considerado. Ahora bien, no cuesta trabajo concebir cuán importante es para esta serie de explicaciones progresivas, establecer el punto de partida de que éstas dependen. Era un principio cartesiano sostener que, en la cadena de verdades científicas, el primer eslabón desempeña un papel preponderante. Verdad es que no se trata de colocar en la base de la ciencia de las religiones una noción elaborada a la manera cartesiana, es decir, un concepto lógico, una posibilidad pura, construida sólo con las fuerzas de la mente. Lo que debemos encontrar es una realidad concreta, la cual sólo la observación histórica y etnográfica puede revelarnos. Pero si bien esta concepción cardinal debe obtenerse mediante procedimientos diferentes, no deja de ser cierto que está llamada a tener en toda la sucesión de proposiciones que establece la ciencia, una influencia considerable.<sup>240</sup>*

De igual modo, esto estará puesto en conexión con argumentos que Weber expone a lo largo de su obra, todos ellos implicados directamente con el proceso del desencantamiento religioso del mundo occidental. Por poner un ejemplo, textos en los que se puede rastrear una influencia platónica clara, como las cartas paulinas, son sumamente importantes en este sentido trazado, porque ejercieron una decisiva influencia en los reformados como Lutero, viéndose ello reflejado en aquel tradicionalismo de su pensamiento temprano. Para citar las palabras de Weber: *Lutero leyó la Biblia a través de los lentes de su respectiva y completa*

<sup>239</sup> Cf. Ernst Troeltsch, op. cit., p. 325.

<sup>240</sup> Emile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia (y otros escritos sobre religión y conocimiento)*, México, FCE, 2012, p. 57.



*disposición, y ésta en el curso de su desarrollo, entre 1518 y 1930, no sólo fue mantenida como tradicionalista, sino que siempre lo ha sido. En los primeros años de su actividad reformadora dominó en él, debido a su esencial estimación “creaturista” de la profesión, con respecto al modo de actividad intramundana, una paulina indiferencia escatológica, como viene a mostrar la epístola primera a los Corintios, 7 [...] (Luther las die Bibel durch die Brille seiner jeweiligen Gesamtstimmung und diese ist im Lauf seiner Entwicklung zwischen etwa 1518 und etwa 1530 nicht nur traditionalistisch geblieben, sondern immer traditionalistischer geworden. In den ersten Jahren seiner reformatorischen Tätigkeit herrscht bei ihm infolge der wesentlich kreatürlichen Schätzung des Berufes, in bezug auf die Art der innerweltlichen Tätigkeit eine der paulinischen eschatologischen Indifferenz, wie sie 1. Kor. 7 zum Ausdruck kommt [...])<sup>241</sup>*

---

<sup>241</sup> La traducción de este extracto es mía, y se debe a un término que considero importantísimo mantenerlo literalmente. Valdría la pena aquí citar las traducciones de Luis Legaz Lacambra (o Francisco Gil Villegas) y Joaquín Abellán, poniendo en negritas el fragmento en donde se encuentra dicho término clave, que es la razón y justificación de mi propuesta.

La del primero dice así:

*En los primeros años de su actividad reformadora, y a consecuencia de su concepto **excesivamente materialista** de la profesión, dominó en él, ante toda suerte de actividad en el mundo, una concepción electivamente afín a la indiferencia escatológica paulina que reveló la epístola primera a los Corintios, 7 [...]*

Mientras que la del segundo:

*A consecuencia de su valoración **básicamente natural** de la profesión, domina en los primeros años de su actividad reformadora, en relación con el tipo de actividad en el mundo, una concepción que se corresponde con la indiferencia escatológica paulina, tal como ésta se pone de manifiesto en 1 Cor 7 [...]*

Ahora bien, el término “excesivamente materialista” me parece un tanto confuso, debido a la gran cantidad de sus acepciones. Por ejemplo, al principio se podría interpretar que, con lo dicho, el término “profesión” se refiere a un tipo de actividad que afirma el mundo y, por tanto, representa una ruptura con relación a las ideas católicas y de la antigüedad; sin embargo, inmediatamente después se pone de relieve el elemento afín que tiene esta concepción luterana con la indiferencia escatológica paulina, en donde además se expresa un tradicionalismo, con lo cual inevitablemente se cae en la ambigüedad y hasta contradicción. Y este pasaje es particularmente importante de comprender, porque precisamente en el párrafo anterior Weber estaba desarrollando el contraste y diferencia entre la Reforma protestante con respecto al catolicismo; *cuál era la especificidad de aquel*, lo cual ayuda a su vez a vislumbrar la causa de su afinidad con la mentalidad económica que exigía el sistema moderno de producción capitalista.

Por otra parte, la expresión “básicamente natural” todavía me parece más confusa, pues no alude a un aspecto concreto del término “profesión”, además de que no me parece estar relacionado con lo que Weber se encuentra discutiendo. En efecto, ¿A qué se refiere lo natural en la profesión? ¿Acaso a una aceptación del trabajo que es vista de buena manera por Dios, de tal manera que se la pueda justificar y afirmar en la vida práctica? Con esto, de nuevo, se cae en el problema anterior, porque Weber está hablando *justamente en el sentido contrario*, de cómo ello aún tenía un cariz tradicionalista. Por esto, la expresión *wesentlich kreatürlichen Schätzung des Berufes* traducida como *esencial estimación “creaturista” de la profesión* me parece más adecuada, porque el término *kreatürlichen* da cuenta en parte de ese mismo tradicionalismo de Lutero expuesto por Weber, en tanto que alude precisamente al aspecto creado del ser humano por la Deidad (no por nada las palabras *crear*, *creatura* y *creador* comparten etimología), lo que, paralelamente, nos ayuda a aprehender el grado de *encantamiento* que subyacía en sus concepciones y *el porqué* de que se encontraran afines con la mencionada indiferencia escatológica paulina, ya que se presupone en ambos casos la posibilidad de la *unio mystica*; ideas para las cuales, cabe señalar, contribuyó el pensamiento platónico, como después demostraremos. Así visto, todo puede ser encuadrado de manera perfecta en el proceso más general del desencantamiento del mundo. El apartado puede encontrarse en Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, FCE, 2011, p. 127 (y 93 de la edición original). No está demás decir que no tratamos de demeritar el trabajo de los traductores; nada puede estar más alejado de ello. Nuestra pretensión únicamente es señalar *algo en específico* que nos interesa



Ahora bien, su relativo distanciamiento con tal tradicionalismo (aunque sin abandonarlo) tiempo después, a cuya configuración colaboró el pensamiento platónico mediante el cristianismo tanto primitivo como católico, y el más aún consecuente llevado a cabo por Calvino y los grupos protestantes ascéticos (rompiendo prácticamente en casi todos los aspectos con él, o al menos en los más importantes), develará cuestiones tan importantes como un nuevo cambio en la trayectoria del desencantamiento religioso del mundo en Occidente. De este cambio se asentarán las condiciones para el desgajamiento del desencantamiento intelectualista del mundo moderno en Occidente.

En el caso del catolicismo nos seguiremos con Troeltsch, pero lo complementaremos con los trabajos de Weber. Nos interesa porque, además de tratar los elementos ya mencionados arriba, podremos analizar los elementos platónicos presentes tanto en el ascetismo monacal como en aspectos relativos a la organización interna de la iglesia. Es más fácil figurar la importancia de ello si tomamos en cuenta el hecho de que existe una continuidad entre el modo de conducción de vida promulgado por esta manifestación religiosa y el llevado a cabo, hasta sus últimas consecuencias, por el protestantismo ascético. En las palabras de Weber: *yo afirmo expresamente, como se ve, la continuidad interna entre la ascesis religiosa monástica y el ascetismo intramundano vocacional. [...] Cualquiera puede ver que esa continuidad es precisamente el supuesto básico de mis razonamientos: la Reforma aplica a la vida profesional en el mundo el ascetismo cristiano racional y la vida metódica practicada antes en el claustro.*<sup>242</sup>

Además, recuérdese que aquí 1) se consolida la sustitución de una visión no-escatológica, por una que sí lo es, pero también que 2) operaron varias transformaciones en el plano económico dentro de la Iglesia, y que 3) *[...] como de un modo brillante nos lo han revelado las investigaciones de Troeltsch, el gran cambio en sus relaciones [del cristianismo] con el Estado se realiza mucho más en la Iglesia medieval, es decir, la católica. Todo en lo cual estuvo presente la platopaideia, sea negativa u postivamente.*

---

particularmente *aquí* en nuestra investigación, pues tal matiz nos ayuda a entender un momento importante en el proceso histórico del desencantamiento religioso del mundo en Occidente.

<sup>242</sup> Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, op. cit., p. 169, nota 80 al pie de página

De este modo, podremos proseguir desarrollando el tema del desencantamiento religioso del mundo occidental, enfocándonos en su dimensión tanto práctica como la concerniente a los bienes de salvación o soteriología, distinguiendo a su vez entre la esfera de los virtuosos y las masas y la manera correspondiente en cada estrato asume las doctrinas. En efecto, tomamos en cuenta la advertencia metodológica de Weber cuando señala que: *Si se quiere estudiar en resumen la influencia de una religión sobre la vida, precisa distinguir entre su teoría oficial y aquel tipo de conducta efectiva que, en realidad, y acaso contra su voluntad, otorga premios en este mundo o en el otro; también conviene distinguir, además, entre el virtuosismo religioso de los selectos y el de las masas.*<sup>243</sup>

Paralelamente no estará de más repasar en este momento lo ya expuesto por Max Weber y Troeltsch sobre las ideas de santo Tomás de Aquino, ya que, además de que pueden rastrearse en ellas claros principios prácticos del pensamiento platónico-aristotélico, presentan un nexo con Lutero. Citando las palabras de Weber cuando habla del nuevo concepto de “profesión” postulado por este último: *En Lutero, esta idea se desarrolla durante el primer decenio de su actividad reformadora. En un principio, siguiendo en absoluto la tradición medieval tal como la presentaba, por ejemplo, santo Tomás de Aquino, estimaba que el trabajo en el mundo, aun cuando querido por Dios, pertenece al orden de la materia, siendo como el fundamento natural indispensable de la vida religiosa, no susceptible de valoración ética, como el comer o el beber.*<sup>244</sup> En este sentido, también señalaremos el momento de su ya mencionado distanciamiento, de acuerdo a lo anotado por nuestro autor, y mencionar qué posibles aspectos del pensamiento de Platón pudieron haber estado implicados en ello.

Por último, los momentos correspondientes con la Reforma y el protestantismo ascético serán tratados en una sola pieza. Esencialmente porque no hay una diferencia de principios ni de orden en la estructura de ambos, sino sólo de *grado* en cuanto a la racionalidad. Weber ya abordó el problema de sus diferencias y efectos prácticos con respecto al desencantamiento del mundo, aunque fuera de una manera no totalmente explícita. Empero, nosotros no le daremos preferencia al plano económico, sino también nos enfocaremos en el religioso, político y social, para después apreciar qué función ocupó el pensamiento platónico en todo ello; de esta manera nos haremos una mirada más amplia sobre estos momentos del desencantamiento religioso del mundo en Occidente, pudiéndolo complejizar. Esto tampoco

<sup>243</sup> Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, FCE, 2014, p. 401.

<sup>244</sup> Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, *op. cit.*, p. 122.

da a entender un reproche a Weber, pues, en efecto, los propósitos de su trabajo *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* eran otros. Como él mismo dice:

*Para resumir: mis explicaciones buscaron analizar un componente constitutivo particular del estilo de vida que estuvo en la cuna del capitalismo moderno y tuvo una parte, al lado de muchos otros factores, en su construcción y, después, en sus transformaciones y decadencia.*<sup>245</sup>

Por tanto, aquí nos ocuparemos de solucionar las cuestiones que han sido puestas a lo largo de todo el trabajo, pero también de plantear otras tantas, tales como ¿En términos del desencantamiento del mundo, de qué manera se puede explicar la función preponderantemente negativa que fungió en este momento el pensamiento platónico y griego en general, de acuerdo a lo expuesto por Max Weber? ¿Qué significo ello? Con esto se encuentra también en relación otro factor que ya hemos insinuado arriba, que nos ayudará a clarificarlo en una primera instancia, a saber: En la reforma se recuperó el camino desencantado iniciado por el judaísmo antiguo no-helenístico que se manifestó en libros como el de Job. La cuestión ahora está en el *porqué* de que se efectuara ello, y las diferencias, a partir de la similitud de principios, correspondientes entre uno y otro momento en cuanto al grado de racionalidad. Ello nos permitirá apreciar cómo con Lutero y aún más Calvino se entra en el momento culminante del desencantamiento religioso del mundo en Occidente, pero con el protestantismo ascético ya se está propiamente en él. Y aquí, recuérdese, que tocaremos el tema de cómo se asientan las condiciones para el desgajamiento del desencantamiento intelectualista del mundo moderno en Occidente, haciéndose una “fuerza impulsora” independiente del llevado a cabo por la religión.

Por último, en las conclusiones, se hará una síntesis de todo el camino recorrido, discutiendo lo que nuestra hipótesis establece, a saber: La introducción del pensamiento platónico en particular en la religión judía contribuiría a agudizar el proceso del desencantamiento religioso del mundo en Occidente (además de cambiarle la trayectoria que ya venía desde las antiguas tradiciones hebreas pertenecientes al pueblo de Israel), teniendo un papel fundamentalmente positivo hasta la iglesia católica medieval, para después, a partir del

---

<sup>245</sup> Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, op. cit., p. 447

momento de la reforma, comenzar a apreciarse con cierta hostilidad, fungiendo aquí un rol preponderantemente negativo.<sup>246</sup>

## 1.4 Consideraciones metodológicas

Antes de pasar propiamente a los conceptos teórico-metodológicos que se utilizarán, cabría primero hacer algunas consideraciones sobre el trabajo en general. Primero que nada, es importante decir que la influencia de Platón en el desencantamiento religioso del mundo occidental a través de la racionalización de la religión puede ser tomada en cuenta desde muchos ángulos. Para los primeros momentos descubriremos cómo es que los pensadores judíos helenísticos racionalizaron su religión ancestral no sólo través del contenido de las ideas del platonismo, sino también a partir del lenguaje, la *forma* de expresarse, que es platónica, y cómo heredó estas dos cuestiones a algunas comunidades cristianas, como fue el caso de aquellos Corintios a los que respondía San Pablo en su famosa primera epístola, por mencionar un ejemplo inmediato. Tomar tanto lo que se dice como la manera en que se dice no es una cuestión de decisión fortuita; hago caso, en este sentido, a Wittgenstein cuando asevera:

569. El lenguaje es un instrumento. Sus conceptos son instrumentos. Creemos entonces que no puede tener mucha importancia qué conceptos empleemos. Como, en definitiva, podemos hacer física con pies y pulgadas al igual que con metros y centímetros; se trata sólo de una diferencia en la comodidad. Pero tampoco esto es cierto cuando, por ejemplo, los cálculos hechos en un cierto sistema de medidas exigen más tiempo y esfuerzo del que podemos dedicarles.<sup>247</sup>

Esto nos clarifica mucho la cuestión. Autores como Filón y Pseudo-Salomón deseaban una manera concisa de plantear sus pensamientos, usando para ello preposiciones características

---

<sup>246</sup> Por *positivo* se debe entender ese elemento de “asociación” y apoyo ya discutido que brindó el pensamiento intelectual griego al desencantamiento del mundo a través de medios como el contenido de sus doctrinas, pero también formas de expresión. Y, contrariamente, lo *negativo* hay que aprehenderlo en el sentido de obstáculo al desarrollo del carácter racional de cada religión circunscrita al proceso en su totalidad. Evidentemente, ambos no deben tomarse como absolutos y definitivos; de ahí que tentativamente se diga que hasta el catolicismo medieval la platopaideia fungió un papel *fundamentalmente* positivo, lo cual no implica que fuera igualmente aceptado en su totalidad. También aquí habían elementos negativos, sólo que eran muchos menos o tenían un carácter secundario. Por tanto, trataremos aquí y allá de mencionar siempre los dos aspectos, sin quedarnos sólo con la pura negatividad o positividad.

<sup>247</sup> Wittgenstein, *Investigaciones Filosóficas*, España, Editorial Gredos, 2018, p. 335.

tales como δι' οὗ <sup>248</sup>. Gracias a estas, se generaban imágenes mentales claras y concretas sobre la posición y función de Cristo *qua* mediador entre todo lo existente y Dios, por ejemplo. Es decir, que la metafísica subyacente a sus concepciones que viene de la *platopaideia*, fue manifestada de manera sumamente clara a través de aquellas formas de expresión, gracias a las cuales se modificó, por un lado, el modo de aprehender la realidad en su conjunto, pero también, por el otro, el modo de relacionarse con ella; pues, en efecto, la manera de entender a Cristo definía igualmente cómo uno *tenía* que ser con respecto al todo, delimitando el modo de conducción de vida.<sup>249</sup> Paralelamente, este uso sistemático de preposiciones les permitía a dichos autores manifestarse de manera continua y fluida sin dar grandes rodeos y, por tanto, economizar el lenguaje, evitándose, como dice Wittgenstein, complicaciones innecesarias. En efecto:

566. Aquí parece como si el uso de la misma palabra, de la misma pieza, tuviera un *propósito*-si la igualdad no es casual, inesencial. Y como si el propósito fuera que se pudiera reconocer la pieza y saber cómo hay que jugar.- ¿Se habla aquí de una posibilidad física o de una lógica? Si se trata de lo último, entonces es que la igualdad de las piezas forma parte del juego.<sup>250</sup>

Por otra parte, tampoco se soslayará la mención de la influencia del pensamiento griego en cuanto tal en el proceso que nos ocupa, particularmente el estoicismo y aristotelismo; sin duda son imprescindibles. Sólo que el foco siempre estará en la *platopaideia*, dada su baja valoración y alta importancia con respecto a su participación, lo cual nos posibilitará encontrar más aspectos del desencantamiento religioso del mundo occidental y complejizarlo.

En nuestra investigación serán retomadas los siguientes conceptos teórico-metodológicos:

---

<sup>248</sup> Esta expresión constituye una elisión entre διά + οὗ. La preposición διά, combinada específicamente con este pronombre relativo (masculino u neutro) en genitivo, denota aquello *a través de lo que* se hace algo. Un ejemplo muy bueno de su uso, y que más adelante citaremos, lo podemos encontrar en el famoso prólogo al evangelio de Juan (aunque aquí se usa el pronombre personal y no el relativo, tiene, no obstante, el mismo sentido la preposición διά: *a través de o por medio de*): “Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν. πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν”. “En el principio estaba el logos, y el logos estaba con Dios, y Dios era el logos. Este estaba en el principio con Dios. Todas las cosas **a través de él** surgieron, y sin él no surgió nada”. La traducción es mía.

<sup>249</sup> Hago caso, en este sentido, a Peter Winch cuando asevera que las cuestiones relativas al lenguaje sólo son relevantes *en cuanto su análisis está destinado a esclarecer el problema del grado de inteligibilidad de la realidad, y qué diferencia constituiría para la vida del hombre el hecho de que este pudiese aprehender en cierta forma dicha realidad. De modo que debemos preguntar cómo los problemas del lenguaje-y qué clases de problemas acerca de este-pueden guardar relación con estos temas*. Peter Winch, *Ciencia Social y Filosofía*, Argentina, Editorial Amorrortu, 2011, p. 20.

<sup>250</sup> *Ibíd.*, p. 333.

### 1. Cuadro ideal:

Weber sugiere el uso de esta herramienta analítica cuando se busca realizar una investigación sobre los procesos de desarrollo de los fenómenos históricos; es decir, con una dimensión diacrónica. Él pone un ejemplo de su aplicabilidad cuando nos dice que, a partir del resultado teórico alcanzado en cuanto a que una sociedad organizada de manera estrictamente artesanal tiene probablemente como única fuente de acumulación de capital la renta de la tierra, se podría construir un cuadro ideal de la transformación de la forma de economía artesanal en la capitalista, que estará condicionado por varios factores simples extraídos de la vida concreta (crecimiento demográfico, afluencia de metales preciosos, tierra limitada, etc).

Ahora bien, estos fenómenos tomados en sí mismos, economía artesanal y capitalista, digamos, constituyen a su vez tipos ideales. Por lo tanto, para plantearlo de manera simple, podemos ver que el cuadro ideal sólo es el escenario construido lógicamente donde nuestros diversos tipos ideales, exentos de contradicción, actúan, exhibiendo sus transformaciones en el tiempo y conexiones mutuas. No obstante, como Weber mismo advierte, es importante siempre tener presente que este cuadro ideal no es la historia <<real>> misma, sino una representación de ella. En efecto, la construcción ha sido aquí solamente el medio de cumplir la imputación válida, sistemáticamente, de un proceso histórico a sus causas reales, dentro del círculo de las posibles de acuerdo con el estado de nuestros conocimientos.<sup>251</sup>

### 2. Tipo ideal:

Como nos menciona Weber: Al igual que toda ciencia generalizadora, la especificidad de las abstracciones de la sociología implica que sus conceptos estén relativamente vacíos de contenido frente a la realidad histórica.<sup>252</sup> Es decir, que constituyan tipos puros (ideales). Ellos procuran una univocidad incrementada del concepto, la cual es conseguida por un grado óptimo de adecuación significativa; en otras palabras, mediante el *realce* unilateral de *uno* o de *varios* puntos de vista y la reunión de una multitud de fenómenos *singulares*, difusos y discretos, que se presentan en mayor medida en unas partes que en otras o que aparecen de

<sup>251</sup> Weber, Ensayos sobre metodología sociológica, Argentina, Amorrortu Editores, 1998, p. 91.

<sup>252</sup> Pierre Bourdieu, Jean-Claude Chamboredon, Jean-Claude Passeron, El oficio del sociólogo: presupuestos epistemológicos, México, Siglo XXI, 2008, p. 281.



manera esporádica, fenómenos que encajan en aquellos puntos de vista, escogidos unilateralmente, en un cuadro *conceptual* en sí unitario.<sup>253</sup>

En este sentido, debe entenderse que nosotros no trataremos de, por ejemplo, todo el judaísmo helenístico; eso es una tarea que excede nuestros motivos. Únicamente acentuaremos, en un primer momento, analíticamente aquellos rasgos que nos parecen esenciales en él, en cuanto que está enmarcado dentro del desencantamiento religioso del mundo en Occidente. Es, por tanto, una utopía. Favorece más a la terminología, a la clasificación y a la heurística, a costa de ser más ajeno al universo concreto. En efecto, no *constituye* una *exposición* de la realidad, pero quiere proporcionar medios de expresión unívocos para representarla.<sup>254</sup> Todo ello con el motivo de buscar reglas genéricas del acontecimiento que nos interesa. El mismo Weber pone un ejemplo sumamente esclarecedor de un momento que también nosotros vamos a tratar, y en este mismo sentido ha de entenderse, al igual que los otros tantos:

Todas las exposiciones sobre una «esencia» del cristianismo, por ejemplo, son tipos ideales cuya validez siempre y necesariamente sigue siendo muy relativa y problemática cuando pretenden ser considerados como exposición histórica de lo que existe empíricamente; en cambio, revisten un elevado valor heurístico para la investigación y un considerable valor sistemático para la exposición cuando se los aplica exclusivamente como un medio conceptual para la *comparación* y *medición* de la realidad respecto de ellos. En esta función, precisamente, son imprescindibles. Ahora bien, a estas exposiciones típico-ideales suele atribuirse algo más, que complica considerablemente su significado. Pretenden ser, o lo son inconscientemente, tipos ideales, no sólo en sentido *lógico*, sino también *práctico*: *modelos* que contienen-en nuestro ejemplo-lo que el cristianismo, en opinión del expositor, *debe ser*, aquello que en él y *para él* es «esencial» porque está *provisto de valor permanente*. Sin embargo, ocurra ello de una manera consciente o -con mayor frecuencia- inconsciente, tales modelos contienen ideales a los cuales el expositor refiere *valorativamente* el cristianismo: tareas y fines según los cuales oriente su «idea» del cristianismo y que, naturalmente, pueden diferir notablemente de los valores a que los contemporáneos, por ejemplo los primeros cristianos, refirieron el cristianismo; y no sólo pueden diferir de ellos: sin duda diferirán siempre.<sup>255</sup>

Esto no sólo resume bastante bien lo que hemos comentado hasta aquí, sino que también añade otros elementos importantísimos. Nuestros tipos ideales son también susceptibles de juicios de valor, y no constituyen únicamente construcciones conceptuales. De esta manera podremos atribuir paralelamente, por ejemplo, a la filosofía de Platón una afinidad en el mundo práctico con lo que se denomina un *ascetismo negador del mundo*,

<sup>253</sup> Weber, Ensayos sobre metodología sociológica, Argentina, Amorrortu Editores, 1998, p. 79

<sup>254</sup> Weber, Ensayos sobre metodología sociológica, Argentina, Amorrortu Editores, 1998, p. 79

<sup>255</sup> Ibid. pág. 87

independientemente que el filósofo ateniense lo haya tan siquiera concebido así; o poder atribuir características más mágicas o desencantadas a uno y otro momento tratado, sin importar si sus representantes lo hayan asumido de esa forma o incluso pensado. Esto se debe en parte a que la sociología *busca aprehender en conceptos teóricos y significativamente adecuados fenómenos irracionales (místicos, proféticos, neumáticos, afectivos)*.<sup>256</sup>

Por otra lado, y para concluir esta parte, cada uno de los tipos puros que constituyen los diversos momentos del desencantamiento religioso del mundo occidental, el cual además conforma su marco ideal, se encuentran en íntima conexión. Aquí tomamos la metáfora del puente como mejor medio para imaginarse su relación y entrelazamiento. Este nos permitirá no sólo recorrer secuencialmente del judaísmo helenístico al cristianismo primitivo, por ejemplo, sino también de aquel a la instancia mucho posterior de la reforma, e inversamente. No obstante, igualmente huelga preguntarnos ¿Cómo es que serán construidos nuestros puentes que enlacen a cada uno de los tipos-ideales? La respuesta a esto la encontraremos en el siguiente punto.

### 3. Puentes de enlace entre cada tipo ideal:

¿Cómo es que serán construidos nuestros puentes que enlacen a cada uno de los tipos-ideales? Siguiendo a Koselleck, por medio de la determinación de los factores similares y diferentes (durante un tiempo concreto) entre los tipos puros establecidos, y la descripción de cuándo aquellos son dominantes o recesivos, lo que nos permitirá definir plazos, periodos y umbrales epocales, en virtud de los cuales se puede estructurar diacrónicamente la totalidad del proceso del desencantamiento del mundo, invariablemente delimitado según los intereses y criterios del investigador.<sup>257</sup>

### 4. Afinidad electiva:

Este término permite establecer no relaciones causales unilaterales entre dos o más elementos, sino conexiones abiertas y flexibles fundamentales de muy diversa índole, a pesar de que también tenga cierto matiz de causalidad. Por ejemplo, habremos de estudiar cómo el

<sup>256</sup> Pierre Bourdieu, Jean-Claude Chamboredon, Jean-Claude Passeron, *El oficio del sociólogo: presupuestos epistemológicos*, México, Siglo XXI, 2008, p. 281.

<sup>257</sup> Vid. Koselleck, *Historias de conceptos: Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político social*, España, Editorial Trotta, 2012, p. 22

pensamiento platónico fue electivamente afín a ciertos momentos que constituyen el desencantamiento religioso del mundo (desde el judaísmo helenístico hasta el catolicismo medieval) ya sea por los conceptos que proporcionaba o el contenido de sus doctrinas.

Y nada afecta que se hayan asumido incluso de forma indirecta e inconsciente; al contrario, ello refuerza aún más nuestros planteamientos, pues viene a demostrar lo relativamente difundido de su pensamiento.

## 5. Evolución:

Norbert Elías toma este concepto no en un sentido biologicista ni metafísico. Con él se refiere al despliegue de los cambios estructurales específicos de larga duración. No hay aquí idea alguna de una inmanencia ontológica en los procesos históricos. Este concepto de evolución es formulado, entre tanto, para hacer una crítica a las teorías del cambio social dominantes en su tiempo.<sup>258</sup> En sus propias palabras:

*La evolución social general [...] es un cambio de composición que, considerado a largo plazo, en su ir y venir, en sus movimientos progresivos y regresivos, mantiene siempre una única dirección a lo largo de muchas generaciones. Este cambio estructural orientado puede demostrarse como tal hecho que es, con independencia de la valoración que se le dé. De lo que se trata aquí es de esa demostración del hecho. El concepto de cambio social como instrumento de investigación no es suficiente para dar cuenta de tales fenómenos. El mero cambio puede ser del tipo que es frecuente observar en las nubes y en los penachos de humo: tan pronto componen una figura como otra. Un concepto de cambio social que no distinga claramente entre cambios que se refieren a la estructura de una sociedad y cambios que no afectan a tal estructura, y que tampoco distinga entre cambios estructurales sin una dirección determinada y cambios estructurales que a lo largo de muchas generaciones mantienen una dirección determinada, ya sea la del aumento o la disminución de la complejidad, es un instrumento muy insatisfactorio de la investigación sociológica.*<sup>259</sup>

De ahí que nosotros veamos al desencantamiento religioso del mundo en Occidente, parafraseando a Norbert Elías, como un proceso histórico a largo plazo cuyos cambios de composición y, por tanto, evoluciones, están repletos de movimientos progresivos y regresivos, pero que, en general, mantienen siempre una única dirección a lo largo de muchas generaciones.

---

<sup>258</sup> Mientras trabajaba en este libro, se me ocurrió de modo muy claro que, con él, se estaban poniendo los cimientos para una teoría sociológica no dogmática, empírica, de los procesos sociales en general y de la evolución social en concreto. Norbert Elías, *El proceso de la civilización: investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, México, FCE, 2016, p. 28.

<sup>259</sup> Norbert Elías, *El proceso de la civilización: investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, México, FCE, 2016, p. 29.

Puesto así, me parece que puede quedar más clara nuestra hipótesis, dado que trataremos de averiguar y demostrar la preponderancia de la función positiva llevada a cabo por el pensamiento platónico en los primeros momentos del desencantamiento del mundo, pero, como dijimos, ello no quiere decir que todo lo proveniente de él fuera aceptado de forma absoluta, sino que también se refutaron varias de sus ideas. Estas representan-con otros tantos componentes-, desde nuestro punto de vista, regresiones, mientras que las recuperadas, inconsciente o conscientemente, progresiones, las cuales finalmente tuvieron más importancia en dichos momentos en cuanto al grado de racionalización. No obstante, a partir de la reforma, pensamos que estos elementos positivos platónicos transmutaron de carácter, siendo ahora vistos de manera general con hostilidad; es decir, negativamente. Ahora bien, a pesar de ello, el sentido del desencantamiento del mundo es unilateral; hay elementos de encantamiento como señalamos, sí, pero nuestro enfoque recae en aquel. Ciertamente podría reconstruirse el proceso del encantamiento del mundo, con momentos de desencantamiento (regresiones) entre él, pero no es la perspectiva que estamos tomando, y sería motivo de una investigación de índole completamente distinta.

Es decir, que con este concepto buscamos, para concluir, saber cómo y por qué en el curso de tales transformaciones generales a largo plazo y en una dirección (para las que hemos aceptado el concepto de «evolución» como término técnico), han cambiado en un sentido determinado el modo de conducción de vida (*lebensführung*) y la experiencia de los seres humanos, la regulación de las emociones individuales por medio de coerciones internas o externas y, con ellas, en cierta medida también la estructura de todas las manifestaciones humanas.<sup>260</sup>

Matriz de congruencia:

Concepto	Variable	Dimensiones	Indicadores	Índice empírico	Instrumentos
Desencantamiento religioso del mundo en Occidente	Grado de racionalidad de cada uno de sus momentos, que son:	A) Religiosa B) Política C) Económica D) Cultural	<b>1. Grado de unidad sistemática al cual haya sido llevada por ella la relación de Dios y el mundo</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>¿Cuál fue el papel de la <i>platopaideia</i> en el desarrollo del desencantamiento religioso del mundo en</li> </ul>	Fuentes documentales tanto primarias (por ejemplo, la biblia) como secundarias (investigaciones

<sup>260</sup> Cf. Con su definición en Norbert Elias, *El proceso de la civilización: investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, México, FCE, p. 25.

	<p>1. Judaísmo helenístico  2. Cristianism o Primitivo  3. Catolicismo  4. Reforma  4.1 Lutero y Calvino  4.2 Protestantismo acético</p>		<p>1.1 Dios que se cierce sobre el mundo y con una naturaleza totalmente inasquible (<i>deus absconditus</i>)  1.2 Dios trascendente, pero de carácter benevolente y alcanzable por algún medio, sea  a) extático-orgiástico o b) intelectual-ascético  <b>2. La propia relación ética con el mundo</b>  2.1 Modo de conducción de vida (lebensführung)  2.1.1 Ascetismo intramundano  2.1.2 Ascetismo negador del mundo  2.1.3 Ascetismo de huida del mundo  2.2 Posición ante y grado de participación en el orden político y económico (derivado en cierta medida del modo de conducción de vida, aunque no únicamente)  2.2.1 Relaciones entre lo sagrado y lo profano (por ejemplo, la postura del cristianismo primitivo frente al Estado)  2.2.2 Proceso de secularización  <b>3. Hostilidad hacia la magia</b></p>	<p>Occidente, considerando éste desde sus diferentes dimensiones de análisis?</p>	<p>históricas y sociológicas).</p>
--	--	--	--	---	------------------------------------

			3.1 Caminos o medios de salvación 3.1.1 Sin ayuda de un poder sobrenatural, sino por medio de: 3.1.1.1 Actos culturales y ceremonias de tipo ritual 3.1.1.2 Obras sociales 3.1.1.3 Autoperfeccionamiento 3.1.2 Atribuida a los méritos de un héroe en estado de gracia o de un dios encarnado 3.1.2.1 Mito soteriológico 3.1.2.2 Gracia institucional 3.1.2.3 Salvación en la fe 3.1.2.4 Gracia de predestinación <b>4. Solución al problema de la teodicea</b>		
--	--	--	---	--	--

## Objetivos:

### General:

1. Reconstruir, desde un punto de vista sociohistórico, el sentido concreto del proceso del desencantamiento religioso del mundo en Occidente a lo largo de un periodo de tiempo delimitado (s. III a.c. hasta s. XVII d.c.), a partir del papel, positivo o negativo, que el pensamiento platónico (platopaideia) tuvo en sus diferentes momentos, que son manifestaciones/corrientes judeo-cristianas.

### Particular:

2. Poder abrir un nuevo diálogo entorno a la contribución del pensamiento griego en general (y platónico en particular) al proceso del desencantamiento religioso del



mundo en Occidente, dada la valoración fugaz y secundaria que le asignaron Max Weber y Troeltsch.

3. Descubrir más aspectos desconocidos de este proceso, de acuerdo al marco sintético establecido por Schluchter.<sup>261</sup>
4. Complejizar la idea del desencantamiento religioso del mundo en Occidente, con la posibilidad de plantear una pluralidad de ellos, de entre los cuales uno vendría a ser el preponderante y fungiría como puente a la era moderna.

### Preguntas:

Generales:

- a) ¿Cuál fue el sentido cobrado por el desencantamiento religioso del mundo en Occidente a partir de la introducción del pensamiento griego, especialmente el ético-religioso platónico (*platopaideia*), en el judaísmo helenístico, hasta su culminación en el protestantismo ascético?

Particulares:

- a) ¿Qué papel fungió en él y cómo contribuyó a su evolución?
- b) ¿Qué nuevos aspectos podríamos añadirle desde esta participación?
- c) ¿De verdad tuvo la *platopaideia* un carácter fugaz y secundario como Troeltsch y Weber asumieron?

## Capítulo II: Platopaideia

Debido al carácter de la disciplina en la que se circunscribe la presente investigación, es inadmisibles discutir el grado de validez de las ideas de Platón. Nuestra tarea, empero, es articular lógicamente los elementos más importantes de su filosofía en un tipo ideal, para que de esta manera podamos analizar, prácticamente, los efectos racionalizadores que tuvieron en el judaísmo y cristianismo posteriores. Por ello, no nos podemos conformar únicamente con la concepción metafísica, sino que debemos de sociologizarla, aplicando a ella las categorías analíticas que presenta Weber en *Economía y Sociedad*. De otra manera no podremos contemplar tales consecuencias en las denominaciones religiosas que nos interesan aquí ni las afinidades que las posibilitaron.

---

<sup>261</sup> Vid. *supra.*, p. 8.

Ergo, como ya dijimos, no podemos partir tampoco de la nada; más bien, de un terreno propicio para llevar a cabo dicha sociologización de la filosofía de Platón. Ahora bien, ¿Cuál es este y dónde encontrarlo? La respuesta la tenemos en la *Paideia* de Werner Jaeger, pues, como ya mencionamos arriba, este se encarga de presentar el proyecto filosófico del ateniense en el ámbito de una tradición inherentemente política, de la cual es heredero y lleva a su culminación como una reforma educativa de primer rango. Por ello, nos daremos a la tarea de, en primer lugar, presentar el pensamiento del filólogo, historiador y filósofo alemán sobre el proyecto de Platón y del neoplatonismo en parte, para después poder proceder con la mencionada interpretación de estas filosofías desde las categorías sociológicas sentadas en *Economía y Sociedad*. La traducción de los extractos citados en griego es propia, porque me interesa asir, con la mayor precisión posible, los términos puestos en juego en el establecimiento de la *Weltanschauung* (visión del mundo) platónica.

## 2.1 Werner Jaeger y el proyecto educativo de Platón

Para Jaeger, el proyecto filosófico de Platón se circunscribe en el contexto de la *paideia* griega. Este concepto, difícil de comprender para la mente moderna, tiene el doble significado de educación y cultura; los incluye a ambos. La civilización griega fue la primera civilización en designar tales procesos y ocuparse completamente en ellos de una manera consciente. Aunque, como dice Werner Jaeger, *claro es que todo pueblo altamente organizado tiene instancias dedicadas a la educación. Pero “la Ley y los Profetas” de los israelitas, el sistema confuciano de los chinos, el “dharma” de los indios, son, en su esencia y estructura espiritual, algo fundamentalmente distinto del ideal griego de la formación humana.*<sup>262</sup> Ahora bien, ¿Qué hemos de entender específicamente entonces por el término *paideia*, en tanto cultura y educación? En trazas muy generales, podemos decir en un primer momento que no es, a diferencia de hoy, una cuestión externa y temporal de la vida, algo que acaba y empieza en algún momento, ni un conjunto de ideas abstractas, sino que refiere a la historia misma de Grecia inserta en la realidad concreta. En efecto, *los griegos vieron por primera vez que la educación debe ser también un proceso de construcción consciente,*<sup>263</sup> todo ello basado en un sentimiento vital antropocéntrico, que ve a la *areté* (virtud) como suprema meta. En consecuencia, este principio espiritual, la *paideia*, no es un asunto individual, que le concierne e importa únicamente al individuo y su linaje. Al contrario, es uno de tipo humanístico, en

<sup>262</sup> Werner Jaeger, *Paideia: Los ideales de la cultura griega*, México, FCE, 1962, pp. 6-7.

<sup>263</sup> Werner Jaeger, *Paideia: Los ideales de la cultura griega*, México, FCE, 1962, p. 11.

donde está implicado el conjunto vivo de la sociedad: significó la educación del hombre de acuerdo con lo que ellos consideraban la verdadera forma humana, con su auténtico ser; esto es, que tiene su profunda raíz en las ideas de *modelo* y *paradigma*, que inevitablemente vinieron a atravesar todos los planos de la vida (artístico, científico, literario, etc). Ahora bien, esto no quiere decir que haya sido un proceso siempre igual y claro para el conjunto de comunidades helenas, sino que fue algo gradual que tuvo su origen en los poetas, cuyo representante clásico es Homero, que escribió la *Iliada*, el primer intento sistemático por compilar y ordenar de manera escrita los mitos de la tradición oral, en el siglo VIII A.C., y su culminación en el siglo IV A.C. con representantes tan significativos como Isócrates, Platón, Jenofonte, o Demóstenes. En este trayecto media un trecho de acontecimientos y concepciones muy grande, que fueron asumidos y constantemente reinterpretados por los más grandes exponentes de la *paideia* en cada época histórica. En suma, era un ideal de la formación y existencia humana que, conforme se fue desarrollando, desembocó en la aspiración de todo hombre y mujer perteneciente a la Hélade.

Ahora bien, dentro del ámbito de influencias específicas y decisivas en el filósofo ateniense tenemos en primer término a Sócrates, el cual, además, se convirtió en el vocero de la mayoría de sus obras. Ignorar sus postulados históricos, deducidos principalmente de los testimonios escritos por sus discípulos, implica saltarse los ejes meridionales de la filosofía platónica. Por lo tanto, cabe someramente repasar la revolución ejercida por Sócrates en la historia de la *paideia*, su impacto en Platón, la manera en que este lleva a sus últimas consecuencias las concepciones de aquél, generando a la vez una propia filosofía, y la afinidad electiva que hay entre todo ello y el cristianismo.

Para comenzar con las innovaciones introducidas por Sócrates, tenemos su idea de la *psyché* (alma). Es evidente que la concepción del alma y el culto que se le rendía en cuanto tal ya existía, pero con Sócrates se modifica por completo el sentido en el que debe de entenderse. Como señala Jaeger:

*Burnet ha investigado en un hermoso ensayo la evolución del concepto del alma a través de la historia del espíritu griego, demostrando que el nuevo sentido que da Sócrates a esta palabra no puede explicarse partiendo del eidolon épico de Homero, de la sombra del Hades, ni del alma aérea de la filosofía jónica, ni del demonio-alma de los órficos, ni de la psyché de la tragedia antigua. Yo mismo, partiendo del análisis de la forma característica del modo socrático de expresarse [...] hube de llegar pronto al mismo resultado. Una forma como la de la exhortación socrática sólo podía brotar de aquel peculiar pathos valorativo que lleva*

*implícita en Sócrates la palabra “alma”. Sus discursos protrépticos son la forma primitiva de la diatriba filosófico-popular de la época helenística, que a su vez contribuyó a modelar la “predica cristiana”.*<sup>264</sup>

Con Sócrates, la palabra “alma” cobra, por primera vez en la historia de occidente, un valor ético y religioso. Para nosotros, después de 2000 años de cristianismo, suena totalmente familiar la expresión “cuidado del alma”, pero para la época de Sócrates esto constituyó un completo giro copernicano. El mensaje cristiano que se desplegaría siglos después tiene su base en la protréptica de Sócrates. Este advierte constantemente del peligro que corre el alma al preocuparse solamente por las posesiones materiales y placeres carnales, lo cual lo lleva directamente a formular el postulado de la “cura de almas”. El bien supremo ya no se encuentra en la salud, hermosura del cuerpo, fortuna, o esplendor de la juventud, que era lo que comúnmente se deseaba entre los suyos, sino que ahora el eje está en el interior; es decir, aquello que para Sócrates es lo auténticamente divino del ser humano. Alrededor de este punto gira su misión educativa, que es contemplada como servicio a Dios. De esta manera es como podemos comprender de mejor modo, en la *Apología de Sócrates* de Platón, sus contundentes palabras:

*—εἴ μοι πρὸς ταῦτα εἶποιτε· “ὦ Σώκρατες, νῦν μὲν Ἀνύτῳ οὐ πεισόμεθα ἀλλ’ ἀφίεμέν σε, ἐπὶ τούτῳ μέντοι, ἐφ’ ᾧτε μηκέτι ἐν ταύτῃ τῇ ζητήσῃ διατρίβειν μηδὲ φιλοσοφεῖν· ἐὰν δὲ ἄλῳς ἔτι τοῦτο πράττων, ἀποθανῇ” —εἰ οὖν με, ὅπερ εἶπον, ἐπὶ τούτοις ἀφίοιτε, εἴποιμ’ ἂν ὑμῖν ὅτι “ἐγὼ ὑμᾶς, ὧ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, ἀσπάζομαι μὲν καὶ φιλοῶ, πείσομαι δὲ μᾶλλον τῷ θεῷ ἢ ὑμῖν, καὶ ἕωσπερ ἂν ἐμπνέω καὶ οἷός τε ὦ, οὐ μὴ παύσωμαι φιλοσοφῶν καὶ ὑμῖν παρακελευόμενός τε καὶ ἐνδεικνύμενος ὅτῳ ἂν ἀεὶ ἐντυγχάνω ὑμῶν, λέγων οἷάπερ εἶωθα, ὅτι “ὦ ἄριστε ἀνδρῶν, Ἀθηναῖος ὢν, πόλεως τῆς μεγίστης καὶ εὐδοκιμοτάτης εἰς σοφίαν καὶ ἰσχύν, χρημάτων μὲν οὐκ αἰσχύνῃ ἐπιμελούμενος ὅπως σοι ἔσται ὡς πλεῖστα, καὶ δόξης καὶ τιμῆς, φρονήσεως δὲ καὶ ἀληθείας καὶ τῆς ψυχῆς ὅπως ὡς βελτίστη ἔσται οὐκ ἐπιμελῆ οὐδὲ φροντίζεις;”*<sup>265</sup>

*[Si alguien, con relación a esto, me dijera: “Oh Sócrates, no obedeceremos en esta ocasión a Anito sino que te liberaremos, pero sólo con la siguiente condición: que no inviertas más tiempo en esta investigación ni continúes filosofando. Y si eres atrapado haciendo todavía esto, morirás”. En el caso de que, con estas condiciones, me liberaran, les respondería que yo, oh hombres atenienses, los estimo y amo, pero obedeceré más a Dios que a ustedes, y mientras respire y sea posible, no cesaré de filosofar y exhortarles, así como de señalar, hablando en la manera que acostumbro, a quien me encuentre de ustedes: “Oh, virtuoso entre los hombres, siendo ateniense, es decir, perteneciente a la ciudad más gloriosa y renombrada en cuanto a la fuerza y sabiduría, ¿No te avergüenzas de preocuparte de las riquezas, con el fin de procurarte lo mejor, tanto de fama como de honor, mientras que no piensas ni cuidas de la templanza y verdad, de modo que tu alma sea lo más excelsa posible?]*

<sup>264</sup> Ibid., p. 418.

<sup>265</sup> Platón, *Apolog.*, 29c-e

Esto es, como ya dijimos, la inauguración del traslado hacia el interior, característico de los últimos tiempos de la Antigüedad. La ética es la manifestación por antonomasia de la naturaleza humana, esto es, aquello que específicamente nos distingue del puro animal. Tal *ethos* tiene un fundamento racional, y su formación por medio de una buena educación es el camino por medio del cual únicamente el ser humano consigue una perfecta armonía con el universo: la eudemonía. Esta se logra no por la pura satisfacción de los placeres carnales, y ni si quiera contribuye a ello la coacción que la ley positiva ejerce para evitarlo, sino que la clave subyace en el dominio de sí mismo y la ley derivada del alma racional que con ayuda de ello pueda ser descubierta. El alma, entonces, se descubre como el auténtico ámbito donde el ser humano puede desplegarse con plenitud y, por tanto, afirmarse por completo frente a las crecientes amenazas que la naturaleza y destino hacen pesar sobre él.

Ahora bien, Jaeger pone los paralelismos que saltan a la vista de manera inmediata con el cristianismo, pues

*La frase “cura de almas” tiene para nosotros un sentido específicamente cristiano, porque se ha convertido en parte integrante de esta religión. Esto se explica por el hecho de que la concepción cristiana coincide con la socrática en la idea de la paideia como el verdadero servicio a Dios y del cuidado del alma como la verdadera paideia. En su modo de formular esta concepción, el cristianismo se haya influido directamente por el pensamiento socrático tal como lo presenta Platón.<sup>266</sup>*

No obstante, tampoco deben de traslaparse los sentidos. Aunque exista una decisiva influencia de estas nuevas ideas en el cristianismo, debemos de diferenciar uno de otro con exactitud y rigurosidad. Ambos atendían a necesidades y propósitos distintos. Para Sócrates, nos recalca Jaeger, el alma no puede entenderse sin el elemento del cuerpo. Forman las dos partes que componen la naturaleza humana, y ello incluso se hace extensivo al concepto de la virtud (*areté*), pues así como la prudencia, justicia, valor, y piedad son características del alma, la salud, fuerza y belleza lo son del cuerpo. De esta manera, el capital concepto del bien (tó *agathós*) socrático comprende ambas esferas. Esto se desdibuja en el cristianismo, en donde el principio interior pasa a ser lo hegemónico. La máxima: [...] *Καὶ μὴ φοβεῖσθε ἀπὸ τῶν ἀποκτενόντων τὸ σῶμα, τὴν δὲ ψυχὴν μὴ δυναμένων ἀποκτεῖναι*<sup>267</sup> [Y no teman a los que matan el cuerpo, pues no son capaces de aniquilar al alma], expresa por completo el contraste entre uno y otro].

<sup>266</sup> Ibid., p. 416, nota 65 al pie de página 65.

<sup>267</sup> Mt. 10:28

El sentido de la nueva concepción de Sócrates fue captado y desarrollado de manera exhaustiva por sus discípulos, tanto directos como indirectos. De acuerdo con Jaeger, los sistemas filosóficos de Platón y Aristóteles constituyen una nueva ordenación de los valores, que no podrían comprenderse sin apreciarlos en parte como una consecuencia del pensamiento socrático sobre el alma. En esta línea, aquella transformación *es la fuente de todas las culturas posteriores que la filosofía griega ha alumbrado*.<sup>268</sup>

Ahora bien, a pesar de toda esa gigantesca articulación conceptual de Platón y Aristóteles, que, como expresa Jaeger, reduce todo el fenómeno socrático a una imagen armónica del mundo y lo reúne lo restante alrededor de ella, es ineluctable expresar que al principio fue la acción lo esencial:

*El llamamiento de Sócrates al “cuidado del alma” fue lo que realmente hizo que el espíritu griego se abriese paso hacia la nueva forma de vida. Si el concepto de la vida, del bíos, que designa la existencia humana, no como un simple proceso temporal, sino como una unidad plástica y llena de sentido, como una forma consciente de vida, ocupa en delante una posición tan dominante en la filosofía y en la ética, ello se debe, en una parte muy considerable, a la vida real del propio Sócrates. Su vida fue un anticipo del nuevo bíos, basado por entero en el valor interior del hombre.*<sup>269</sup>

Empero, el desplazamiento que operó Sócrates de la educación sofística, la cual tenía como principal propósito la formación de hombres de Estado y dirigentes de la vida pública, para nada implica un ideal apolítico, a la manera de, por ejemplo, Aristipo de Cirene y sus ideales cosmopolitas y de indiferencia ante los asuntos de la *polis*. De no haber sido la educación de Sócrates política, tampoco hubiera encontrado discípulo alguno. Él era un maestro en la materia, y coincidía con la tradición en que las cosas humanas culminan siempre en el bien colectivo, dentro del cual se inserta el individuo. No obstante, los elementos innovadores que introduce en este respecto son 1) el hecho de encontrar en la moral el núcleo de la vida social, sobre todo la colectiva.<sup>270</sup> Es definitivo, para Sócrates cualquier educación debe ser inherentemente política. En esta línea, tiene que formar o bien para ser gobernante o gobernado. Para el caso del primero, es necesaria una ascesis, un entrenamiento o ejercicio constante, en el sentido de reglamentar la propia vida. Ello influirá de modo decisivo en el

---

<sup>268</sup> Werner Jaeger, op. cit., p. 423.

<sup>269</sup> Werner Jaeger, op. cit., p. 423.

<sup>270</sup> Sobre la virtud política como auténtico camino socrático y la falta de distinción entre el ámbito ético y político, cf. Werner Jaeger, op. cit., pp. 440-441.

cristianismo, aunque éste le dote de nuevos contenidos, que Weber clasifica en ascetismo intramundano y extramundano o negador del mundo, lo cual veremos más adelante. Pero también tenemos que 2) para Sócrates el concepto de lo político engloba, al mismo tiempo, toda forma de comunidad humana. Ubica al individuo siempre dentro del núcleo conformado por la familia y en el círculo de sus parientes y amigos, por la razón de que estas son las formas de comunidad humana más naturales, inmediatas y solidarias, sin las cuales la existencia es imposible. En este sentido,

*Sócrates hace extensivo el ideal de la concordia del campo de la vida política, para el que ese concepto se empezó creando, al terreno de la familia y señala la necesidad de la cooperación en el seno de la familia y del estado tomando como ejemplo la cooperación de los órganos del cuerpo humano, las manos, los pies y las demás partes del hombre, ninguna de las cuales puede existir por separado.<sup>271</sup>*

El alcance de esta concepción organicista es inconmensurable. Platón le daría un sustento teórico riguroso en su República, para luego trasladarse a la concepción sobre el *Corpus Christi* planteada por Pablo de Tarso en sus epístolas, fijando así el paradigma al que, posteriormente, habría de acoplarse la institución de la Iglesia católica en cuanto a su organización y dogma, lo cual se ha preservado desde la Edad Media hasta nuestros días. Además, tómesese en cuenta, en este sentido, que el Estado moderno, según Troeltsch, en buena medida estuvo basado en esta misma estructura eclesial. Más adelante hablaremos sobre esta trayectoria y proceso de racionalización con más detenimiento. Mientras bástenos con lo mencionado para señalar su importancia.

Paralelamente, de aquí se deriva otro original postulado del espíritu de Sócrates, el de la *enkrateia* o dominio de sí mismo. Consiste en algo que brota de lo interior y no se simplemente controlado desde las instituciones externas, como la ley, que es la antigua manera de pensar la justicia. No obstante, dado que el aspecto ético para la cultura griega tiene su punto de partida en la vida colectiva y la idea de dominación política, *concibe el proceso interior mediante la transferencia de la imagen de una polis bien gobernada al alma del hombre.<sup>272</sup>* Esta firmeza, moderación y dominio moral de sí mismo que trae consigo la *enkrateia* constituye la condición de posibilidad para toda otra virtud; es decir, es su base o fundamento. Equivale no sólo a liberar la razón del aspecto animal del ser humano, sino a

---

<sup>271</sup> Werner Jaeger, op. cit., p. 436.

<sup>272</sup> Cf. Werner Jaeger, op. cit., p. 431.



sentar sobre este el imperio legal del espíritu, como menciona Jaeger. En el fondo, representa el anticipo del Estado ideal de Platón sentado en la República y el concepto puramente interior de la justicia en que ese Estado se basa.<sup>273</sup>

La *enkrateia* o *dominio de sí mismo* lleva implícito un nuevo concepto de libertad, igualmente sin igual en la historia de la *paideia*.<sup>274</sup> Desde ahora, se considera libre al hombre que no cae prisionero de sus apetitos. Lo interesante de ello, no obstante, es que:

*Envuelve la posibilidad de que un ciudadano libre o un gobernante sea, a pesar de ello, un esclavo en el sentido socrático de la palabra. Lo que lleva consigo, además, el corolario de que semejante hombre no puede ser un hombre verdaderamente libre ni un verdadero gobernante.*<sup>275</sup>

La autonomía moral; es decir, la independencia del ser humano con respecto a la parte animal de su naturaleza sería un corolario del planteamiento sobre la *enkrateia*. Esto, de igual manera, se convertirá en un aspecto esencial para el cristianismo.

Pasando a otro rubro de la filosofía de Sócrates que fue decisivo, ya no sólo para Platón y el cristianismo, sino para todo el desarrollo de Occidente en cuanto a su desencantamiento, tenemos al *concepto*. Huelga, para este punto en específico, recordar lo que nos dice Weber al respecto:

*El apasionado entusiasmo de Platón en la República se explica, en último término, por el descubrimiento reciente de uno de los mayores instrumentos del conocimiento científico, del **concepto**. Fue Sócrates quien descubrió su alcance, aunque no sea él el único descubridor del concepto. Ya en la India pueden encontrarse elementos lógicos muy semejantes a los de Aristóteles. En ningún sitio fuera de Grecia se tiene, sin embargo, conciencia de su importancia. Fue allí en donde por vez primera fue visto como un instrumento utilizable, merced al cual puede colocarse a cualquier persona en el torno de la lógica y no permitirle escapar de él a menos que confiese, o bien que no sabe nada, o bien que ésta y no otra alguna es la verdad **eterna** que, a diferencia de las acciones e impulsos de los hombres ciegos, no ha de pasar jamás. Esta fue la inaudita vivencia de los discípulos de Sócrates. De ella parecía necesariamente deducirse que una vez que se hubiese encontrado el concepto de lo bello, de lo bueno, de la bravura, del alma o de cualquier otra cosa, también podría encontrarse su verdadero ser, quedando así abierto el camino que permitiría enseñar y aprender cuál es el modo justo de comportarse en la vida y, sobre todo, de comportarse como ciudadano. Para el*

<sup>273</sup> Cf. Werner Jaeger, op. cit., p. 433.

<sup>274</sup> Cf. Werner Jaeger, op. cit., p. 433.

<sup>275</sup> Ibid., p. 434.

*heleno, cuyo pensamiento es radicalmente político, todo depende, en efecto, de esta última cuestión decisiva, cuya investigación constituye el sentido más hondo de la ciencia.*<sup>276</sup>

En efecto, el pensamiento de Sócrates se contempla como un esfuerzo por penetrar en la esencia de la moral mediante la fuerza del *logos*: es la búsqueda de un saber para un hacer en tanto conducta acertada. Desde ahora, el ejercicio de la virtud se sustentará en último término en un conocimiento, cuyo objeto no es otro que el del “bien”, fundamento único de aquella, lo que le concede su unidad. El bien para Sócrates es aquello que realizamos o deseamos hacer en gracia a uno mismo, pero también contempla en él lo objetiva y verdaderamente útil, saludable, venturoso y gozoso; en suma, lo que lleva al ser humano a la realización de su ser.<sup>277</sup> Debe existir, por tanto, una relación esencial entre este concepto susceptible de ser conocido, el “bien”, y las aspiraciones y voluntad del individuo. En otras palabras, la idea del bien es aquello a través de lo cual todo lo justo, bello, prudente, etc., es provechoso y saludable. Significa en primera instancia *la bondad general, la unidad de lo bueno compendiada en el concepto, por oposición a la variedad de las distintas cosas concretas a que asignamos el predicado de “buenas, porque según lo dice Platón, “comparten” de algún modo la idea del bien.*<sup>278</sup> Sin su conocimiento todo otro saber sería inútil, como menciona Jaeger. No obstante, tampoco concede a lo largo de sus diálogos ninguna definición de la idea del bien, sino que la ilustra plásticamente por medio de una analogía o alegoría que da en el clavo con el sentido del que quiere dotarle, lo cual se expresa de manera maravillosa en el libro VII de la República. La dialéctica platónica tiene como fin la contemplación de la idea del bien; ella tiene la función de hacer ver al espíritu la unidad dentro de la multiplicidad, la sinopsis. Paralelamente, Platón se encuentra con que la idea del bien es Dios mismo. Esto nos conduce, no a la formulación de un nuevo tipo de teología, sino a su fundación, lo cual constituyó algo imposible de ignorar para el cristianismo. No obstante, la exposición de esta materia la haremos más adelante de manera gradual. Mientras, bástenos con mencionar que la filosofía platónica es el intento de agotar este nuevo concepto socrático del saber, llevándolo a sus últimas consecuencias.

A lado de las tesis sobre la virtud como saber y la idea del bien como fundamento de su unidad, está la que se condensa en el postulado “nadie yerra voluntariamente”. Ella contiene una nueva concepción sobre la voluntad humana distinta del concepto jurídico y moral en ese

<sup>276</sup> Max Weber, *El político y el científico*, Alianza Editorial, España, 1981, p. 203.

<sup>277</sup> Cf. Werner Jaeger, *op. cit.*, pp. 422 y 447.

<sup>278</sup> *Ibid.*, p. 679-680.

entonces predominante. Se basa en el hecho de que es una contradicción que la voluntad pueda querer el mal sabiendo que lo es. Es decir, que hay un sentido en la voluntad, el cual no radica en el destruirse ni dañarse, sino conservarse y construirse; en otras palabras, *es racional en sí misma, porque se dirige al bien.*<sup>279</sup> Platón, en este sentido, distingue entre el apetito y la voluntad. Mientras aquél consiste en una ignorancia de lo que es mejor, disponiendo así al individuo a aspirar hacia bienes aparentes que producen placer inmediato, aunque lleguen a ser perjudiciales para el futuro, ésta *descansa en el verdadero conocimiento del bien que le sirve de meta,*<sup>280</sup> *y versa no sobre lo que el hombre hace en cada caso, sino sobre el “porqué”(οὗ ἕνεκα) lo hace.*<sup>281</sup>

Igualmente, aquí vislumbramos algo de alcance tremendo. Desde que Sócrates concibe este nuevo concepto de la voluntad y su última aspiración, *hablamos de un destino del hombre y de una meta de la vida y conducta humanas.*<sup>282</sup> El bien desde ahora se concebiría como el blanco (*skopós*) al cual siempre el hombre virtuoso debe apuntar, o como el *telos* en que *desembocan todos los caminos de las aspiraciones humanas.*<sup>283</sup> hay un fin de la vida. Es en los diálogos *Protágoras* y *Gorgias* de Platón donde encontramos estos conceptos usados por primera vez en el sentido aquí expuesto. Históricamente hablando, esto constituye una idea completamente nueva, que efectuó un giro rotundo en el modo de conducirse el ser humano y percibir su propia vida. Con estas perspectivas, es como podemos entender a cabalidad las siguientes líneas:

- ἄρα καὶ σοὶ συνδοκεῖ οὕτω, **τέλος** εἶναι ἀπασῶν τῶν πράξεων τὸ ἀγαθόν, καὶ ἐκείνου ἕνεκα δεῖν πάντα ἄλλα πράττεσθαι ἀλλ’ οὐκ ἐκεῖνο τῶν ἄλλων,<sup>284</sup>

[¿Acaso no te parece también a ti esto: que el bien es el **fin** de todas las acciones, y que por él es necesario hacer todas las otras cosas, pero no él por las otras cosas?

- Ἐγὼ μὲν οὖν ταῦτα οὕτω τίθεμαι καὶ φημι ταῦτα ἀληθῆ εἶναι· εἰ δὲ ἔστιν ἀληθῆ, **τὸν βουλόμενον, ὡς ἔοικεν, εὐδαιμόνα εἶναι σωφροσύνην μὲν διωκτέον καὶ ἀσκητέον, ἀκολασίαν δὲ φευκτέον ὡς ἔχει ποδῶν ἕκαστος ἡμῶν, καὶ παρασκευαστέον μάλιστα μὲν**

<sup>279</sup> Ibid., p. 449

<sup>280</sup> Ibid., p. 449.

<sup>281</sup> Ibid., p. 449, nota 176.

<sup>282</sup> Ibid., p. 449.

<sup>283</sup> Ibid., p. 449.

<sup>284</sup> Platón, *Gorg.*, 499e

μηδὲν δεῖσθαι τοῦ κολάζεσθαι, ἐὰν δὲ δεηθῆ ἢ αὐτὸς ἢ ἄλλος τις τῶν οἰκείων, ἢ ιδιότης ἢ πόλις, ἐπιθετέον δίκην καὶ κολαστέον, εἰ μέλλει εὐδαίμων εἶναι. οὗτος ἔμοιγε δοκεῖ ὁ σκοπὸς εἶναι πρὸς ὃν βλέποντα δεῖ ζῆν [...]<sup>285</sup>

*[Yo ciertamente establezco estas cosas así y afirmo que son ciertas. Ahora bien, si lo son, el que desea ser feliz, como parece, tiene que perseguir la templanza y ser asceta, además de evitar huir al castigo y aceptar que nada es más necesario que la penitencia, y si llega a ser necesario, que se imponga justicia y reprehenda a quien sea, ora a uno mismo o alguien entre los familiares o de los ciudadanos privados o a la ciudad, en caso de que se busque ser feliz. Me parece, de verdad, que este blanco es el necesario a observar para vivir].*

- οὐκοῦν πάλιν ἂν αὐτοὺς τὸ ἐναντίον εἰ ἐροῖμεθα: ὃ ἄνθρωποι οἱ λέγοντες αὖ ἀγαθὰ ἀνιαρὰ εἶναι, ἄρα οὐ τὰ τοιάδε λέγετε, οἷον τὰ τε γυμνάσια καὶ τὰς στρατείας καὶ τὰς ὑπὸ τῶν ἰατρῶν θεραπείας τὰς διὰ καύσεών τε καὶ τομῶν καὶ φαρμακειῶν καὶ λιμοκτονιῶν γιγνομένας, ὅτι ταῦτα ἀγαθὰ μὲν ἐστίν, ἀνιαρὰ δέ; φαῖεν ἄν;
- συνεδόκει.
- Πότερον οὖν κατὰ τόδε ἀγαθὰ αὐτὰ καλεῖτε, ὅτι ἐν τῷ παραχρῆμα ὀδύνας τὰς ἐσχάτας παρέχει καὶ ἀλγηδόνας, ἢ ὅτι εἰς τὸν ὕστερον χρόνον ὑγίαια τε ἀπ' αὐτῶν γίνονται καὶ εὐεξία τῶν σωμάτων καὶ τῶν πόλεων σωτηρία καὶ ἄλλων ἀρχαὶ καὶ πλοῦτοι; φαῖεν ἄν, ὡς ἐγὼμαι.
- συνεδόκει.
- ταῦτα δὲ ἀγαθὰ ἐστὶ δι' ἄλλο τι ἢ ὅτι εἰς ἡδονὰς ἀποτελευτᾷ καὶ λυπῶν ἀπαλλαγὰς τε καὶ ἀποτροπὰς; ἢ ἔχετε τι ἄλλο τέλος λέγειν, εἰς ὃ ἀποβλέψαντες αὐτὰ ἀγαθὰ καλεῖτε, ἀλλ' ἢ ἡδονὰς τε καὶ λύπας; οὐκ ἂν φαῖεν, ὡς ἐγὼμαι.
- οὐδ' ἔμοι δοκεῖ, ἔφη ὁ Πρωταγόρας.
- οὐκοῦν τὴν μὲν ἡδονὴν διώκετε ὡς ἀγαθὸν ὄν, τὴν δὲ λύπην φεύγετε ὡς κακόν;
- συνεδόκει.
- τοῦτ' ἄρα ἡγεῖσθ' εἶναι κακόν, τὴν λύπην, καὶ ἀγαθὸν τὴν ἡδονήν, ἐπεὶ καὶ αὐτὸ τὸ χαίρειν τότε λέγετε κακὸν εἶναι, ὅταν μειζόνων ἡδονῶν ἀποστερηῆ ἢ ὅσας αὐτὸ ἔχει, ἢ λύπας μείζους παρασκευάζῃ τῶν ἐν αὐτῷ ἡδονῶν: ἐπεὶ εἰ κατ' ἄλλο τι αὐτὸ τὸ χαίρειν κακὸν καλεῖτε καὶ εἰς ἄλλο τι τέλος ἀποβλέψαντες, ἔχοιτε ἂν καὶ ἡμῖν εἰπεῖν: ἀλλ' οὐχ ἔξετε.

<sup>285</sup> Platón, Gorg., 507d

- οὐδ' ἔμοι δοκοῦσιν, ἔφη ὁ Πρωταγόρας.
- ἄλλο τι οὖν πάλιν καὶ περὶ αὐτοῦ τοῦ λυπεῖσθαι ὁ αὐτὸς τρόπος; τότε καλεῖτε αὐτὸ τὸ λυπεῖσθαι ἀγαθόν, ὅταν ἢ μείζους λύπας τῶν ἐν αὐτῷ οὐσῶν ἀπαλλάττη ἢ μείζους ἡδονὰς τῶν λυπῶν παρασκευάζῃ; ἐπεὶ εἰ πρὸς ἄλλο τι **τέλος** ἀποβλέπετε, ὅταν καλῆτε αὐτὸ τὸ λυπεῖσθαι ἀγαθόν, ἢ πρὸς ὃ ἐγὼ λέγω, ἔχετε ἡμῖν εἰπεῖν: ἀλλ' οὐχ ἔξετε.
- ἀληθῆ, ἔφη, λέγεις, ὁ Πρωταγόρας.<sup>286</sup>

*[Entonces si les preguntáramos ahora lo contrario: “Oh hombres que aseveran, de nuevo, que el bien es doloroso, ¿Acaso no se refieren a cosas tales como la gimnasia, el servicio militar y los cuidados médicos realizados por medio de cauterizaciones, amputaciones, fármacos y dietas, las cuales son, por un lado, buenas, pero dolorosas, por el otro?” ¿Es que se referirán a esto?*

- *Concordaba*
- *Entonces, según lo dicho, ¿Les denominan bienes mismos, porque en la inmediatez proporcionan extremos dolores y aflicciones, o debido a que posteriormente surgen de ellos la salud y buena disposición corporal, además de la salvación de la ciudad, el dominio sobre las otras cosas y el bienestar? Yo creo que lo afirmarían.*
- *Le pareció así*
- *¿Y estas son cosas buenas por otro motivo o porque **terminan** en un placer después de liberar y alejarse de los dolores? ¿O tienen algún otro **fin** que postular, que no sea el placer o dolor, con ayuda del cual, tras mirarlo resueltamente, puedan denominarlas como buenas? Como a mi me parece, no lo dirían.*
- *Pienso lo mismo, dijo Protágoras.*
- *¿Entonces persiguen el placer en la idea de que es un bien y evitan el dolor como un mal?*
- *Lo reconoció.*
- *Por tanto, ciertamente consideran que el mal es el dolor; y el bien, el placer. Ya que también al gozar mismo lo llaman malo cuando los priva de mayores placeres de los que él tiene o les causa mayores dolores que los placeres que hay en él. Porque si, según otra razón, llaman malo al gozar y atienden a otro **fin**, podrían sin duda decirnoslo. Pero no podrán.*
- *Reconozco también que no podrán, dijo Protágoras.*
- *¿Es que será del mismo modo con respecto al hecho de sufrir? En efecto, ustedes llaman al mismo sufrir bueno cuando los libera de dolores mayores que los que él contiene, o les procura placeres mayores que sus dolores. Y, si ven algún otro **fin** diferente al que yo afirmo cuando llaman bueno al hecho de sufrir, podrían decirnoslo; pero no podrán.*
- *Dices verdad, dijo Protágoras.*

Con todo, el mismo Platón en su *República* y *Leyes* de nuevo llevaría esto un paso más allá: *La objetivación filosófica y artística de una actitud distinta ante la vida, condicionada por este concepto, es ya obra de Platón.*<sup>287</sup> Además, clasifica a los individuos según su *télos*; esto

<sup>286</sup> Platón, Prot., 354a-354e

<sup>287</sup> Ibid., p. 450

es, en diferentes tipos de vida, para, de esta manera, tejerlos y jerarquizarlos en el enorme cuerpo de la *polis*, conforme a su funcionalidad. La concepción organicista del Estado y esta nueva visión del *télos* que conlleva una estricta división del trabajo, convierten a Platón en uno de los autores más originales e importantes en la historia del pensamiento, sobre todo si tomamos en cuenta las consecuencias prácticas que ello tuvo. Sin la anticipación de Sócrates esto no hubiera en ninguna medida sido posible.

Huelga indicar, en este sentido, que Sócrates a diferencia de Platón, todavía se ajusta a la antigua tradición política que veía en la ciudad la fuente de todos los bienes y normas supremas de la vida. No es parte de un Estado ideal creado por él mismo, el cual solo constituye un paradigma de existencia, sino que su personalidad está encuadrada por completo en Atenas; no parte de la concepción de que el Estado no tiene salvación. Empero, fue sólo de él de quien Platón extrajo la consecuencia de que el nuevo Estado no puede ni debe sustentarse más en un poder externo; al contrario, es necesario que tenga su inicio en la interioridad de cada uno. Esta voluntad de renovar el Estado viene en último término del conflicto entre Sócrates y su realidad, surgido a partir de la misión educadora de aquél, y que terminó en una tragedia que marcaría por siempre al ateniense. Ahora bien, *Platón afirma al hombre político en la idea, pero él se retrae por ello mismo de la realidad política, o procura realizar su ideal en cualquier otra parte del mundo en que se den condiciones mejores para ello.*<sup>288</sup> Por esta misma, razón, tampoco la transformación del Estado es de carácter material, sino que en su lugar postula un nuevo orden ideal en el que el individuo tendrá su patria eterna.

Para concluir con lo referente a Sócrates, debemos mencionar que en su persona se contiene, por un lado, una gran síntesis de los elementos de un gran pasado, pero también el anticipo a lo que habría de desarrollarse después. Está en el punto medio entre ambos mundos. En sus palabras *ἐγὼ ὑμᾶς, ὧ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, ἀσπάζομαι μὲν καὶ φιλῶ, πείσομαι δὲ μᾶλλον τῷ θεῷ ἢ ὑμῖν*<sup>289</sup> [Yo, oh hombres atenienses los estimo y amo, pero obedeceré más a Dios que a ustedes], se contiene de manera indubitable una nueva religión. En efecto, antes de él, la idea de un Dios cuyo mandato al individuo sea anteponerse a las constantes tentaciones y amenazas del mundo es inexistente. Pero, sobre todo, como nos menciona Jaeger,

---

<sup>288</sup> Ibid., p. 455

<sup>289</sup> Platón, Apolog., 29 D.

*Por primera vez aparece en el Occidente el problema del “Estado y la Iglesia”, que había de arrastrarse a lo largo de los siglos posteriores. Pues este problema no es en modo alguno, como se demuestra en Sócrates, un problema específicamente cristiano. No se halla vinculado a una organización eclesiástica ni a una fe revelada, sino que se presenta también, en su fase correspondiente, en el desarrollo del “hombre natural” y de su “cultura”. Aquí no aparece como el conflicto entre dos formas de comunidad conscientes de su poder, sino como la tensión entre la consciencia de la personalidad humana individual de pertenecer a una comunidad terrenal y su conciencia de hallarse interior y directamente unida a Dios. Este Dios a cuyo servicio realiza Sócrates su obra de educador es un dios distinto de “los dioses en que cree la polis”.*<sup>290</sup>

Platón fue el filósofo de la Antigüedad por excelencia. Ningún siglo posterior a él en la Antigüedad se priva de elementos de su pensamiento, e incluso a fines de esta, el mundo grecorromano se unifica bajo la religión genérica del neoplatonismo. En efecto, la cultura antigua electivamente afín al cristianismo, con la cual este tuvo que asimilarse y fundirse, entrando así con ella en la Edad Media, fue una fundamentada sobre todo en el pensamiento platónico.<sup>291</sup> Incluso el aristotelismo, que no fue descubierto sino hasta el siglo XIII, era una forma distinta del platonismo. Platón era todavía en el siglo XVIII *el profeta místico y religioso; era el Platón de Marsilio Ficino y no el Platón científico y metodológico de Galileo.*<sup>292</sup> Además, se convirtió en el escudo del cristianismo, y uno estaba íntimamente asociado con el otro. Puede decirse, de igual manera, que era una relación simbiótica, pues las ideas de aquél estaban tan incrustadas en este, que ya no podía desprenderse más de ellas, a la vez que este lo resguardó y mantuvo a salvo dentro de las frías paredes de sus monasterios. Con el gradual proceso de secularización, la influencia del ateniense iría reduciéndose cada vez más a los movimientos teológicos y estéticos de la época. Y esto, cabe mencionar, tuvo lugar primero no tanto en el *entorno* cuanto en el *sistema* religión, ya que, como veremos más adelante, fue el protestantismo ascético quien dio el paso decisivo hacia el relego del pensamiento metafísico griego en general.

Pero antes de continuar, cabe aclarar algunas cosas importantes que señala Jaeger en torno al filósofo, sobre todo lo que tiene que ver con la teoría de las ideas. Tanto los pensadores del idealismo alemán como aquellos de mediados del siglo XIX concebían que esta vertiente de la filosofía de Platón constituía su auténtica sustancia. No obstante, basta con apreciar los diálogos, desde *el Critón* y *Gorgias* hasta la *República*,

---

<sup>290</sup> Ibid., p. 456.

<sup>291</sup> Cf. Werner Jaeger, op. cit., p. 458.

<sup>292</sup> Ibid., p. 458.



*para convencerse de que este aspecto no representa, ni mucho menos, el conjunto de la filosofía platónica, y hasta en la misma vejez del filósofo nos encontramos al lado de esta discusión crítica con una obra como las Leyes, que representa más de la quinta parte de toda la obra escrita de Platón y en la que la teoría de las ideas no desempeña ningún papel.*<sup>293</sup>

En realidad, el verdadero fundamento y sustento espiritual del pensamiento de Platón fue la política. Esta idea comenzó a tomar cada vez más fuerza desde el descubrimiento de la autenticidad de la *Carta Séptima* por Wilamowitz, en donde el ateniense relata sus apasionados intentos por intervenir de manera activa en la vida política, tema que se revela como su más grande preocupación. No obstante, Jaeger nos confiesa que incluso, por medio de la sola lectura crítica de todos los diálogos y sin ayuda de este testimonio tan importante, llegó a la misma conclusión.

La estructura subyacente esencial que presentan las relaciones entre el ser humano y la *polis* griega, es el encuadre desde donde debe entenderse la obra de Platón. En síntesis,

*la justificación final de todos sus esfuerzos en torno al conocimiento de la verdad no es para Platón, como para los grandes filósofos de la naturaleza de la época presocrática, el deseo de resolver el enigma del universo como tal, sino la necesidad del conocimiento para la conservación y estructuración de la vida. Platón aspira a realizar la verdadera comunidad como el marco dentro del cual debe realizarse la suprema virtud del hombre. Su obra de reformador se halla animada por el espíritu educador de la socrática, que no se contenta con contemplar la esencia de las cosas, sino que quiere crear el bien. Toda la obra escrita de Platón culmina en los dos grandes sistemas educativos que son la República y las Leyes, y su pensamiento gira constantemente en torno al problema de las premisas filosóficas de toda educación y tiene conciencia de sí mismo como la suprema fuerza educadora de hombres. Es así como Platón asume la herencia de Sócrates y se hace cargo de la dirección de la pugna crítica con las grandes potencias educativas de su tiempo y con la tradición histórica de su pueblo: con la sofística y la retórica, el Estado y la legislación, la matemática y la astronomía, la gimnasia y la medicina, la poesía y la música. Sócrates había señalado la meta y establecido la norma: el conocimiento del bien. Platón procura encontrar el camino que conduce a esa meta, al plantear el problema de lo que es el conocimiento, el saber. Atravesando por el fuego purificador de la ignorancia socrática, se siente capaz de llegar más allá de ella hasta el conocimiento del valor absoluto que Sócrates había buscado y de restituir a la ciencia y a la vida, por medio de él, la unidad perdida. El φιλοσοφείν socrático se torna en la “filosofía” platónica. La posición que ésta ocupa en la historia de los sistemas del pensamiento griego se caracteriza por el hecho de ser una paideia que aspira a resolver con la mayor ambición el problema de la educación del hombre.*<sup>294</sup>

---

<sup>293</sup> Ibid., p. 462

<sup>294</sup> Ibid., p. 465

Contemplar el pensamiento de Platón de este modo deja un suelo muy fértil para el florecimiento de nuevas consideraciones sobre su importancia histórica. Para la sociología es muy rico considerar a Platón, no puramente desde sus concepciones metafísicas, sino desde su proyecto educativo en donde se circunscriben aquellas, el cual buscaba tener efectos prácticos y que de hecho fue así. Con ello tenemos la formación de una *Weltanschauung* o *Weltbilder* concreta y sistematizada, que serviría a las religiones judeocristianas en diferentes planos y grados desde el inicio, en su progresiva racionalización. Lo cabe ahora hacer es conjuntar y articular de manera muy breve las restantes ideas principales de la filosofía platónica que todavía nos resta por explorar y que más nos interesan para los fines de esta investigación y, por tanto, que estaremos siguiendo en su influencia diacrónica sobre los diversos momentos constituyentes del desencantamiento religioso del mundo ya delimitados arriba.

Comencemos con el problema del Estado. Hacia este se orienta desde los primeros diálogos el pensamiento de nuestro filósofo.<sup>295</sup> La idea que nos formemos de él se extraerá, fundamentalmente, de las obras más importantes de Platón: República y Leyes. En ambas la *paideia* es la médula de toda investigación. Platón aquí se ocupa sobre todo de establecer las líneas esenciales de desarrollo de la educación y su contenido, lo cual le conduce, a su vez, al asunto sobre el conocimiento de la norma suprema. Ahora bien, en la República, por ejemplo, el tema del Estado no es en sí mismo el fin de la obra o la cuestión principal, sino que este es tratado en tanto reflejo del alma. Es decir, el filósofo sólo se propone desarrollar la concepción del Estado en la medida en que le permite abordar la estructura del alma. Recuérdese que, en cuanto tal, lo que da apertura a la discusión es la pregunta por la esencia de la justicia, cuya resolución posibilitará aquel conocimiento y realización de la norma suprema del obrar.<sup>296</sup> Por tanto, será más fácil llegar a ésta si primero se examina dentro del Estado, el cual es un tablero más amplio en donde es posible poner de manera clara y concreta las piezas constituyentes de la justicia. Además, con ello se podrá descubrir el punto exacto en donde la justicia se presenta como una real necesidad dentro del Estado, que es construido desde los elementos más simples. Todo ello es posible debido a que la entidad política y el individuo tienen la misma estructura y esencia; por eso es que pueden ambos albergarla, aunque cada uno con sus propias características. Es de dicha manera y no de otra como podemos entender semejante perspectiva analítica, que Sócrates manifiesta de manera sumamente concisa con un curioso símil, a saber: cuando a alguien se ordena leer letras muy

---

<sup>295</sup> Cf. *Ibid.*, p. 589

<sup>296</sup> Cf. *Ibid.*, p. 602

pequeñas en un sitio sin tener una vista muy aguda, es imposible entender correctamente lo que ahí se dice; no obstante, si aquél encontrara otro lugar en donde están las letras más grandes, sería óptimo que las revisase primero aquí, para después compararlas allá y verifique qué tan iguales son. Puesto de esta forma, nos dice Sócrates: Ἴσως τοίνυν πλείων ἂν δικαιοσύνη ἐν τῷ μείζονι ἐνείη καὶ ῥᾶων καταμαθεῖν. Εἰ οὖν βούλεσθε, πρῶτον ἐν ταῖς πόλεσιν ζητήσωμεν ποῖόν τί ἐστίν· ἔπειτα οὕτως ἐπισκεψώμεθα καὶ ἐν ἐνὶ ἐκάστω, τὴν τοῦ μείζονος ὁμοιότητα ἐν τῇ τοῦ ἐλάττονος ἰδέᾳ ἐπισκοποῦντες.<sup>297</sup> [*Entonces quizá puede haber mayor justicia en lo más grande y sea más fácil de aprehender. Por tanto, si desean, primero examinemos qué rayos es en las ciudades, y luego revisemos de la misma manera en cada uno, enfocándonos en la semejanza de lo más grande con la figura de lo más pequeño*].

Sin embargo, no debe pensarse que la imagen trazada de la función de la justicia en el Estado trata de exponer o responder a la experiencia real de la vida de este; como ya mencionamos y dice expresamente el fragmento citado, es un reflejo de la teoría del alma y sus partes, que se proyecta en un plano paralelo más grande, el Estado y sus estamentos. Por otra parte, hay algunos puntos que conviene esclarecer en torno al asunto del alma. Por las partes de esta Platón entienda, de acuerdo con Jaeger, las funciones morales del alma; esto es, *las diferentes formas (εἶδη) que su actividad moral adopta*.<sup>298</sup> Y de aquí se desprende lo siguiente, a saber, que Platón no se sitúa ante el problema del alma en una actitud puramente teórica, sino práctica: en la actitud de modelador de almas.<sup>299</sup> Esto es una herencia puramente Socrática, pues el alma como fuerza práctica es aquella palanca que mueve la totalidad de la *polis*. Finalmente, otra característica que necesita de esclarecerse es que el Estado ideal en la República es declarado como un mito. La cuestión de su realización inmediata o no a Platón le despreocupaba, pues él buscaba fijar primordialmente el paradigma, para que, en un tiempo futuro y un contexto con mejores condiciones que las suyas, pudiera fungir como guía y llevarse a cabo en la realidad, con las debidas adaptaciones.<sup>300</sup> Recuérdese, en esta línea, que la noción de mito no alude tanto a una ficción cuanto a una *instancia normativa a la cual apela el orador*.<sup>301</sup> Entonces, pues, para decirlo de manera más clara, el proyecto de la *República* de Platón no tenía destinatarios precisos (aun cuando él lo haya intentado múltiples veces llevar a cabo en Siracusa), sino que pretende fijar el paradigma para el ser del mundo

---

<sup>297</sup> Platón, Rep., 368d-369a

<sup>298</sup> Ibid., p. 590.

<sup>299</sup> Cf Ibid., p. 591.

<sup>300</sup> Cf. Ibid., p. 657, 675-676.

<sup>301</sup> Ibid., p. 53.

humano, que cristaliza en última instancia en la así llamada idea del bien. Esta constituye el suelo sólido sobre el cual todo lo demás debe de erigirse; de este modo,  *vemos que no es tanto un proyecto encaminado a la reforma práctica del estado como una construcción social, en la que todas las demás consideraciones de la paideia se supeditan a la formación de la personalidad moral y espiritual.*<sup>302</sup> Por tanto, el problema de materializar el Estado ideal en la realidad concreta no era el motivo fundamental, sino fundar lo que él denomina el “Estado en el alma”. Y tal cuestión no podría estar más clara que en la siguiente exclamación de Sócrates: *“Ἐτι οὖν ἀγριανοῦσι λεγόντων ἡμῶν ὅτι πρὶν ἂν πόλεως τὸ φιλόσοφον γένος ἐγκρατὲς γένηται, οὔτε πόλει οὔτε πολίταις κακῶν παῦλα ἔσται, οὐδὲ ἡ πολιτεία ἦν μυθολογοῦμεν λόγῳ ἔργῳ τέλος λήψεται;*<sup>303</sup> [ *Todavía, entonces, se enfurecerán cuando decimos que, antes de que la clase filosófica llegue al poder de la ciudad, ni ésta ni los ciudadanos descansarán de males, ni la República a la que mitologizamos con diligentes palabras finalmente será alcanzada?*].

Debemos de comentar, con relación a esto, que la comunidad de fe de las religiones universales, desplegadas y asentadas en diferentes pueblos fue principal asociación encargada de sentar las bases para la materialización de los postulados de Platón, incluso en asuntos como la ética práctica que debe tenerse en la guerra. En efecto, las primeras ideas de corte humanista se van constituyendo desde este momento, lo cual forma parte del proceso de racionalización en el campo no sólo de la religión, sino también del derecho. De hecho, Hugo Grocio, uno de los grandes representantes del humanismo y padre del moderno derecho internacional, tomaba el capítulo que versa sobre el derecho de guerra de la República como un documento de suma autoridad.<sup>304</sup>

Con todo, a pesar de que el eje aquí esté puesto sobre el alma, girando todo lo demás a su alrededor, nosotros no subordinaremos el tema del Estado a aquella, sino que les concederemos la misma importancia en tanto que no estamos examinando las ideas *per se*, sino los efectos prácticos que tuvieron en la realidad histórica, y en este respecto es importante considerar ambas esferas como relevantes. Por ello es que huelga destacar cómo Platón concibe la organización social del Estado ideal, pues ello impactaría, en tanto modelo o paradigma, directamente en la conformación de la Iglesia *qua* asociación con carácter de instituto y, por tanto, contribuiría al desencantamiento religioso del mundo en Occidente.

---

<sup>302</sup> Ibid., p. 773.

<sup>303</sup> Platón, Rep., 501 E.

<sup>304</sup> Cf. Ibid., p. 655.

Sobre todo resaltamos la idea de la justicia desplegada en el Estado ideal, la cual, de hecho, es el principio en el cual este se basa y construye. Nos referimos a la

*necesidad indeclinable de la división progresional del trabajo, que se acusa a partir del momento en que unos cuantos artesanos y labradores se agrupan para formar una comunidad del tipo más sencillo.*<sup>305</sup>

Dicha división del trabajo concede unidad y cohesión a la asociación política del Estado, además de que, en cuanto tal, constituye algo intrínseco a su surgimiento. En efecto, su nacimiento radica en el hecho de que el ser humano por sí mismo no es capaz de satisfacer sus necesidades básicas si no es formando comunidad: el hombre se reúne con uno y otro por diferentes necesidades y estos a su vez con él, hasta el punto en que varios llegan a congregarse en una sola morada con el motivo de auxiliarse y realizarse en ella. Platón forja una teoría del Estado desde su comienzo; el conjunto de las necesidades básicas que toma como punto de partida y que cada cual requiere para mantenerse en la existencia son la provisión de alimentos, vivienda, vestimenta y cuestiones de esa índole. Ahora bien, deben de haber forzosamente oficios para llevar a cabo todas esas tareas, como el de labrador, constructor, tejedor, fabricante de calzado y ocupaciones relacionadas con la fabricación de ropa, comerciantes, mercaderes, asalariados, etc. En este sentido, nuestro filósofo establece el postulado de que no es oportuno que un solo hombre ejercite muchos oficios, sino que únicamente se conforme con aquel para el cual está dotado por naturaleza.<sup>306</sup>

A su vez, tenemos la importante contraposición ya explícita entre derecho positivo, que es una mera función del poder, y la verdadera justicia, que responde a un principio moral. La vinculación basada en la ley escrita, que había sido tan efectiva en épocas anteriores, comienza a tambalear a un ritmo acelerado, además de que, en realidad, el derecho vigente era una expresión de la voluntad del partido más fuerte en cada ocasión, lo cual lo hacía sumamente relativo al contexto y, por tanto, volátil en cuanto a su validez y legitimidad; todo dependía de cuáles fuesen las fuerzas motrices que llevasen el desarrollo de las leyes dentro del Estado. De igual forma, si la justicia consistía en el dominio del más fuerte (τὸν κρείττω τοῦ ἥττονος ἄρχειν καὶ πλέον ἔχειν),<sup>307</sup> el principio manifiestamente reconocido de que el

---

<sup>305</sup> Ibid., p. 599.

<sup>306</sup> Cf. Platón, Rep., 370b.

<sup>307</sup> Platón, Gorg., 483 d 5-6.

interés colectivo debe prevalecer sobre el individual se vuelve ilusorio, al dislocarse en una verdadera pugna de intereses, aunque ello no estuviera tanto en la conciencia del ciudadano promedio cuanto de los sofistas y estadistas de la época. Esto es a lo que hace frente Platón. De ahí su necesidad por explorar la real esencia de la justicia en el alma por medio, primero, de su indagación en el Estado. Pero, de igual forma, en lo que desemboca todo ello, y cuya importancia es inconmensurable para la historia posterior (ya se verá más adelante con el cristianismo), es la idea que postula la ciudadanía de dos mundos. Señala Jaeger en este respecto que

*El hombre justo del estado platónico no es, por tanto, el ciudadano ideal del estado efectivo, cualquiera que sea su constitución. Ese hombre es, por fuerza, como el propio Platón lo comprendió claramente, un intruso dentro de este Estado. Dispuesto siempre a entregarse de lleno a la causa del Estado ideal en que tiene clavada la vista y que responde a sus propios postulados morales, vive retraído en el Estado de la realidad. Lo cual no quiere decir que eluda el cumplimiento de sus deberes como miembro de una comunidad social. Por el contrario, se esforzará en cumplirlos del modo más puntual, al realizar “su propia obra”, en el sentido pleno de la palabra. Así lo exige el concepto platónico de la justicia, que puede servir de pauta en todo Estado y en todo medio social. Pero el hombre justo de Platón sólo es ciudadano en el pleno sentido de la palabra dentro del Estado que alberga en su alma y cuya ley aspira a cumplir cuando realiza de ese modo su deber. La ciudadanía de dos mundos aparece a partir de entonces como una consecuencia ineludible de la conciencia moral superior de la personalidad. Esta dualidad perdura en el mundo cristiano donde el cristiano aparece escindido entre el estado finito del mundo terrenal y el eterno e invisible reino de Dios, de que es miembro.*<sup>308</sup>

Otro punto para recobrar de la filosofía de Platón, por su significancia para el desencantamiento religioso del mundo en Occidente, es el conjunto de reflexiones en torno a la divinidad y la vida en el más allá. Es decir, la teología y escatología. Sin embargo, en primer lugar, huelga aclarar un asunto, y es que, cuando Weber menciona que el desencantamiento del mundo se vio asociado con el pensamiento científico heleno, da pauta a una serie de posibles malas interpretaciones, pues la ciencia griega no es en medida alguna parecida a lo que hoy concebimos por ella. Como ya expresamos en la parte del planteamiento del problema, no se trata de un desencantamiento científico, sino *religioso* del mundo, lo cual no implica que se excluya a la ciencia; al contrario, la comprende. En la antigüedad ambos ámbitos no se encontraban en contradicción; nada más lejos de la realidad. Estaban en mutuo complemento. De cualquier forma, el pasaje en donde se expone esto, a saber:

---

<sup>308</sup> Ibid., p. 762.



*Jener große religionsgeschichtliche Prozeß der Entzauberung der Welt, welcher mit der altjüdischen Prophetie einsetzte und, im Verein mit dem hellenischen wissenschaftlichen Denken, alle magischen Mittel der Heilssuche als Aberglaube und Frevel verwarf, fand hier seinen Abschluß.*<sup>309</sup>

no es uno de fácil interpretación, ya que, además de develar un proceso que tiene una clara estructura evolutiva, deja en ambigüedad la naturaleza del apoyo o asociación que tuvo el pensamiento griego con respecto al desencantamiento del mundo. La palabra *wissenschaftlichen Denken*, de hecho, podría aludir al ámbito más abarcador del conocimiento sistemático, y no tanto al término *científico*. Es necesario separarnos de aquella concepción decimonónica que todavía llegó a repercutir hasta mediados del XX, que viene a plantear, en palabras de Jaeger, que el aspecto religioso del pensamiento griego constituía el simple cascarón del huevo, siendo el aspecto científico lo primordial. Por tanto, hay que establecer con firmeza que, en esta sentencia sobre la estructura del desencantamiento del mundo, priman los aportes en materia de teología por parte de los griegos, desde el punto de vista de la eficacia histórica de las ideas; aseveración que encuentra respaldo en el propio Weber. En efecto, él, en primer lugar, nos dice que la matemática, que es el punto de partida para cualquier otra ciencia, sólo pudo ser desarrollada con el mismo rango que en el periodo clásico de Grecia a partir de la época moderna,<sup>310</sup> pero también que

*No es, en modo alguno, una casualidad que sea el cristianismo occidental el que, no sólo ha desarrollado sistemáticamente la Teología (en oposición, por ejemplo, al contenido teológico del judaísmo), sino el que le ha dado también una importancia histórica inconmensurablemente más grande. Es el espíritu helénico el que ha producido esta obra y toda la Teología del Occidente procede de él.*<sup>311</sup>

Ergo, se puede deducir que el oscuro fragmento de la ética protestante no sólo 1) contiene un mínimo programa teórico evolutivo, sino que de igual forma 2) devela la estructura del desencantamiento *religioso*, y no *científico*, del mundo en Occidente, por el hecho de a) estar exponiendo, como sus momentos constituyentes, manifestaciones judeo-cristianas y las consecuencias racionalizadoras que estas tuvieron, a saber: el rechazar como superstición y sacrilegio todos los medios mágicos para conseguir la salvación, además de que b) literalmente lo matiza con las palabras *religionsgeschichtliche Prozeß* (proceso histórico-

<sup>309</sup> Cf. Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, FCE, 2011, p. 149.

<sup>310</sup> Max Weber, *Historia económica general*, México, FCE, 2011, p. 323.

<sup>311</sup> Max Weber, *El político y el científico*, Alianza Editorial, España, 1981, p. 226. Cf. Con lo que dice también en su Introducción general a los Ensayos sobre sociología de la religión: *obwohl die Vollentwicklung einer systematischen Theologie dem hellenistisch beeinflussten Christentum eignet [aunque el completo desarrollo de una teología sistemática es producto del cristianismo, influenciado por los griegos]*.



religioso)<sup>312</sup> y que 3) el carácter de apoyo o asociación por parte del desencantamiento religioso del mundo en Occidente con el pensamiento griego se fundamentó, sobre todo,

---

<sup>312</sup> En la traducción realizada por Legaz Lacambra y revisada por Francisco Gil Villegas sólo se pone la palabra “proceso”, sin matizar que éste se circunscribe en la esfera religiosa, la cual, si bien puede comprender de igual manera la científica, lo hace subordinándola. Esto es importante de considerar, tomando en cuenta el hecho de que, en esta traducción, cuando se menciona al pensamiento griego, se alude a su aspecto “científico”, lo cual, hemos demostrado, no es del todo preciso, ya que las palabras *wissenschaftlichen Denken* quieren dar a entender más bien un conocimiento sistemático de las cosas y que, por lo que Weber menciona en otros lugares, parece estar refiriéndose principalmente con ello (aunque no de manera exclusiva) a la teología. No obstante, al dejar en ambigüedad ambas cosas; es decir, el hecho de que el desencantamiento del mundo sólo sea puesto aquí como un *puro proceso*, sin más, y que sea traducido como *científico* el término que caracteriza al tipo de apoyo o asociación que el pensamiento griego mantuvo con él, manteniéndose oscuro lo que ello quiere significar, puede originar una comprensión limitada de lo que Weber establece en esta parte. Ciertamente la palabra *wissenschaftlichen* en español es *científico*, eso es innegable, pero, en este caso, me parece más necesario traducir por *sentido* y no tanto literalmente. Ello permitirá evitar malentendidos, pues es claro que Weber no está usando aquí la palabra en su acepción moderna; sin embargo, al no colocarse esa aclaración ni precisar que el proceso del desencantamiento del mundo en este fragmento es especificado como *histórico-religioso*, puede uno pensar que fueron, en esencia, la geometría, lógica, física, mecánica, astronomía griegas las que llevaron a rechazar como superstición y sacrilegio los medios mágicos para buscar la salvación, lo cual es incorrecto (eso ocurriría, en todo caso, ya propiamente en la modernidad). Pues, a pesar de que Weber reconoce que los avances de los griegos en esas materias son claramente signos de una racionalización no conseguida en otro punto de la tierra, ellos mismos jamás los vieron en pugna con la idea de la divinidad, ni los fisiólogos del siglo XVI o el mismo Aristóteles ni en la propia Edad Media, como nos lo confirma también Troeltsch (vid. *supra.*, p. 76, nota al pie 195).

Por otra parte, se está considerando el apoyo que las ideas griegas brindaron al desencantamiento *religioso* del mundo en Occidente, cuyos momentos todos se corresponden con manifestaciones judeocristianas, y estas, con total prioridad, debemos decir, absorbieron el pensamiento teológico sistemático de los griegos antes que otros saberes, o bien se los colocó en una posición secundaria y de complemento. Ahora, de igual manera recuérdese que, para estas épocas, los conocimientos en lógica, geometría, física, etc., son sólo accesibles a número reducidísimo de personas; no obstante, el interés para la sociología comprensiva es analizar la manera en que las *masas* se orientan conforme a sus intereses materiales, ideales e imágenes del mundo, produciendo de esta forma consecuencias no buscadas de la acción. En este respecto la teología tuvo una importancia capital al resolver, por ejemplo, cuestiones prácticas de la existencia como el problema de la teodicea, penetrando así en la esfera cotidiana de la interacción mediante la cristalización de una *Weltanschauung*. Y, como ya vimos, para Weber una teología sistemática cristiana hubiera sido imposible de realizarse sin el pensamiento griego. Por tanto, es la teología y no tanto la *ciencia*, en el sentido moderno, lo que debe sobrentenderse en las palabras *Wissenschaftlichen Denken* del fragmento sobre el desencantamiento *religioso* del mundo en Occidente en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*.

A su vez, teniendo esto claro, se comprende mejor el aspecto de “culminatorio” del protestantismo ascético, pues, no es que este represente el fin del desencantamiento del mundo en cuanto tal, sino que constituye el punto de cierre (Abschluß) que marca la transición de su antigua y principal fuerza conductora, la religión, a la nueva, la ciencia, que cada vez es más secular y se torna independiente, como un sistema social funcionalmente diferenciado. Una traducción, por tanto, que recupere todos estos elementos sería la siguiente:

*Aquí encontró cierre aquel gran proceso histórico-religioso del desencantamiento del mundo, el cual comenzó con las antiguas profecías judías y que, en asociación con el pensamiento sistemático griego, rechazó como superstición y sacrilegio todo medio mágico para buscar la salvación.*

De esta manera, nos ahorramos errores exegéticos como los de Eleazar Ramos Lara, pues aquél plantea que, mientras que en su *sociología de la religión* [de Weber] *el proceso de desencantamiento del mundo va íntimamente asociado al judaísmo y el calvinismo*, “*La ciencia como vocación*” parece describir más bien un proceso que arranca con el pensamiento griego y culmina cuando la ciencia es incapaz de dar respuesta a los problemas últimos de la existencia y del significado del mundo o de legitimar cualquier sistema ético orientador (Francisco Gil Villegas, *op. cit.*, p. 1105). Puesto así, para Ramos Lara existen dos procesos de desencantamiento del mundo en Occidente, uno religioso y otro científico o intelectualista, desarrollándose en paralelo. Pero si uno concede contemplarlo de tal forma, entonces sería imposible armonizarlo con la idea que Weber coloca explícitamente sobre la asociación o apoyo (Verein) que el pensamiento griego prestó a los momentos constituyentes del desencantamiento *religioso* del mundo, que son de carácter judeocristiano. Paralelamente,

aunque no únicamente, en los aportes que este realizó en materia de teología. Esto último es lo que nos da la pauta para, ahora sí, exponer la importancia de Platón en tal cuestión.

Werner Jaeger lo pone de una manera concisa: *Platón es el teólogo del mundo clásico. Sin él no existiría la teología, ni en cuanto a la cosa ni en cuanto al nombre.*<sup>313</sup> Nuestro filósofo descuella sobre todos sus predecesores en este respecto, y habría de influir en toda la historia posterior. La palabra teología aparece por primera vez en Rep., 379. En esta parte Platón se encuentra discutiendo la educación musical de su tiempo. Reprocha y acusa a los poetas por pintar imágenes falsas sobre los dioses. Ningún miembro del Estado ideal (y menos si se trata de la clase de los guardianes) debe educarse con aquellos ejemplos que exponen en su gran mayoría casos de adulterio. Es por eso que Platón plantea modos de hablar sobre los dioses, o bien, tipos de teología (τύποι περὶ θεολογίας), para expresarlo con sus palabras. Con esto Platón persigue dos cosas en particular, pues

*A la par que lleva a cabo una radical depuración de toda la cultura musical, eliminando de ella todas las ideas religiosas moralmente indignas, lleva a nuestra conciencia su postulado de que toda la educación esté presidida por una norma suprema. Su crítica y selección de los mitos desde el punto de vista del contenido de verdad moral y religiosa que encierra presupone un principio irrefutable. Éste, por el momento, sólo se manifiesta aquí en forma indirecta, en su aplicación práctica, y el asentimiento en que Sócrates se apoya para ello tiene un carácter puramente afectivo; pero precisamente por ello se hace sentir aún con mayor fuerza la necesidad de su fundamentación filosófica profunda, y esta fase apunta ya un grado posterior y más alto de conciencia en que habrá de revelarse en toda su verdad la norma que Platón aplica aquí dogmáticamente.*<sup>314</sup>

En este sentido, el filósofo ateniense destaca por medio de una serie de deducciones el postulado de que la divinidad es absolutamente buena, y que no es posible atribuirle naturaleza maligna alguna, por lo que, de igual forma, las desgracias que suceden a los

---

implicaría obviar la fundamental noción de la *fisiká* en los griegos del siglo VI a.C., los cuales, según Ramos Lara, fungen como una parte de los grandes representantes de este desencantamiento intelectualista llevado a cabo por la ciencia. No obstante, recuérdese que la *físis*, en su sentido griego esencial, es *crecimiento no sólo de las plantas y de los animales, su surgir y perecer en tanto que mero proceso aislado, sino crecimiento como este acontecer en medio de y dominado por el cambio de las estaciones, en medio de la alternancia de día y noche, en medio del desplazamiento de los astros, de la tormenta y el tiempo y la furia de los elementos*. En efecto, tal como menciona Heidegger, *la φύσις, en tanto que esto ente en su conjunto, no se dice en un sentido moderno y tardío de naturaleza, por ejemplo como contraconcepto de historia, sino más originalmente que ambos conceptos, en un significado original que, siendo previo a la naturaleza y a la historia, los abarca a ambos e incluye también en cierto modo al ente divino* (Martin Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica: Mundo, Finitud, Soledad*, Madrid, Alianza Editorial, 2007, p. 51-52).

Más abajo volvemos a discutir esta cuestión, poniendo más pruebas sobre la mesa de lo aquí planteado. Vid. infra., pp. 173-174

<sup>313</sup> Ibid., p. 684.

<sup>314</sup> Ibid., p. 609.

hombres tampoco recaen sobre su responsabilidad.<sup>315</sup> De aquí Platón desprende a su vez dos cosas: que la divinidad en realidad es la idea del bien y que ella, en contraposición a las concepciones de la poesía griega, no determina el destino humano. No obstante, ello no le quita en manera alguna dignidad; al contrario, se la refuerza. Es una manera espléndida de resolver el problema de la teodicea, además de restringir, como de inmediato veremos, el ámbito de su acción a unos pocos: los virtuosos.

Otra prueba fundamental de la dignidad divina de Dios, el cual es identificado ya explícitamente con de la idea del bien en el libro X de la República, reside en la caracterización que hace de él Platón. En efecto, para el ateniense Dios es “la medida de todas las cosas”. Esta afirmación tiene un trasfondo fascinante, pues el tema de la *medida* en cuanto tal está presente a lo largo de toda la obra platónica. En el *Protágoras* se proclama por primera vez la necesidad de “un arte de la medida”, fundamentado en un saber, que impida al individuo dejarse arrastrar por el placer y lo aleje de las apariencias, mostrándole, al contrario, la verdad, la cual franqueará el camino para la consecución de su salud y salvación tanto en esta vida como la otra. En la *República* se nos aclara que la base de dicho saber y, por tanto, “arte de la medida”, no reside en la *mera ponderación sensaciones subjetivas de placer o de dolor, sino sólo en una pauta absolutamente objetiva*,<sup>316</sup> que es la idea del bien. Posteriormente, en el diálogo *Leyes*, se aludiría a estas cuestiones, pero se le añadiría algo más para completar la fórmula, esto es, como ya anticipamos: *ὁ δὴ θεὸς ἡμῖν πάντων χρημάτων μέτρον ἂν εἶη μάλιστα, καὶ πολὺ μᾶλλον ἢ πού τις, ὧς φασιν, ἄνθρωπος*.<sup>317</sup> [*Precisamente Dios ha de ser para nosotros la medida de todas las cosas, y todavía más que cualquier hombre, como suelen decir*].

Aunado a esto, es importante mencionar que el camino dialéctico que conduce a la contemplación de la idea del bien, en su punto culminante, ya no puede exponerse por escrito, ni tampoco es satisfactorio quedarse con una pura definición de ella, sino que, para poder aproximarse a su naturaleza, Platón hace uso del mito. La idea del bien es sustituida por una analogía en el mundo visible, el sol. Es por medio de este, en calidad de hijo, como se revela la esencia de aquél, que es el padre. Es interesante que en la *República* la teología de Platón tenga que remontarse hasta el hijo y se le ponga a éste como el representante de Dios o la idea

---

<sup>315</sup> Cf. Rep., 379c.

<sup>316</sup> Ibid., p. 686.

<sup>317</sup> Platón, *Leyes*., 716c.

del bien en el mundo material. No obstante, ¿Cuáles son los argumentos filosóficos que le permiten a Platón establecer dicha analogía? Así como la luz emanada del sol es la causa de que las cosas puedan ser vistas y de que el ojo pueda verlas, la idea del bien posibilita que las cosas puedan ser conocidas y que el sujeto pueda conocer. Pero el asunto no se reduce a esto, porque también el sol concede al mundo el nacimiento, desarrollo y nutrición de lo vivo, mientras que, de forma simultánea, la idea del bien otorga el ser. Ahora bien, tampoco hace falta hacer una exposición de la famosa alegoría de la caverna, puesta en el libro VII de la República. Bástenos con lo mencionado y continuemos con examinación de otros postulados teológicos que penetrarán por su gran fuerza en la religión cristiana y que son normalmente pasados por alto.

Para Platón, es importante decir, la idea del bien y la dicha se identifican: son dos caras de una misma moneda. El atributo que se esconde bajo las denominaciones de la bienaventuranza, la suma felicidad, etc., era esencial en el pensamiento de los griegos. Es algo que nuestro filósofo no pasa por alto y que tenía que reclamar para la idea del bien. Es así como esta es acusada como “lo más dichoso de todo lo existente” (τὸ εὐδαιμονέστατον τοῦ ὄντος).<sup>318</sup> En efecto, el bien absoluto, que es establecido como la base y condición de posibilidad de todas las clases de virtud, tiene que ser también la fuente última de la suma felicidad o, para expresarlo en términos precisos, *eudaimonía*.<sup>319</sup> De esta manera, contemplar la idea del bien equivale a conseguir la bienaventuranza, la suma felicidad, a ser el ser más dichoso de todo cuanto existe.

¿Quiénes son los que albergan dentro de sí la idea del bien? Platón es muy enfático y directo en este respecto: los filósofos. Es decir, un grupo reducido de virtuosos, asidos a un modo de conducción de vida metódico-racional y que son los únicos capaces de realmente regirse tanto a sí mismos con plena autonomía como al Estado ideal. Y de esto se desprende un importantísimo principio, a saber:

*si Dios es por su esencia bueno, más aún, el bien mismo, la suprema areté [virtud] asequible al hombre constituye un proceso de acercamiento a Dios, pues como ya ponían de relieve los diálogos menores de Platón todas las distintas virtudes (aretai) tienen como fundamento común el bien en sí o “el bien mismo”.*<sup>320</sup>

---

<sup>318</sup> Platón, Rep., 526e.

<sup>319</sup> Cf. Ibid., p. 687.

<sup>320</sup> Ibid., p. 688.

En otras palabras, el verdadero individuo virtuoso (filósofo), es el único capaz de alcanzar una semejanza, asimilación con Dios. La fórmula en griego que establece Platón es ὁμοίωσις θεῷ.<sup>321</sup> Como veremos más adelante, esto influiría en ciertas concepciones místicas cristianas que conformarían esencialmente lo que Weber denominó ascetismo negador del mundo. Pero el asunto no se queda aquí, pues la esencia de la educación filosófica es planteada por nuestro filósofo, con fuerza extraordinaria, como una *conversión*. Ahora, si bien nuevos matices y cambios que añade el cristianismo en torno a este fenómeno, es innegable el hecho de que Platón es su autor: *El desplazamiento de la palabra [conversión] a la experiencia cristiana de la fe se opera sobre la base del platonismo de los antiguos cristianos.*<sup>322</sup> En suma, estas premisas sobre la virtud como condición de posibilidad para la asimilación con Dios y la consecución de la suma felicidad o bienaventuranza, establecen una nueva forma de concebir el *bíos*, entendiendo por este la vida que se distingue cualitativamente de la de otros. Con otras palabras:

*Platón imprime al pensamiento filosófico, con el concepto del bíos, un impulso cuyos efectos duraderos se perciben en la larga historia de este concepto en la filosofía y en el pensamiento religioso y ético de los siglos siguientes, hasta que desemboca en la idea cristiana de la vida de los santos y en el sistema de los demás grados y formas de la vida cristiana.*<sup>323</sup>

Pasando al último punto por repasar, tenemos a la escatología. Las reflexiones de la vida después de la muerte, de igual forma, ya están presentes desde las primeras obras de Platón. En la *Apología de Sócrates*, por ejemplo, nos planteaba el siguiente argumento: *δοῦν γὰρ θάτερόν ἐστιν τὸ τεθνάναι· ἢ γὰρ οἶον μηδὲν εἶναι μηδὲ αἴσθησιν μηδεμίαν μηδενὸς ἔχειν τὸν τεθνεῶτα, ἢ κατὰ τὰ λεγόμενα μεταβολή τις τυγχάνει οὔσα καὶ μετοίκησις τῆ ψυχῆ τοῦ τόπου τοῦ ἐνθένδε εἰς ἄλλον τόπον.*<sup>324</sup> [Pues el morir es una de dos cosas: O bien el que muere no es nada ni tiene percepción alguna, o, según lo dicho, constituye algún cambio y transmigración del alma de este lugar hacia algún otro]. Se suele decir que la procedencia de esta concepción es órfica; no obstante, contemplarla de esta manera es subestimar la capacidad creativa de Platón. A pesar de que las ideas órficas le sirvieron de materia prima, *los mitos platónicos sobre el destino del alma después de la muerte no son productos dogmáticos de ningún sincretismo histórico-religioso.*<sup>325</sup> Es decir, envuelven una originalidad absoluta. Si

<sup>321</sup> Platón, Teet., 176b

<sup>322</sup> Ibid., p. 696, nota al pie de página 77.

<sup>323</sup> Ibid., p. 756.

<sup>324</sup> Platón, Apol., 40c5-9.

<sup>325</sup> Ibid., p. 541.

recupera a la tradición, sólo es por la necesidad de un fondo metafísico que respalde y justifique la soledad heroica del alma virtuosa y su lucha.

No obstante, ¿Cuál es el motivo que subyace a semejante *Weltanschauung*? La explicación no es complicada: *sin semejante punto de apoyo en un mundo invisible, nos dice Jaeger, perdería su equilibrio la existencia del hombre que vive y piensa como Sócrates, al menos mirándola con los ojos de seres limitados al mundo de los sentidos.*<sup>326</sup> En términos de la sociología comprensiva, constituye una recompensa psicológica el hecho de tener por cierto que la acción y el ser virtuoso en un mundo injusto y miserable será pagada a su debido tiempo. Como asevera Sócrates: ἀλλὰ καὶ ὑμᾶς χρή, ὧ ἄνδρες δικασταί, εὐέλπιδας εἶναι πρὸς τὸν θάνατον, καὶ ἔν τι τοῦτο διανοεῖσθαι ἀληθές, ὅτι οὐκ ἔστιν ἀνδρὶ ἀγαθῷ κακὸν οὐδὲν οὔτε ζῶντι οὔτε τελευτήσαντι, οὐδὲ ἀμελεῖται ὑπὸ θεῶν τὰ τούτου πράγματα.<sup>327</sup> [*Sino también es necesario que ustedes, oh jueces, tengan buena fe con relación a la muerte y que únicamente esto lo conciban como algo verdadero, a saber: que no existe ningún mal para el hombre bueno ni cuando vive ni después de morir, así como tampoco son ignoradas sus circunstancias por los dioses*].

Por otra parte, este “más allá” en la filosofía de Platón se plantea como una morada en la cual *podía emitirse un juicio definitivo acerca del valor y de la inutilidad, de la dicha y la perdición del hombre, donde “el alma misma” era juzgada por “el alma misma” sin la envoltura protectora y engañosa de la belleza, la posición social, la riqueza y el poder.*<sup>328</sup> En los diálogos *Gorgias*, *Fedón* y *República* el lugar que se establece para el juicio del alma es un tribunal, en donde se sientan los jueces respectivos que otorgan las recompensas o castigos. Tal imagen es establecida para indicar que al justo le corresponde una suerte bienaventurada mientras al injusto un largo camino de dolor. Esto contrasta con la antigua ética de la polis, pues ella *sólo podía garantizar a sus héroes muertos la inmortalidad del nombre grabado en su tumba y unido a sus hechos.*<sup>329</sup> Ahora bien, aunque Platón mencione que también existan recompensas en esta vida para el justo, retomando así la herencia de la poesía griega arcaica, ahora el centro de gravedad se pone en las que hay en el más allá. En este sentido, la eternidad del alma viene a tomar el lugar que ocupaba antes la antigua ética de

---

<sup>326</sup> Ibid., p. 541.

<sup>327</sup> Platón, *Apol.*, 41c8-41d2

<sup>328</sup> Ibid., p. 541.

<sup>329</sup> Ibid., p. 774.



la *polis* y, comparados con aquella, cuantos honores esta pudiera conceder serían incomparablemente insignificantes.

*La estrella polar del hombre platónico no puede ser ya la fama obtenida entre sus conciudadanos, como lo fuera durante todos aquellos siglos de esplendor de la antigua polis griega, sino solamente la fama ante Dios. Y esto rige ya para el tiempo de su permanencia en la tierra, donde Platón antepone su título de "amados de los dioses" a todos los demás honores humanos. Y rige sobre todo para el destino de su alma en la peregrinación milenaria a que se lanza después de separarse del cuerpo.*<sup>330</sup>

No tenemos por qué seguir desarrollando este planteamiento. Bástenos con esto, pues, a pesar de que Jaeger tome como central el argumento sobre la elección que el alma tiene que hacer al final de la peregrinación en el "más allá" para su próxima nueva vida en la tierra, constituyendo así una especie de teoría de la reencarnación, a nosotros lo que nos interesa esencialmente son los postulados base de la separación del alma del cuerpo, que aquella arribe a un más allá en donde será juzgada por sus acciones en vida y, en este sentido, se le asigne una respectiva recompensa o castigo.

Para concluir con esta sección y dar marcha a la siguiente, sólo cabría hacer una reflexión final que tienda un puente entre ambas. Y es que la *historia de la filosofía griega podría describirse como el proceso de progresiva racionalización de la concepción religiosa del mundo implícita en los mitos.*<sup>331</sup> Por ello es totalmente acertado afirmar que se despliega también aquí un *desencantamiento religioso del mundo*, y si a éste lo figuramos

*como una serie de círculos concéntricos que van desde la exterioridad de la periferia hasta la interioridad del centro, veremos que el proceso mediante el cual el pensamiento racional toma posesión del mundo, se desarrolla en forma de una penetración progresiva que va desde las esferas exteriores a la más profundas e íntimas, hasta alcanzar, con Platón y Sócrates, el punto central, es decir, el alma.*<sup>332</sup>

En este sentido, la afinidad electiva con el cristianismo se da, porque, a partir de este momento en el cual la filosofía griega encuentra su punto más álgido con el pensamiento de Platón y Sócrates, se desarrollará en adelante

*un movimiento inverso hasta el final de la filosofía antigua, en el neoplatonismo. El mito platónico del alma ha tenido precisamente la fuerza de resistir al proceso de racionalización*

---

<sup>330</sup> Ibid., pp. 774-775.

<sup>331</sup> Ibid., p. 151.

<sup>332</sup> Ibid., pp. 151-152.



*integral del ser y aun de penetrar de nuevo y dominar progresivamente, desde dentro, al cosmos racionalizado. Ahí se inserta la posibilidad de su aceptación por la religión cristiana que halla en ello, por decirlo así, un lecho preparado.*<sup>333</sup>

Esto no implica necesariamente que dicho movimiento sea categorizado como un desencantamiento, pues su contraparte, el desencantamiento, no se limita a la eliminación de la magia en las imágenes del mundo, sino que puede revestir también una sacralización de éstas, que lleva a *etizar* el respectivo contenido religioso y racionalizar los medios que conducen a la salvación, hacer una selección de ellos, lo cual implica excluir otros. Por otro lado, con nuestros indicadores podemos seguir bajo la línea de un desencantamiento. Es una cuestión de perspectiva analítica. Hasta aquí, con la filosofía Platónica y Socrática, en efecto, se llega a un grado incomparable de sistematización de la relación de Dios con el mundo y, por tanto, de la propia relación ética con este último, además del hecho de postular, como nunca antes, la necesidad de un modo de conducción de vida metódico-racional o, en términos filosóficos, *virtuoso*. El rechazo a la magia de igual forma está absolutamente presente, en tanto que Platón sustituye la antigua idea de la Moira y Até, que exime de toda responsabilidad al ser humano por sus acciones y desgracias, por la autodeterminación moral sobre la base del conocimiento del bien. La idea de la *paideia* en Platón presupone la libertad de opción en sentido ético; elegir entre dos caminos, la salvación por medio de la virtud o la perdición a través del vicio. Por tanto, el paso que da en este punto el desencantamiento del mundo con Platón es decisivo para la historia subsecuente. Pasemos ahora a examinar el platonismo medio y neoplatonismo, los cuales son también imprescindibles para el desarrollo del proceso que aquí se investiga.

## 2.2 Platonismo Medio y Neoplatonismo: pequeña síntesis

Continuamos con la pura exposición de las ideas que, en un momento posterior, producirán consecuencias no deseadas en la realidad histórica. Estos particulares efectos se analizarán concretamente en el siguiente y último capítulo, sin obviar, claro, la relación causal inversa, esto es: aprehender cómo cambios estructurales empíricamente comprobables afectan al nivel de la conciencia y la ideación religiosa.<sup>334</sup>

Nos interesa retomar el platonismo medio y neoplatonismo o, mejor dicho, la síntesis de ambos, porque fueron estas corrientes las que convivieron directamente con las religiones

---

<sup>333</sup> Ibid., p. 152.

<sup>334</sup> Cf. Peter Berger, op. cit., p. 185.

universales del judaísmo y cristianismo primitivo, gestándose así el origen de tal apoyo o asociación que tuvo el desencantamiento religioso del mundo en Occidente con el pensamiento sistemático heleno. Con ello no se quiere negar la importancia que en este respecto tuvieron otras “escuelas de pensamiento”, como el estoicismo; al contrario, se las retomará en este análisis. No obstante, la necesidad por hacerle justicia al platonismo es ineluctable, pues no sólo el propio pensamiento estoico tenía raíces en aquél, sino que al mismo pensamiento de Aristóteles se le apreciaba con lentes platónicas. Como ya dijimos más arriba, este no era más que una forma distinta de platonismo, el cual, cabe decir de manera explícita,

*was unquestionably the dominant philosophical position in the ancient world over a period of more than 800 years. Epicureanism is perhaps the sole major exception to the rule that in the ancient world all philosophers took Platonism as the starting-point for speculation, including those who thought their first task was to refute Platonism. Basically, Platonism sent the ancient philosophical agenda.*<sup>335</sup>

Por tanto, podemos comenzar con dicha síntesis estableciendo que las dos corrientes que aquí se examinan deben ser comprendidas desde el término general del *platonismo*. En un segundo momento se verán las particularidades de cada una y, evidentemente, sólo recuperaremos aquellas que sean esenciales para nuestro estudio.

En primer lugar, no podemos comprender al *platonismo* desde la siguiente perspectiva: *Platonism is just whatever anyone in the relevant period identifies as Platonism.*<sup>336</sup> En este sentido, tampoco podemos partir del hecho de que platónico es aquel que se identifica como tal. El inconveniente con este punto de vista reside en que se tienen que excluir demasiadas contribuciones hechas por filósofos que no se denominaban a sí mismos platónicos, pero que eran, por la evidencia de sus escritos, seguidores de Platón y su pensamiento. De hecho, el término “platónico” no comenzó a usarse sino hasta el siglo II de nuestra era.

En segundo lugar, el platonismo supone un marco común de principios teóricos. Ser platónico es tomar estos principios teóricos como base para interpretarlos y, si es el caso, formar una nueva propuesta filosófica a partir de ellos. Es decir, los platónicos eran adherentes de la filosofía de Platón, y estaban interesados por sus postulados en la medida en que con ellos podían llegar a la construcción de una propia doctrina. Por ello,

---

<sup>335</sup> Lloyd P. Gerson, What is platonism?, Journal of the History of Philosophy, nº3, 2005, p. 1

<sup>336</sup> Lloyd P. Gerson, What is platonism?, Journal of the History of Philosophy, nº3, 2005, p. 1

*Platonism is at root...the belief that Plato's philosophy was dogmatic and authoritative. [...] this does not mean that Plato's words were always accepted at face value. His true meaning had to be interpreted. 'Platonists were able to commit themselves to the truth of a proposition on the grounds that Plato had said it, and it might be, even before they themselves understood why it was true'.<sup>337</sup>*

Aunado a ello, es necesario señalar que si Platón creyó en “p”, y “p” implica “q”, no puede inferirse que Platón creyó en “q”. Esto creaba en cierto sentido un abismo entre Platón y los platónicos, esto es, entre lo que aquél había dicho y lo que estos reinterpretaron, adaptándolo además a sus propias necesidades. De acuerdo con esto, podemos afirmar que, para tratar de entender al platonismo, primero debemos de reconocer que él es, en cierto sentido, más grande que Platón. Los matices que el platonismo dio a la filosofía de Platón y las *Weltanschauungen* que de ello surgieron no pueden ignorarse para un estudio que pretende reconstruir el desencantamiento religioso del mundo en Occidente, a partir de la función que el pensamiento griego tuvo en sus diferentes momentos, que son manifestaciones judeocristianas.

El marco común del platonismo en general, sin importar el periodo en el que se desarrolle, está caracterizado por las siguientes características: aceptar una metafísica que vaya de arriba abajo (*top-down metaphysical approach*). Esto postula que los más importantes y enigmáticos fenómenos que nosotros encontramos en el mundo no pueden ser explicados por medio de sus partes constituyentes. Este acercamiento sería más bien uno de tipo opuesto, que va de abajo hacia arriba, y que es más afín al materialismo. Por el contrario, aquel recurre a principios irreductibles y abstractos para dar cuenta de los fenómenos: el alma, la cognición, la libertad, el bien, la presencia del mal, el logos, etc. Esto no quiere decir que rechace una perspectiva atomista de la realidad, pero la considera insuficiente.

Esta metafísica platónica, que va de arriba abajo, igualmente se distingue por afirmar que 1) el universo es una unidad sistemática, en el sentido de que sus partes y leyes que lo rigen están necesaria, real e inteligiblemente interrelacionadas. Sólo porque el universo tiene esta propiedad, un conocimiento articulado y sistemático de él es posible. Esto es muy importante, pues se pueden derivar de tal concepción del cosmos doctrinas de corte ético, epistemológico, etc., en la medida en que los principios que nos permiten crear preceptos en un área son los mismos para crear preceptos en otra. Para formularlo en términos de la sociología

---

<sup>337</sup> Lloyd P. Gerson, What is platonism?, Journal of the History of Philosophy, n°3, 2005, p. 3

comprehensiva, el modo de conducción de vida está orientado, no sólo por los intereses materiales e ideales, sino por la *Weltanschauung* o *Weltbilder* que se tenga en cada caso.

Por otro lado, se asevera que 2) ese universo debe de contemplarse de una manera jerárquica. La manera de designar a esta metafísica nos deja ya entreverlo anticipadamente, pues es una que se declara ir de *top-down*, de arriba abajo. No obstante, esta jerarquía se ordena conforme a dos principales criterios. El primero sostiene que lo simple *precede* a lo complejo, y lo segundo que lo inteligible *precede* a lo sensible. Este preceder no es de carácter temporal, sino ontológico y conceptual: lo complejo no puede *ser* sin lo simple, así como tampoco lo sensible sin lo inteligible, y de igual forma para comprenderlos, sucede la misma dependencia de aquellos sobre estos. De forma paralela, una parte esencial de esta jerarquía, si no la más importante, es Dios, de naturaleza absolutamente simple e inteligible. En este sentido, 3) él es empleado para, en último término, explicar el orden del mundo sensible. No hay cosa que por medio de Dios no se pueda explicar. Así puesto, la ontología y teología son inseparables. Además, la noción platónica de divinidad tiene una cualidad personal, siendo la benevolencia y providencia sus características esenciales. Ciertamente ocurren atenuaciones en esta manera de ver a la divinidad, dependiendo del autor, pero el matiz jamás es borrado del todo.

De manera simultánea, 4) este universo está lleno de seres vivos, y lo que hace que algo tenga bios es el alma. Así, esta constituye un principio explicativo de un elemento (la vida) circunscrita en la jerarquía sistemática del cosmos. Ahora bien, a pesar de este rol único que cumple, las almas individuales son vistas de una manera subordinada a causa de tal estructura jerárquica. Ahora bien, en el caso humano, 5) el alma es el equivalente, para ponerlo en términos modernos, a la persona. Y como tanto el alma como la divinidad coinciden en la cualidad de ser inmortales, entonces la meta (*télos*) o blanco (*skopós*) de la persona en su existencia corporal debe de ser la asimilación o semejanza con Dios (*homoiosis to theo*, según vimos arriba), lo cual presupone un imperativo moral dirigido por la idea de virtud. Por último, 6) los diferentes modos de conocer están gradualmente jerarquizados en correspondencia con los niveles jerárquicos de la realidad. Es decir, que aquellos modos de conocer que requieran de percepción sensorial son inferiores a los otros tipos que recurren a primeros principios de carácter inteligible o abstracto.<sup>338</sup>

---

<sup>338</sup> Cf. Lloyd P. Gerson, What is platonism?, Journal of the History of Philosophy, n°3, 2005, pp. 6-9.

Es evidente que, en el marco de este esquema, pueden existir un sinnúmero de variedades de posturas platónicas. No obstante, ello no representa obstáculo alguno, pues lo que aquí se está realizando es un *tipo ideal* que consiste en la articulación de los elementos esenciales, para el investigador, del fenómeno que se comprende bajo el nombre sintético del platonismo.

Ahora bien, hace falta incluir otro componente, perteneciente particularmente al platonismo medio (I a.C.-II d.C.), a nuestro tipo ideal, que no ha sido mencionado. Y es que la visión del platonismo medio conservó la básica dicotomía inteligible/sensible de Platón, pero le agregó un ente intermediario entre esos dos mundos, denominado y concebido de diferentes modos según el autor.<sup>339</sup> No obstante, el esquema esencial es el siguiente: Dios, que también es caracterizado como Padre o El primer principio, está en el mundo de lo inteligible y es la causa última de todas las cosas; además, le concede forma a la materia a través de un instrumento, que es el ente intermediario (demiurgo) al cual aludimos. Este ocupa el rango ontológico de una divinidad, aunque menor que el de Dios.<sup>340</sup> Ahora bien, su función cosmológica es fundamental, pues su actividad da lugar no sólo 1) al universo tal como lo conocemos, sino que también 2) constituye un puente que liga a Dios y este mundo material.<sup>341</sup> De esto se deriva, paralelamente, 3) otra función: la soteriológica. El viaje que conduce de lo sensible hacia lo eidético; esto es, el desprendimiento por parte del alma del cuerpo y su redirección hacia lo que “en realidad es”, lo inteligible, Dios, es apreciado como la verdadera finalidad (*télos*) humana, su salvación.<sup>342</sup> Dicho en palabras de Cox: *scientific reasoning is the manner by which one achieves one's télos, namely likeness to the divine.*<sup>343</sup>

---

<sup>339</sup> Cf. Ronald Cox, *By the same word: creation and salvation in hellenistic judaism and early christianity*, Alemania, Walter de Gruyter, 2007, p. 43:

*The intermediary principle itself does not have consistent characteristics among Middle Platonists. For some, the principle may be the thoughts within God's mind, for others forms that exist independent of the mind of God, and for still others an independent singular entity that had within itself these thoughts (or forms). What is clear is that, whether explicitly or implicitly, the intermediary is cosmologically instrumental, the active element that gives shape to the passive and/or chaotic element.*

<sup>340</sup> Cf. Ronald Cox, *By the same word: creation and salvation in hellenistic judaism and early christianity*, Alemania, Walter de Gruyter, 2007, p. 37: *In other words, while the Supreme One is the ultimate cause of all things, the locus of demiurgic activity is actually beneath that One.*

<sup>341</sup> En palabras de Ronald Cox (Ibid., p. 42-43):

*We may summarize the demiurgic function in Middle Platonism thusly. While Middle Platonists viewed the First Principle as transcendent, they also admitted that this principle played an ultimate role in the creation and continuation of the cosmos. In order to preserve the transcendence, they claimed an intermediary principle. This principle, largely adapted from the Stoic active principle and even designated a second god by some, related both to the First Principle and to Matter.*

<sup>342</sup> Cf. Ronald Cox, op. cit., p. 22-23.

<sup>343</sup> Ronald Cox, op. cit., p. 52.

Sin embargo, es importante aclarar que, si bien Dios constituye la causa última de las cosas, no debe vérselo como la única. El platonismo medio hace uso del esquema de las cuatro causas planteado por Aristóteles y lo aplica a los tres principios antes mencionados: Dios, el ente intermediario y la materia. El primero se representaba, para decirlo de manera precisa, como la causa eficiente, el segundo corresponde a la causa formal y el tercero a la material. Y esto también encuentra expresión en el plano formal de lenguaje (ya lo anticipábamos en las consideraciones metodológicas de esta investigación). Es decir, el platonismo medio hizo uso de preposiciones concretas para caracterizar y entender mejor la naturaleza y rol de cada uno de los tres principios. En este sentido, Dios es establecido como aquello *por lo cual* (τὸ ὑφ' οὗ) algo es, el ente intermediario aquello *por medio de lo cual* (τὸ δι' οὗ) algo es y la materia aquello *desde lo cual* (τὸ ἐξ οὗ) algo es. Todo ello conformó una impresionante racionalización de la imagen del mundo (*Weltanschauung*), posibilitada por la forma y contenido que postuló el platonismo medio, lo cual tendrá repercusiones centrales para el cristianismo en lo que respecta tanto a su dogma como postura frente a la vida y modo de conducirla.

Pasemos, por último, a las características específicas del neoplatonismo que nos interesan. Tomaremos esencialmente los planteamientos de Plotino, dada su descollante importancia, en algunos aspectos, para el cristianismo por sobre los demás autores contemporáneos a él adscritos a la misma tradición. Para comenzar, él es el primero que aplica el concepto éxtasis, en el sentido de una elevación del hombre por encima de su corporeidad, a la experiencia mística. En efecto, como menciona Dodds

*La primera vez que se aplica este término [éxtasis] a la experiencia mística en sentido estricto es en una famosa sentencia de Plotino, en que la unión mística se describe como «un éxtasis, una simplificación y entrega de la persona, una aspiración hacia un contacto, que es a la vez quietud y esfuerzo intelectual de adaptación». Parece que la mística cristiana aprendió de Plotino, por mediación de Gregorio de Nisa, este uso del término ekstasis.<sup>344</sup>*

Ahora bien, el misticismo plotiniano de igual manera ofrece particularidades fundamentales a considerar. Tiene varios elementos en común con el hinduismo y varias religiones, sobre todo asiáticas, con carácter de fuga del mundo, para expresarlo en términos de la sociología comprensiva. No obstante, lo que lo distingue no es la manera estricta en como concibe la *unión mística*, sino la actitud e interpretación que de ella tiene. Por lo que respecta a la

---

<sup>344</sup> E.R. Dodds, op. cit., p. 102.



actitud, esta es una de carácter puramente intelectual. Y, de hecho, aquí se puede ver claramente un *desencantamiento religioso* de los medios que conducen a la salvación o, en este caso, la unión mística con Dios. En efecto:

*Plotino no prescribe ejercicios respiratorios, ni fijar la mirada en el ombligo, ni la repetición hipnótica de sílabas sagradas; tampoco es preciso ejecutar ningún rito para provocar la experiencia mística. En cuanto a los ejercicios puramente mentales que a veces recomienda, se atiende estrictamente a los tres medios tradicionales para el conocimiento de Dios que Albino había enumerado ya un siglo antes: la vía de la negación (posiblemente pitagórica en su origen), la vía de la analogía (basada en la analogía platónica entre el sol y el Bien) y la vía de la eminencia (basada en la ascensión hacia la Belleza suprema según el Simposio de Platón). [...] Para Plotino, al igual que para su maestro Platón, la formación del contemplativo ha de comenzar por las matemáticas y proseguir con la dialéctica; la unión mística no sustituye al esfuerzo intelectual, sino que es su meta y su corona.<sup>345</sup>*

El desencantamiento religioso que aquí se manifiesta se tiene que aprehender en el sentido que ya remarcado. Esto es, que no excluye al conocimiento científico y que, al contrario, lo contiene, pues tanto el programa como la estructura del sistema ciencia están asimilados y en complemento con los respectivos del sistema religión. Las matemáticas son el camino hacia otro conocimiento más elevado, la dialéctica; es decir, constituyen un puro medio, en virtud del cual se alcanzará el verdadero objetivo: la unión mística con Dios.

En relación, ya no con la actitud, sino la interpretación, tenemos que la unión mística es un acontecimiento natural. Ello tiene su razón en la identidad potencial del alma con su fundamento divino, y en la ley natural de que todas las cosas tienden a retornar a su lugar de origen. *Se trata de la actualización de algo que aguardaba a ser hecho realidad: la revelación momentánea de un datum eterno.*<sup>346</sup> El segundo rasgo distintivo sobre la forma de interpretar la unión mística de Plotino reside en que no hay una reciprocidad entre Dios, lo Uno o el Bien y la criatura. En sus propias palabras: *El Uno no experimenta deseo alguno de nosotros, de hacer de nosotros su centro; es nuestro deseo el que tiende hacia él, para ponerlo como nuestro centro. De hecho, es siempre nuestro centro, pero nosotros no siempre tenemos fijos los ojos en el centro.*<sup>347</sup> De esto se desprende una relación erótica, en tanto que el alma padece un deseo por el Uno, *del que se puede decir, como de Dios en el sistema de Aristóteles, que mueve el mundo por ser objeto del anhelo del mundo.*<sup>348</sup> En realidad, esto

---

<sup>345</sup> E.R. Dodds, op. cit., p. 120.

<sup>346</sup> E.R. Dodds, op. cit., p. 121

<sup>347</sup> E.R. Dodds, op. cit., p. 122

<sup>348</sup> E.R. Dodds, op. cit., p. 122

tiene su fuente última en los planteamientos de Platón en el *Simposio*. De hecho, como menciona Dodds: *la tradición erótica de la mística occidental tiene unas fuentes literarias: el Simposio de Platón y, para los cristianos, el Cantar de los Cantares en la interpretación de Orígenes*.<sup>349</sup> Ahora bien, cabe aclarar que este es un neoplatónico también, por lo que trazar una división tajante es imposible. Profundizaremos en esto más adelante. Por lo mientras, bástenos con lo dicho.

### 2.3 Interpretación sociológica de la *platopaideia*

Hasta este punto de la exposición, hemos tratado de articular, en un tipo ideal coherente y circunscrito a nuestros fines de investigación, la *Weltanschauung* de la filosofía platónica; es decir, aquel conjunto de ideas provenientes de la propuesta directa de Platón, pero también del platonismo medio y neoplatonismo, que brinda un horizonte de comprensión sistematizado sobre la totalidad de la vida humana y realidad, dotándoles de sentido no sólo en el plano teórico, sino también práctico.

Ahora bien, cabe señalar que, desde ahora en adelante, nos dirigiremos con la categoría analítica de *platopaideia* para designar a todo ese conjunto de ideas que forman la *Weltanschauung* particular descrita. Este concepto acuñado, como ya señalamos arriba, pretende encerrar en una unidad de interpretación sociológica el pensamiento, en términos de *paideia*, de Platón, las doctrinas del platonismo medio, neoplatonismo e incluso estoicismo.<sup>350</sup> En otras palabras, el término *platopaideia* alude no tanto a las ideas *per se* cuanto al sentido que adquieren en la realidad social. Por tanto, lo que se pretende con ese término es *sociologizar* el platonismo.

No obstante, no basta con ello, sino que, para terminar de pulir nuestro tipo ideal y tornarlo herramienta de análisis sociológico, tenemos que ensamblarlo con algunas categorías analíticas que son postuladas por Weber en *Economía y Sociedad*. Ello nos permitirá comprender la afinidad electiva entre el desencantamiento religioso del mundo en Occidente, desplegado a través de varios momentos, y el pensamiento griego, lo cual nos conducirá a

<sup>349</sup> E.R. Dodds, op. cit., p. 122, nota al pie de página 63.

<sup>350</sup> Si no hemos dedicado un apartado dedicado exclusivamente al estoicismo, es porque esta se retoma de un modo más aislado por lo que a sus postulados filosóficos; además, a diferencia del platonismo, no trascendió de la esfera puramente intelectual y aristocrática. Las ideas estoicas particulares que penetran en el cristianismo y tienen un impacto en el desencantamiento del mundo, por supuesto, serán retomadas y expuestas en su debido tiempo. Pero no es necesario que deban articularse al nivel que lo hicimos con el pensamiento platónico.

ulteriormente explicarla y, no sólo eso, sino también a reconstruir diacrónicamente el proceso. Este es el camino más consecuente para una investigación que se propone interpretar el carácter de asociación que hubo por parte de ambos ámbitos.

En primer lugar, tenemos que la *platopaideia*, según hemos visto, afirma una ética de convicción, en donde *la técnica de salvación significa siempre prácticamente la superación de determinadas apetencias o afectos de la ruda naturaleza humana, no trabajada en sentido religioso*.<sup>351</sup> Es decir, que postula a la vida cotidiana como una lucha regular contra las pecaminosidades del mundo, las cuales son desviadoras del *habitus* que honra a Dios. En este sentido, también se le vislumbra, en un sentido más estrecho, como contenedora de una ética de virtuosos, pues lleva consigo una doctrina metódica de salvación religiosa que, según vimos, es la contemplación y unión mística con Dios posibilitada por el éxtasis del saber dialéctico que igualmente orienta la acción en el mundo y hace del hombre el más dichoso entre lo existente.

Por esto último, debemos de aseverar que paralelamente se trata de una religión de intelectuales. Conviene, pues, tratar en trazas generales el carácter que adopta la salvación que esta busca. Según Weber:

*La salvación que busca el intelectual es siempre una salvación de la “indigencia interior” y es, por consiguiente, más extraña a la vida, por un lado, y, por otro, de carácter más sistemático que la salvación de la necesidad exterior que caracteriza a las capas no privilegiadas. El intelectual busca, por caminos cuya casuística llega al infinito, dar un sentido único a su vida; busca unidad consigo mismo, con los hombres, con el cosmos. Él es quien inventa la concepción del “mundo” como un problema de “sentido”.*<sup>352</sup>

De acuerdo con ello, el platonismo contiene una hostilidad hacia la magia en lo que respecta a los medios para la consecución de la salvación o meta final (*télos*) del hombre; ya vimos cómo se distingue de las religiones asiáticas de huida del mundo en tanto que no prescribe ninguna liturgia o ritualidad, sino el ejercicio de la virtud en una forma metódica-racional y negadora del mundo, además del conocimiento dialéctico, el cual tiene su punto de partida con la propedéutica de las matemáticas. No obstante, en este punto hay que preguntarnos ¿Cuál es entonces el carácter de aquellos medios de salvación que sostiene la *platopaideia*? Ronda entre los tipos de *autoperfeccionamiento*, pero en el preciso sentido del intento de

<sup>351</sup> Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, FCE, 2011, p. 355

<sup>352</sup> Max Weber, *Economía y Sociedad*, México, FCE, 2014, p. 606

conquista de las cualidades religiosas que el respectivo Dios exige; con ello, el fin del método de salvación se orienta hacia el más allá y en sentido ético. Por tanto, del hecho de que *no* exista una búsqueda por la posesión de Dios, pues algo así sería imposible (recuérdese que, para el platonismo medio, Dios es concebido como un ente omnipotente que se cierne sobre el mundo), se desprenden dos posibilidades, a saber: 1) ser un “instrumento” de Dios o 2) estar habitualmente lleno de Él. Ciertamente, el platonismo ronda entre las dos, por lo que es necesario tomar, como punto de partida, la cualidad común a ellas, a saber: *En ambos casos lo no divino es lo que debe separarse de la vida cotidiana del hombre a fin de que pueda ser igual a un dios. Y lo no divino es, sobre todo, el habitus cotidiano del cuerpo humano y el mundo cotidiano, tal como se nos ofrecen naturalmente.*<sup>353</sup>

Ahora bien, en cuanto a la concepción de ser instrumento de Dios, desarrollada hasta sus últimas consecuencias por el ascetismo cristiano, es interesante considerar un asunto que suele ser pasado por alto en la exegética weberiana. En su *Zwischenbetrachtung* o Consideración intermedia, Weber plantea que las distintas esferas de valores articuladas con la coherencia racional que implica un tipo ideal rara vez aparecen en la realidad. Sin embargo, *pueden aparecer* y, todavía más, *así ha sido* en un sentido históricamente relevante. En efecto, a pesar de que la construcción típico ideal es un recurso técnico que facilita la perspectiva y terminología, en ocasiones, podría ser algo más en ciertas circunstancias<sup>354</sup> ¿Acaso nos estamos encontrando con algo que demuestre esta afirmación? La pregunta haya su seductora respuesta cuando torna a los textos y encuentra que Platón en las *Leyes* asevera, por primera vez en la historia, que el hombre es una marioneta de Dios que maneja por medio de los hilos del *logos*.<sup>355</sup> Pero la cuestión no se limita únicamente a la manera semejante de formular la idea, sino que ésta precisamente se colaría durante toda la antigüedad, tanto en el cristianismo como grupos místicos, herméticos, gnósticos, estoicos, etc. De todo esto ya dio cuenta Dodds en su serie de conferencias Paganos y cristianos en una época de angustia. El hecho de que, desde ahora, el ser humano sea interpretado como un instrumento que Dios usa para sus más diversos propósitos, puede indicar que, precisamente, no se trata tan sólo de una formulación conceptual, sino que se haya inserto en la realidad con un grado de coherencia similar a como si fuera una herramienta analítica típico ideal. Esto último tratará de ejemplificarse y reforzarse en la medida de lo posible en lo que sigue, con el fin de dejar la

<sup>353</sup>Max Weber, *Economía y Sociedad*, México, FCE, 2014, p. 627

<sup>354</sup>Vid. Max Weber, *Sociología de la Religión*, España, Ediciones Akal, 2012, pp. 407-408.

<sup>355</sup>Platón, *Leyes.*, 644d-e; 803c; 804b3

mayor cantidad de argumentos y demostraciones que así lo confirmen o, al menos, apunten a ello. Esto con el fin de vislumbrar aún más la importancia de Platón en el problema de la racionalización de los postulados éticos, los cuales pueden llegar a un grado de coherencia lógica tal que es posible su convergencia en fuente de inspiración para una formulación típico ideal, como lo es la que postula al hombre como *instrumento* de Dios. No obstante, es necesario terminar primero esta parte referida al carácter de los medios de salvación pertenecientes a la *platopaideia*.

Prosiguiendo, entonces, vislumbramos que el carácter de los medios de salvación afirmados por la *platopaideia* también es afín al mito soteriológico, pero *no* en la forma que postula a un dios luchador o que sufre, que se hace hombre o que desciende a la tierra o baja al reino de los muertos, sino la que tiene sus últimas raíces metafísicas en un ente intermediario que salva el abismo entre dios y todas las criaturas. La naturaleza de este medio determina igualmente el modo de conducción de vida. Por ejemplo, algunos neoplatónico lo representan como el logos. Ergo, quien siga la vía de la razón es el único capaz de cruzar el puente que va de este mundo hacia Dios. Por otro lado, el fin del medio de salvación se orienta por la imagen de un “más allá” donde las almas, sin las envolturas del cuerpo, serán juzgadas por sus acciones en vida, siendo respectivamente recompensada la discernida como justa y castigada la injusta. No obstante, esas acciones no son aisladas, sino que constituyen un *habitus* poseído de manera permanente y, sobre todo, forma consciente.

Ahora bien, *cuanto más rechaza el intelectualismo la creencia de la magia, “desencantando” así los procesos del mundo, y éstos pierden su sentido mágico y sólo “son” y “acontecen” pero nada “significan”, tanto más urgente se hace la exigencia de que el mundo y el “modo de conducción de vida” alberguen, en su totalidad, un “sentido” y posean un orden.*<sup>356</sup> En correspondencia con esto, encontramos que el modo de conducción de vida más afín a la *platopaideia* es el ascetismo negador del mundo. Este, ante nada, parte de la premisa de *un don específico de un actuar moral eficaz, con la conciencia de que Dios guía la acción, en cuyo caso se es un instrumento de Dios.*<sup>357</sup> El paralelismo en Platón está en que la idea del bien, o sea Dios, dirige de igual manera la acción del hombre, en tanto que constituye el blanco al cual apunta su actividad permanente para la búsqueda de la bienaventuranza.

<sup>356</sup> Max Weber, *Economía y Sociedad*, México, FCE, 2014, p. 606

<sup>357</sup> Max Weber, *Economía y Sociedad*, México, FCE, 2014, p. 630

Así mismo, en el ascetismo negador del mundo:

*la virtud religiosa lleva consigo, junto al sometimiento de los impulsos naturales al modo sistematizado de llevar la vida, una crítica de la vida social de la comunidad —con sus virtudes irremediablemente nada heroicas, convencionales y utilitarias—, en un sentido radical, ético religioso. La mera virtud “natural” dentro del mundo no sólo no garantiza la salvación, sino que la pone en peligro, porque distrae de lo único que es necesario. Las relaciones sociales, el “mundo” en el sentido del lenguaje religioso, representan la tentación, no sólo por ser el lugar de los placeres sensuales, éticamente irracionales y desviadores de Dios, sino como sede de la fácil satisfacción con el cumplimiento de los deberes corrientes del hombre religioso medio, a costa de la concentración de la acción en obras de salvación. Esta concentración puede hacer que aparezca como necesaria una separación formal del “mundo”, de los lazos sociales y anímicos de la familia, de la propiedad, de los intereses políticos, económicos, artísticos, eróticos y en general de todo interés de la criatura, de toda ocupación con ellos como una aceptación del mundo alejadora de Dios.<sup>358</sup>*

Con relación a esto último, recuérdese lo que mencionamos sobre la ciudadanía de los dos mundos (divino y material) que se afirma en la *platopaideia*, lo cual también presupone una separación formal de los intereses terrenales. Aunque no es tan radicalizada, pues en la medida en que se sigue viviendo en ese mundo material, se respeta su ley; empero, la actitud es la de una lucha constante que ha de librarse para que no enferme el alma, una afirmación continuada de la virtud. Además, el alma en realidad es fiel a otra ley, la divina, que es descubierta por medio del conocimiento de Dios o el Bien.

Con todo, la *platopaideia* igual contiene elementos del ascetismo de huida del mundo, en tanto que en el platonismo, según vimos, el *télos* o, si se quiere, bien de salvación, es la *ὁμοίωσις θεῶν*, unión mística, asimilación con Dios. Esta involucra una actividad contemplativa, la cual, para llegar a su fin, también tiene que excluir los intereses cotidianos. En términos de Weber, es la búsqueda del

*“reposo” en lo divino y sólo en ello. No actuar, en último grado de consecuencia, no pensar, vaciamiento de todo lo que de algún modo recuerda al “mundo”; en todo caso minimizar todo hacer interno o externo constituye el camino para alcanzar aquel estado interno que es gozado como posesión de lo divino, como unio mystica con ello: un hábito sentimental específico, por consiguiente, que parece suministrar un “saber”. Ahora bien, sea que, subjetivamente, se halle en primer plano el contenido particular y extraordinario de este saber o la colaboración sentimental de su posesión, objetivamente es lo último lo que decide. Pues el saber místico es tanto más incomunicable cuanto más posee tal carácter específico: que, sin embargo, aparezca como saber es justamente lo que le da su carácter específico. No se trata de ningún nuevo conocimiento de hechos cualesquiera o de doctrinas, sino de la captación de un sentido unitario del mundo, y a este tenor, como los místicos lo han*

---

<sup>358</sup> Max Weber, *Economía y Sociedad*, México, FCE, 2014, p. 630-631



*expresado siempre en formas distintas, de un saber práctico. Según su esencia es mucho más una “participación”, una “posesión” desde la cual se alcanza aquella nueva orientación práctica en el mundo y, en ciertas circunstancias, nuevos “conocimientos comunicables”. Pero estos conocimientos lo son de valores y de disvalores dentro del mundo. No nos interesan aquí; lo que nos interesa es aquella influencia negativa sobre la acción que es propia de toda contemplación en oposición al ascetismo en el sentido que aquí le damos.<sup>359</sup>*

Dado que la *platopaideia* comparte elementos de los dos tipos de ascetismo (la misma distinción entre uno y otro es fluida), no podemos ser tajantes en este respecto; empero, sí es necesario destacar que la predominancia la tiene el ascetismo negador del mundo. Esto se debe a que 1) el místico contemplativo que huye del mundo, en su forma consecuente y pura, *debe mantenerse de lo que ofreciesen espontáneamente la naturaleza o los hombres: de bayas en el bosque y, como no siempre se dispone de ella, de caridad, como realmente fue el caso en los sramanes de la India [...];<sup>360</sup> en cambio, el asceta [negador del mundo] puede mantenerse como anacoreta y conseguir al mismo tiempo la certeza de su estado de gracia en el trabajo que en ello pone.<sup>361</sup> De igual forma, a que 2) el místico minimiza su actuación porque, lejos de poderle dar la certeza del estado de gracia, le puede apartar de su unión con lo divino.<sup>362</sup> Por el contrario, el asceta negador del mundo *contrasta su estado de gracia mediante su actuar.<sup>363</sup> Y en estos casos, la platopaideia se inclina a favor del ascetismo negador del mundo, no sólo por lo que se refiere a su contenido, ya arriba expuesto, sino también a las propias vidas de sus más grandes representantes, aunque, de nuevo, estando en contacto con la mística contemplativa de huida del mundo. Por esa razón fue que hipotetizamos que la concepción típico ideal que pone al hombre como instrumento de Dios y las consecuencias que se desprenden de ella pueden encontrarse en la realidad concreta con el mismo grado de coherencia. En efecto, aquí el tipo ideal es algo más que un mero recurso técnico que facilita la perspectiva y terminología.**

Continuando, recordemos que el modo de conducción de vida y, por tanto, la relación ética con el mundo está en íntima conexión con el tipo de relación que exista entre Dios y este, asunto que aún está sin examinar. Veamos, las posibilidades son las siguientes: o bien Dios es un ente que se cierne sobre el mundo y con una naturaleza totalmente inasquible (deus

<sup>359</sup> Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, FCE, 2011, p. 359

<sup>360</sup> Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, FCE, 2011, p. 361

<sup>361</sup> *Ibid.*, p. 361

<sup>362</sup> *Ibid.*, p. 361

<sup>363</sup> *Ibid.*, p. 361

absconditus), o bien es trascendente, pero de carácter benevolente y alcanzable por algún medio, sea a) extático-orgiástico o b) intelectual-ascético. Según lo vimos en la síntesis del platonismo medio y neoplatonismo, Dios es de naturaleza trascendente, pero benevolente, pues su cualidad por antonomasia es ser bueno o, mejor dicho, el bien mismo. A la vez, es alcanzable en virtud de un ente divino intermediario, que suele ser la personificación de una cualidad racional, como el logos. En este sentido, el medio para alcanzarlo es intelectual-ascético.

Por último, pasemos a la categorización de la manera en que Platón resuelve el problema de la teodicea. Podríamos contentarnos con la solución según la cual el justo equilibrio se garantiza remitiéndolo a un futuro equilibrio en el más allá. Aquí el pecado

*tiene que tomar el carácter de un “crimen”, que puede ser ordenado dentro de una casuística racional y por el que debe darse satisfacción de algún modo en este mundo o en el otro, para poder presentarse así justificado ante el juez de los muertos. Los premios y castigos deben ser graduados de acuerdo con la importancia del mérito o de la falta.*<sup>364</sup>

No obstante, esto sería soslayar el otro argumento tan original que le da solución, a saber:

—Ahora bien, ¿no es el dios realmente bueno por sí, y de ese modo debe hablarse de él?

—¡Claro!

—Pero nada que sea bueno es perjudicial. ¿O no?

—Me parece que no puede ser perjudicial.

—¿Y acaso lo que no es perjudicial perjudica?

—De ningún modo.

—Lo que no perjudica ¿produce algún mal?

—Tampoco.

—Y lo que no produce mal alguno, ¿podría ser causa de un mal?

—No veo cómo.

—Pues bien, ¿es benéfico lo bueno?

—Sí.

—¿Es, entonces, causa de un bienestar?

—Sí.

—En ese caso, lo bueno no es causa de todas las cosas; es causa de las cosas que están bien, no de las malas.

—Absolutamente de acuerdo —expresó Adimanto.

—Por consiguiente —proseguí—, dado que Dios es bueno, no podría ser causa de todo, como dice la mayoría de la gente; sería sólo causante de unas pocas cosas que acontecen a los hombres, pero inocente de la mayor parte de ellas. En efecto, las cosas buenas que nos suceden son muchas menos que las malas, y si de las buenas no debe haber otra causa que el dios, de las malas debe buscarse otra causa.

<sup>364</sup> Max Weber, *Economía y Sociedad*, México, FCE, 2014, p. 617

—*Gran verdad me parece que dices.*<sup>365</sup>

Esta manera espléndida de resolver la teodicea permitió a Platón, según vimos, deshacerse de aquella otra concepción que veía a las divinidades Moira y Até como las autoras del destino humano y sus desgracias. De ese modo, trae de vuelta la noción de responsabilidad y la pone sobre los hombros del individuo. Y con todo ello no se le quita en manera alguna, para repetir, dignidad a Dios; al contrario, se la refuerza. Asimismo, restringe el ámbito de su acción a unos pocos: los virtuosos; esto es, sólo aquello que tengan el conocimiento del bien, afirmándolo en la acción, podrán lograr la asimilación con Dios, la ὁμοίωσις θεῶ.

Por último, es posible afirmar que la *platopaideia* conlleva lo que Eleazar Ramos Lara categoriza, a partir de su interpretación de Weber, como racionalismo teórico y ético principalmente. El primero

*alude a la racionalización que emprenden los pensadores sistemáticos de todas las culturas con la imagen del mundo (Weltanschauung), buscando dar un significado unitario al acaecer mundano-y a la posición del hombre dentro de éste-como un «cosmos» ordenado con «sentido», lo que permite aumentar el dominio teórico de la realidad mediante la utilización de conceptos cada vez más precisos. En este sentido, la racionalidad en cuanto método permite sistematizar la multiplicidad dispersa de lo empíricamente dado bajo contenidos especulativos de diversa índole, lo cual posibilita un pensamiento de la realidad como un todo ordenado y significativo. En este particular contexto, la racionalización es para Weber sinónimo de «intelectualización». Como representantes de este tipo de actividad racionalista se puede pensar en la ciencia, la filosofía y las concepciones mágicas y religiosas.*<sup>366</sup>

Por otro lado, el segundo

*constituye el proceso de racionalización en el sentido de planificación en cuanto modos metódicos de vida, lo que permite ordenar y sistematizar las acciones cotidianas con referencia a valores y objetivos «últimos». En este sentido, la racionalización es sinónimo de una postura práctica frente al mundo, regida por principios y derivada de una concepción unificada del mismo. Su representante es cualquier sistema ético de vida.*<sup>367</sup>

En esta línea, podemos decir, por su parte, que la *platopaideia* no sólo representa el despliegue de ambos tipos de racionalismo, sino que también lo estimula, lo cual demostraremos para el caso del cristianismo. Empero, concluida nuestra interpretación de la *platopaideia*, ahora sí podemos proceder con lo que nos propusimos como objetivo principal,

<sup>365</sup> Platón, Rep., 379c. La traducción la extraje de la edición de Gredos.

<sup>366</sup> Eleazar Ramos Lara, op. cit., pp. 17-18

<sup>367</sup> Eleazar Ramos Lara, op. cit., p. 18

a saber: Reconstruir, desde un punto de vista sociohistórico, el sentido concreto del proceso del desencantamiento religioso del mundo en Occidente a lo largo de un periodo de tiempo delimitado (s. III a.c. hasta s. XVII d.c.), a partir del papel, positivo o negativo, que el pensamiento platónico (platopaideia) tuvo en sus diferentes momentos, que son manifestaciones/corrientes judeo-cristianas.

### Capítulo III: Desencantamiento religioso del mundo en Occidente

¿Quiere alguien mirar un poco hacia abajo, al misterio de cómo se *fabrican ideales* en la tierra? ¿Quién tiene valor para ello?... ¡Bien! He aquí la mirada abierta a ese oscuro taller.  
*Friedrich Nietzsche, Genealogía de la moral*

#### 3.1 Judaísmo helenístico

Ya justificamos arriba<sup>368</sup> la importancia del análisis del judaísmo helenístico. Sin él simplemente es imposible comprender el origen histórico-social concreto de aquella asociación, apuntada por Weber, entre el desencantamiento religioso del mundo en Occidente y el mundo griego: es el eslabón perdido. Y, como también anotamos, con ello respondemos a una premisa establecida por el mismo sociólogo de Heidelberg, a saber: *no hay que pensar únicamente en el judaísmo palestino de la época en que se dieron los preceptos del Antiguo Testamento, sino en el judaísmo tal como se fue formando lentamente bajo la influencia de muchos siglos de educación formalista, legalista, y talmúdica.*<sup>369</sup>

No obstante, hay varias consideraciones preliminares que es necesario apuntar sobre el judaísmo en general, en cuanto tipo ideal, para tener un cuadro de entendimiento general sobre el fenómeno contemplado desde un punto de vista sociológico. Ulteriormente, pasaremos respectivamente a particularizar en el judaísmo desarrollado durante el periodo helenístico, aprehendiendo sus relaciones con el mundo griego, que es lo que nos interesa específicamente aquí.

Entonces, en primer lugar, tenemos que el judaísmo presenta el carácter de ser un *pueblo paria*, lo cual quiere dar a entender *un pueblo huésped ritualmente separado, de manera formal o de hecho, del entorno social.*<sup>370</sup> O, puesto de manera más exacta,

<sup>368</sup> Supra., pp. 91-97

<sup>369</sup> Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, op. cit., p. 227.

<sup>370</sup> Max Weber, *Sociología de la religión*, op. cit., p. 463

*un grupo que se ha convertido en una comunidad hereditaria especial, sin ninguna organización política autónoma, en virtud, por un lado, de unos límites hacia fuera de la relación comunitaria convivial y connubial, límites de carácter (primitivamente) mágico, tabú y ritual; por otro, en vista de una situación social y política negativamente privilegiada, unida a una actividad económica especial.*<sup>371</sup>

Esto lo sabemos a partir de su comparación con la religiosidad de castas hindú. Y, de hecho, se asemejan y difieren en varios aspectos importantes. En cuanto a las similitudes, encontramos que

*Tanto las castas de la India como los judíos muestran la misma acción específica de una religiosidad paria: encadenan a sus miembros tanto más estrechamente a ellas y a su posición de paria cuanto más opresiva es la situación en que se encuentra el pueblo paria y, por consiguiente, tanto más fuertes las esperanzas de salvación que se vinculan al cumplimiento de las obligaciones religiosas ordenadas por Dios. Como ya se dijo, las castas más bajas procuran cumplir muy estrictamente sus obligaciones de casta, porque en ello ven la condición de una situación mejor en su reencarnación. El lazo entre Jehová y su pueblo fue tanto más indestructible cuanto más mortal fue el desprecio y la persecución que pesó sobre los judíos.*<sup>372</sup>

De manera simultánea, *el único medio de salvación, tanto para las castas de la India como para los judíos, era el cumplimiento de los preceptos religiosos especiales del pueblo paria, a los que nadie se puede sustraer sin atraerse un maleficio y poner en peligro la suerte futura de él y los suyos.*<sup>373</sup> No obstante, por lo que respecta a las semejanzas que contiene el judaísmo y que le confieren su particularidad histórica, es necesario mencionar que 1) *el judaísmo era (o más bien, llegó a ser) un pueblo paria en un entorno sin castas,*<sup>374</sup> además de que, en cuanto al tipo de esperanza de salvación, 2)

*El hindú espera con el cumplimiento de las obligaciones religiosas el mejoramiento de su suerte personal al reencarnar; por consiguiente, el ascenso o reencarnación de su alma en una casta superior. En cambio, los judíos esperaban para sus descendientes la participación en un reino mesiánico, el cual salvará la totalidad de la comunidad paria convirtiendo su condición de paria en una posición de dominio en el mundo. Pues con la promesa de que todos los pueblos de la tierra tomarán prestado del judío y éste de nadie, Jehová no había querido dar a entender que su cumplimiento se realizaría en la forma de los modestos usureros del ghetto, sino la situación de una típica antigua población urbana poderosa, cuyos deudores y esclavos por deudas son los habitantes de aldeas y villas subyugadas. El hindú*

<sup>371</sup> Max Weber, *Economía y Sociedad*, op. cit., p. 596

<sup>372</sup> Max Weber, *Economía y Sociedad*, op. cit., p. 596

<sup>373</sup> Max Weber, *Economía y Sociedad*, op. cit., p. 596

<sup>374</sup> Max Weber, *Sociología de la religión*, op.cit., p. 463

*trabaja también por un ser humano futuro —quien sólo tiene algo que ver con él bajo los supuestos de la doctrina animista de la transmigración de las almas—, a saber, la futura encarnación de su alma, como el judío trabaja para su posteridad, y esta relación entendida de modo animista representa para él su “inmortalidad terrenal”. Pero, frente a la idea del hindú que deja sin tocar la articulación de castas sociales del mundo y la posición de su misma casta y sólo quiere mejorar la suerte futura de su alma individual dentro de esta misma jerarquía, el judío esperaba la salvación propia personal justamente al revés, en forma de una subversión de la jerarquía social vigente a favor de su pueblo paria. Pues su pueblo fue llamado y escogido por Dios no para una posición de paria sino para la de prestigio.*<sup>375</sup>

Esta diferencia le dotaba al judaísmo de una fe esencialmente histórica, pues a diferencia de las castas parias indias, el mundo no era algo eterno e inalterable ni tampoco existía ese comportamiento eminentemente conservador en lo social como prerrequisito de toda salvación, según el cual es necesario el mantenimiento del sistema de castas tal como siempre ha sido y la permanencia tanto del individuo en la casta como de la casta misma en su posición respecto a las demás castas.<sup>376</sup> De hecho, sucedía todo lo contrario, ya que para el judío el orden social estaba trastornado, constituía lo opuesto a lo prometido para el futuro. Por ello mismo, debía de modificarse, transformarse, hasta que llegara el pueblo a su posición original de dominio.<sup>377</sup> Así, todo el comportamiento de los antiguos judíos estaba determinado por esa concepción de una futura revolución social y política conducida por dios.<sup>378</sup> Desde el punto de vista del sistema religión, la secularización es puesta en marcha, no porque haya una pérdida de dominio de los símbolos e instituciones religiosas en los diferentes ámbitos de la cultura y sociedad (perspectiva del entorno), sino porque se abría paso al conjunto de expectativas comprendidas en la acción política y económica, pero amparadas bajo el manto religioso.

A la vez, el mundo no era sempiterno en cuanto a su constitución, sino algo de carácter histórico, el auténtico escenario para la acción de Dios (Historia Sagrada) y la actividad individualizada de hombres (historia profana) en búsqueda de otro estado de cosas, otra realidad; tema que llena todas las páginas del Antiguo Testamento con una vehemencia incomparable en la antigua literatura religiosa. Como expresa Berger, en la religión de Israel el hombre

<sup>375</sup> Max Weber, *Economía y Sociedad*, op. cit., pp. 596-597

<sup>376</sup> Cf. Max Weber, *Sociología de la religión*, op.cit., p. 463

<sup>377</sup> Deuteronomio 15: 6: *Ya que Jehová, tu Dios, te habrá bendecido, como te ha dicho, prestarás entonces a muchas naciones, mas tú no tomarás prestado; tendrás dominio sobre muchas naciones, pero sobre ti no tendrán dominio.*

<sup>378</sup> P. 464



*aparece como el actor histórico ante el rostro de Dios (algo muy diferente, digamos al pasar, del hombre como actor frente al destino, tal cual se presenta en la tragedia griega). Así, las figuras individuales son cada vez en menor grado contempladas como representantes de colectividades mitológicamente concebidas, según era típico del pensamiento arcaico, y cada vez más como individuos distintos y únicos, que realizan actos importantes en calidad de individuos. Basta pensar en personajes de perfiles tan acusados como Moisés, David, Elías, etc. Esto es verdad aun de figuras que tal vez sean producto de «desmitologizaciones» de personajes originalmente semidivinos, como los patriarcas o héroes como Sansón (quizá derivado del dios cananeo Shamash).<sup>379</sup>*

Ahora, esto no quiere decir en manera alguna que aquí se ofrezca una noción de “individualismo” en el sentido moderno del término; nada parecido. No obstante, huelga reconocer que sí provee de un marco religioso para cierta idea del individuo en cuanto a su dignidad y libertad de acción.<sup>380</sup>

Este aspecto de fe histórica que posee el judaísmo desde sus más antiguas fuentes hasta su codificación canónica puede mostrarse en su alusión típica a acontecimientos históricos específicos como determinantes de su identidad (Éxodo de Egipto, establecimiento de la Alianza en el Sinaí, la ocupación de la tierra). En este sentido, el “credo” establecido en Deuteronomio 26: 5-9<sup>381</sup> constituye una relación de hechos históricos atribuidos a la actuación divina. Y, lo que es más, *puede decirse, sin incurrir en demasiada exageración, que todo el Antiguo Testamento —«la Tora, los profetas y los "escritos"»— solo es una inmensa elaboración de ese credo.*<sup>382</sup> Lo mismo puede decirse de prácticamente la mitad del corpus que conforma el Antiguo Testamento: está ocupado por obras propiamente historiográficas. Por esta razón, *el Antiguo Testamento se desarrolla en función de la historia como ningún otro gran libro de una religión mundial (sin excluir el Nuevo Testamento).*<sup>383</sup>

E igualmente conviene mencionar que esta historicidad se expresa incluso en el culto y leyes del propio Israel. Las dos más grandes festividades del culto en el Antiguo testamento

---

<sup>379</sup> Peter Berger, op. cit., pp. 171-172

<sup>380</sup> Vid. Peter Berger, op. cit., p. 172.

<sup>381</sup> Dt 26: 5-9: *Entonces tu dirás estas palabras ante Yavé: “mi padre era un arameo errante, que bajó a Egipto y fue a refugiarse allí, siendo pequeño aún; pero ese país se hizo una nación grande y poderosa. Los egipcios nos maltrataron, nos oprimieron y nos impusieron dura servidumbre. Llamamos entonces a Yavé. Dios de nuestros padres, y Yavé nos escuchó, vio nuestra humillación, nuestros duros trabajos y la opresión a que estábamos sometidos. Él nos sacó de Egipto con mano firme, demostrando su poder con señales y milagros que sembraron el terror”.*

<sup>382</sup> Peter Berger, op. cit., p. 170

<sup>383</sup> Peter Berger, op. cit., p. 171

refieren a circunstancias históricas legitimadas por medio del mito: la Pascua, en sus orígenes extra-israelitas, era la celebración de la fertilidad divina, y luego se convirtió en la del éxodo, mientras que la fiesta de Año Nuevo originariamente era la representación de los mitos cosmogónicos, pero posteriormente pasó a ser la conmemoración del dominio de Yahvé sobre Israel.<sup>384</sup> Por otra parte, las leyes y moral no están basadas en un orden cósmico atemporal, a diferencia de los egipcios, sino en mandamientos éticos concretos: la ley fue dada a Moisés históricamente; las obligaciones del pueblo de Israel y sus miembros se ponen en relación directa con la Alianza establecida con Yahvé.<sup>385</sup>

Sin embargo, de igual manera, se distanció de las concepciones mágicas de las religiones egipcias, mesopotámicas y de Oriente próximo, aun cuando haya convivido largo tiempo con ellas y, en esa misma medida, recibido su influencia. El desencantamiento religioso del mundo en Occidente empezó con el antiguo judaísmo, no sólo por su carácter histórico, que acaba de ser mencionado, sino también por su racionalización consecuente del régimen de vida que va ligado a una concepción de Dios particular, a saber: la monoteísta, que postula la existencia de un único Dios creador del mundo, de carácter trascendente y que se cierne sobre el mundo. Además, su relación con Israel fue establecida “artificialmente” mediante un pacto o, en otras palabras, la Alianza, que podía romperse en el momento que no se cumplieran sus mandamientos y, por tanto, posturas éticas radicales exigidas. A la vez, a pesar de que exigía sacrificios, no dependía esencialmente de ellos, con lo que se sustraía a las manipulaciones mágicas. Este elemento racionalizador y desencantado contenido en el judaísmo se canalizó por vía sacerdotal y profética:

*La ética sacerdotal (como se observa en su monumental expresión, el Deuteronomio) fue racionalizadora pues expurgó el culto de todos los elementos mágicos y orgiásticos, y también por su desarrollo de la ley religiosa (la tora) como disciplina fundamental de la vida cotidiana. La ética de los profetas fue racionalizadora en su insistencia en colocar la vida entera al servicio de Dios, imponiendo así una estructura cohesiva e ipso facto racional a toda la gama de actividades cotidianas.*<sup>386</sup>

Prosiguiendo, la religión judía, desde el punto de vista meramente formal, debe ser clasificada como una “Iglesia”, ya que su organización tiene carácter de “instituto”<sup>387</sup> en el que se nace.

<sup>384</sup> Peter Berger, op. cit., p. 172

<sup>385</sup> Peter Berger, op. cit., pp. 172-173

<sup>386</sup> Peter Berger, op. cit., p. 173

<sup>387</sup> Cf. Max Weber, Economía y Sociedad, op. cit., p. 183: *Por instituto (Anstalt) debe entenderse una asociación cuyas ordenaciones estatuidas han sido “otorgadas” y rigen de hecho (relativamente) respecto a toda acción que con determinadas características dadas tenga lugar en el ámbito de su poder.*

En este sentido, no es una congregación de hombres específicamente calificados en el plano religioso; tiene un aspecto más abarcador. Ahora, decimos que es una Iglesia en un sentido puramente formal, pues se aparta, de múltiples formas, de las características que presentan las hierocracias típicas. Por ejemplo, *carece enteramente de carisma mágico y de bienes de gracia institucionales, así como de monacato, y la mística individual se subordina aquí a las obras religiosas que complacen a Dios y que conducen a Él sin tener que desembocar en tan violentas oposiciones contra un carisma oficial como las que tienen lugar en el cristianismo.*<sup>388</sup> Esto tiene su razón en que, a partir de la destrucción del segundo templo de Jerusalén (año 70 d.C.), la clase sacerdotal se desmoronó y no existiese, por tanto, un “culto” en el sentido de una hierurgia institucional para los creyentes, sino tan sólo la forma congregación, en este caso denominada sinagoga, cuya finalidad es, como menciona Weber, la predicación, oración, canto, lectura e interpretación de las Escrituras. Ergo, es el individuo en cuanto tal, y no tanto el instituto religioso, quien, por medio del riguroso cumplimiento de los mandamientos y obligaciones exigidas, busca la obtención de la bendición divina, la cual proporciona ventajas terrenales no sólo a él, sino también a los descendientes y al pueblo mismo. Fuera de esa obra religiosa, todo carece de importancia y no es, a diferencia del puritanismo ascético, un síntoma de la certeza de la salvación, sino un motivo real para conseguirla.

Por lo que al aspecto económico se refiere, vislumbramos que el judaísmo es electivamente afín a una economía racional: *La religiosidad ético-racional de la congregación judía es ya en la Antigüedad, en alto grado, una religiosidad de prestamistas y comerciantes.*<sup>389</sup> Es decir, de carácter burgués, en donde se incluye igualmente la ocupación artesana. Esto se debe en buena medida a las características que presenta la educación judía y al conjunto de sus preceptos rituales. Esto lo comprenderemos mejor si lo contrastamos con otra religión, el catolicismo. Recuérdese que para este el preciso conocimiento tanto de los dogmas como de las sagradas escrituras no es algo imprescindible, ya que hay un instituto que dispensa los bienes de salvación con el solo hecho de creer en su autoridad y obedecer lo que prescribe; es lo que se denomina como *fides implicita*. El fundamento de la fe es aquí la supeditación a la Iglesia, *cuya autoridad no se apoya en las Sagradas Escrituras sino por el contrario: garantiza al creyente la santidad de éstas, santidad que el creyente no puede comprobar por*

---

<sup>388</sup> Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, FCE, 2011, p. 380.

<sup>389</sup> Max Weber, *Sociología de la religión*, op.cit., p. 586

*sí mismo.*<sup>390</sup> Por el contrario, la educación judía está configurada de tal forma que se oriente de forma intensiva al conocimiento e interpretación casuística de la Torá y *la disciplina del pensamiento que de ello resulta fomenta sin duda el carácter racional económico y, entre los judíos, su característico racionalismo dialéctico.*<sup>391</sup> En consonancia con ello, también los preceptos rituales influyen en un *sentido racionalizador a favor del estilo de vida “burgués” y, como consecuencia de ello, contra todas las concesiones al “carácter no económico” específicamente feudal.*<sup>392</sup> Por ejemplo, el segundo mandamiento, que prohíbe la idolatría y desata la completa atrofia para el desarrollo de las artes plásticas, coadyuva a este respecto, ya que *hace retroceder considerablemente la sublimación artística de la sensualidad y favorece su tratamiento naturalista y racional, tal como es asimismo propio del protestantismo ascético, bien que con menores concesiones a la realidad de lo sensible.*<sup>393</sup> Es por ello por lo que no es exagerado afirmar que *fueron estos preceptos los que constituyeron el centro de gravedad de la vida económica judía, e incitaron a los semitas a dedicarse al comercio, en particular a las operaciones con dinero. La piedad judaica premiaba el conocimiento de la ley, y el estudio continuo de ésta se avenía muy bien al comercio con dinero.*<sup>394</sup> E incluso cuando se impusieron trabas en la Edad Media por parte de Iglesia, que prohibía la usura y, por tanto, abominaba el tráfico con dinero, aunque fuera imprescindible su uso, los judíos lo seguían utilizando en su actividad económica cotidiana, pues no reconocían los cánones de la Iglesia. Simultáneamente, es de capital importancia no ignorar

*El carácter específicamente urbano y además absolutamente inasimilable e internacional del judaísmo, que ya en la Antigüedad era igual a como se ha manifestado luego, se basa por una parte en motivos rituales: la conservación del aislamiento en medio de un mundo extraño, la absoluta necesidad de disponer de un carnicero judío a causa de las prohibiciones de alimentos, que todavía hoy obliga a los judíos ortodoxos a llevar una vida separada; y por otra parte, en la radical aniquilación de la comunidad hierocrática y en las esperanzas mesiánicas.*<sup>395</sup>

Por último, nos adentramos en la ética económica propia del judaísmo, entiendo por ella *los impulsos prácticos a la acción basados en el conjunto psicológico y pragmático de las religiones.*<sup>396</sup> Puede establecerse que es una de carácter dual, en el sentido de que mantiene

<sup>390</sup> Max Weber, La ética protestante y el espíritu del capitalismo, México, FCE, 2011, p. 381

<sup>391</sup> Max Weber, La ética protestante y el espíritu del capitalismo, México, FCE, 2011, p. 381

<sup>392</sup> Max Weber, La ética protestante y el espíritu del capitalismo, México, FCE, 2011, p. 382

<sup>393</sup> Max Weber, La ética protestante y el espíritu del capitalismo, México, FCE, 2011, p. 381

<sup>394</sup> Max Weber, Historia económica general, *op. cit.*, pp. 360-361

<sup>395</sup> Max Weber, La ética protestante y el espíritu del capitalismo, México, FCE, 2011, p. 382

<sup>396</sup> Max Weber, Sociología de la religión, *op. cit.*, p. 345

dos tipos de moral, una respecto al grupo de pertenencia y otra a los extraños. Esta situación tiene su origen, según Weber, cuando el

*El judío piadoso se encontró inevitablemente en la situación de hacer cosas que entre judíos eran directamente contrarias a la ley o graves en sentido de la tradición o sólo admisibles gracias a una interpretación laxa, y que sólo se permitían con los extranjeros, pero que nunca tuvieron un valor ético positivo; su conducta moral sólo podía, como correspondiendo al uso del término medio y no siendo formalmente contraria a la ley, ser permitida por Dios y valer como indiferente en sentido ético. En eso se funda lo que hay de cierto en las afirmaciones sobre el nivel de legalidad de los judíos. El hecho de que Dios lo coronase con el éxito podía ser, por cierto, un signo de que en este campo no había hecho nada directamente prohibido y que en los otros dominios se había mantenido dentro de los preceptos divinos; pero mal podía “probarse” él en el sentido ético por medio del específico actuar económico lucrativo moderno.<sup>397</sup>*

De esto se deduce que el judío pudiera percibir interés y practicar la usura con el extranjero, cosa inadmisibles con el hermano de fe y personas afines, pero además condujo a la tolerancia de negocios económicos irracionales, tales como el arrendamiento de tributos y financiación de negocios públicos de todo tipo:

*El derecho para con los extranjeros, en la práctica el derecho paria de los judíos, permitía por el contrario frente a los no judíos, a pesar de muchas reservas, las actuaciones de aquel sentir que el puritano detestaba como espíritu de tendero sediento de riqueza, pero que en los judíos piadosos era compatible con la más rigurosa legalidad, con el pleno cumplimiento de la ley y con la hondura de su religiosidad y con el amor, dispuesto al sacrificio, para aquellos con quienes estaba unido en la familia o en la comunidad, y con la compasión y dulzura hacia toda creación de Dios.<sup>398</sup>*

Por tanto, había, de forma similar al puritanismo, una acreditación de la bendición de Dios en el éxito especialmente económico. Evidentemente hay diferencias fundamentales en ambas denominaciones religiosas, como esa ya mencionada aversión puritana del sediento espíritu de tendero sediento de riqueza representado por el judío, entre otras cosas que más adelante revisaremos. Mientras, bástenos con esto.

Una vez expuestas las características típico-ideales del conjunto del judaísmo<sup>399</sup>, esbozado el movimiento “desencantador” desplegado por él antes de su interacción con el mundo griego y

<sup>397</sup> Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, FCE, 2011, p. 368

<sup>398</sup> Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, op. cit., p. 369

<sup>399</sup> Aquí cabe hacer sólo un breve recordatorio: a pesar de que son características generales, típico-ideales, del conjunto del judaísmo las que Weber expone en sus diferentes trabajos, ellas, en ciertos casos, se refieren y contextualizan sobre todo en el marco del judaísmo talmúdico, el cual es una manifestación posterior a la que nos interesa aquí (judaísmo helenístico). De hecho, el judaísmo talmúdico representa el principal interés en los análisis de Weber (vid. Max Weber, *Economía y Sociedad*, op. cit., p. 676). No obstante, ante ello, no debemos

explicadas las razones de su particularidad histórica en virtud de compararlo con las religiones egipcias, india y mesopotámica, pasemos al primer momento que nos ocupa en esta reconstrucción histórica del desencantamiento religioso del mundo en Occidente: el judaísmo helenístico y, en esa medida, esclarecer aquél origen de la asociación entre el desencantamiento religioso del mundo en Occidente con el pensamiento sistemático heleno.

El contexto bajo el cual se circunscriben los acontecimientos es el siguiente. El contacto directo entre griegos y judíos se dio en el periodo denominado como helenístico, cuyo origen suele ubicarse en el 323 a.C. y su término respectivo en el 30 a.C. Estas fechas, consensuadas por la comunidad científica, desde luego no son rígidas ni tajantes, pero tampoco arbitrarias. En primer lugar, en cuanto a esto último, debemos mencionar que las consecuencias de las campañas militares de Alejandro magno se empezaron a sentir inmediatamente después de su muerte, tanto en la zona geográfica de Palestina como en los otros asentamientos en donde, fundamentalmente, moraban los judíos de la diáspora (Asia menor, Egipto, Babilonia) y que fueron helenizados por sus sucesores (las dinastías más importantes fueron la Ptolemaica, Seléucida y Antígónida). En segundo lugar, con la conversión de la antigua hegemonía, Macedonia, en provincia romana durante el año de 148 a.C. y el asesinato de la última soberana helenística, Cleopatra VII, y su amante Antonio en el 31 a.C., se develaría el nuevo centro militar y político dominante: el ya prácticamente constituido Imperio Romano. Por supuesto, Grecia no había muerto: *Los romanos eran de la opinión que, en su relación con los griegos, éstos, a pesar de haber sido vencidos por las armas, resultaron vencedores por su*

---

singularizar tales postulados al puro ámbito del judaísmo talmúdico, ya que esos aspectos están presentes también en el judaísmo helenístico, aunque, claro, con cierto grado de modificación en el modo de presentarse históricamente. Es la flexibilidad que permite el tipo ideal. Y, de hecho, en las escasas veces en que Weber alude al judaísmo en otras formas que no son la talmúdica, sigue aplicándole dichas características típico-ideales. Por ejemplo, su carácter de religiosidad paria del judaísmo rige para el tiempo ulterior tanto del cautiverio como de la destrucción del segundo Templo de Jerusalén, ambas épocas totalmente distantes en siglos una de la otra. Lo que debe reajustarse, pues, es el contenido histórico, añadiendo, en este sentido, ciertas excepciones y señalar las condiciones que siguen rigiendo y las que no, pero siempre con miras al tipo ideal. Ahora bien, decidimos añadir la consideración de Peter Berger sobre el carácter histórico, racional en cuanto a su moral e idea de Dios, del judaísmo, no porque falte en Weber, sino porque creemos que sintetiza de modo más claro el contenido, añadiéndole a una otras consideraciones complementarias al tipo ideal del judaísmo en cuanto tal, además de ejemplificar ese primer movimiento del desencantamiento religioso del mundo en Occidente desplegado por la religión judía antes de su contacto con el pensamiento sistemático heleno.

Por otra parte, huelga indicar que, si bien el judaísmo talmúdico era uno de carácter más cerrado a las influencias extranjeras, tampoco pudo desprenderse de la gran cicatriz que ya había infringido el helenismo en él. En efecto:

*Salvo el contacto con la cultura y religión persa en años anteriores a la vuelta del exilio, no hubo en el panorama histórico de Israel ninguna otra fuerza política o cultural con la que conviviera el judaísmo más tiempo que con el helenismo. Esta convivencia prolongada, con fases y vaivenes cambiantes de aceptación y rechazo, iba a dejar una profundísima huella en todas las manifestaciones del genio de Israel y, sin duda alguna, en la más importante de ellas, la Biblia (Antonio Piñero et al., Biblia y helenismo: El pensamiento griego y la formación del cristianismo, España, Ediciones El Almendro de Córdoba, 2000, p. 100)*



*cultura*.<sup>400</sup> En este sentido, los romanos supieron hacer uso de la cultura helénica, sobre todo en dos sentidos: por un lado, desde antes de su victoria y conquista sobre Grecia (llamada luego Acaya) en el 27 a.C., habían traducido y asimilado el legado literario helénico con fines de propaganda política y para justificar los ideales de dominación de Roma, pero también por otro lado, se valieron del griego como lengua administrativa. Pero el dato esencial a conservar es hecho de que Grecia, después de la época helenística; es decir, en la romana, no tenía ningún papel determinante, imprescindible, en el rubro militar o político, sino que su importancia, descollante en este respecto, se basaba sobre todo en el aspecto cultural, esto es, la *paideia*.

Ahora, designaremos con el nombre de “helenística” aquella rama del judaísmo que adoptó al máximo las formas de vida y de pensamiento propios de la cultura helenística, sin por ello llegar a perder su identidad, pero configurándola en un modo nuevo y hasta entonces inédito.<sup>401</sup> No obstante, el mundo griego, es importante decir, pudo penetrar en el judío ora a partir del propio asombro y necesidad orgánica de adopción explícita por parte de la comunidad laica ora por medio de la imposición u transmisión indirecta que posibilitaron las altas capas del pueblo israelita, que son representadas fundamentalmente por la clase de los sumos sacerdotes y las familias aristocráticas judías. A su vez, la adopción de la lengua griega, cuando se presentó, también fue un fenómeno determinante, pues, en una medida no poco significativa,

*El vehículo portador de la cultura judía helenística fue la lengua griega. La adopción del griego como la lengua de la Biblia, de la liturgia, de la predicación sinagoga y de la literatura religiosa –que debió ser muy abundante, pero que se ha perdido en su mayor parte o se conserva muy fragmentariamente– hizo que con el idioma penetrasen en el pensamiento judío concepciones, ideas y esquemas propios de la cultura helenística.*<sup>402</sup>

Ello tiene su razón en el propio carácter estamentario de los judíos, esto es, el ser esencialmente, como ya vimos, comerciantes, mercenarios, artesanos, pequeño-burgueses en general; el griego era la lengua *koiné*, y debían forzosamente aprenderla para poder subsistir de sus actividades. Ahora bien, el hecho de que la producción cultural escrita de los griegos estuviera dirigida sustancialmente a las clases dirigentes y grupos letrados tampoco niega que

<sup>400</sup> Carles Miralles, *El helenismo: épocas helenística y romana de la cultura griega*, España, Montesinos Editor, 1989, p. 85

<sup>401</sup> Antonio Piñero et al., *Biblia y helenismo: El pensamiento griego y la formación del cristianismo*, España, Ediciones El Almendro de Córdoba, 2000, p. 106

<sup>402</sup> Antonio Piñero et al., *Biblia y helenismo: El pensamiento griego y la formación del cristianismo*, España, Ediciones El Almendro de Córdoba, 2000, p. 113

un conjunto de símbolos, conceptos, categorías intelectuales, metáforas heredadas y sutiles connotaciones se filtrara en el pensamiento de los judíos en situación de negativo privilegio, socialmente hablando, y que tan sólo hablaban el idioma, lo cual aplica de igual forma para los cristianos primitivos.<sup>403</sup> Todos estos factores estuvieron en juego y actuaron simultáneamente, aunque, *de manera general*, huelga mencionar que el primer mecanismo, a saber, la adopción explícita del mundo griego en virtud del asombro y necesidad orgánica de la comunidad laica, se haya presente en el judaísmo de la diáspora, mientras el segundo, que refiere a la imposición o transmisión indirecta del pensamiento heleno posibilitado por las altas capas del pueblo israelita, en el judaísmo palestino respectivamente. El ejemplo paradigmático de esto último; es decir, de la helenización forzada, lo encarna el movimiento efectuado por el régimen del rey seléucida Antíoco IV, acerca del cual los dos libros sobre las rebeliones macabeas dan bastantes testimonios. Incluso, durante su reinado, se nos cuenta que

*el sacerdocio jerusalemita debía ser proclive a la helenización no sólo por el contacto con la administración de las monarquías griegas, ptolomea o seléucida, propiciado por el aspecto político-administrativo de sus funciones, sino por el mismo ejercicio de su sacerdocio. Para conservar su autoridad entre las comunidades judías helenizadas de la Diáspora que ya no hablaban arameo ni leían hebreo, el Templo necesitaba contar con personal grecoparlante. Se supone que el aprendizaje de esta lengua debía realizarse en alguna escuela de la misma Jerusalén desde comienzos de época helenística, donde se formarían sacerdotes y escribas bilingües destinados a mantener estos contactos con las comunidades exteriores. Por otro lado, la traducción de la Biblia hebrea al griego (la Carta de Aristeeus supone que los traductores procedían de Jerusalén) requería ya unos conocimientos no simples de la lengua helénica, además de la familiaridad con la literatura griega. Por tanto, parece claro que la clase sacerdotal dirigente debió de ser pionera en la asunción del helenismo con el objetivo de mantener la cohesión de Israel en su conjunto. Para el resto de la aristocracia las motivaciones de carácter económico y social serían, sin embargo, las auténticamente operativas.*<sup>404</sup>

Este hecho es de gran trascendencia, pues recuérdese que el sacerdote constituye el sistematizador de dos asuntos que influyen directamente en el modo de conducción de vida, a saber, el sermón, entendido éste como la enseñanza colectiva sobre aspectos religiosos y éticos de la doctrina consagrada, y la cura de almas, la cual alude a la procuración, por parte del sacerdote, de que los laicos normen su vida de acuerdo con los preceptos éticos positivos de la religión. Por tanto, a la *Weltanschauung* de un cosmos pleno de sentido y su correspondiente esquema ético de comportamiento que articula coherentemente el sacerdote, se le adhieren ahora ideas procedentes de la cultura griega en virtud de una casuística racional

<sup>403</sup> Cf. Werner Jaeger, *Cristianismo primitivo y paideia griega*, México, FCE, 1965, p. 14.

<sup>404</sup> Antonio Piñero et al., *Biblia y helenismo: El pensamiento griego y la formación del cristianismo*, España, Ediciones El Almendro de Córdoba, 2000, p. 46

ajustada a las particulares necesidades religiosas y otras procedentes de la situación general actual. Empero, como dijimos, ello puede ser originado-y, de hecho, así ocurrió-también por medio del esfuerzo intelectual de las capas laicas. De hecho, nuestro interés fundamental recaen sobre estas, ya que ellas fueron las que dieron lugar a una serie de ideas cuya importancia es inconmensurable y serían heredadas sobre todo por el cristianismo primitivo y católico, desplegando un tipo de desencantamiento religioso del mundo diferente al develado en las escrituras tradicionales, portadoras de las concepciones más ancestrales y distintivas del judaísmo. Así puesto, pasamos a enfocarnos particularmente en el escenario en que todo esto sucede: el ambiente proporcionado por la ciudad de Alejandría, la cual fue fundada en el 331 a.C., y representó el centro más importante de la diáspora judía.

La ciudad de Alejandría era una de carácter totalmente racional en virtud de su acople a modelos griegos de pensamiento, pues presentaba un esquema hipodámico impecable en el nivel de la organización del espacio: *calles más largas y anchas, paralelas a la costa, cortadas por otras perpendiculares en ángulo recto.*<sup>405</sup> Este esquema hipodámico puede, además, definirse de monumental, ya que

*las dimensiones de la ciudad son incomparablemente mayor a las de las ciudades anteriores (en el s. I a.C. Alejandría tenía sobre 600.000 ciudadano [...]), y había en Alejandría una subdivisión precisa de barrios y de funciones ciudadanas-lo que parece relacionable con los datos de Aristóteles sobre Hipódamo; pero, en cualquier caso, se trata de un dato nuevo respecto de las ciudades del período anterior.*<sup>406</sup>

Y esto ciertamente es sintomático del desmoronamiento de los viejos ideales políticos democráticos insertos en el ámbito de las pequeñas polis griegas del periodo clásico. De hecho,

*La generalización de la planta hipodámica, en suma, en las ciudades helenísticas no deja de constituir una desnaturalización del espacio de las ciudades clásicas: todo se ha agrandado, indefinidamente, y así como el esquema podía haber sido en origen solidario de un pensamiento democrático-o mejor, igualitario en el marco de la asignación de funciones distintas a los distintos grupos sociales-, ahora, en cambio, mudadas las dimensiones*

---

<sup>405</sup> Carles Miralles, El helenismo: épocas helenística y romana de la cultura griega, España, Montesinos Editor, 1989, p. 76

<sup>406</sup> Carles Miralles, El helenismo: épocas helenística y romana de la cultura griega, España, Montesinos Editor, 1989, p. 76-77

*originales, el monumentalismo jerarquizado que resulta puede considerarse solidario de los nuevos ideales monárquicos [...].*<sup>407</sup>

En tal clase de asentamiento urbano, los judíos también adaptaron en su aspecto exterior y forma de organización elementos griegos, gracias a lo cual no se encontraron en una situación por completo desamparada. En efecto, formaron una corporación de judíos parias o *politeuma*, administrada por un etnarca que a su vez manejaba las finanzas y archivos de la comunidad, en lo cual también recibía asistencia por parte del denominado Consejo de los ancianos, conformado por sesenta y un miembros. De esta forma, daba la sensación de que existían dos Alejandrías, una judía y otra griega, de tal manera que *la relación de los judíos de Alejandría con los restantes habitantes de la ciudad no era como la de los extranjeros con los ciudadanos, sino como la existente entre los ciudadanos de dos ciudades autónomas distintas [...].*<sup>408</sup>

Sin embargo, ciertamente existía en Alejandría una política segregacionista, que privilegiaba a la población griega por sobre las autóctonas y extranjeras. Por ejemplo, los grupos de origen griego-macedonio gozaban plácidamente tanto de derechos civiles como de educación gimnasial, mientras que a los egipcios, durante el III a.C., se les exigía un visado para entrar en la ciudad, y los judíos no eran considerados como ciudadanos de pleno derecho, por razones políticas y religiosas. Como menciona Jesús Peláez en este último respecto,

*La relación entre la organización de la comunidad judía de cada ciudad y las instituciones de ésta no estaba libre de problemas y tensiones debido a que los judíos, por una parte, deseaban mantener una organización propia, al tiempo que luchaban por una igualdad de trato con relación a los otros ciudadanos. A esto se añadía que los judíos se las ingeniaban para conseguir de los poderes centrales diversos rescriptos garantizando determinados privilegios tales como vivir de acuerdo con la Ley judía, mantenimiento de funcionarios y locales exclusivos –incluso mercados propios, donde se vendían alimentos kasher o puros–, exención de funciones en el servicio militar que fueran ofensivas contra su conciencia. En estas circunstancias era normal que las ciudades intentaran privar a los judíos de tales privilegios, mientras éstos procuraban mantenerlos a la vez que gozaban del status general.*<sup>409</sup>

---

<sup>407</sup> Carles Miralles, *El helenismo: épocas helenística y romana de la cultura griega*, España, Montesinos Editor, 1989, pp. 77-78

<sup>408</sup> Antonio Piñero et al., *Biblia y helenismo: El pensamiento griego y la formación del cristianismo*, España, Ediciones El Almendro de Córdoba, 2000, p. 117.

<sup>409</sup> Antonio Piñero et al., *Biblia y helenismo: El pensamiento griego y la formación del cristianismo*, España, Ediciones El Almendro de Córdoba, 2000, p. 118

A pesar de todo, no puede negarse que los judíos contaban con ciertas concesiones, como no aportar en materia económica a la construcción y mantenimiento de gimnasios, juegos atléticos y otras edificaciones cívicas, debido a que eran susceptibles de ser locaciones en donde se podían celebrar cultos paganos, pero además, en el rubro político, tampoco ocupar altos cargos públicos, porque, de igual forma, esta clase de puestos implicaba practicar la religión pagana oficial, lo cual era catalogado como traición a la fidelidad de la religión de Yahvé. Empero, *los judíos jamás fueron liberados oficialmente de la obligación de participar en los cultos públicos de la ciudad y del Estado.*<sup>410</sup> O al menos actualmente no tenemos ningún documento que constate la consecución del derecho que permita la no participación en tales eventos. Aunque, es necesario decir, los judíos se caracterizaron por hacer caso omiso y ausentarse de todos modos, cosa que, entre otras, coadyuvó a que fueran apreciados por los demás como algo extraño, que no cuajaba en ninguna parte y, por lo tanto, que las concepciones antisemitas aparecieran, aun cuando, en general, tenían buena reputación en el rubro militar, pues algunos ejercían como mercenarios (aunque, por supuesto, no todos; otros tantos también eran arrendatarios, artesanos o funcionarios locales). Por su parte, las relaciones que tenían con Jerusalén eran estrechas. De hecho, se tenía la obligación religiosa de pagar anualmente una ofrenda monetaria destinada al Templo de Jerusalén, a las prebendas de los escribas, administradores, o a la reparación de murallas y mantenimiento de los canales de agua, etc., para lo cual existían instancias legítimas e institucionales.<sup>411</sup>

En cuanto al contacto intelectual entre griegos y judíos, Werner Jaeger nos cuenta que, a decir verdad,

*cuando los griegos se toparon por primera vez con la religión judía en Alejandría-siglo III a.C.-, poco después de la aventura de Alejandro Magno, los autores griegos que refieren sus primeras impresiones del encuentro con el pueblo judío-entre ellos, Hecateo de Abdera, Megástenes y Clearco de Soli en Chipre, el discípulo de Teofrasto-llaman invariablemente a los judíos la “raza filosófica”. Lo que querían decir era, desde luego, que los judíos habían tenido siempre cierta idea de la unicidad del principio divino del mundo, idea a la que los filósofos griegos habían llegado muy recientemente aún. La filosofía había servido como una plataforma para los primeros intentos de lograr un contacto más estrecho entre Oriente y Occidente en una época en que la civilización griega empezó a desplazarse hacia el Oriente bajo Alejandro Magno, y quizá ya aún antes.*<sup>412</sup>

<sup>410</sup> Antonio Piñero et al., *Biblia y helenismo: El pensamiento griego y la formación del cristianismo*, España, Ediciones El Almendro de Córdoba, 2000, p. 114

<sup>411</sup> Cf. Antonio Piñero et al., *Biblia y helenismo: El pensamiento griego y la formación del cristianismo*, España, Ediciones El Almendro de Córdoba, 2000, p. 115.

<sup>412</sup> Werner Jaeger, *Cristianismo primitivo y paideia griega*, op. cit., p. 44

Y esto debe de decirse también en un sentido inverso: los judíos encontraron en los griegos una fuente ilimitada de ideas que podían ayudar a resolver concepciones dogmáticas contenidas de difíciles huecos lógico-argumentativos. Los judíos de esta época, como menciona Jaeger, igualmente aprendieron a ver su religión con ojos griegos, llegándola a denominar explícitamente como una “filosofía”, de lo cual dan testimonio personajes intelectuales judíos tan relevantes como Flavio Josefo o Filón de Alejandría, contemporáneo de Jesús de Nazaret. Si bien los judíos trataban de conservar su identidad frente a los gentiles, tenían una actitud abierta hacia la cultura helénica. Prueba de ello es la producción escrita conservada de la Diáspora que demuestra que los judíos estaban bien instruidos en la literatura y filosofías griegas. Además, signo de su apertura paralelamente era su extenso uso de nombres propios griegos<sup>413</sup> e incluso el recurso a la jurisdicción helénica, lo cual es un hecho bastante significativo, pues recuérdese que en Alejandría había un tribunal judío autónomo.<sup>414</sup> En verdad, *la lucha de los judíos de Alejandría por obtener igualdad de derechos que los ciudadanos griegos tipifica las aspiraciones de la Diáspora helenística. Los judíos helenísticos no se sentían exiliados, sino atraídos por la cultura helenística, ansiosos por ganarse el respeto de los griegos y por adaptarse a sus costumbres.*<sup>415</sup> Y yendo todavía más lejos, la obra cumbre del judaísmo alejandrino, esto es, la Septuaginta o traducción griega del Pentateuco (Torá hebrea), que representa un fenómeno sin precedentes con una influencia universal inconcebible, además de ser la Biblia adoptada posteriormente por los cristianos y constituir, para Pablo de Tarso, su principal fuente de los textos sagrados veterotestamentarios, *no habría nacido jamás si no hubiera sido por las esperanzas de los griegos de Alejandría de encontrar en ella el secreto de lo que, respetuosamente, llamaban la filosofía de los bárbaros.*<sup>416</sup>

---

<sup>413</sup> Cf. Antonio Piñero et al., *Biblia y helenismo: El pensamiento griego y la formación del cristianismo*, España, Ediciones El Almendro de Córdoba, 2000, p. 113:

*Los papiros e inscripciones nos ofrecen amplio material al respecto. Aunque los nombres hebreos o semíticos no desaparecen totalmente durante el período helenístico, aparecen a su lado multitud de nombres griegos como Alejandro, Ptolomeo, Antípatro, Demetrio, Jasón y similares. A veces, los judíos traducen sus nombres hebreos al griego (Matatías, por ejemplo, se transforma en Teodoro) (...); los judíos no dudaron incluso en utilizar nombres derivados de divinidades griegas como Apolonio, Heraclides o Dioniso. A veces empleaban dos nombres a la vez: uno griego; semítico, el otro. Así, encontramos en los papiros frases como las siguientes: ‘Apolonio, cuyo nombre sirio (es decir, semítico) es Jonatán’, ‘Heras, también llamado Ezequiel’, etc. Los judíos no sólo adoptaron denominaciones griegas, sino también egipcias, como el nombre, muy popular, de Horus.*

<sup>414</sup> Vid. Antonio Piñero et al., *Biblia y helenismo: El pensamiento griego y la formación del cristianismo*, España, Ediciones El Almendro de Córdoba, 2000, p. 148

<sup>415</sup> Vid. Antonio Piñero et al., *Biblia y helenismo: El pensamiento griego y la formación del cristianismo*, España, Ediciones El Almendro de Córdoba, 2000, p. 148.

<sup>416</sup> Werner Jaeger, *Cristianismo primitivo y paideia griega*, op. cit., p. 45



Los cambios ejercidos en esta etapa, que contribuyeron al despliegue del desencantamiento del mundo, son de enorme alcance. Por ejemplo, en cuanto a la soteriología, encontramos, por parte de Weber, palabras sugerentes:

*Pero sin duda se conoció también en el Oriente helenístico, en tiempos anteriores al cristianismo, un intelectualismo que atravesaba todas las capas sociales, que produjo, mediante la alegoría y la especulación, en los diversos cultos sacramentales de salvación, una dogmática soteriológica parecida a la que produjeron los órficos, también pertenecientes, en su mayoría, a las clases medias. [...] Es probable [...] que se dieran esperanzas soteriológicas, de carácter y procedencia muy diversos, dentro del judaísmo, sobre todo del judaísmo de provincias [...].*<sup>417</sup>

Entre este nicho de nuevas concepciones soteriológicas aludidas por Weber, juega un papel preponderante la nueva moral de retribución que busca una recompensa de las acciones en el más allá. Esta es una idea que, según Weber, se originó muy tarde, pues en un principio las esperanzas de salvación se refieren a este mundo. Como ya vimos, el judío aspira a la transformación del orden social para realizar el reino de Dios en *esta* vida:

*Cuando se acaba ésta, todo concluye también. El sheol, o morada de los muertos de la Biblia hebrea, es prácticamente igual al Hades homérico, un reino de sombras sin vida, sin contacto con la divinidad, casi sin existencia. Y el Dios de Israel es un Dios de vivos, no de muertos. Para éstos acabó todo con el último trance. Pero toda esta concepción cambia en la religión judía helenística.*

De hecho, hasta el siglo III a.C., el concepto del “más allá”, una bienaventuranza *futura* en el cielo o paraíso, aunado a una recompensa o castigo de las obras hechas en vida, es completamente inexistente. En efecto, para este momento tardío del judaísmo helenístico, surge una nueva idea de salvación, cuyo fundamento es la filosofía platónica. El ser humano ahora se considera compuesto de dos partes, sustancias diferentes y separables, a saber: el alma y el cuerpo. Una vez que este fenece, aquella transmigra y se encuentra ante un juicio en donde será decidida su suerte: la de la pena o plenitud eterna. La antropología pre-helenística del Antiguo Testamento era en este respecto sumamente simple, ya que concibe

*al ser humano como una unidad indivisible y distingue sólo entre la parte interior y la exterior del hombre: la carne/sangre, o cuerpo, y el hálito vital o espíritu concedido por Dios. Este hálito hace de la carne/sangre del hombre una entidad animada, con movimiento.*

---

<sup>417</sup> Max Weber, *Economía y Sociedad*, *op. cit.*, p. 609

*Se trata, pues, de una única sustancia, aunque considerada desde dos puntos de vista: el externo y el interno, lo inmediatamente perceptible y lo invisible interior del ser humano.*<sup>418</sup>

Por lo tanto, de acuerdo con esta concepción tradicional del hombre sostenida por el judaísmo pre-helenístico, en el momento que perece la estructura carnal muere también ese soplo divino contenida en ella. Un ejemplo general de este contraste entre la típica esperanza soteriológica judaica enfocada en el *presente* y que se fundamenta en el presupuesto de que la salvación se encuentra en esta vida, por no haber tal noción de un alma separable del cuerpo, y la otra, más particular del judaísmo helenístico, que sostiene que la salvación está en un más allá *futuro*, posterior a la muerte, y cuya base es precisamente el dualismo cuerpo/alma, lo proporcionan varios fragmentos de libro *Eclesiastés* y *Sabiduría* respectivamente. En aquél se afirma, en efecto,

*Y yo, por mí alabo la alegría, ya que otra cosa buena no existe para el hombre bajo el sol, si no es comer, beber y divertirse*.<sup>419</sup> [...] “¿Quién sabe si el aliento de vida de los humanos asciende hacia arriba y si el hálito de vida de la bestia desciende hacia abajo, a la tierra? Veo que no hay para el hombre otra cosa que gozarse en sus obras, pues esa es su paga. Pues, ¿quién lo guiará a contemplar lo que ha de suceder después de él?”<sup>420</sup>

Mientras en el segundo, compuesto aproximadamente en entre los años 80-50 a.C.,

*Porque Dios creó al hombre para ser inmortal, lo hizo a imagen de su misma naturaleza...,<sup>421</sup> las almas de los justos están en manos de Dios y no les alcanzará tormento alguno..., porque sus elegidos hallan gracia y misericordia, en cambio los impíos recibirán el castigo que sus pensamientos merecen.*<sup>422</sup> [...] *el cuidado de las leyes es aseguramiento de la inmortalidad, y la inmortalidad hace estar cerca de Dios* [...] [προσοχή δὲ νόμων βεβαίωσις ἀφθαρσίας, ἀφθαρσία δὲ ἐγγύς εἶναι ποιεῖ Θεοῦ].<sup>423</sup>

El *Eclesiastés*, podemos notar claramente, se muestra escéptico frente a la creencia helenística de un “más allá”, asiéndose así a la idea más típica del judaísmo sobre la realización de la verdadera dicha y salvación en el mundo presente,<sup>424</sup> lo cual difiere con el fragmento correspondiente del libro *Sabiduría*, que postula tal cual la noción “alma” y una retribución

<sup>418</sup> Antonio Piñero et al., *Biblia y helenismo: El pensamiento griego y la formación del cristianismo*, op. cit., p. 141

<sup>419</sup> *Eclesiastés* 8: 15

<sup>420</sup> *Eclesiastés* 3: 21-22.

<sup>421</sup> *Sabiduría* 2: 23

<sup>422</sup> *Sabiduría* 3: 1-10

<sup>423</sup> *Sabiduría* 6: 18

<sup>424</sup> Cf. Antonio Piñero et al., *Biblia y helenismo: El pensamiento griego y la formación del cristianismo*, op. cit., p. 131

futura, en forma de pena o recompensa, por las acciones cometidas en vida. Ahora bien, a pesar de que tanto Weber, como Luis Vegas Montaner y Antonio Piñero, vean que esto se debiera a las influencias del orfismo y platonismo,<sup>425</sup> nosotros aquí afirmamos expresamente que la preponderancia, en cuanto al sentido del contenido ideal, lo tiene este último, pues, según vimos, el alma para los órficos no contó con el sentido ético-práctico del que posteriormente le dotaría Sócrates y sería llevado a su culminación por Platón. Y tómese en consideración lo que igualmente dijimos sobre que el filósofo ateniense rescata las ideas órficas sólo en la medida en que le permite recuperar una tradición ancestral, dándole con ello una antigua, profunda y plástica imagen a su preocupación central: la *paideia* entendida como formación de la personalidad humana; el alma en su sentido nuevo.

Con tal renovada y racional concepción del hombre, el judaísmo ahora puede conceder una solución alternativa al problema de la teodicea; es decir, un argumento sistematizado por medio principios metafísicamente fundados con carácter lógico y diferente a los diversos tanteos anteriores.<sup>426</sup> En efecto, para este punto, podemos decir que el desencantamiento religioso del mundo en Occidente, efectuado por medio de la racionalización de las *Weltanschauungen*, se bifurca, tomando otro carril histórico diferente, dada la penetración de las concepciones griegas. Demostración definitiva de esto son las dos posibles respuestas al problema de la teodicea y el diferente trayecto que adoptará cada una. Por un lado, la del judaísmo helenístico influenciado por la *platopaideia*, que se transmitiría y perduraría sobre todo en el cristianismo primitivo y católico; por otro, la del judaísmo no-helenístico, cuyos postulados se encuentran insertos en el paradigmático libro de Job, y que el protestantismo ascético, particularmente el calvinismo, acogería. Como es bien sabido, en el libro de Job, se llega a la consecuencia de

*colocar a este dios todopoderoso más allá de todas las pretensiones éticas de sus criaturas, considerar sus consejos tan inasequibles al entendimiento humano, su poder absoluto sobre sus criaturas tan ilimitado, y tan imposible el intento de aplicar criterios humanos de justicia a su propio hacer, que el problema de la teodicea desaparece.*<sup>427</sup>

---

<sup>425</sup> Antonio Piñero et al., *Biblia y helenismo: El pensamiento griego y la formación del cristianismo*, op. cit., p. 141; Max Weber, *Economía y Sociedad*, op. cit., p. 609

<sup>426</sup> Cf. Antonio Piñero et al., *Biblia y helenismo: El pensamiento griego y la formación del cristianismo*, op. cit., pp. 142-13

<sup>427</sup> Max Weber, *Economía y Sociedad*, op. cit., p. 617

Con ello, la solución que propone el libro de Job es precisamente la disolución del problema, preludiando así a la doctrina puritana de la predestinación con su noción de sometimiento ante la soberanía absoluta de Dios. Por su parte, el judaísmo helenístico, gracias a las concepciones platónicas sobre el alma/cuerpo y la inmortalidad de aquella, asevera que

*El desequilibrio entre bien y mal es real, pero Dios lo subsanará en otra vida. La existencia larvada del ser humano tras la muerte en un sheol triste, olvidado y oscuro, se sustituye por una concepción de un más allá del alma justa como premio tras las penurias de la vida presente. Dios se sentará a juzgar al alma inmortal, premiará a la buena y castigará a la perversa. La unión con Dios del alma justa no se interrumpirá con la muerte [...].<sup>428</sup>*

Ahora bien, huelga repetir que estas distinciones son fluidas. No afirmamos tajantemente que las concepciones del libro de Job no tuvieran influencia alguna en el cristianismo previo a la Reforma protestante y protestantismo ascético. Algo así sería absurdo. No obstante, ciertamente no constituye la predominante, como tendremos ocasión de ver, sino aquella otra plena de metafísica y cuya raíz reside en la *platopaideia*.

Un elemento en común que comparten ambas soluciones al problema de la teodicea es que ya no giran en torno la suerte del pueblo elegido como una totalidad, sino que ahora el individuo comienza a primar, pues el asunto gira entorno a las desgracias que se le presentan particularmente a uno, y tanto más agudo se vuelve cuanto se cumplen con los mandatos prescritos con auténtica piedad. Pero en el caso del judaísmo helenístico, el individualismo es impulsado, tanto por la situación en que se hallaban los judíos de la diáspora, esto es, en un contexto centrado más en *la institución sinagoga que en un Templo enclavado en una región geográfica específica*,<sup>429</sup> apartándose así de la antigua forma de una fe nacionalista, como por la creencia de *un juicio divino ineludible en el futuro que afecta en primer lugar al individuo concreto, y la salvación o condena individual que de aquél se sigue, por las obras realizadas en esta vida por cada uno*.<sup>430</sup> Cuestiones materiales e ideales, por tanto, tuvieron lugar en este cambio de un corporativismo a un individualismo más agudo, aunque sin perder, claro está, del todo el matiz de aquél. Por otra parte, cabe mencionar que, por lo que respecta al caso del

<sup>428</sup> Antonio Piñero et al., *Biblia y helenismo: El pensamiento griego y la formación del cristianismo*, op. cit., p. 143

<sup>429</sup> Antonio Piñero et al., *Biblia y helenismo: El pensamiento griego y la formación del cristianismo*, op. cit., p. 144

<sup>430</sup> Antonio Piñero et al., *Biblia y helenismo: El pensamiento griego y la formación del cristianismo*, op. cit., p. 144

libro de Job, fue muy mal comprendido en su época, teniendo su más clara resonancia, no en el judaísmo, sino en el protestantismo ascético.

Por último, otra idea fundamental fraguada en este momento del desencantamiento religioso del mundo en Occidente, es la que plantea un ser que media entre Yahvé y el mundo material, el cual, además, contiene el grado ontológico de ser divino y, por tanto, cumple con ciertas funciones cosmológicas y soteriológicas. Parece innecesario advertir que, en principio, esto de igual forma presupone la dualidad platónica entre el mundo divino y material. Empero, va todavía más allá absorbiendo de la tradición del platonismo medio la noción de un agente intermediario entre ambos. Para repetir lo que advertimos allá arriba citando las palabras de Ronald Cox: *Para aquellos judíos que deseaban refundirse a sí mismos y sus creencias en términos helenísticos, el platonismo medio [y platonismo en general] permitía una manera de realizar esto que preservaba los principios clave de su ancestral religión sobre la trascendencia y soberanía de Dios. Pero, de igual forma, este esfuerzo intelectual, racionalizador de las imágenes del mundo y, por tanto, desencantador, les permitió a los judíos helenísticos entender su relación con la Deidad, el cosmos y ellos mismos, lo cual está íntimamente ligado con el problema de la Teodicea; en cuanto tal, constituye un postulado que plantea un nuevo medio para la consecución de la salvación, que sería reapropiado con toda consecuencia, otra vez, por el cristianismo primitivo y católico. Los más explícitos casos en donde se puede encontrar este argumento sobre el agente intermediario es en libro de la Sabiduría y en Filón de Alejandría. El nombre de este libro hace honor a la caracterización de la cual es dotada tal agente, pues, en efecto, es la *Sabiduría* el ente que funge como ente intermediario entre Dios y este mundo, mientras que en Filón es el *Logos*. Nosotros, no obstante, nos centraremos de forma muy somera en el ejemplo otorgado por aquél, pues su autor, pseudo-Salomón, expresó de manera ejemplar el *Geist* del judaísmo helenístico racionalizado por el pensamiento griego, particularmente el referente a la platopaideia. Y esto no sólo con respecto a las ideas ahí planteadas, sino también la forma en que se plantean. Weber lo llegó a insinuar muy esquemáticamente al afirmar que*

*La sabiduría gnómica, proverbial, y todo lo que se le aproxima muestra ya en la forma un carácter muy afectado por la internacionalización y el contacto entre las capas superiores cultivadas y apolíticas, como ocurrió en Oriente después de Alejandro: los “proverbios” se presentan en parte como producto directo de un rey no judío, y en general toda la literatura “salomónica” tiene ya algo de un carácter cultural internacional.*<sup>431</sup>

---

<sup>431</sup> Max Weber, *Economía y Sociedad*, op. cit., p. 607.

A la vez, no podemos detenernos en cuestiones que conllevan tanta minucia argumentativa filosófica, tal como lo exige un análisis de Filón; lo que aquí nos ocupa son las consecuencias no deseadas de esas ideas trazadas en su esquema esencial y comprendidas por los diferentes grupos sociales, reajustándolas a sus propias necesidades e intereses.

Antes que nada, cabe mencionar que pseudo-Salomón es heredero de una tradición sapiencial bíblica que caracteriza a la sabiduría con funciones cosmológicas; por ejemplo, sus planteamientos muestran tener una clara influencia del libro de Proverbios, en donde se plantea que antes de que cualquier cosa fuera creada, Dios trajo a la existencia la Sabiduría (8: 22-31), o también que esta parece tener un rol en la creación del universo (3:19-20). No obstante, al retomar específicamente elementos del platonismo medio, el autor va un paso más lejos que la tradición sapiencial, pues ya no se limita con ello a establecer puras concepciones cosmológicas, sino que hace un vehemente esfuerzo intelectual por afirmar la trascendencia de la deidad a la vez que intenta comprender cómo la humanidad se relaciona con ella y consigue su salvación a través de un ente divino intermediario, a saber: la Sabiduría personificada.<sup>432</sup>

Ontológicamente, la Sabiduría se concibe como una irradiación, un espejo immaculado de la actividad de Dios (7: 26), pero diferente de Él, fungiendo más bien como la diseñadora de todo cuanto es (8: 4-6), además de administrar el cosmos, por penetrar absolutamente en él, esto es, ser omnipresente (7:24) y, por tanto, saber el completo esquema de su funcionamiento: el comienzo y final de los tiempos (7:18). Paralelamente, pseudo-Salomón, nos esclarece en términos antropomórficos la relación entre Dios y la Sabiduría, mencionando que esta es la compañera de trono de aquél, o que Ella, iniciada en su conocimiento, juega el papel de su aprendiz. Todo esto asegura teóricamente la trascendencia de Dios, que se mantiene alejado del mundo, siendo sobre todo la Sabiduría quien interactúa con él y, por tanto, también con nosotros. Esto nos conduce directamente a la soteriología. Aquí se nos plantea que, así como Dios es la guía de la Sabiduría, ella constituye a su vez la de Salomón. Es decir, que la Sabiduría lo iniciará en el conocimiento con el que ella también fue iniciada, lo cual le acarreará la amistad con Dios, que implica la inmortalidad del alma y, en este sentido, la estancia en su reino junto a Él (6:18-20). Ahora bien, adoptar la sabiduría implica

---

<sup>432</sup> Ronald Cox, *By the same word: creation and salvation in hellenistic judaism and early christianity*, Alemania, Walter de Gruyter, 2007, p. 59-90.



tener una vida virtuosa, llena de dominio de sí mismo, prudencia, justicia y coraje (8: 17), al más puro estilo socrático-platónico.

Esto sería particularmente para la construcción ideal entorno a la figura de Jesucristo como un Dios encarnado, que salva el abismo entre lo divino y el hombre, fungiendo paralelamente qua medio de salvación. En palabras de Weber:

*La humanización de Dios ofreció la posibilidad de proporcionar al hombre una participación esencial en Dios; “hacer que los hombres se hagan dioses”, se dice ya por Ireneo, y la formulación filosófica posatanasiana: “al hacerse hombre ha tomado en sí la esencia (la idea platónica) de la humanidad”, nos señala la significación metafísica de la ὁμοιωσις.<sup>433</sup>*

Con esto, por otra parte, se reforzaría la noción posterior que postula que fuera de la Iglesia no hay salvación (*extra ecclesiam nulla salus*), pues Cristo, como ya dijo Pablo, es su cabeza; por tanto, estar bajo el manto de la Iglesia es ser dirigido por Cristo a la salvación y unión con Dios. Esto lo repasaremos más adelante. Por lo mientras, séanos suficiente con esto.

Vislumbramos con todo esto cómo el judaísmo helenístico consolidó una *Weltanschauung* de carácter único, racional, que despertaría las mentes de los primeros cristianos y les impulsaría a seguir el camino trazado por la asociación, ahora generada, entre pensamiento sistemático heleno y el desencantamiento religioso del mundo. Continuemos, pues, por este nuevo carril por el cual se despliega este proceso.

### 3.2 Cristianismo primitivo

Desde sus orígenes en el imperio romano hasta el Occidente moderno, el cristianismo siempre tendió por lo general hacia la forma de una religiosidad congregacional ético-racional de artesanos y comerciantes desplegada sobre todo en el ámbito urbano. En palabras del propio Weber:

*El cristianismo inició su andadura como una doctrina de oficiales artesanos ambulantes. Era una religión absolutamente urbana, y sobre todo burguesa, y siguió siéndolo en todos los momentos de su auge externo e interno-en la Antigüedad, en la Edad Media y en el puritanismo-. La ciudad de Occidente en su singularidad frente a toda otra ciudad, y la burguesía en el sentido que sólo se dio en Occidente, fueron su marco básico, tanto para la piedad congregacional pneumática de la Antigüedad como para las órdenes mendicantes de*

---

<sup>433</sup> Max Weber, *Economía y Sociedad*, op. cit., p. 641

*la Edad Media Centras y las sectas de la época de la Reforma hasta los tiempos del pietismo y el metodismo.*<sup>434</sup>

Por ello mismo, tiene la cualidad de ser una religión con mayor grado de desencantamiento, si la comparamos con la electivamente afín al campesino o guerrero feudal. Weber percibe, en efecto, que el estilo de vida pequeño burgués tal como es representado típicamente por el cristiano tiene una susceptibilidad mucho menor a realizar manipulaciones mágicas de cualquier clase; estas prácticas escasean realmente en él, pues las circunstancias económicas en las que suele estar inserto le exigen un carácter accesible al cálculo, además de otras cualidades como honradez en el obrar, cumplimiento de las obligaciones aunado con un trabajo leal y disciplinado.<sup>435</sup> En este sentido, dicha conducta tiene una afinidad electiva con una ética de la retribución, que se convierte en el fundamento o justificación de aquella, ya que semejantes acciones, a la mira de Dios, tienen que acarrear, tarde o temprano, una justa recompensa.<sup>436</sup>

Al carácter ético-racional y hostilidad hacia la magia de la religiosidad congregacional del cristianismo igualmente coadyuvó su aspecto urbano. De hecho, históricamente, su significación creció en consonancia con el desarrollo de la ciudad. En palabras de Weber:

*En realidad la religiosidad cristiana primitiva es una religiosidad urbana. Y como lo ha demostrado Harnack, la significación del cristianismo crece, en igualdad de circunstancias, con la magnitud de la ciudad. Y en la Edad Media la fidelidad a la Iglesia, lo mismo que la*

---

<sup>434</sup> Max Weber, Sociología de la religión, op. cit., p. 347. Cf también con Max Weber, Economía y Sociedad, op. cit., p. 587:

*Sin duda, el cristianismo primitivo fue desde sus comienzos una religiosidad específica de artesanos. Su salvador, un artesano de villa rural; sus apóstoles, oficiales ambulantes, el más grande entre ellos un fabricante de tiendas, ya tan desarraigado del campo que en una de sus epístolas emplea evidentemente al revés una comparación en la que se habla de un injerto; finalmente, los miembros de las congregaciones —iglesias— se reclutaban de un modo preeminente en la Antigüedad, como ya vimos, de individuos de la ciudad, en especial artesanos libres y siervos. Y también en la Edad Media la pequeña burguesía es la capa más piadosa, si bien no siempre la más ortodoxa.*

<sup>435</sup> Cf. Eleazar Ramos Lara, Racionalidad y desencantamiento del mundo en Max Weber, México, McGraw-Hill Interamericana Editores, 2000, p. 69:

*Parte de la explicación de esta tendencia del cristianismo hacia una ética racional y una religiosidad congregacional, Weber la encuentra en el hecho de que la vida de los pequeños burgueses—sobre todo la del artesano de la ciudad y las del pequeño comerciantes—está mucho más lejos que la del campesino de la unión con la naturaleza, o que la del guerrero feudal en relación con los elementos irracionales y violentos de la existencia humana. Por consiguiente, la influencia mágica de los espíritus naturales irracionales, o las prácticas mágicas de protección y aseguramiento de la victoria, no presentan para tales grupos ningún papel significativo y, por otro lado, sus condiciones económicas de existencia tienen de manera inherente un carácter esencialmente racional; es decir, presentan un carácter estable, accesible al cálculo y a la manipulación intencional.*

*Por otra parte, Weber encontró tanto en los artesanos como entre los comerciantes la tendencia a valorar de manera significativa la probidad y a considerar que el trabajo leal y el cumplimiento de las obligaciones encuentran una «justa recompensa».*

<sup>436</sup> Vid. Max Weber, Economía y Sociedad, op. cit., p. 588.

*religiosidad sectaria, se desarrolló de un modo específico en la ciudad. Es muy improbable que una religiosidad “congregacional” organizada como la del cristianismo primitivo pudiera desarrollarse fuera de la vida común “urbana”, en el sentido occidental de esta palabra. Pues esa religiosidad supone ya como concepción existente la ruptura de aquellos límites creados por el tabú entre clanes, supone el concepto de cargo o función, la concepción del ayuntamiento como un “instituto”, como una estructura corporativa al servicio de fines objetivos, concepción que ella, por su parte, contribuyó a fortalecer, y cuya nueva acogida por parte del desarrollo urbano que surge en el medievo europeo facilita también en alto grado. Pero estas concepciones se desarrollan plenamente sólo en el suelo de la cultura mediterránea, de un modo especial en el dominio del derecho urbano helénico y definitivamente en el romano. Pero también las cualidades específicas del cristianismo como religión ética de salvación y piedad personal encontraron su suelo nutricional en la ciudad y en ella depositaron constantemente nuevos impulsos, en oposición a la transformación en sentido ritual, mágico o formal favorecido por el predominio de los poderes feudales.*<sup>437</sup>

Por otra parte, una fuente distinta que contribuyó al alejamiento, por parte del cristianismo, de las prácticas y pensamientos mágicos, es la herencia que le trajo el judaísmo, incluyendo el desarrollado durante la época helenística, claro está. No obstante, se diferencia del judaísmo en que fue desde sus orígenes

*un crisol de influencias culturales de lo más diverso: aquellas que confluyeron bajo el Imperio romano. Por lo que, además de compartir nociones de la religión judía, contiene elementos de la filosofía humanista griega, del derecho jurídico romano, principios de organización administrativa de las ciudades grecolatinas; y a todo esto, se suma el que los estratos burgueses dominantes de las ciudades occidentales le hayan impuesto, mediante sus valores, parte de los rasgos distintivos de su modo de vida.*<sup>438</sup>

A su vez, el cristianismo primitivo presenta una actitud negadora, de repudio del mundo. De hecho, debido a su aún escaso grado de secularización, hablando desde el lado del sistema religioso y no del entorno, la posición mantenida ante el Estado sobre todo durante el periodo de expectativa escatológica (siglos I y II d.C.) fue tanto de aberración absoluta al Imperio romano, representado como el imperio del Anticristo como completa indiferencia política,<sup>439</sup> lo cual implica

*también el cumplimiento activo de todas aquellas obligaciones que no afectan gravemente en sentido religioso a la salvación, así, en particular, el pago de impuestos; la frase “dar al César lo que es del César” no significa quizá, como pretenden modernas tendencias armonizadoras, un reconocimiento sino, precisamente, una absoluta indiferencia por las cosas de este mundo.*<sup>440</sup>

<sup>437</sup> Max Weber, *Economía y Sociedad*, op. cit., p. 581

<sup>438</sup> Eleazar Ramos Lara, op. cit., 71.

<sup>439</sup> Max Weber, *Economía y Sociedad*, op. cit., p. 663.

<sup>440</sup> Max Weber, *Economía y Sociedad*, op. cit., p. 666-667

Las circunstancias históricas en las cuales surgió son bastante particulares. Troeltsch nos indica el esquema general de ellas. Era una época de gran sensibilidad, creatividad y apertura al sincretismo religioso, movimiento nuevo y poderoso que fue posibilitado en parte por la destrucción de las religiones nacionales (producto de la pérdida de la independencia política); la mezcla de pueblos, que condujo paralelamente a la combinación de varios cultos; el crecimiento de las religiones místicas, con su énfasis exclusivo en la vida interior e independencia con relación a cuestiones de nacionalidad y nacimiento; la religión filosófica de la cultura y su respectiva asimilación por parte de las capas populares religiosas; la necesidad de un imperio mundial para una religión del mismo tipo, que sólo parcialmente estaba satisfecha por el culto al emperador; la desaparición de las clases campesinas;<sup>441</sup> la reducción del número de esclavos, volviéndose estos más bien servidores; la transferencia de capital a las manos de los propietarios de grandes Estados; la retirada del poder en las ciudades costeras hacia el interior;<sup>442</sup> la completa alteración de la vida civil y militar, con la final restitución de la vida rural;<sup>443</sup> la asombrosa profundización y espiritualización del pensamiento ético durante un periodo de desarrollo intelectual que abarcó cuatro años de inmensa riqueza en el criticismo y crecimiento intensivo<sup>444</sup> y, finalmente, aunque no menos importante, el decaimiento del politeísmo, tanto en el nivel del mito como en sus modos de culto, además del deseo por una forma final de religión que pudiera ofrecer valores eternos a la humanidad.<sup>445</sup> Por otra parte, las distinciones sociales dejaron de tener significado alguno para las diferentes clases en este punto en que hallaron una unión interior sobre la base de la

---

<sup>441</sup> Vid. Ernst Troeltsch, *The Social teaching of the christian churches*, op. cit., p. 42

<sup>442</sup> Cf. Max Weber, *Historia económica general*, op. cit., p. 97. Aquí nos describe que en la época imperial romana:

*La cultura de la costa penetró en el interior del país, y el Imperio, en lugar de ser una liga de ciudades predominantemente marítimas, se convirtió en un Estado interior. Las zonas de tierra adentro sólo conocían una forma de dominio basada en la economía natural. En su ámbito se incluye ahora la percepción de impuestos y la leva de reclutas. Los grandes terratenientes, los possessores, se convirtieron, así, en las clases dirigentes, hasta Justiniano. La gente sin libertad, los siervos de que aquéllos disponían, servíanles de base para recaudar esos tributos, mientras que la burocracia imperial no estaba en condiciones de controlar la vasta extensión del imperio. En el orden técnico administrativo esta situación se caracteriza por el hecho de que junto a los municipia figuran los territoria, a la cabeza de los cuales está el señor territorial, que responde, ante el Estado, del rendimiento de la recaudación de tributos y del éxito del reclutamiento militar. Sobre este hecho descansa la evolución del colonato en Occidente, mientras que en Oriente es tan antiguo como la idea. En tiempos de Diocleciano la idea que sirve de fundamento a este régimen se traslada a todo el Imperio. Ahora cada individuo se halla adscrito a una circunscripción fiscal que no puede abandonar a su arbitrio; el jefe de la misma es, en la mayoría de los casos, un señor territorial, porque el punto de gravedad de la cultura y del imperio se ha trasladado de la costa al interior del país.*

<sup>443</sup> Vid. Ernst Troeltsch, op. cit., p.41

<sup>444</sup> En este sentido, también fue la destrucción de la antigua Polis y la extinción de la vieja libertad en un estado burocrático soberano, implicando la destrucción de muchos atesorados ideales, además de la gran opresión, que cada vez más hizo a los hombres girar con deseo hacia preocupaciones espirituales, lo mismo tanto en Oriente como Occidente (Ernst Troeltsch, p. 47).

<sup>445</sup> Vid. Ernst Troeltsch, p. 43

religión. De hecho, nos dice Troeltsch, es absolutamente cierto que la gran crisis religiosa que marcó el cierre del mundo antiguo fue un resultado de otras tantas crisis sociales, en las cuales se volvía manifiesto que un ideal social de mejora de condiciones estaba muy lejos de ser propuesto y realizado; los hombres estaban dispuestos a someterse al orden establecido del Imperio Romano. Ergo, los asuntos exteriores de esta calaña eran dejados a las manos de los dirigentes, mientras que el hombre buscaba y cultivaba libertad espiritual e individual.<sup>446</sup> Esto aplica, en efecto, tanto para el platonismo, estoicismo y otros innumerables movimientos religiosos como el cristianismo y su gestación desde el judaísmo.<sup>447</sup> Empero, con todo, la *Pax romana* se había impuesto de manera generalizada; esto es, un periodo donde las grandes guerras y conflictos de clase habían cesado, trayendo consigo cierto orden y mayor tranquilidad. La estabilidad de acero imperial influenció al entero espíritu del orden social y político, con lo cual todo libre movimiento se retiró hacia lo persona en virtud de la tranquilidad psicológica y esperanzadora que ofrecía la búsqueda de salvación.

Ahora bien, en su inicio el evangelio cristiano se orientó hacia las capas no intelectuales, es una buena nueva para los “pobres de espíritu”:

*La “ley”, de la que Jesús no quería quitar una tilde, la comprendió y manejó tal como la entendían y acomodaban a sus condiciones de trabajo las gentes modestas e ignaras, los piadosos del campo y de la pequeña villa, en contraposición a las gentes distinguidas y ricas helenizadas y al virtuosismo casuístico de escribas y fariseos, casi siempre, sobre todo en lo referente a los preceptos rituales, especialmente en la santificación del sábado, de un modo suave; a veces, como con respecto al divorcio, de un modo más riguroso.*<sup>448</sup>

En efecto, el cristianismo comenzó ganando adherentes entre las clases bajas urbanas; las educadas aristocráticas y privilegiadas no penetraron de manera consistente sino a partir del siglo II, aunque, por supuesto, desde el inicio hubieron algunos miembros de este tipo encargados del apoyo financiero necesario y los lugares donde los cristianos pudieran reunirse. Cabe resaltar que el cristianismo no es producto de ninguna lucha de clases; de manera similar, es inexistente cualquier pretensión suya por mejorar las condiciones o curar las enfermedades sociales. El problema central es únicamente de corte religioso. En este se revela aquella herencia transmitida por el judaísmo helenístico, ya que, como menciona Troeltsch, el dedo está puesto ante todo en *la salvación del alma, el monoteísmo, la vida después de la muerte, la pureza ritual, la forma correcta de organización congregacional, la*

<sup>446</sup> Cf. Werner Jaeger, *Cristianismo primitivo y paideia griega*, op. cit., p. 62

<sup>447</sup> Vid. Ernst Troeltsch, *The social teaching of the christian churches*, op. cit., p. 47

<sup>448</sup> Max Weber, *Economía y Sociedad*, op. cit., p. 691

*aplicación de los ideales cristianos a la vida cotidiana y la necesidad de severa autodisciplina por mor de la santidad personal.*<sup>449</sup> De esto se puede deducir que, a pesar de que en el ejercicio de su profecía ética Jesús haya manejado la Ley y buena nueva conforme a los intereses de los negativamente privilegiados por contraposición a las capas ricas e intelectuales de escribas judíos y helenistas, además de que la temprana literatura cristiana vernácula, por un largo tiempo, no fuera notada ni influenciada por estas, el mundo griego siempre estuvo presente de algún u otro modo. Recuérdese que la religión de Cristo *fue precedido por tres siglos de expansión mundial de la civilización griega durante el periodo helenístico*<sup>450</sup>; ergo, era imposible el no-contacto tan pronto como cobrara conciencia de su potencial universalidad. De manera similar, tómense en cuenta los siguientes elementos: 1) el cristianismo empezó siendo un movimiento judío, y los judíos tanto de la diáspora como Palestina misma estaban ya helenizados en tiempos de San Pablo<sup>451</sup> y desde mucho antes, según vimos. Sin embargo, a diferencia de la religión judía, el cristianismo 2) *superó su exclusividad y aislamiento local y penetró en el mundo circundante, mundo dominado por la civilización y la lengua griegas.*<sup>452</sup> Y esto, a decir verdad, *fue el hecho decisivo en el desarrollo de la misión cristiana y su expansión por Palestina y más allá de sus fronteras.*<sup>453</sup> Por tanto, 3) la adopción de la lengua y estructura del pensamiento griego se percibió como una necesidad forzosa desde los primeros momentos (edad apostólica), puesto que aquella porción helenizada del pueblo judío, que no era menor (en todas las sinagogas del mediterráneo se hablaba griego), constituyó uno de los primeros focos de atención a los que precisamente se orientaron los misioneros cristianos (Jaeger nos dice que toda la actividad misional de San Pablo se fundamenta en esta circunstancia). De hecho, tanto judíos como cristianos citan para este punto el Antiguo Testamento según la edición griega de la Septuaginta y no la original del hebreo.<sup>454</sup>

Con todo, para Troeltsch la explícita penetración de los griegos en el cristianismo está en el siglo II, pues había una necesidad urgente de refinamiento intelectual, después de lo cual pudieron entrar a sus filas las capas altas de la sociedad, cosa que, simplemente sin el mundo griego no hubiera ocurrido. Como ya dijimos, más arriba citando las sugerentes palabras de Dodds: *si el cristianismo aspiraba a ser algo más que la religión de los iletrados no tenía*

<sup>449</sup> Ernst Troeltsch, op. cit., p. 39

<sup>450</sup> Werner Jaeger, Cristianismo primitivo y paideia griega, op. cit., p. 12

<sup>451</sup> Werner Jaeger, Cristianismo primitivo y paideia griega, op. cit., p. 14

<sup>452</sup> Werner Jaeger, Cristianismo primitivo y paideia griega, op. cit., p. 12

<sup>453</sup> Werner Jaeger, Cristianismo primitivo y paideia griega, op. cit., p. 12

<sup>454</sup> Vid. Werner Jaeger, Cristianismo primitivo y paideia griega, op. cit., p. 16



*más remedio que contar con la filosofía y la ciencia griegas.*<sup>455</sup> Los apologistas serían los que comenzarán esa labor de persuasión a las clases aristocráticas: *A través de la puerta que ellos abrieron, penetraron la cultura y la tradición griegas a la Iglesia y se amalgamaron con su vida y doctrina.*<sup>456</sup> Sin embargo, recuérdese que en el trasfondo de este movimiento la finalidad no estaba sólo en ganar adherentes (esto, al contrario, se contemplaba como algo secundario), sino que realmente constituye una labor de defensa ante las duras persecuciones a partir de mediados del siglo II d.C. provocadas por las más variadas acusaciones en contra de ellos (como que eran caníbales) y en general por la falta de comprensión de su mensaje y pretensión religiosa. Téngase en cuenta que la literatura cristiana anterior era fundamentalmente dirigida a otros cristianos y quienes están en vía de ser convertidos; es pues, un asunto interno, que no traspasa los límites de su propia comunidad. Empero, ahora, con el nuevo contexto descrito, se plantea la necesidad de dirigirse a un auditorio no cristiano. En dicho sentido,

*Es evidente que este coro polifónico no podía dar por supuesto, en su apología, aquello que iba a defender. Esto es lo que distingue su situación de la de la literatura cristiana anterior. Estos nuevos abogados de su religión tienen que encontrar alguna base común con la gente a la que se dirigen a fin de entablar una verdadera discusión. [...] Este intento sólo podía hacerse en el ambiente de la cultura intelectual griega. Por ello, el lenguaje tiene un tono diferente a la entusiasta elocuencia cristiana anterior. Los escritores no pretenden dirigirse a las masas iletradas, sino que dirigen su obra a quienes leen con el propósito de adquirir una mayor información. Hablan a los pocos que poseen cultura, entre ellos, los gobernantes del imperio romano. Se dirigen a ellos individualmente como a hombres de mayor cultura (paideia), que se enfrentarán al problema con espíritu filosófico. Y no se trata de mera adulación: ningún gobernante de la tierra ha merecido más tales frases que Adriano, Antonio Pío o Marco Aurelio, a los que están dedicadas algunas de estas obras. Los cristianos tenían que enfrentarse a la acusación de completo canibalismo, ya que en la eucaristía comían la carne y bebían la sangre de su Dios. Eran llamados ateos porque no veneraban a los dioses del Estado. Negaban los honores divinos al emperador mismo, de tal modo que su ateísmo era a la vez subversión política.*<sup>457</sup>

Y, huelga añadir con relación a esto, que el modelo apologético por antonomasia lo constituyó precisamente la Apología de Sócrates. Las similitudes a este respecto se hacen asombrosas, pues, ¿Qué no este personaje, al igual que los cristianos ahora, sufrió la muerte de un mártir por su concepto más puro de la divinidad? En efecto, Sócrates fue el ejemplo paradigmático del justo sufriente, equiparable a algunas figuras puestas en el Antiguo Testamento que

<sup>455</sup> E.R. Dodds, *Paganos y cristianos en un época de angustia: Algunos aspectos de la experiencia religiosa desde Marco Aurelio a Constantino*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1975, p. 141.

<sup>456</sup> Werner Jaeger, *Cristianismo primitivo y paideia griega*, op. cit., p. 53

<sup>457</sup> Werner Jaeger, *Cristianismo primitivo y paideia griega*, op. cit., p. 41-42

preconizan la llegada de Cristo.<sup>458</sup> Pero la cuestión no se queda allí, sino que en el plano formal, se utilizó la estructura del diálogo platónico. Es el caso del diálogo de Justino Mártir Trifón, en donde se manifiesta no una mera erística sin sentido, sino un real esfuerzo por parte de ambas partes, cristianismo y paganismo, de entenderse.

Este diálogo, por cierto, nos concede de igual manera una demostración del carácter que tuvo la aportación del pensamiento griego al cristianismo y que refuerza lo anteriormente dicho sobre que, en el desencantamiento religioso del mundo, el pensamiento científico heleno se refiere sobre todo a la teología y no tanto a las disciplinas como la física, matemática, astronomía, etc., o si lo hace, es de manera subordinada (la secularización en el sistema religión tiene un escaso grado de desarrollo por lo que a su relación con la ciencia se refiere; ambos ámbitos se incluyen, correspondiéndose en sus resultados y, por tanto, en buena medida también en sus pretensiones últimas). En efecto, aquí se expresa el pensamiento común que se tenía sobre lo que era y hacía la filosofía. La conversación inicia con el judío, educado en la filosofía griega, Trifón, el cual, pasando por la columnata de un gimnasio, se encuentra con un filósofo griego, al que le dice “Veo que eres filósofo”, hecho que le hace suponer que se ocupa de Dios y el problema teológico. De hecho, en otra parte del diálogo le pregunta: “¿Acaso no se dirige a Dios todo el afán de los filósofos, y acaso no se dirigen sus investigaciones siempre al gobierno del universo y a la providencia, o puede negarse que la tarea de la filosofía sea examinar el problema de lo divino?” Cuestión que el filósofo no niega en medida alguna, sino que, por el contrario, lo ve como algo evidente. *Así, pues, a mediados del siglo II d.C., se daba por supuesta la idea de que un filósofo es un hombre interesado en Dios.*<sup>459</sup> Puesto de esta manera, parece errónea y anacrónica la distinción que realiza Eleazar Ramos Lara cuando expresa que, por un lado, en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, el desencantamiento del mundo es orquestado por el profetismo judío, mientras que, en *La ciencia como vocación*, se pone como manejado por el modelo del pensamiento heleno, teniendo ahí su raíz en su sentido intelectualista y, por tanto, científico, para lo cual pone ejemplos de grandes descubrimientos y exponentes surgidos a partir del siglo VI a.C en Jonia hasta el IV a.C, principalmente en Atenas. Tal cosa no podría ser más artificial. En primer lugar, no armoniza con la propia aseveración de Weber, pues, como ya señalamos, si lo damos por cierto, entonces sería imposible armonizarlo con la idea de la unión entre el desencantamiento religioso del mundo en Occidente, representado por corrientes

<sup>458</sup>Werner Jaeger, Cristianismo primitivo y paideia griega, op. cit., p. 43

<sup>459</sup>Werner Jaeger, Cristianismo primitivo y paideia griega, op. cit., pp. 47-48

judeocristianas, y el pensamiento científico heleno, dado que, según él, se orientan en direcciones completamente contradictorias: de un lado está la religión con su sacrificio del intelecto y del otro el racionalismo laico escéptico, cultivador de las disciplinas que descubren las leyes del curso del mundo, que se *empeñan en resolver los problemas del universo sólo por la razón, oponiéndose a aceptar explicaciones puramente mágicas o teológicas*.<sup>460</sup> No obstante, como ya hemos demostrado más arriba, el carácter general del pensamiento griego siempre tuvo un matiz religioso, por más racionalizado o avanzado en disciplinas científico-naturales que fuera, poniéndose ambos como ámbitos complementarios uno de otro. Empero, además, precisamente parece que lo que Weber quiere expresar es lo contrario, ya que, apoyándonos en otros escritos, dentro de los cuales irónicamente se incluye el de *La ciencia como vocación*, encontramos que el sociólogo de Heidelberg asevera con toda firmeza que la mayor aportación del pensamiento griego al cristianismo está en el rubro teológico. Por tanto, de esta manera, llegamos aquí una clarificación definitiva más sobre el sentido de este pasaje tan oscuro de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*; sobre todo, por lo que tiene que ver con la función del pensamiento científico heleno en el desencantamiento del mundo.

Sin embargo, prosigamos con nuestra reconstrucción. Ciertamente los apologistas, por medio del aprovechamiento del pensamiento griego, brindaron o cimentaron el terreno necesario para que el cristianismo pudiera hacer frente al paganismo y persecuciones vigentes. No obstante, pronto más exigencias comenzaron a brotar. Ya no bastaba que los textos religiosos (Septuaginta y Evangelios) estuvieran bien traducidos al griego, sino que ahora también estaban las cuestiones exegéticas ¿Cómo ha de comprenderse la figura de Jesús en un sentido estricto? A tal cuestión se le interpretaba con las categorías judías más antiguas de la Ley, los Profetas y la tradición mesiánica de Israel. No obstante, en el momento en que se intentó acondicionar dicho problema al oído y mente griegos, a fin de hacer posible su aceptación en ese mundo dominado por su cultura, también apareció la necesidad de contar con los servicios de ideas y personalidades más desarrolladas. Como dice Jaeger:

*Hasta entonces habían vivido [las tradiciones helenista y cristiana] en el mismo ambiente en un estado de hostilidad no declarada, y sólo muy de vez en cuando se habían cambiado entre ellas conceptos o argumentos. Este intercambio había de llevarse a cabo ahora en una escala mayor y en un nivel más alto, como resulta evidente en los más famosos ejemplos de esa gran controversia entre eruditos griegos y cristianos durante el siglo III, el Contra Celsum de Orígenes y la gran obra del neoplatónico Porfirio, Contra los cristianos. Pero estos ataques*

---

<sup>460</sup> Werner Jaeger, *Cristianismo primitivo y paideia griega*, op. cit., p. 99

*dan por supuesto el surgimiento, en el campo cristiano, de una verdadera erudición cristiana y de una “teología” filosófica, forma del espíritu cristiano que no podía haberse conformado antes de que la fe cristiana y la tradición filosófica griega encarnaran en un único individuo, por ejemplo, en Clemente de Alejandría y en Orígenes, su mejor discípulo. Fue esta unión de ambos mundos en una persona la que produjo la síntesis, muy compleja, del pensamiento griego y cristiano.*<sup>461</sup>

Con esto ahora nos queda mucho más clara aquella unión entre el desencantamiento religioso del mundo y el pensamiento sistemático heleno, el cual era, ahora queda corroborado, de carácter teológico, y no científico, en el sentido moderno del término. Para esta época, la afinidad electiva reluce a flor de piel; de ambas partes existía el vehemente deseo de una penetración recíproca, a pesar de la conciencia de su propia identidad y diferencias. El pensamiento griego, al parecer derrotado y marcado por un cambio radical, parece resurgir en el momento en que una religión requiere de sus conceptos y plasticidad de expresión, lo cual le confirió la confianza o seguridad de su propia universalidad, gestando así la premisa básica del catolicismo. No obstante, ahora, esa pretensión por fuerza tenía que medirse con la única cultura intelectual del mundo que había intentado alcanzar la universalidad y lo había logrado: la cultura griega que predominaba en el mediterráneo. Entonces, pues, la helenización del cristianismo armó a este para enfrentarse al paganismo, también helenizado. Una lucha crucial en la historia del Occidente moderno entre dos respectivas *Weltanschauungen* con la marca indeleble del pensamiento helénico. Así se opera de manera concreta el movimiento del segundo momento constituyente del desencantamiento religioso del mundo en Occidente: la lucha entre concepciones racionalizadas y sistemáticas del mundo, que configuran cada una guía y modelo para el modo de conducción de vida cotidianos.

Empero, la caracterización aún está incompleta, pues faltan mencionar algunos elementos importantes, y tanto más cuanto tratan de la importancia que para esta unión tuvo la *platopaideia*. Por el hecho de estar el pensamiento teológico en el centro de la preocupación general, no se pudo ignorar el papel capital que el “divino Platón”, la máxima autoridad en cuanto a este respecto, tuvo. El gran renacimiento del platonismo, en efecto, no se debió en medida alguna al gran interés por el estudio erudito del filósofo ateniense, sino por su gran vivacidad en cuanto al contenido religioso establecido en sus obras. Tanta es su importancia, que Jaeger afirma, con toda firmeza, que la conservación de la herencia de la antigua civilización griega clásica, no se debió a otra cosa sino porque incluía a Platón: *de no haber*

---

<sup>461</sup> Werner Jaeger, Cristianismo primitivo y paideia griega, op. cit., p. 55

*sido por él, el resto de la cultura helénica podía haber muerto junto con los viejos dioses olímpicos.*<sup>462</sup> La tradición griega comprendía bastante bien su contexto, cobrando así conciencia de que la religión era la forma bajo la cual podía preservarse, lo cual, como menciona Dodds, hizo que el neoplatonismo terminara por convertirse incluso en una nueva confesión.<sup>463</sup> Lo que de la *platopaideia* se recuperaba no era la epistemología, por ejemplo, sino la teología. Como ya revisamos, Platón fue su creador y ahora constituye el manto o, mejor dicho, aquella brasa con la cual las frías sendas de la existencia podían tornarse más claras, a la vez de calentar el camino por el que conducen. Tanto la filosofía como la filología de esta época contenían el mismo programa educativo: comenzaban con Homero y terminaban con la exégesis de los diálogos platónicos, extrayendo de ellos lo que fuera conveniente para el soporte, la comprensión de la vida práctica y el cosmos en cuanto tal. Incluso sabemos que, en algunos casos, como la escuela de Ammonio Saccas, donde estudió Orígenes y luego Plotino, los planes educativos estaban basados en los ya sentados por Platón, que incluían, como propedéutica a la indagación filosófica, disciplinas tales como la matemática o ciencias naturales.<sup>464</sup> Personajes como Orígenes y Clemente de Alejandría sabían esto muy bien y lo usaron en el beneficio de su religión: a la vez que crecía el cristianismo, se asimilaba a la cultura griega. De esta manera, los cristianos *aprovecharon cuanto pudieron asimilar tanto de la tradición griega como de la hebrea: en ésta se instalaron esgrimiendo el prestigio de su antigüedad; en aquélla buscaron un pasado cuya tradición cultural adaptaron a sus necesidades de la que se sirvieron, a veces muy brillantemente*<sup>465</sup>-cuya consecuencia fue la consecución, cada vez mayor, de nuevos adeptos-. De esta manera, se difundió de por sí más la *platopaideia*, no sólo entre las capas más privilegiadas, sino que, también, en el mismo grado, entre las personas de la cotidianidad, pequeño burguesas, fuera esto a través de medios paganos o cristianos (aunque con estos últimos fue aún mayor, por su íntima afinidad con la clase comerciante y artesana). Y mejor que Werner Jaeger no podría aseverarse que

*Todas las tradiciones-paganas o cristianas-eran reinterpretadas a partir de esta fuente de sentimientos religiosos, a fin de hacerlas aceptables a los hombres de la nueva época. Recordaron entonces que fue Platón quien hizo visible por primera vez el mundo del alma a la mirada interior del hombre, y comprendieron en qué medida tan radical había cambiado este descubrimiento la vida humana. Así, Platón se convirtió en el guía de ese camino ascendente, pues él les hacía volver la mirada desde la realidad material y sensible hacia el*

---

<sup>462</sup> Werner Jaeger, *Cristianismo primitivo y paideia griega*, op. cit., p. 63

<sup>463</sup> Cf. Dodds, op. cit., p. 162

<sup>464</sup> Cf. Werner Jaeger, *Cristianismo primitivo y paideia griega*, op. cit., p. 142

<sup>465</sup> Carles Miralles, op. cit., p. 91

*mundo inmaterial en que habían de hacer su morada los miembros más nobles del género humano.*<sup>466</sup>

Tan consecuente fue la imbricación entre cristianismo y *platopaideia* que, incluso en el rubro ético, constituye una verdadera hazaña poder diferenciarlos. Los dos afirman el ideal de la salvación individual del alma por medio de la asimilación a Dios, de la *homoiosis to theo*, lo cual tiene como fundamento la aceptación de un modo de conducción de vida virtuoso, es decir, metódico. La cuestión que tiene que ver con el mejoramiento de las condiciones materiales de existencia fue totalmente relegada, como ya mencionamos. Ahora bien, ciertamente esto operó con más consecuencia ante todo en las capas privilegiadas, de mayor jerarquía religiosa, es decir, en los grupos de los virtuosos cualificados carismáticamente, que posteriormente, para el caso del cristianismo, serían calificados como el clero y los monjes de monasterios; y esto tanto en la línea de la mística erótica como en el de ascetismo negador del mundo (en uno y otro, que por lo demás tienen límites sumamente fluidos entre sí, colabora la *platopaideia* en un grado capital, siendo incluso para el caso de la mística erótica cristiana una de sus fuentes<sup>467</sup>). Empero, no por ello los laicos fueron menos influenciados por ideas platónicas, pues, por ejemplo, la creencia en el destino del más allá y la justa recompensa ya estaría claramente plasmada en la parábola de Lázaro, que orienta ante todo al consuelo del desheredado, del que se encuentra en situación de negativo privilegio. Por tanto, es necesario mencionar que, por lo que al desencantamiento del mundo se refiere, la importancia de la *platopaideia* no tiene igual; descolla entre las demás formas de pensamiento sistemático heleno-que, por lo demás, están igualmente influidas por ella-, pues no solamente se circunscribió en el plano puramente intelectual, sino que superó sus estrechos y gélidos muros, encontrando nido en las masas, lo cual representa un gran interés sociológico, y tanto más cuanto que se trata de una investigación que se propone investigar cómo las ideas tienen eficacia histórica al configurar imágenes del mundo, que cambian los carriles por los cuales viene encaminada la dinámica de los intereses materiales e ideales. En este sentido, debemos

---

<sup>466</sup> Werner Jaeger, *Cristianismo primitivo y paideia griega*, op. cit., p. 66

<sup>467</sup> La concepción del eros de Orígenes y Gregorio de Nisa, el primer místico cristiano, tiene sus orígenes en el Simposio de Platón, además de que el último también se ve influenciado por aquél en sus ideas sobre la asimilación a Dios o unio mystica, y en lo que respecta a la experiencia extática religiosa, significativamente por el neoplatónico Plotino. Por tanto, si bien, para el caso cristiano, el Cantar de los cantares fuera la principal fuente de la mística erótica occidental, no por ello la *platopaideia* tuvo menos importancia; al contrario, fue fundamental, como lo demuestra el ejemplo de Gregorio de Nisa, quien fue el encargado de sentar los cimientos del misticismo cristiano posterior (vid. Dodds, *op. cit.*, pp. 100-102; 110; 122-123, nota al pie 63; 132-133. En efecto, lo que le da su matiz particular al misticismo cristiano es en parte el platonismo, pues *los grandes místicos católicos leían a Plotino* (Dodds, *op. cit.*, p. 110), mientras que los místicos heréticos a ciertos herméticos y gnósticos cristianos.



afirmar que el platonismo atravesó todos los ideales de esta época, ayudando a configurar uno de los momentos constituyentes del desencantamiento religioso del mundo en Occidente.

Con todo, ¿Es posible encontrar alguna influencia previa a este siglo? En los mismos apóstoles tenemos la respuesta, tomando como ejemplos paradigmáticos a San Juan y Pablo. Aunque en el evangelio de aquél, por ejemplo, no se haya servido en cuanto tal del contenido de la filosofía platónica, sí que puede detectarse el uso de expresiones proposicionales desarrolladas, a manera de fórmulas, principalmente por el platonismo medio, lo cual permitía tener una claridad y precisión mucho mayor que en otra lengua a la hora de expresarse. Pero también en las epístolas de este otro encontramos el mismo fenómeno, aunado a la re-asimilación de ciertas ideas platónicas, que tuvieron un impacto en la racionalización de las formas eclesiásticas de organización sobre todo en la edad media. Pero vayamos por pasos y de manera ordenada. Antes de enfocarnos exclusivamente en Pablo, huelga decir que en ambos apóstoles se retomó la idea de un mediador divino entre este mundo y el divino, tomándolo del antecedente del judaísmo helenístico, con lo cual pudo sistematizar la idea misma de Cristo y hacer una exégesis, gracias a la *platopaideia*, con un nivel de racionalidad hasta momento inalcanzado, y que culminaría en el dogma de la trinidad. En el caso de Juan, es el logos hecho carne puesto desde el origen junto a Dios y **a través del cual** todas las cosas surgieron, aconteciendo nada sin él (πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν); por otro lado, en Pablo aquél **por medio del cual** todas las cosas son creadas y nuestro único intercesor entre este mundo y Dios (καὶ εἷς κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ), relación que no se posibilita, a diferencia de los judíos helenísticos (el libro de pseudo-Salomón, recuérdese, representa al intermediario como la Sofía o Sabiduría, mientras que Filón como el Logos), por medio de una gnosis, un conocimiento, sino el amor de Dios (ἀγαπή θεοῦ, I Cor 8: 1-3), lo cual implica el inicio de ese sacrificio del intelecto mencionado por Weber, necesario para la religión. En efecto, esto lo último lo afirman Weber y Troeltsch: Pablo aborrecía a la filosofía griega venida desde el judaísmo helenístico,<sup>468</sup> además de que, a pesar de tener inclinaciones místicas-contemplativas, su completa perspectiva estaba enteramente alejada del espíritu filosófico de pura investigación científica, balanceado criticismo y el alto mundo que implicaba la cultura de la época.<sup>469</sup> Y todo ello así lo parece expresar directamente Pablo cuando se opone la infinita sabiduría de Dios contra la de los “sabios”, que eventualmente será destruida y no tiene ningún valor, en Cor 1: 17-25.

<sup>468</sup> Cf. Max Weber, *Economía y Sociedad*, op. cit., p. 609

<sup>469</sup> Cf. Ernst Troeltsch, op. cit., p. 45

Empero, ello tampoco implicó que no usará, para las propias necesidades de su religión, los recursos del pensamiento griego. El mismo Weber lo concede, pues, claro está, *su dualismo entre la “carne” y el “espíritu”, si bien incorporado en otra concepción, guarda también afinidad con la actitud de la típica soteriología intelectual respecto a la sensualidad. Parece existir un conocimiento, al parecer superficial, de la filosofía helénica.*<sup>470</sup> Ahora bien, sea que tuviera un acervo mínimo o extenso de la filosofía griega (particularmente del platonismo y estoicismo), lo cierto es que lo aplicó bastante bien, sistematizando con ello la *Weltanschauung* cristiana que no sería desarrollada hasta sus últimas consecuencias sino hasta la Edad Media, pero que desde ahora conforma un gran paso en el proceso del desencantamiento religioso del mundo. Pero esto no es todo, sino que el verdadero aporte en este sentido se realizaría en la idea que plantaría sobre la Iglesia, el cual es el último punto por exponer en este apartado.

La metáfora del *Corpus Christi*, formulada por vez primera por Pablo de Tarso, es la manera más plástica y sintética de expresar la manera de concebir la Iglesia en cuanto a su organización e imagen. Es muy difícil dar una respuesta historiográfica al problema de saber la manera en que pudieron haber llegado a los oídos de Pablo de Tarso los planteamientos de Platón, pero se pueden dar algunos datos concretos. Por ejemplo, tenemos el hecho de que, bajo el imperio de Augusto, la ciudad de Tarso, su lugar natal de Pablo, estuviera completamente

*gobernada por su Universidad, y esta circunstancia prestaba a los ojos de sus habitantes una importancia particular a todo cuanto hacían los profesores de la Universidad. Pues bien, los profesores, al parecer, eran sobre todo filósofos y filósofos estoicos. Todo induce a creer que varios de ellos daban ya conferencias de divulgación, como una especie de prédica popular, en las que comunicaban sus fórmulas morales esenciales y también gran número de sus términos técnicos. No deben olvidarse esas circunstancias al leer las epístolas paulinas y encontrar, a veces, en al fondo, y a menudo en cuanto a la forma, huellas de influencia estoica. [...] Pablo vivió en un ambiente totalmente impregnado de preocupaciones y terminología estoicas.*<sup>471</sup>

Ahora bien, dentro de este ambiente dentro del cual se desenvolvía el apóstol no se excluye en medida alguna el platonismo, pues, en primer lugar, la misma filosofía estoica retoma elementos de este. Ya sea que fuese una influencia directa o indirecta, lo cierto es que la hubo en este respecto. Como menciona Emilio Sauras:

<sup>470</sup> Max Weber, *Economía y Sociedad*, op. cit., p. 609

<sup>471</sup> Charles Guignebert, *El cristianismo antiguo*, México, FCE, 1956, p. 83

*Así, pues, Pablo concibe una doctrina y propone unas enseñanzas de origen filosófico. Es un filósofo que aplica a Cristo lo que ha aprendido o en Platón o en los estoicos. Sus ideas no son originales, y menos divinas. Son ideas generalizadas en su tiempo. El no hizo otra cosa más que aplicarlas a un individuo particular, a Cristo, y hacer de ellas el centro de una concepción religiosa.*<sup>472</sup>

Y ello se puede demostrar no sólo en el plano del contenido, sino también de la forma. Haremos un breve análisis del discurso que comprenda ambas dimensiones, tomando como base los extractos: Rep., 423c, 430e, 442d, 444d y Leyes., 961d, por parte de Platón, y Ef. 4:1-6, 15-16 y Cor 1. 7: 20, de Pablo de Tarso respectivamente. Hay más lugares en donde se asienta la concepción de la Iglesia como cuerpo, cuya cabeza es Cristo, pero nos enfocaremos únicamente en estos porque son los que la establecen de manera más desarrollada y, por tanto, en donde se puede percibir con mayor facilidad dicho influjo. Nuestra pregunta guía aquí entonces, es: ¿Cuáles son las herramientas discursivas que nos permiten verificar la efectiva influencia de la filosofía platónica en la formulación de la idea del Corpus Christi sentada por Pablo de Tarso en su epístola de los Efesios y Corintios?

Ante todo, nos interesa señalar los paralelismos y desarmar los fragmentos, con el fin analizarlos discursivamente. La traducción de los extractos es propia, porque me interesa asir, con la mayor precisión, los términos puestos en juego en el establecimiento de la idea organicista tanto del Estado según Platón, como de la Iglesia según Pablo.

Platón, República	Pablo de Tarso, Epístola de los Efesios
<p><b>Rep., 423c:</b> οὐκοῦν καὶ τοῦτο αὖ ἄλλο πρόσταγμα τοῖς φύλαξι προστάξομεν, φυλάττειν παντὶ τρόπῳ ὅπως μὴτε σμικρὰ ἢ πόλις ἔσται μὴτε μεγάλη δοκοῦσα, ἀλλὰ τις ἰκανὴ καὶ μία. “Entonces también esto lo ordenaremos como otro mandato para los guardianes [del Estado ideal]: que vigilen por todos los medios que la ciudad no sea ni pequeña ni que parezca gigantesca, sino una y suficiente”.</p>	<p><b>Ef., 4:1-6:</b> Παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς ἐγὼ ὁ δέσμιος ἐν κυρίῳ ἀξίως περιπατῆσαι τῆς κλήσεως ἧς ἐκλήθητε, μετὰ πάσης ταπεινοφροσύνης καὶ πραύτητος, μετὰ μακροθυμίας, ἀνεχόμενοι ἀλλήλων ἐν ἀγάπῃ, σπουδάζοντες τηρεῖν τὴν ἐνότητα τοῦ πνεύματος ἐν τῷ συνδέσμῳ τῆς εἰρήνης· ἔν σῶμα καὶ ἐν πνεῦμα, καθὼς καὶ ἐκλήθητε ἐν μιᾷ ἐλπίδι τῆς κλήσεως ὑμῶν· εἰς κύριος, μία πίστις, ἐν βάπτισμα, εἰς θεὸς καὶ πατῆρ</p>

<sup>472</sup> Emilio Sauras, El cuerpo místico de Cristo, Madrid, BAC, 1952, p.118

**430e:**

[...] **ἁρμονία τινὶ καὶ ἀρμονία προσέεικεν**  
μᾶλλον ἢ τὰ πρότερον.

πῶς;

**κόσμος πού τις, ἦν δ' ἐγώ, ἡ σωφροσύνη ἐστὶν**  
**καὶ ἡδονῶν τινῶν καὶ ἐπιθυμιῶν ἐγκράτεια,**

ὡς φασὶ κρείττω δὴ αὐτοῦ λέγοντες οὐκ οἶδ'  
ὄντινα τρόπον, καὶ ἄλλα ἅττα τοιαῦτα ὥσπερ  
ἴχνη αὐτῆς λέγεται· ἦ γάρ;

πάντων μάλιστα, ἔφη.

[...]

**Ἀπόβλετε τοίνυν, ἦν δ' ἐγώ, πρὸς τὴν νέαν**  
**ἡμῖν πόλιν [...]. κρείττω γὰρ αὐτὴν αὐτῆς**  
**δικαίως φήσεις προσαγορεύεσθαι, εἶπερ οὐ τὸ**  
**ἄμεινον τοῦ χειρόνος ἄρχει σῶφρον κλητέον**  
**καὶ κρείττον αὐτοῦ.**

**“[La templanza] sobre todo se parece a una**  
**sinfonía y armonía.**

- ¿Cómo?

**Que creo que la templanza es un cosmos y**  
**control tanto de algunos placeres como**  
**pasiones,** a la manera como los que afirman,  
no sé en qué sentido, que es un dominio de sí  
mismo y algunas otras cosas de este estilo,  
que son, según ellos, como las huellas de  
aquella virtud. O, ¿qué? ¿No estás de  
acuerdo?

- Por completo

**Observa, entonces, hacia nuestra nueva**  
**ciudad, pues dirás justamente que hay que**  
**llamarla dueña de sí misma, si ciertamente**  
**debe llamarse temple al dominio de sí mismo**

πάντων, ὁ ἐπὶ πάντων καὶ διὰ πάντων καὶ ἐν  
πᾶσιν.

“Les exhorto yo, el encadenado en el Señor, a  
caminar dignamente en la vocación a la que  
son llamados, con toda humildad y  
apacibilidad, con paciencia, manteniéndose  
unos a otros en el amor, mientras se ocupan  
en vigilar **la unidad** del espíritu en el vínculo  
de la paz; **un cuerpo y un espíritu, porque**  
**también fueron llamados en una esperanza de**  
**la vocación de ustedes; un Señor, una**  
**creencia, un bautismo, un Dios** y padre de  
todos, que se encuentra sobre, a través y en  
todo”.

**4:15-16:**

ἀληθεύοντες δὲ ἐν ἀγάπῃ αὐξήσωμεν εἰς  
αὐτὸν τὰ πάντα, **ὃς ἐστὶν ἡ κεφαλὴ, Χριστός,**  
**ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα συναρμολογούμενον καὶ**  
**συμβιβαζόμενον διὰ πάσης ἀφῆς τῆς**  
**ἐπιχορηγίας κατ' ἐνέργειαν ἐν μέτρῳ ἐνὸς**  
**ἐκάστου μέρους** τὴν αὔξησιν τοῦ σώματος  
ποιεῖται εἰς οἰκοδομὴν ἑαυτοῦ ἐν ἀγάπῃ.

“[...] sino nosotros, develando todas las cosas  
en el amor, creceremos hacia Él, Cristo, **que**  
**es la cabeza, desde el cual todo el armonioso**  
**y reconciliado cuerpo, por medio de toda**  
**articulación de apoyo, según la actividad**  
**propia de cada una de las partes,** produce su  
crecimiento, para la construcción de sí mismo  
en el amor”.

**Cor 1. 7:20**

y cuando lo mejor rige a lo peor.

**433b:**

Καὶ μὴν ὅτι γε τὸ τὰ αὐτοῦ πράττειν καὶ μὴ πολυπραγμανεῖν δικαιοσύνη ἐστίν [...]

“Y ciertamente la justicia consiste en el hacer las cosas de uno mismo, sin entrometerse en otras ocupaciones”.

**442d:**

Τί δέ; σόφρονα οὐ τῇ φιλίᾳ καὶ συμφωνίᾳ τῇ αὐτῶν τούτων, ὅταν τὸ τε ἄρχον καὶ τὸ ἀρχομένω τὸ λογιστικὸν ὁμοδοξῶσι δεῖν ἄρχειν καὶ μὴ στασιάζωσιν αὐτῶ;

“Pues, ¿Qué? ¿No llamaremos temple a la amistad y sinfonía de estas mismas cosas, cuando lo gobernante y lo gobernado concuerdan en que es necesario que lo racional dirija y no se subleven contra él?”

**444d:**

Ἔστι δὲ τὸ μὲν ὑγίειαν ποιεῖν τὰ ἐν τῷ σώματι κατὰ φύσιν καθιστάναί τε κρατεῖν τε καὶ κρατεῖσθαι ὑπ’ἀλλήλων, τὸ δὲ νόσον παρὰ φύσιν ἄρχειν τε καὶ ἄρχεσθαι ἄλλο ὑπ’ἄλλου.

“Producir salud es establecer los elementos del cuerpo para que dominen y sean dominadas recíprocamente según su naturaleza, y la enfermedad consiste en que unas partes dominen y sean dominadas por otras contra la naturaleza”.

**Leyes., 961d:**

ἕκαστος ἐν τῇ κλήσει ἧ ἐκλήθη, ἐν ταύτῃ μενέτω.

“Cada uno permanezca en la vocación en la que fue llamado”.

Χρῆ τοίνυν, ὦ Κλεινία, παντὸς πέρι νοῆσαι  
 σωτῆρα τὸν εἰκότα ἐν ἑκάστοις τῶν ἔργων,  
 ὡς ἐν ζῳῶ ψυχῇ καὶ κεφαλῇ, τό γε μέγιστον,  
 πεφύκατον”.

“Pues bien, ¡oh Clinias!, cuando se trata de una cosa, sea la que sea, hay que buscar, en relación con sus distintas actividades, cuál es propiamente su elemento preservador (σωτῆρα): por ejemplo, en un ser vivo lo son por naturaleza y de modo predominante el alma y la cabeza”.

El contenido de los fragmentos correspondientes a Rep., 433b, 442d, 444d y Leyes., 961d, se encuentran sintetizado casi por completo en Ef., 4:15-16 y Cor 1. 7:20. Hay una recontextualización, en términos cristianos, del modelo de organización del Estado sentado en la *República* por parte de Pablo de Tarso: se les dota de un sentido nuevo. Esto es logrado por medio de estrategias de nominación. Por ejemplo, vemos que ambos autores, en primer lugar, en cuanto a la representación de la institución que quieren fundar, hacen referencia o uso del término *armonía* para dar cuenta del carácter de las interacciones que *deben* mantenerse entre los miembros. Esta palabra alude y afirma de manera muy precisa una cooperación y relación de dominación entre cada una de las partes constituyentes del todo, sea este el Estado o la Iglesia. Ahora bien, de igual forma, tal particular término, en un uso connotativo del lenguaje, hace alusión, principalmente, a una severa división del trabajo, en el sentido de que, tanto Platón como Pablo, exhortan a ejercer únicamente la profesión propia de cada uno y mantenerse en ella, lo cual implica no entrometerse en la de los demás. Ello, paralelamente, es explicado a través de la analogía con la imagen que presenta un organismo. Esto es, se plantean paralelismos entre el funcionamiento necesario que debe tener cada componente de una entidad animada y la respectiva institución, con el fin de que se deduzca que, si en aquello es así, entonces también en esto. Y dicha cuestión no encuentra sustento sólo por ese factor, pues Platón habla sobre lo que es producir salud y enfermedad, sobrentendiéndose en algo vivo, que es lo único susceptible de dichos estados, mientras que Pablo menciona explícitamente el cuerpo. No obstante, lo que nos da la piedra de toque es el elemento de la



*cabeza* como componente dirigente de la corporación. Aquí vislumbramos de igual manera la utilización de la metáfora y no sólo ya de la analogía. Es evidente que, con tal figura retórica, podemos deducir por nosotros mismos el contenido del fragmento Rep., 442d, en tanto que, por naturaleza, en la cabeza se encuentra la parte racional, esto es, reflexiva y desiderativa del alma, con lo cual los elementos restantes nos parecen más bien subordinados y secundarios, aun cuando en algo pueden influir en la función de aquella, pero no de modo determinante.

Por otra parte, la concepción organicista tanto de la República como la epístola a los Efesios requiere del postulado de la *unidad* en la institución (Rep. 423c y Ef. 4:1-6). Incluso, contemplados los fragmentos como un intento de construcción de representaciones de los actores sociales, se plantea prácticamente de la misma manera, pues son los miembros los que, en ambos casos, deben vigilar<sup>473</sup> que no haya cismas o sediciones internas en la corporación. La imagen que se establece de ellos es que sean guardianes de esta.

Pasando al rubro de la interpretación sociológica, podemos decir que la metáfora del *Corpus Christi*, venido en último término de la filosofía platónica, no sólo mantiene el principio de solidaridad de la comunidad cristiana, sino también argumenta en favor de relaciones asimétricas de dominación entre las diversas jerarquías que componen tanto al Estado como a la Iglesia. Como menciona Sheldon Wolin: *Lo que hizo fue configurar la mentalidad de los miembros en forma tal que los hizo objetos receptivos del poder. Hubo un solo sentido en el cual los vínculos sacramentales crearon una igualdad entre los participantes, y fue una igualdad de mutua subordinación.*<sup>474</sup> Ahora bien, esta igualdad, como también analiza Troeltsch, se fundamenta en una desigualdad originaria de las capacidades, disposiciones naturales, posiciones y servicios que, jerarquizados, pone a cada uno en relación con el todo. No obstante, estas relaciones de sumisión y dominación recíprocas, en donde el fuerte cuida al débil y éste se apega a su autoridad, realizan el ideal de la hermandad, en la medida en que convierten las desigualdades en medio para el desarrollo de valores religiosos de corte ético. Es decir, que con ello surge un espíritu que trasciende todas las diferencias, franqueando el camino a que la totalidad participe por igual, aunque a su manera, esto es, desde su *status*, en

---

<sup>473</sup> Los verbos griegos en infinitivo, φυλάττειν y τηρεῖν, dan a entender la misma actividad de examinación, puesta en guarda de algo o, lo que es lo mismo, vigilancia.

<sup>474</sup> Sheldon S. Wolin, *Política y Perspectiva: Continuidad e innovación en el pensamiento político occidental*, México, FCE, 2012, p. 168.

la vida y voluntad divina que, a su vez, crea esas diferencias y hace de esta comunidad el órgano de su aspiración por la unidad.<sup>475</sup>

Ciertamente, no sería sino hasta la Edad Media cuando llegaría el desarrollo de esta concepción a su culminación, particularmente en el siglo XIII con la filosofía de Tomás de Aquino. Como menciona Troeltsch:

*Out of all this, however, there has now been created an extraordinarily important sociological type. This is the type of Christian patriarchalism founded upon the religious recognition of and the religious overcoming of earthly inequality. [...] It only attained its full development certainly in the Middle Ages [...]. Thus the general sociological structure, by means of an internal process, gradually assumed the form of a compact social system, with its various grades of authority and subordination, which are an inherent element in any sociological system”.*<sup>476</sup>

Pero, con respecto a esto, la continuidad y transmisión de la idea sería asegurada desde los inicios de la edad media y catolicismo. En efecto: *Los Padres se inspiraron en Platón para hablar del cuerpo místico [...]*.<sup>477</sup> No obstante, aquí, en el cristianismo primitivo, ya se encuentran las líneas esenciales, como ha quedado demostrado.

No obstante, hay varias cosas que cabe aclarar, discutir y, en esa media, hipotetizar, pues, 1) aunque para Weber el término griego “κλήσις” en Pablo de Tarso no significa “profesión” en el sentido actual (esfera delimitada de prestaciones), sino el puro “llamamiento” hecho por Dios en virtud de la salvación eterna por medio del Evangelio, lo cierto es que, por venir en último término de Platón (si es que nuestras consideraciones son correctas, quedando suficientemente demostradas) tuvo que heredar también este matiz. En este sentido, huelga destacar el hecho de que no tiene por qué haber ninguna contradicción interna entre uno y otro aspecto. Puede que no se refiera, en efecto, a la “profesión” en el sentido moderno del término, pero tampoco tiene por qué hacerlo para connotar una actividad económica aparejada con el tinte religioso que conlleva. De hecho, si lo vemos así, perfectamente armoniza también con la visión conservadurista de Pablo que, según Troeltsch, viene a consolidar la segunda forma en la que el cristianismo influyó y tomó postura ante el mundo. En términos someros, esta consiste en el reconocimiento del mundo, debido a que es creación de Dios y, por tanto, está permitido por Él, de modo que las posibilidades del ámbito secular son

<sup>475</sup> Cf. Ernst Troeltsch, *op. cit.*, p. 79

<sup>476</sup> Ernst Troeltsch, *op. cit.*, p. 78

<sup>477</sup> Emilio Sauras, *op. cit.*, p. 20

utilizadas para los propios propósitos religiosos. Puesto así, el completo problema económico y de propiedad es concebido desde el punto de vista del consumidor y es manejado, por lo tanto, en la dirección de la frugalidad.<sup>478</sup> En efecto, se contempla la vida económica como el mínimo requerido para la existencia, pues, en lo profundo, no hay sino un soporte paciente de las actuales condiciones vigentes. Pero lo importante que hay que mirar es que no se excluyen los dos principios: actividad económica para el sustento de la vida y el llamado religioso que se hace para ello y la salvación religiosa; no es necesario que la palabra griega κλη̄σις tome el significado moderno de profesión para dar a entender la idea de trabajo como base para el mantenimiento de la vida y la aceptación del mundo que ello conlleva; al contrario, es posible afirmarla, a pesar de que se le entienda como un puro medio subordinado a un fin religioso más alto. Y esto parece confirmárnoslo el mismo Weber cuando asevera que:

*La era apostólica del cristianismo, tal como se expresa en el Nuevo Testamento, y de modo especial la doctrina de san Pablo, adopta una actitud de indiferencia, o al menos tradicionalismo, ante la vida profesional en el mundo, puesto que aquellas primeras generaciones cristianas estaban transidas de esperanzas escatológicas: ya que todo esperaba la llegada del Señor, cada cual puede seguir ocupando en el mundo la situación y el oficio en que le ha encontrado Su “llamado”, y seguir trabajando como hasta ahora; de ese modo, el pobre no es gravoso para sus hermanos; y en todo caso, se trata de una corta espera.<sup>479</sup>*

Tales características contrastan con la primera forma de actitud por parte del cristianismo frente al mundo, caracterizada por la radical indiferencia hacia éste y su orden social, lo cual llevó al intento de actualizar su ideal de comunismo de amor en grupos muy reducidos, pero que a la larga no se pudo mantener.

---

<sup>478</sup> Cf. Ernst Troeltsch, op. cit., pp. 82-86

<sup>479</sup> Max Weber, La, op. cit., p. 126. Igualmente Cf. Troeltsch, The social teaching of the Christian churches, op. cit., p. 123, que refuerza aún más lo dicho:

*At first, under the influence of the eschatological outlook and the Pauline conservative attitude, the duty of the Christian was summed up in obedience to the exhortation, “Let every man abide in the same calling wherein he was called” (1 Cor. vii. 20), in which he was to maintain the Christian virtues. Thus Christians took part in all the general conditions of life and industry, and avoided only those callings which were impossible for them as Christians; those who had lost their work for this reason were cared for by the Church. In those stern early days, however, this principle of excluding all unsuitable employments cut very deeply into life. All offices and callings were barred which had any connection with idol-worship, or with the worship of the Emperor, or those which had anything to do with bloodshed or with capital punishment, or those which would bring Christians into contact with pagan immorality. This meant that Christians were debarred from taking service under the State or the municipality; they could not serve as judges or as officers in the army; any kind of military service, indeed, was impossible. The drama, art, and rhetoric were also forbidden. At first, however, these restrictions did not affect the Early Church very harshly, owing to the class from which its members were drawn. It was far more deeply affected by the exclusion from all technical occupations, from all arts and crafts which had any connection with idolatrous emblems or with pagan-worship: “Carpenters, stucco-workers, cabinetmakers, thatchers, goldleaf-beaters, painters, workers in bronze, and engravers—all these are forbidden to take any part whatever in any work which is necessary for temple service.”*

Ahora bien, como ya vimos, dicha consideración sobre el sentido de la palabra κλη̃σις en Pablo nos permite sistematizar al propio Weber. Si se recuerda, al inicio colocamos lo que, para él, eran las dos posturas iniciales del cristianismo ante el Estado (tipos ideales que, por cierto, están tomados prestados de Troeltsch, como el mismo Weber confiesa líneas más adelante y nuestra exposición revela). Entonces, para explicar el tránsito de la primera a la segunda forma contribuye el hecho de mencionar el papel que tuvo la filosofía platónica en la visión conservadurista de San Pablo, que condujo a una respectiva racionalización de la imagen sobre la organización de la iglesia cristiana, ya que acepta y justifica, de la misma manera en que lo hace el ateniense, las relaciones de dominación y jerarquía dentro de ella a partir de las disposiciones naturales, ocupaciones (cuyo sentido no excluye el de actividad económica, como ya demostramos) y servicios que se prestan al conjunto, que es el Cuerpo. Y esto con el fin de dotar de permanencia a la comunidad, hacer una sociedad dentro de la sociedad, cimentar las bases para su desarrollo y continuidad en ese mundo que tanto odia, cosa que implica una secularización en el sistema religión, en la medida en que adopta esquemas de administración y organización que no tienen como mira fundamental objetivos religiosos, aun cuando se justifiquen como tales (producto del *re-entry* en el código sagrado/profano), sino que su base sea política.

Paralelamente, 3) la concepción organicista del Estado en Platón, después trasladada al ámbito del cristianismo, coadyuvó también a plantear con Pablo el preludio de lo que, para una etapa posterior (catolicismo), Weber denominaría ética profesional orgánica, la cual fue un factor determinante en la conformación de ese otro tipo de mentalidad “tradicionalista”, que se expresa en la fórmula: *lo que el hombre quiere “por naturaleza” no es ganar más y más dinero, sino vivir pura y simplemente, como siempre ha vivido, y ganar lo necesario para seguir viviendo.*<sup>480</sup> Recuérdese, en este sentido, que la postura de los primeros cristianos era sumamente escatológica, en donde la esperanza por una mejor vida en el reino de Dios era lo único a lo cual uno tenía que mirar, perseverando mientras en la propia profesión que funge un papel esencial en el todo, que es creación de Dios. La ética profesional orgánica, en efecto, presupone una generalización de la concepción organicista a la totalidad de la sociedad, y en esa medida establece que cada cual debe ocupar una única función en el cuerpo de la sociedad, poniendo la analogía con el hecho de que, así como el oído jamás pasa a tomar el papel de la nariz, uno nunca tiene que trabajar en algo para lo cual no fue dotado ni aspirar a

---

<sup>480</sup> Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, FCE, 2014, p. 98.

una posición mayor en la jerarquía social, sino que se conforme con su estatus asignado por Dios, pues es parte fundamental del todo y su actividad es tan necesaria como cualquier otra; por alguna razón Él lo quiso de esa manera, por lo que lo único que queda es acatarlo y obrar en su gloria. Tomás de Aquino sería quien la desarrollase con mayor consecuencia que nadie. Contra esta mentalidad tuvo que luchar el espíritu del capitalismo moderno, cuyo representante por antonomasia fue otra denominación cristiana, el calvinismo. En este era bien visto el ascenso en la escala social por medio del trabajo metódico y racional con afán de lucro, a diferencia de aquél, en donde cada parte miembro es insustituible y, por tanto, tiene cada uno la obligación de permanecer en la profesión para la cual fue dotado, aguantando los dolores de la existencia hasta que Dios lo acoja con amor en su reino. De hecho, aquí se recobra con total consecuencia la idea platónica de la ciudadanía en ambos mundos, de la *civitas Dei* agustiniana, la cual, de igual forma, ya había expresado Pablo de Tarso cuando expresa en Efesios 2: 19: *Ya no sois más extraños y extranjeros, sino conciudadanos con los santos... nuestra comunidad ya existe para nosotros en el cielo...*

En el catolicismo, de hecho, esta concepción organicista vendría acompañada de una serie de ideas patriarcalistas, todo lo cual se extrapolaría a la manera de pensar el conjunto de la sociedad. Tomás de Aquino, por ejemplo, plantea que, por tener cada uno diferencias relativas a las capacidades físicas y espirituales, los débiles deben de someterse voluntariamente a los fuertes y estos cuidar de aquello, en una comunidad de amor. En este sentido, la mujer debe someterse a la protección del hombre, el cual se piensa como la cabeza en este pequeño organismo que es la familia. De hecho, ella se piensa como el punto de partida, la célula de cualquier sociedad y, por tanto, la estructura de esta debe ser semejante en su composición a su parte mínima constituyente.<sup>481</sup> Es claro cómo ello sigue operando en la vida contemporánea, siendo una herencia propia del cristianismo, el cual a su vez hizo uso la teoría organicista de Platón para plantearla de una manera sistemáticos. Ahora bien, evidentemente el patriarcado no tuvo su origen aquí, ni tampoco se debe únicamente a las imágenes del mundo producidas por la Iglesia. Norbert Elías tiene un estudio bastante brillante del feudalismo en donde explora las líneas generales de su evolución, y del mismo modo

---

<sup>481</sup> Cf. Ernst Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches*, Londres, George Allen & Unwin LTD, 1931, p. 129-132, 284-293.

Weber.<sup>482</sup> No obstante, ello no quita el hecho de que el cristianismo haya sido un factor bastante importante en su desarrollo y legitimación.

Empero, nos estamos adelantando demasiado. Sólo nos parecía oportuno mencionar esta cuestión de la ética profesional orgánica para dar paso al siguiente apartado y hacer ver la importancia de esta racionalización llevada a cabo por Pablo de Tarso gracias a los útiles elementos aportados por la *platopaideia*. Ahora hay que dar continuidad al movimiento de desencantamiento religioso del mundo.

### 3.3 Catolicismo

Una vez que Jesús murió y no estuvo más con sus discípulos, y que el cristianismo se separó definitivamente del judaísmo, en el sentido de no representar más una simple secta judía, formando así la identidad de su propia religión, nace la necesidad que mencionamos líneas más arriba: darle un carácter continuado a la comunidad cristiana por medio de una organización más racional, la Iglesia. Esto comienza a suceder de manera más patente a partir del siglo II a.C. La creencia fundamental, el punto de cohesión cristiano, constituye la creencia del exaltado *pneuma* de cristo que lo penetra todo. Como dijimos, no es casualidad que, a partir de esta época, comenzaran las interpretaciones exegéticas sobre Cristo, para lo cual se utilizaron elementos de la filosofía platónica, que posibilitó, paralelamente, la culminación de tales interpretaciones con el dogma de la trinidad. En efecto, para el caso del catolicismo, como dice Troeltsch, la primera doctrina fundamental fue la del Padre y el Logos, cuya estructura formal y argumental bebe del platonismo medio,<sup>483</sup> y a partir de la cual-y por medio de un proceso en el que no podemos entrar aquí-se derivó finalmente la doctrina de la trinidad, siendo su base también de índole platónica.<sup>484</sup> Empero, tal concepción tenía también el germen de una amenaza, pues, por constituir su fuente una distinta tanto a la Torá judía como al Evangelio cristiano y sólo articulada con el contenido respectivo de estos a través de interpretaciones teológicas, corría la amenaza de ser suprimida y evaporada a causa de la competencia que presentaban otras formas de culto y especulación sincréticas similares externamente, llegando a representar un problema para la mismísima Idea de Dios,

---

<sup>482</sup> Cf. Norbert Elias, *El proceso de la civilización: investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, México, FCE, 2016, p. 385-400 y Max Weber, *Historia económica general*, México, FCE, 2011, pp. 68-77.

<sup>483</sup> Vid. Ronald Cox, *op. cit.*, pp. 227-275

<sup>484</sup> Vid. Salomon Reinach, *Orfeo: Historia general de las religiones*, México, Editorial Nueva España, 1944, p. 370



entre otras cosas, como efectuar en los laicos una confusión histórica y un debilitamiento en la fe actual en Cristo.<sup>485</sup> Por esta razón, la comunidad cristiana se vio de igual forma en la necesidad de establecer el punto social de referencia, la Iglesia, sobre una base firme, proveyéndole así un punto de vista más objetivo, racional, con un *método práctico de definición correspondiente (que pudiera realmente llevarse a cabo) con una mayor coherencia en cuanto a la lucidez y más certeza lógica de interpretación.*<sup>486</sup> De ahí que, a causa de dicha necesidad, surgiera la forma peculiar del sacerdocio cristiano, el episcopado, encargado del aseguramiento de una nueva tradición cuyas bases están en el Nuevo Testamento, además de la instauración del sacramento y su administración por medio de un clero cualificado y regular en su tarea. Sin embargo, lo esencial de esta institución es el hecho de que los ámbitos de lo humano y lo divino están íntimamente compenetrados, hasta el punto de ser prácticamente indiscernibles, lo cual permite secularizar el sistema religión, como ya dijimos, al investir el orden político centralizado y jerárquico de acuerdo al cual se fundamenta su modo de organización con carácter divino; es decir, se le justifica por medio de interpretaciones teológicas, que conlleva hacer un *re-entry* en el código sagrado/profano que orienta las operaciones del sistema de religión cristiana, e incluir con ello programas y estructuras de carácter no religioso, pertenecientes al sistema político y económico, ya que, en esto último, también se plantea, como ya mencionamos, una ética profesional orgánica.

Ahora bien, de este carácter objetivo de la iglesia se desprende el medio específico que postula para la consecución de la salvación: la gracia institucional. Aquí

*la salvación resulta [...] en virtud de las gracias que dispensa continuamente una comunidad institucional, con carácter de instituto, legitimada por fundación divina o profética. [...] A su vez puede actuar directamente a través de la acción mágica de los sacramentos o en virtud de la disposición del tesoro superabundante de méritos santificantes de sus funcionarios o adeptos.*<sup>487</sup>

Simultáneamente, en esta forma jamás deben de faltar tres principios fundamentales. El primero se expresa en la sentencia “fuera de la iglesia no hay salvación” (*extra ecclesiam nulla salus*), mientras que el segundo plantea que sólo el cargo poseído legítimamente y no la personal calificación carismática del sacerdote, decide sobre la eficacia de la gracia otorgada.

---

<sup>485</sup> Cf. Ernst Troeltsch, *The social teaching of the christian churches*, op. cit., p. 91

<sup>486</sup> Ernst Troeltsch, *The social teaching of the christian churches*, op. cit, p. 91

<sup>487</sup> Max Weber, *Economía y Sociedad*, op. cit., p. 642

Y, por último, el tercero alude a la calificación personal religiosa del necesitado de salvación es en el fondo indiferente al poder gratificante del cargo.<sup>488</sup> De esto se desprende que

*La Iglesia es una organización racional unitaria con cabeza monárquica y con un control centralizado de la piedad; que, por tanto, al lado del dios personal que se cierne sobre el mundo, había también un señor en este mundo revestido de un poder extraordinario y con capacidad para una activa reglamentación de la vida. A las religiones del este del Asia les falta esto, en parte debido a razones históricas, en parte a razones de religiosidad.*<sup>489</sup>

Ahora bien, precisamente por ser el catolicismo una religión de masas, la cualidad de la salvación que plantea es universal y no únicamente orientada al virtuoso. Estos, al contrario, se agruparon bajo una clase especial, el monacato, cuya función puede ser *aportar obras para el tesoro del instituto, que éste administra luego entre los necesitados.*<sup>490</sup> Las consecuencias de esto sobre el modo de conducción de vida es, por el lado del monacato, un ascetismo extramundano, para cuya fundamentación contribuyó de manera significativa la *platopaideia*, pues recuérdese que este ascetismo, como menciona Troeltsch, *sospechaba de la Naturaleza y era hostil hacia ella, cayendo así bajo el encantamiento del platonismo, el cual había enseñado que el mundo de los sentidos, con su fantasmagoría de apariencias engañosas, se oponía por completo a la Idea de Dios.*<sup>491</sup> Esto implicó que el mundo se concibiera como un bloque unitario, al cual uno sólo podía negar o aceptar. El monacato hizo gala de aquella postura ascética negadora del mundo al rechazarlo enteramente, sirviéndose, a su vez, de 1) aquella concepción soteriológica que coloca como meta suprema la unión mística con Dios, la *homoiosis to Theo*<sup>492</sup> (Plotino fue, como vimos, decisivo en este respecto), además de 2) una escatología cuyo centro está en la imagen que plantea la compensación y castigo de las obras respectivas hechas en vida<sup>493</sup> y de 3) la sustitución de la idea del reino de dios esperado en este mundo presente, por una que pone a la salvación en el más allá futuro,<sup>494</sup> todo lo cual también tiene su fuente última, como ya vimos, en la *platopaideia*. Por tanto, es totalmente legítimo afirmar para este punto que, sin esta, hubiera sido simplemente imposible llegar a la consecuencia del ascetismo extramundano o negador del mundo.

<sup>488</sup> Cf. Max Weber, *Economía y Sociedad*, op. cit., p. 642

<sup>489</sup> Max Weber, *Economía y Sociedad*, op. cit., p. 639.

<sup>490</sup> Max Weber, *Economía y Sociedad*, op. cit., p. 642

<sup>491</sup> Ernst Troeltsch, *The social teaching of the christian churches*, op. cit, p. 101

<sup>492</sup> Ernst Troeltsch, *The social teaching of the christian churches*, op. cit, p. 109

<sup>493</sup> Ernst Troeltsch, *The social teaching of the christian churches*, op. cit, p. 114

<sup>494</sup> Ernst Troeltsch, *The social teaching of the christian churches*, op. cit, p. 113. Por otro lado, este mismo troqueo de la salvación puesta en este mundo a la que se orienta en más allá fue efectuado con el mismo sentido por judaísmo helenístico, lo cual puede sugerir su posible influencia para este momento.

Por otra parte, en cuanto al *Lebensführung* del sector laico, debemos mencionar que había un carácter más irracional desde el punto de vista de la sistematización y metódica de la conducta, pues, como es bien sabido, todo tipo de dispensación de la gracia por una instancia legitimada mediante su carisma o cargo conlleva un debilitamiento de las exigencias éticas en la religiosidad. Retomando las palabras de Weber:

*Significa siempre un alivio interior del necesitado de salvación; le facilita, por consiguiente, el sobrellevar la carga de la culpa y, en igualdad de circunstancias, le facilita mucho el poder pasarse sin una metódica de vida ética personal. Pues el pecador sabe que obtendrá la absolución de todos sus pecados mediante actos religiosos adecuados. Y, sobre todo, los pecados se presentan como acciones singulares a las que se coloca enfrente otras acciones singulares como compensación o expiación. Lo que se valora es el acto singular concreto, no el habitus total de la personalidad conquistado gracias a una vida ascética o contemplativa o a la vigilancia perpetua, y puesto a prueba constantemente. Falta entonces la necesidad de alcanzar por los propios medios la certitudo salutis y esta categoría, tan eficaz en sentido ético, pierde grandemente en importancia. El constante control del modo de llevar la vida por medio de un dispensador de la gracia (confesor, director espiritual), que pudo en ciertas circunstancias haber sido muy eficaz, está con frecuencia compensado de sobra por el hecho de que siempre se otorga nueva gracia.*<sup>495</sup>

Aquí, no obstante, también sigue operando la idea de una escatología basada en la pena y recompensa, con la que se llevó a cabo toda la singular cristianización de Occidente. Y, si bien ello muestra una influencia de la técnica jurídica romana y de la idea germánica de compensación pecuniaria, no debe de excluirse también la participación de la *platopaideia*, y tanto más cuanto que de esta surge por primera vez tal concepción en un sentido ético-religioso. Por tanto, la *platopaideia*, es justo decir, estuvo presente en ambos ámbitos, trascendiendo la pura espera académica y de teología erudita.

Ahora bien, mucho se ha dicho, a raíz del mismo análisis Weberiano, que el catolicismo trae consigo un encantamiento del mundo, debido, entre tanto, a su sistema sacramental, la red de intercesiones que vinculan al hombre en este mundo con los santos, ángeles y las almas de los desaparecidos, la cercanía que mantiene a las antiguas representaciones mágicas de la coerción divina, y la propia representación soteriológica del medio de consecución de la salvación, que plantea *la encarnación humana de un dios, en cuanto tal, como el único medio de cubrir el abismo entre dios y todas las criaturas*. En efecto, por lo que a esto último respecta,

---

<sup>495</sup> Max Weber, *Economía y Sociedad*, op. cit., p. 643

*La humanización de Dios ofreció la posibilidad de proporcionar al hombre una participación esencial en Dios; “hacer que los hombres se hagan dioses”, se dice ya por Ireneo, y la formulación filosófica posatanasiana: “al hacerse hombre ha tomado en sí la esencia (la idea platónica) de la humanidad”, nos señala la significación metafísica del ὁμοίωσις.<sup>496</sup>*

No obstante, desde el ámbito de la religión, y no el intelectualista, aseveramos que se trata de igual manera de un desencantamiento del mundo, pues al hacerse institución el sacramento regulándose a través de un cuadro administrativo continuado y racional circunscrito en una asociación con carácter de instituto, se delimitó de manera inmediata la naturaleza de los medios de salvación, lo cual produjo una selección de los mismos y, por tanto, exclusión de otros tantos que no estuvieran en íntima afinidad con aquellos. A su vez, se llegó a una sistematización de las imágenes del mundo y, por consiguiente, de la relación ética con el mismo nunca antes vista, a la formulación de un ascetismo extramundano: una actitud de vida totalmente desconocida a la postulada en los evangelios, deducida en parte del propio ideario de sus autores, en parte del mensaje de Jesús y sus discípulos ya bastante difundido por entonces.<sup>497</sup> Y en toda esta racionalización participó de manera activa la *platopaidéia* y en un sentido positivo, que servía directamente a las propias necesidades prácticas y religiosas del cristianismo, aunque su adopción se realizara de manera no consciente. De hecho, aunque Weber afirme que, con la doctrina de la encarnación y trinidad, se haya puesto punto final de la especulación helénica sobre la salvación en Atanasio, más bien parece que se han consolidado las que lograron penetrar, y que seguirían desarrollándose hasta la baja Edad Media. Y lo mismo aplica para ese otro momento en que las capas no helenizadas de iconoclastas lograron la victoria de la dirección espiritual de las comunidades en Oriente: el efecto racionalizador y “desencantante” de la idea era ya irreversible, estaba tan incrustado en el dogma, que una “purificación” implicaría su desmoronamiento. De igual forma, esto envuelve significatividad en el propio despliegue histórico del desencantamiento religioso del mundo en Occidente, ya que el ascetismo extramundano haría posteriormente metamorfosis en el protestantismo, adquiriendo un sentido intramundano. De hecho, este no hubiera podido desarrollarse sin el ejemplo puesto por aquel, esto es, una religiosidad avocada a la enseñanza de la virtud racional, en el sentido del régimen metódico de vida a partir de la aseveración de posiciones últimas de valor, a la capacitación en la afirmación de los motivos constantes del hombre frente a sus afectos, una educación orientada a la personalidad. En palabras de Weber:

---

<sup>496</sup> Max Weber, *Economía y Sociedad*, op. cit., p. 647

<sup>497</sup> Cf. Ernst Troeltsch, *The social teaching of the christian churches*, op. cit., p. 107

*Yo afirmo expresamente, como se ve, la continuidad interna entre la ascesis religiosa monástica y el ascetismo intramundano vocacional; por eso me sorprende extraordinariamente que Brentano (loc. cit., p. 134, entre otras) alegue en contra mía el hecho de que los monjes practicasen y recomendasen la ascesis en el trabajo. En eso culminan todos sus argumentos contra mi tesis. Pero cualquiera puede ver que esa continuidad es precisamente el supuesto básico de mis razonamientos: la Reforma aplica a la vida profesional en el mundo el ascetismo cristiano racional y la vida metódica practicada antes en el claustro. [...] <sup>498</sup>*

Ahora, ciertamente hubieron diferencias centrales en este tránsito del ascetismo negador del mundo al intramundano; cambios que el protestantismo sectario tuvo que efectuar en virtud de sus propias necesidades. Esto lo veremos con más detenimiento en el siguiente y último apartado. Mientras, bástenos con esto.

Continuando, por lo que se refiere a la relación entre Estado e Iglesia, dijimos que la *platopaideia* había sido importante, al transmitirle al catolicismo esa connotación negativa del orden sensible, material y, en tal línea, contribuir al establecimiento de la tajante distinción entre este mundo y el *corpus christianum*; es decir, a la formulación de una posición negacionista del rubro secular.<sup>499</sup> Ciertamente tuvo que plantear, como dice, Troeltsch, un mínimo de reconocimiento del mundo, que le llevaría, bajo el manto del pensamiento estoico y su distinción entre la ley natural absoluta y relativa (de lo cual se desprendió a su vez una teoría sobre la completa potestad de la teocracia en lo referente a la Iglesia y asuntos religiosos),<sup>500</sup> a una situación de compromiso con el orden social, secularizándose así, como

---

<sup>498</sup> Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, op. cit., p. 169, nota al pie 80.

<sup>499</sup> La *platopaideia* no sólo fue importante para la construcción de un ascetismo extramundano, una soteriología racional (justificada así por el grado de sistematización de la *Weltanschauung* al que llega), la organización de la Iglesia y su representación plástica del Corpus Christi, sino también para la elaboración de una posición ante el orden social. Cf. Ernst Troeltsch, *The social teachings of the christian churches*, op. cit., p. 176:

*The interest of the new Pythagoreanism and Platonism [...] was overwhelmingly religious ; its main concern was with mysticism, asceticism, the problem of immortality, the attainment of personal salvation through an inward new birth, and the renewed inspiration of the cultus, in which Divine revelations are granted to the believer. In the sphere of social ethics and politics they adapted themselves to the Empire, proclaimed the necessity for an ethical renewal of the existing order, and general goodwill; the real centre of their thought, however, was not that of a humanity in the ethical service of God, but a mystical fellowship in worship, conceived in a very aristocratic and intellectual way. Genuine Neo-Platonism, moreover, places political and socio-ethical interests which were always closely connected in the ancient world, far behind a completely subjective form of religious life, whose highest point is reached in the experience of ecstasy ; its conception of God certainly contains some of the essential elements of mysticism, but of social ethics it has no trace. This, of course, is of great significance for the theory of religious knowledge and for metaphysics, for the monastic system, and for the attitude of the Church to the world, but not for the idea of a universal social ethic. This is why all the later attempts to realize the vision contained in the politeia of Plato deal only with the relationship between the Church and the world [...].*

<sup>500</sup> Para un repaso exhaustivo de este asunto, vid. Ernst Troeltsch, *The social teachings of the christian churches*, op. cit., pp. 150-161. Pero en términos sintéticos:

ya dijimos, el propio sistema religión. Esta es otra de las grandes aportaciones del pensamiento griego que, en conjunción con la *platopaideia*, pudo coadyuvar a la racionalización del propio posicionamiento y función del cristianismo católico en la sociedad. Esto sucedió tanto en la parte oriental como occidental del imperio romano, antes de que esta última se disgregara en un sistema donde las fuerzas centrífugas tomaran el control y, por tanto, diluyera la integración y centralización del Estado, conformando así un conjunto de posesiones territoriales aisladas; lógica que domina desde la baja edad media hasta los XI y XII aproximadamente, pues a partir de esta empezó a ser sustituida, en una tendencia general y progresiva, una economía natural por otra de carácter monetario, además de la conformación, también graduada de monopolios, ciudades racionales, el crecimiento de la fuerza social de la burguesía, entre otros factores ya analizados por Norbert Elías en su obra *El proceso de la civilización*. Lo que debe quedar claro es que a nosotros nos interesa ante todo el *Kulturkreis* (círculo cultural) de occidente, por ser el que llevó hasta sus últimas consecuencias el proyecto de la unión de la civilización, aquella conjunción entre la esfera natural y divina, Estado e Iglesia, cuestión en la que participó, como ya demostramos, el pensamiento griego de una manera activa, positiva, lo cual, aunado con los eventos históricos pertenecientes al entorno del sistema religión y acarreados desde la Edad Media, condujo a otros fenómenos tales como el Renacimiento, la Reforma y, en cuanto tal, al carácter particular que nos ofrece la modernidad en sus diferentes regiones y esferas en los que sus fuerzas se desplegaron, pero siempre en el marco de la cultura europeo-americana.

Por otro lado, podemos atisbar la inclusión de la religión en el sistema de la ciencia, lo cual es otro elemento a considerar en la secularización de aquella, aunque no de esta, pues aún no conforma un ámbito autónomo con carácter autopoietico y autoreferencial. Esto se debe a que las condiciones (teorías y métodos) que permiten fijar criterios para la correcta atribución de

---

*The Church, therefore, had at her disposal two entirely different theories to guide her in her attitude towards social and political problems; the theory of relative Natural Law and the theory of theocratic absolutism. With the aid of the theory of relative Natural Law she learned, on the one hand, how to tolerate the actual social situation—which in itself was opposed to her fundamental principles, but which the very fact of her sense of sin and her orientation towards the future life led her to depreciate—and, on the other hand, how to regulate it according to her theories of Natural Law. The theocratic absolutist theory enabled the Church to adopt the position that the Emperor and the State might act freely in earthly matters, but that in everything which concerned religion and the Church, the Church must have the upper hand. These theories are the clearest proof of the impotence of the attitude of early Christianity towards all social problems. From the sociological point of view the fundamental ideas of an individualism and a human fellowship based wholly upon man's relation with God may have had an immense and incalculable influence. More and more, however, the attitude of the Church towards social problems coincided with that of the State, as the support and the substance of the whole life of Society (Ibid, p. 158). De igual forma, véase Max Weber, Economía y Sociedad, op. cit., p. 667, nota al pie de página 77.*



los valores del código verdad/no-verdad, el cual se encarga dirigir las operaciones del sistema ciencia, junto con las expectativas que coadyuvan a determinar el ámbito de relación de las operaciones, están en referencia constante a la teología, la cual es la encargada a su vez de establecer los parámetros para la correcta atribución de los valores del código sagrado/profano en el sistema religión, pero también a las expectativas, que posibilitan que la comunicación decida qué temas pueden ser tratados. En todo esto último, por su lado, la platopaiedia tuvo un papel determinante. Para ponerlo en palabras de Troeltsch:

*In contrast to this widespread detachment of the Church from the world we must, however, admit that at one point there was an almost complete fusion of the Church and the world. It is, however, characteristic of the whole situation that this did not take place within the sphere of social life, but in a purely intellectual realm—in that of science. This fusion with science introduced into the Church the social theories of ancient speculation, and, in so doing, indirectly it had an extremely powerful influence upon her own social outlook. [...]*

*If we look into the question more closely, however, here also we discover that fundamentally the Church has the same attitude towards the world as elsewhere; in the sphere of science, however, far more than in the social sphere, tendencies from late antiquity were present which exerted an influence far beyond the ancient world and its previous way of life. The Church had left the strongly rhetorical system of education and culture untouched, contenting herself with a few precautions. In questions that affected the general world outlook, however, she exercised a severe discrimination. Christian writers, scholars, and teachers only appropriated for their own use those elements in the religious and ethical philosophy of late antiquity which had an affinity with Christianity and a similar outlook on the world. The culminating act in this process, which was so significant for world history, was the fusion of Christianity with Platonism and with the religious element in Stoicism. Platonism provided Christianity with its unique Gospel of Redemption, with a universal theoretical foundation of mysticism: in the great process by which the world comes forth from God and returns to God, through the Logos or the knowledge of God, Christian redemption is assigned the significance of being regarded as the completion of this process. [...]*

*The world-principle of the Logos, who became man in Christ and founded the Church, and on the other hand the moral Law of Nature, which was given with the Logos, contained in the Law of Moses and in the universal moral teaching of Jesus, forms the support for the doctrine of perfection which aims at the future life; those are the two fundamental conceptions and cardinal points of all scientific theology and ethics, in which it differs from the more Biblical and popular Christianity of the lower strata of Society, which attached itself especially to the religious myth, and on a large scale accepted the ancient faith of the people.<sup>501</sup>*

Paralelamente, huelga señalar el hecho de que durante el siglo XIII se comienza a agudizar el proceso de secularización en el entorno; sobre todo, en el campo de la economía con el caso de las ciudades medievales, que introducen otros tantos nuevos elementos o, en su defecto, los sistematizan; por ejemplo, tenemos los primeros, pero sólidos pasos del ayuntamiento

<sup>501</sup> Ernst Troeltsch, *The social teaching of the christian churches*, op. cit., p. 142-143. No obstante, véase también *Ibid*, pp. 187-188, notas al pie de página 67a y 68.

racional, el derecho objetivo y subjetivo, una economía monetaria enlazada con la progresiva división del trabajo, etc., todo lo cual sembraría el germen de desarrollo del modo de producción capitalista. También por este mismo siglo se aceleran los diversos mecanismos que se compenetraron para franquear paso a la formación del Estado moderno. La secularización, pues, empieza a complejizarse cada vez más, tanto desde el entorno como el sistema religión.

No obstante, regresando a lo que se mencionaba antes, se muestra como necesario aseverar que fue en el *Kulturkreis* de Occidente durante la Edad Media (particularmente a partir de las reformas de Gregorio VII en el siglo XI, pero cuyas ideas se continuaron desarrollando hasta el XIII) donde, en las propias palabras de Troeltsch, se atestiguó la expansión de la Iglesia, que logró así abarcar, unificar y reconciliar el todo social, entendiéndose por esto, para ponerlo en nuestro términos, tanto el sistema religión como su entorno. Y todavía más, hayamos:

*In its own way, therefore, it [a saber, la Iglesia] realized in practice the ideal of the Republic of Plato, conceived as an individual State —that is, the rule of wise and God-fearing men over a unified Society, built up organically in ranks, and also the ideal of the Stoics, whose universal common-wealth was to embrace the whole of mankind, without distinction, in one universal ethical kingdom.*

*The programme which the declining Ancient World had upheld in Platonism, Stoicism, and Christianity as a new ideal of humanity, and which, in the combination of these three tendencies, it had only been able to realize in a very limited manner, now overcame the obstacles which confronted it, and, to some extent at least, it achieved a relative realization. Thus the problem presented by the Middle Ages is one of great historical significance; it is also of importance for all modern historical social doctrines, which, in general, have a closer connection with mediaeval ideas than with those of the Primitive Church.<sup>502</sup>*

Este hecho es de suma importancia, pues, ahora podemos ver, la *Weltanschauung* proporcionada por la *platopaideia* tendría su realización material más consecuente en las reformas de Gregorio VII, las cuales, a su vez, vendrían a darle al catolicismo su posición definitiva y última frente todos los problemas sociales.<sup>503</sup> Además, aquí se recobra el pensamiento paulino, influenciado también por la *platopaideia*, con toda consecuencia, en particular su concepción organicista de la Iglesia, pero a la cual se le añaden varios elementos, que lleva a complejizarla, racionalizarla aún más; por ejemplo, está el nuevo factor de la supremacía papal y una serie de procesos políticos y jurídicos que establecen el minucioso

<sup>502</sup> Ernst Troeltsch, *Ernst Troeltsch, The social teachings of the christian churches*, op. cit., p. 203

<sup>503</sup> Ernst Troeltsch, *The social teaching of the christian churches*, op. cit, p. 225

procedimiento para su elección, lo cual conduce, igualmente, a secularizar nuevamente el sistema religión al adoptar intereses materiales e ideales no religiosos, pero justificándolos como tales por medio de un *re-entry*. Empero, el esquema básico de la organización jerárquica, división de funciones y relaciones de dominación se mantiene tal cual fue trazado por Platón y recobrado por Pablo de Tarso.<sup>504</sup> Ahora bien, no sería sino una mente como la de Tomás de Aquino quien llevaría esta concepción a su extremo, creando así una de las *Weltaunschauungen* arquitectónicas más sistemáticas jamás vistas que incorpora al platonismo, estoicismo, la recién descubierta filosofía de Aristóteles y toda la tradición cristiana. La teoría de la sociedad, ética y consecuencias posteriores que se desprenden de ella son inconmensurables. Para empezar, tenemos que, en términos económicos, Tomás de Aquino, deduce de la concepción organicista platónica y paulina lo que Weber denominó una ética profesional orgánica, añadiéndole además otros elementos específicamente cristianos de su época y confesión. Esta, para ponerlo en términos precisos,

*Acoge en parte, [...] la idea de la desigualdad natural —que era una concepción corriente en la creencia animista en las almas y en el más allá—, desigualdad natural de los hombres con independencia de todas las consecuencias del pecado, que condiciona las diferencias estamentales de este mundo y del otro. Sobre esta base deduce, en forma metafísica, las relaciones de poder de la vida. A causa del pecado original, o por la causalidad del karma individual, o por la corrupción del mundo explicada dualistamente, los hombres están condenados a sufrir la violencia, las penalidades, el dolor, la dureza de corazón, y particularmente las diferencias estamentales y de clase. Ahora bien: las profesiones o castas están establecidas en forma providencial de tal modo que a cada uno le toca su misión específica, imprescindible, querida por Dios o prescrita por el orden impersonal del mundo; con lo cual para cada una valen diferentes exigencias éticas. Se asemejan a las partes singulares de un organismo. Las relaciones de poder que de ahí resultan son relaciones de autoridad queridas por Dios; el sublevarse contra ellas o el erigir otras condiciones de vida distintas de las que corresponden al orden del rango estamental es contrario a la divinidad y representa un acto de soberbia de la criatura que infringe la sagrada tradición. Dentro de*

---

<sup>504</sup> Ernst Troeltsch, *The social teaching of the christian churches*, op. cit, pp. 227-228:

*At first the unity and basis of the religious social structure was founded upon the mystical Christ; then, properly speaking, the mystical Christ was localized in the Christian sacerdotalism of the bishops; then under the bishops unity had to be restored by arranging that their spiritual powers should emanate from and be permanently controlled by a common source. The religious source of truth and life, from which the sociological principle of cohesion proceeds, is narrowed down more and more, until, in the end the Pope, as the Vicar of Christ and the successor of the Prince of the Apostles, St. Peter, constitutes the real conservation of the source of truth and life. An organism which is founded upon the miracle of absolute Truth and of sacramental redemptive powers stands in need of the clear, permanent, and sure concentration and definition of the miracle which it produces, over against all that is changeable, uncertain, and merely human. Thus the Pope sums up in himself the whole conception of miracle and becomes the central miracle of Christendom; his miraculous power then radiates forth from him again in a precise and regular way through the different degrees of the hierarchy down to the most obscure village curé. The concentration of the hierarchy in the Papacy is the dogma which completes the sociological tendency towards unity, as it was bound to develop and become complete once the process had begun by which the Church and the Christian priesthood were conceived as the Body of Christ.*

*este orden orgánico corresponde a los virtuosos de la religiosidad, sea de carácter ascético o contemplativo, la misión específica de crear el tesoro de las buenas obras excedentes, tesoro que se administra dispensando la gracia “institucional”; también se señalan sus funciones particulares a los príncipes, guerreros y jueces, al artesano y a los campesinos. En esa sujeción a la verdad revelada y el sentido justo del amor, el individuo obtiene, precisamente dentro de este orden, la felicidad en este mundo y la recompensa en el otro. Esta concepción “orgánica” y toda esta esfera de problemas estaba muy lejos del Islam, porque al renunciar al universalismo concibió el ideal estamental del mundo como constituido por creyentes que dominan y no creyentes considerados como pueblos parias que tienen que sostener a los creyentes y que, por lo demás, en lo que se refiere a sus relaciones de vida, indiferentes desde el punto de vista religioso, son abandonados a sí mismos. Existe aquí el conflicto entre la búsqueda mística de salvación y la religiosidad virtuosa ascética, por un lado, y la ortodoxia “institucional” por otro; además, el conflicto, que surge en todas partes donde existen normas jurídicas sagradas positivas, entre el derecho sagrado y el profano, y cuestiones de ortodoxia dentro de la constitución teocrática, pero no el problema último de derecho natural religioso de las relaciones entre ética religiosa y orden del mundo.<sup>505</sup>*

Como ya anticipábamos, la importancia histórica de esta ética profesional orgánica reside en que coadyuvó a conformar aquella otra mentalidad contra la cual tuvo que luchar en primera instancia el espíritu del capitalismo, representado por la ética protestante, a saber: el tradicionalismo. De este modo, la *platopaideia*, constituye un punto de inflexión en el proceso histórico del desencantamiento del mundo, en la medida en que constituye un momento que puso en tensión y conflicto las fuerzas que orientaban el desarrollo del modo de producción capitalista. Ahora bien, también tenemos la teoría sobre la gradación progresiva de la realidad por medio de esferas, que van de lo material hacia lo divino, lo cual presupone, de nuevo la doctrina platónica sobre sensible/inteligible. Esta, de hecho, es la base para la ética profesional orgánica, ya que la lógica del *Corpus Christi* ya no se limita sólo al instituto iglesia, sino al conjunto de la sociedad. Viene a legitimar la creencia de la permanencia en la posición; la sumisión a la autoridad de cada esfera u orden social, que representa la cabeza, siendo la familia el ejemplo paradigmático, y el cumplimiento de su función respectiva o la actualización del fin para el cual tal o cual está dotado. Tal idea se aplicaría incluso, en su dimensión práctica, a las ciudades, que serían, curiosamente, el nicho de la lógica de las relaciones capitalistas modernas. De aquí advertimos que la concepción organicista cuya fuente última es la *platopaideia*, pero matizada con los elementos cristianos respectivos, actuó en diversos sentidos. Como podemos ver, el grado de desencantamiento religioso del mundo, por lo que respecta a estas cuestiones, es significativamente mayor incluso al judaísmo en general, tomado en su tipo ideal. Este jamás hubiera podido llegar a una imagen con tal sistematización por lo que a la propia relación ética y de Dios con el mundo se refiere, si bien

---

<sup>505</sup> Max Weber, *Economía y Sociedad*, op. cit., pp. 668-669.

tiene otros factores que hacen que permanezca aún en un relativo encantamiento. Pero, como podemos vislumbrar ahora, es mucho más justo, si se toma en cuenta todo lo mencionado, caracterizar a este momento como desencantado más bien que encantado, tal como lo suele hacer la mayoría. Por supuesto, se trata de perspectivas analíticas; no obstante, en ellas se obviaron estas cuestiones que aquí hemos señalado, lo cual llevo a justificar al catolicismo como unilateralmente encantado, cosa que nos parece inadmisibile.

Ahora bien, para concluir con esta sección, cabe mencionar que hicimos tanto énfasis en la concepción organicista de la Iglesia, cuyo origen viene en último término de la *platopaideia*, no sólo por las consecuencias no deseadas que tuvo en el catolicismo, lo cual despertaría tensiones posteriormente con los nuevos órdenes, intereses materiales e ideales, modos de conducción de vida y mentalidades modernos, sino también por una cuestión en particular. En efecto, afirmamos con toda consecuencia, que, aunado a los factores decisivos para la formación del Estado moderno, que Max Weber y Norbert Elías ya mencionaron y analizaron con profusión en sus respectivas obras, debemos agregar el elemento de la Iglesia, debido a que, en el tránsito de un orden social desintegrado, feudal, en el cual, como ya mencionamos, las posesiones territoriales eran predominantemente autárquicas, sin una institución central que les coordinase y regulase en cuanto a sus oportunidades sociales, además de que, en este sentido, se careciera de un monopolio político y económico encargado de hacer de las partes funcionales un entramado interdependiente caracterizado por las relaciones de ambigüedad, a la forma moderna Estado, el único instituto e institución soberana gobernado a partir de una burocracia, fundamentada en una entera disciplina y de carácter jurista. Como menciona Troeltsch:

*it seems to me a fact of the highest importance that, in the transition from the semi-anarchist feudal states and city federations to the uniform bureaucratic modern sovereign State, the Church was an example of the only sovereign institution which governed through a vast body of officials, supported by unconditional obedience, and using a formal written law. Indeed, one might even say that the modern conception of the State, in which the will of the individual is united with a collective will which can be legally represented, which at the same time secures the inviolable personal rights of the individual, found its first method of orientation in the Corpus mysticum of the Church, and through this it is distinguished from the ancient conception of the State, in which the State is abstractly bound to observe the laws, and in which it was impossible to keep a clear line of demarcation between the collective will and the will of the individual. At least all these modern conceptions of the law of the State have*



*grown out of the elements of a philosophy of the State which was bound up with the Church, and directed towards the collective will of the Corpus mysticum.*<sup>506</sup>

Este factor ha sido muy pocas veces reconocido y analizado por los sociólogos e historiadores: el papel de la Iglesia en la conformación del Estado moderno. No obstante, ahora sabemos que lo tuvo, y todo a partir de la orientación práctica que adoptó y fue posibilitada por el esquema organicista de su organización, cuya fuente es en último término la *platopaidéia*, como ha quedado demostrado. En efecto, Kantorowicz había señalado un planteamiento semejante en el sentido de que la idea del *corpus mysticum* sería posteriormente trasladada a la esfera secular y coadyuvaría a la determinación del Estado moderno y toda clase de asociaciones con carácter corporativista,<sup>507</sup> pero nuestro aporte concreto consiste en plantear que, en realidad, dicha concepción es una herencia de la filosofía de Platón al cristianismo, no algo surgido del pensamiento puramente medieval, y cuya primera formulación puede encontrarse en las epístolas paulinas, aunque, ciertamente, tendría su expresión paradigmática en el pensamiento escolástico, sobre todo en el de Tomás de Aquino.

Ahora bien, la cuestión no se queda allí, ya que, como también menciona líneas después, de la nueva cultura y ciencia eclesiástica impuesta por la Iglesia en calidad de su ley y política, surgiría ulteriormente la unidad de la civilización europea con sus fundaciones culturales. En efecto,

*The uniformity of Western civilization was preceded by the uniformity of the Church, and was provided by her with her own means of subsistence. On the other hand, however, the education of the nations of Europe by the powerful unity of the Church means, also, an increasing inwardness and subjectivity of the emotional life, a personalizing of all the relationships of life, which finds its earliest magnificent expression in the time of the Religious Orders in the early Middle Ages, and then rises to a height in the city civilization and in the new Orders which corresponded to that, upon which, however, the unity of the Church was finally shattered.*<sup>508</sup>

Otro asunto en donde podemos contemplar esta influencia del cristianismo monástico de la Edad Media sobre la conformación del mundo moderno es en la invención del reloj y su

---

<sup>506</sup> Ernst Troeltsch, *The social teaching of the christian churches*, op. cit, p. 325. De igual forma, cf. Norbert Elias, *El proceso de la civilización: investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, México, FCE, 2016 (edición electrónica), pp. 415-418.

<sup>507</sup> Vid., Julio Bracho, *Antonio Caso y su deslindar la sociología*, en *El Instituto de Investigaciones Sociales: origen y contexto histórico*, México, Instituto de Investigaciones Sociales, 2022, pp. 297-329.

<sup>508</sup> Ernst Troeltsch, *The social teaching of the christian churches*, op. cit, p. 327



respectivo modelamiento del tiempo a uno de carácter cronometrado, medible, predecible, que franquea la posibilidad a un cálculo más riguroso, y que finalmente coadyuvó a la conformación de un *habitus* de clase en la incipiente clase inglesa trabajadora,<sup>509</sup> o en las nuevas formas de disciplina por medio de una distribución funcional del espacio, a la manera organicista ya explicada arriba, la cual se extiende no solamente a las cárceles, sino todo tipo de instituciones, entre ellas la escuela.<sup>510</sup>

Pero yendo todavía más allá, queremos ahora preguntarnos con relación a lo último que menciona Troeltsch, ¿Cabe acaso plantear la posibilidad de que el mismo Weber haya hecho, del análisis de la Iglesia, un punto de orientación para su posterior formulación del Estado moderno? Aquí no hacemos sino entrar en el campo puro de las hipótesis; no obstante, como científico, es de necesidad plantearlas, si se quiere dejar abierta la puerta a una posible confirmación, negación o conciliación de ideas, todo lo cual no tiene otro propósito que una exégesis más rigurosa de Weber. Y es que, en efecto, no parece producto de la casualidad el paralelismo tan riguroso que presentan las definiciones, formuladas típico idealmente, tanto de la Iglesia como del Estado. Tan sólo compárese una con otra:

- *Por Estado debe entenderse un instituto político de actividad continuada, cuando y en la medida en que su cuadro administrativo mantenga con éxito la pretensión al monopolio de la coacción física legítima para el mantenimiento del orden vigente.*
- *Debe entenderse por Iglesia un instituto hierocrático de actividad continuada, cuando y en la medida en que su cuadro administrativo mantiene la pretensión al monopolio de la coacción hierocrática legítima.*<sup>511</sup>

Algunas argumentos que pueden establecerse para sustentar lo aquí conjeturado es que, probablemente, en 1915, mientras escribía la *Ética económica de las religiones universales*, Weber cayó en cuenta de que el nacimiento tanto del Estado como de la Iglesia occidentales proviniera de la misma fuente: los juristas,<sup>512</sup> y luego tal cuestión, con sus posteriores análisis y descubrimientos, la sistematizara aún más al ponerlos en conexión directa durante su conferencia *Política como vocación*, en donde se afirma que, en un primer momento, frente a los estamos, el príncipe se apoyó sobre capas sociales disponibles de carácter no estamental, a

---

<sup>509</sup> Thompson, Edward, *Tiempo, disciplina de trabajo y capitalismo industrial en Tradición, revuelta y conciencia de clase*, Crítica, Barcelona, 1984.

<sup>510</sup> Foucault, Michel, *Vigilar y castigar*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002, pp. 145-153.

<sup>511</sup> Max Weber, *Economía y Sociedad*, op. cit., p. 185

<sup>512</sup> Max Weber, *Sociología de la religión*, op. cit., p. 379

las cuales pertenecían esencialmente los clérigos. A partir de este hecho, Weber extrajo la consecuencia de que:

*La razón de la importancia que como consejeros del príncipe alcanzaron [...] los obispos y sacerdotes cristianos, radica en el hecho de que podía estructurarse con ellos un cuadro administrativo capaz de leer y escribir, susceptible de ser empleado en la lucha del emperador, o del príncipe [...], contra la aristocracia.<sup>513</sup>*

Además, más adelante nos asevera, después de que repasa el aporte respectivo de los literatos con formación humanística, capas nobles cortesanas, los “gentry” ingleses y los juristas universitarios con su legado del derecho romano a la construcción del Estado moderno, que, junto a esta recepción, han coadyuvado también el “*Usus modernus*” de los canonistas y pandecistas de la Baja Edad Media y las teorías jusnaturalistas, nacidas del pensamiento cristiano y secularizadas después.<sup>514</sup> Con estos datos y quizás otros, tal vez Weber vio en el ejemplo ofrecido por el cristianismo un punto de referencia fundamental para el entendimiento del Estado moderno, lo cual le ayudaría a, finalmente, crear una noción sociológica y precisa del mismo. Sea como sea, lo que sí podemos afirmar con toda seguridad es que tal similitud no es algo fortuito, y que bien valdría la pena hacer, si los medios lo permiten, una investigación sobre ello. Por otra parte, de todo esto igualmente se puede reafirmar, en función de nuestro propio análisis, el carácter racionalizante y desencantador que ofreció el cristianismo hasta punto del recorrido, en buena medida gracias a su esquema de organización organicista, en el cual influyó decisivamente Platón.

### 3.4 La reforma

Hemos llegado al último momento que nos ocupa del proceso socio-histórico del desencantamiento religioso del mundo en Occidente. Como puede claramente contemplarse, el pensamiento griego ha sido de una importancia fundamental. Recordando las palabras anunciadas más arriba: sea de forma indirecta o directa, lo cierto es que, particularmente lo que denominé *platopaidéia*, penetró no solamente en la esfera teológica-intelectual, sino en la cotidiana, el mundo de la vida, lugar de la actividad económica por antonomasia. Estaba, en este sentido, tan arraigada en el cristianismo, que todo intento por querer eliminarla le cargaría con serias consecuencias, lo cual de hecho así fue. El protestantismo ascético, a partir

<sup>513</sup> Max Weber, *El político y el científico*, op. cit., pp. 109-110.

<sup>514</sup> Max Weber, *El político y el científico*, op. cit., p. 113

de su rechazo y alejamiento del mundo griego (aunque no en un sentido absoluto, como veremos), pudo en parte desplegar el rubro de efectos históricos que ya bien explicaron Weber y Troeltsch en sus diferentes obras. La tarea pendiente, empero, es 1) hacer un examen detenido y enfocado a tal movimiento, y no simplemente quedarnos con una serie de señalamientos aislados que, aunque presupongan un estudio diligente de la cuestión, se quedaron sin explicitarse lo suficiente. Pero también, tratar, en la medida de nuestras posibilidades, 2) terminar de sistematizar los planteamientos de estos dos autores entre sí y en correspondencia con nuestro propio objetivo, con el fin de tener una idea más clara de sus planteamientos, pero también del fenómeno *per se* que nos ocupa y examinamos desde nuestros propios supuestos. En dicho sentido, y para el cumplimiento de esto último, se muestra como necesario utilizar y seguir profundizando en su aplicación las herramientas conceptuales que hemos introducido, tal como la noción de secularización que afirmamos particularmente aquí, además de esclarecer las cuestiones pendientes señaladas en el planteamiento del problema, sobre todo la paradoja planteada al principio en forma de pregunta: ¿Cómo es posible que el desencantamiento del mundo pasara de estar en asociación con el pensamiento científico (o sistemático) heleno en una primera instancia, pero una vez llegada su culminación con el protestantismo ascético, estuviera alejado de él? Trazado así el mapa del bosque a recorrer, adentrémonos entre sus misterios.

### 3.4.1 Lutero y Calvino

El movimiento religioso de la reforma trae consigo una serie de confesiones cristianas nuevas, de entre las cuales el luteranismo y el calvinismo son las más importantes, particularmente en su manifestación sectaria. No obstante, su especificidad ante todo cobró forma por el espíritu del que les dotaron sus fundadores, Lutero y Calvino, aun cuando en muchos casos los prosélitos hayan cambiado en varios aspectos el sentido de su doctrina. Por lo tanto, cabe decir algunas palabras sobre aquellos aspectos primigenios que hicieron de la reforma protestante algo sociológicamente distinto y novedoso ante el catolicismo y, en este sentido, un momento sumamente significativo para el sentido del desencantamiento religioso del mundo en Occidente.

En primer lugar, en el rubro económico, tenemos la especial valoración que hizo Lutero del trabajo. Esto, ciertamente, no es un elemento original ni del todo extraño; de hecho, *el trabajo es el más antiguo y acreditado medio ascético, reconocido como tal por la Iglesia occidental*

*en todos los tiempos [...].*<sup>515</sup> Por tanto, lo absolutamente nuevo tenía que residir en otro lado, a saber, *el considerar que el más noble contenido de la propia conducta moral consistía justamente en sentir como un deber el cumplimiento de la tarea profesional en el mundo.*<sup>516</sup> En efecto, *lo propio y específico de la Reforma, en contraste con la concepción católica, es haber acentuado el matiz ético y aumentado la primacía religiosa concedida al trabajo en el mundo, racionalizado en “profesión”. Y la evolución del concepto estuvo en íntima conexión con el desarrollo de formas distintas de piedad en cada una de las iglesias reformadas.*<sup>517</sup>

Ahora bien, hay que mencionar que, aunque esta idea sea recuperada y llevada a sus últimas consecuencias por el protestantismo ascético, con Lutero todavía entraña elementos propios de una mentalidad tradicionalista, en una postura encantada en comparación con lo que vendría a posteriormente desplegar el calvinismo.

Lo interesante, no obstante, es ver la naturaleza, origen y desarrollo de este tradicionalismo contenido en su idea de la profesión. Como ya señalamos más arriba en el planteamiento del problema, Lutero tenía aún bastante arraigada un concepto esencialmente *creaturista de la profesión* (y no materialista ni naturalista), el cual se encontraba electivamente afin a la indiferencia escatológica paulina afirmada en la primera epístola a los Corintos 7. Pero, tal como repasamos arriba, en este preciso pasaje Pablo expresa una idea contenida e indisociable de lo ya planteado en Efesios con respecto a la concepción del *Corpus Christi*, a saber: el hecho de mantenerse en la propia profesión de acuerdo a la cual cada uno fue llamado y, en este sentido, sólo verla como un medio de sustento para lo estrictamente necesario. La ética profesional orgánica, venida en último término de la *platopaideia*, ahora vemos, tuvo asegurada su continuidad con Lutero. Y la recepción de ella parece proceder, por lo que sugiere el propio Weber<sup>518</sup> y afirma con toda consecuencia Troeltsch, no sólo de Pablo apóstol, sino de aquél que lleva dicha idea a su formulación más racional, Tomás de Aquino y la línea católica de pensamiento (lo cual explica que Lutero no aplique los postulados a la vida secular en general, pues es lo que precisamente había hecho el filósofo napolitano). Simultáneamente, se advierte otro factor cuya fuente es el mundo griego, sobre todo el

---

<sup>515</sup> Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, op. cit., p. 216

<sup>516</sup> Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, op. cit., p. 119

<sup>517</sup> Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, op. cit., p. 126

<sup>518</sup> Vid. Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, op. cit., pp. 122, 129, nota 23 al pie de página.

estoico, si bien ahora con un sentido adaptado a las necesidades e intereses del cristianismo: hablamos de la *lex naturae*. Como menciona Troeltsch en este asunto:

*se olvida que la doctrina del oficio o vocación como aportación ordenada de todo trabajador a los fines de la sociedad, impuestos por lege naturae, hacía tiempo que era doctrina católica reconocida y que para Lutero únicamente cayeron las limitaciones ascético-monásticas, y las secularizaciones fortalecieron los patrimonios principescos y, con ello, la política económica racional de los gobiernos. Y, sobre todo, se descuida que la idea protestante del oficio, en su sentido luterano, guardaba estrecha conexión con la sociedad conservadora, estamentalmente articulada, que mantiene a cada uno en su estado, y sólo pide de la superioridad la subsistencia suficiente, mientras fomenta, por otro lado, la resignación ante las injusticias del mundo.<sup>519</sup>*

Ergo, como es posible vislumbrar, la concepción de Lutero está más bien en una situación de tránsito. Contiene elementos nuevos y otros no tanto, ya que arraigan en el nicho ideario del catolicismo y cristianismo primitivo, el cual, por cierto, lleva en sí la impronta de la *platopaideia*. Incluso Lutero sigue afirmando la concepción sobre la suerte en el más allá, pero cambiándole el sentido, pues ahora ya no es la acción virtuosa durante la vida lo que te asegura la dicha en el paraíso, sino la pura fe.<sup>520</sup> De esta manera, podemos ver el trayecto y uso diferente de una idea fundamental cuyo origen está en el mundo griego, aunque aplicada a fines distintos que coinciden con los intereses religiosos de cada confesión, lo cual también puede ejemplificarse con la idea de la ley natural, que es formulada a partir del estoicismo. Entonces pues, podemos aún apreciar una función positiva del pensamiento griego en Lutero. Pero para decidir si se trata de un verdadero desencantamiento, tenemos que ponerlo en conexión con los demás factores que se ven entretreídos con lo que ya mencionamos. Por ejemplo, algo que parece apuntar a ello, es el hecho de que, como consecuencia del postulado de la *sola fides*, Lutero se viera llevado a la confrontación con y abolición del sistema de gracia sacramental y confesional, eliminando así las manipulaciones y medios mágicos dispensados por parte del sacerdote-mago para la consecución de la salvación. A su vez, contemplamos que la *sola fides* implicaba un alejamiento de la especulación metafísica religiosa, en donde el sentimiento y convicción personal viene a suplantarse cualquier conocimiento preciso sobre el contenido de la fe. Igualmente, no se nos olvide, en este sentido, la importancia que reviste su dogma de la predestinación, que conduciría

---

<sup>519</sup> Ernst Troeltsch, *El protestantismo y el mundo moderno*, México, FCE, 1951, p. 70

<sup>520</sup> Cf. Max Weber, *la ética protestante y el espíritu del capitalismo*, op. cit., p. 129, nota 23: [...] Merentur igitur etiam impiorum bona opera in hac quidem vita praemia sua, sed non numerantur, nec colliguntur in altero. [Por tanto, también son merecidas en esta vida las recompensas de los impíos por sus buenas obras, pero no son numeradas ni tomadas en cuenta en el otro]. La traducción es mía.

ulteriormente, con el desarrollo que de él hicieron Calvino y el calvinismo, a la formulación de un ascetismo intramundano, pero que con Lutero aún se mantiene en un tradicionalismo por estar vinculado a y derivar en parte de la postura otorgada por la ética profesional orgánica y la indiferencia escatológica paulina,<sup>521</sup> cuestiones en las que, ya vimos, participó la *platopaideia*.

Todo esto, pues, viene a reafirmar todavía más el carácter transitorio que representa Lutero, pues ahí elementos que se orientan a un sentido más racional, pero que aún tiene arraigado un tradicionalismo que se aferra a la negación del mundo y un sentimiento de pasividad, espera paciente, lo cual se llega a traslucir hasta en el ascetismo afirmado por el luteranismo:

*El ascetismo del luteranismo también está sostenido por el espíritu idealista de Lutero; sin regla ni coacción, sin plan ni ley, queda abandonado a la conciencia de cada uno. No es racionalizado ni disciplinable, sino que sigue siendo una fuerza libre del sentir y, por eso, reconoce individualmente tanta adíáfora. Así se mantiene más libre y más íntimo. Por otra parte, dada la repugnancia del luteranismo a intervenir activamente en el mundo y dada su confianza en la acción automática del Espíritu, es más bien un puro sufrir y tolerar el mundo que, en ocasiones, no excluye tampoco una alegría reconocida y obediente; pero, esencialmente, es un acomodarse y entregarse, un colocar toda esperanza en el más allá beatífico y una alegría de mártir en el mundo.<sup>522</sup>*

Por otra parte, de igual forma es posible indicar en Lutero aquella adopción platónica de la idea sobre la doble ciudadanía, una funcionando en el plano secular mientras la otra en el religioso, sólo que planteado en la forma distinta de la dicotomía entre la dimensión de lo “obligatorio” y lo “personal”. Tal como señala Marianne Weber:

*Paralelamente los reformadores constituyeron la mezcla entre los valores del mundo y del cristianismo perdido. Empero, con su remonte al evangelio debieron sentir de nuevo la tensión ampliamente más dolorosa. En principio no encontraron otras soluciones como la iglesia católica. Lutero no puede ayudarse de otra cosa más que con esto: subordinar la vida de los cristianos expresamente a la doble moral de el “cargo” y de la “persona”. El evangelio tiene validez únicamente para la persona y las relaciones personales. Por esto el cristiano debe practicar por sí mismo el amor al enemigo y hacer el menor uso posible del derecho y el tribunal. Pero, además, Lutero subordina bajo el cargo y profesión al orden mundano racional, que está encarnado en las leyes de la autoridad. Conforme a su poder, derecho y las cosas de este mundo debe obrar el cristiano, tal lo exige su cargo, posición y el orden social, mientras que su vida interna de todo ello no entiende nada. [...] De esta doble moral de la persona y el cargo se deduce a su vez la posición de Lutero en cuanto a la guerra. Cuando la autoridad ordena la guerra, entonces el cristiano debe prestar vasallaje. A*

<sup>521</sup> Cf. Max Weber, La ética protestante y el espíritu del capitalismo, op. cit., p. 128

<sup>522</sup> Ernst Troeltsch, El protestantismo y el mundo moderno, op. cit., pp. 48-49.



*su mandato: “La guerra, el estrangulamiento y lo que el curso de la pugna trae consigo, es oficio de Dios.”, se le opone un sin embargo: Dios quiere tener la paz, por eso les niega el triunfo a aquellos que desean tramar el conflicto en torno a la propiedad o el honor temporal desde el ansia de guerra y la codicia de los países.*<sup>523</sup>

Con esto se corrobora a su vez la reactualización de este aspecto de la *Weltanschauung* platónica que influiría de forma decisiva en la respectiva transformación de la función de la religión en el mundo moderno. Esto lo ha sabido señalar muy bien Peter Berger, aunque ello lo atribuye erróneamente al puro sector económico:

*En otras palabras, la sociedad industrial moderna ha producido un sector de localización central que es como una “isla liberada” respecto a la religión. Pero la secularización, partiendo de esta isla se ha expandido por todo el resto de la sociedad. Una consecuencia importante de ello ha sido la tendencia de la religión a polarizarse en los sectores más públicos y los sectores más privados del orden institucional, concretamente en las instituciones del Estado y de la familia. Incluso en un momento como el actual en que la secularización impregna casi totalmente el mundo del trabajo y las relaciones que lo circundan, pueden encontrarse símbolos religiosos en las instituciones del Estado y de la familia. Por ejemplo, al igual que se da por supuesto que “la religión se detiene en las puertas de la fábrica”, es posible también por igual que no se puede dar comienzo a una guerra, ni a un matrimonio sin acudir a las simbolizaciones religiosas tradicionales.*<sup>524</sup>

Esto último podríamos explicarlo con el concepto de secularización que hemos propuesto, pues si ocurre que aun en los sectores más polarizados como el Estado y la familia, incluyendo otros como la guerra, matrimonio, etc., es porque el sistema religión ya había asimilado en un grado bastante alto elementos no-religiosos que posteriormente haría religiosos con ayuda de sucesivos *re-entry*, de modo que presentará así las condiciones para que otros sectores del entorno en determinada circunstancia pudieran hacer uso conveniente de esas simbolizaciones religiosas que menciona Berger.

Con todo, podemos decir que se trata sin duda de un desencantamiento, debido a que, aunque Weber haya representado al pensamiento de Lutero incluso como un retraso con relación a las concepciones que tenían los místicos alemanes con relación a la vida metódica, lo cierto es que con él se operan movimientos irreversibles en la historia del cristianismo, que perfilarían el camino que posteriormente tomaría el protestantismo ascético. Aunque, por supuesto, siempre se pueden relativizar tales planteamientos, dependiendo de la posición analítica

---

<sup>523</sup> Marianne Weber, *Frauenfragen und Frauengedanken: Gesammelte Aufsätze*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1919, p. 169. La traducción es propia. Pronto saldrá una traducción completa de este texto inédito y otros hecha por mí.

<sup>524</sup> Peter Berger, op. cit., p. 186

adoptada: desde la nuestra, es claramente un desencantamiento, aunque contenga aún elementos encantados. Lo interesante de apreciar, no obstante, es lo siguiente: En el tradicionalismo afirmado por Lutero y en esos elementos encantados está la presencia, directa o indirecta, poco importa, del mundo griego. Por tanto, aquí aparece una cuestión sugerente: tan sólo el rompimiento con este mundo del pensamiento helénico podría desencadenar un desencantamiento con un grado de racionalización hasta ahora desconocido, puesto que, según vimos, el cristianismo desde sus orígenes se había fundido ya con la cultura helenística. Por supuesto, como también hemos dicho, hay cosas indisociables entre estos dos mundos, pero con el protestantismo se operaría un alejamiento general, y en ciertos aspectos radical, del pensamiento griego, o al menos de asuntos que llevaban expresamente su huella y que hacían tanto del luteranismo como catolicismo religiones supersticiosas. Precisamente, Calvino, por medio del dogma de la predestinación llevado hasta sus últimas consecuencias, fue el primero que logró tal ruptura general con el pensamiento griego. En efecto, gracias a esta doctrina ya bien descrita en su dimensión sociológica por Weber, con su Dios completamente inescrutable e inaprensible, se franqueó la posibilidad para que la cuestión del sentido de la existencia, fe, vida y realidad en su conjunto fueran colocadas a un lado (hay un abismo insondable entre la divinidad y el hombre, por lo que dichos asuntos de ahora en adelante carecerán progresivamente de importancia). Por tanto, la concepción, formulada en virtud de la *Weltanschauung* proporcionada por la *platopaideia*, sobre la función intermediadora de, en este caso, Cristo materializado en la asociación con carácter de instituto “Iglesia”, se ve desprovista ahora de su significación para la certeza de la salvación, lo cual implica paralelamente el desmoronamiento *graduado* de otros elementos asociados íntimamente con el mundo griego y su correspondiente sustitución. No obstante, explorar esto implica adentrarse ya no el pensamiento del propio Calvino, sino en aquellas consecuencias extraídas y desplegadas por aquello que Weber denominó la culminación del desencantamiento religioso del mundo en Occidente: el protestantismo ascético y, en particular, el calvinismo.

### 3.4.2 Protestantismo ascético

En una época en que, como menciona Weber, los problemas de la vida en el más allá preocupaban infinitamente más que todos los intereses de la vida terrenal-postura que surgió como un producto de la unión entre las religiones judeo-cristianas y el mundo griego, pero que sería imposible, como ya podemos ver, de destruir, a pesar de todo el desencantamiento

llevado a cabo por este momento-, los creyentes tuvieron que, a causa del dogma de la predestinación, plantearse seriamente la pregunta “¿Cómo puedo estar seguro de que me encuentro entre los elegidos y no entre los condenados a la eternidad?” Para Calvino ello no representaba ningún problema, pues la solución simplemente estaba en recurrir al autotestimonio de la fe perdurable lograda en el hombre por la gracia. No obstante, para los prosélitos tal cosa se mostraba como insuficiente, por lo que la doctrina de Calvino tuvo que someterse a una paulatina transformación. La cura de almas, como ya bien describe Weber, otorgó dos soluciones clave a la comunidad religiosa calvinista: en primer lugar, *se prescribe como un deber considerarse elegido y rechazar como tentación del demonio toda duda acerca de ello, puesto que la poca seguridad de sí es consecuencia de una fe insuficiente y, por tanto, de una acción insuficiente de la gracia.*<sup>525</sup> Y, en segundo, se asevera *como medio principalísimo de conseguir dicha seguridad en sí mismo, se inculcó la necesidad de recurrir al trabajo profesional incesante, único modo de ahuyentar la duda religiosa y de obtener la seguridad del propio estado de gracia.*<sup>526</sup> El segundo, para nosotros, es el sociológicamente relevante, ya que desemboca en el conocido ascetismo intramundano. No obstante, como ya dijimos, este paso no debe representarse como algo inmediato, pues, por ejemplo, dicha solución no se formula sino con base todavía en la sentencia de Pablo apóstol de “mantenerse en la propia profesión”, lo cual, de acuerdo con lo analizado arriba, está entreverado con una ética profesional orgánica de carácter tradicionalista cuya formulación hubiera sido imposible sin lo postulado por Platón en la *República* y *Leyes*; en efecto, en el protestantismo ascético *la advertencia del Apóstol de “afianzarse” en la propia profesión se considera ahora como un deber para conseguir en la lucha diaria la seguridad objetiva de la propia salvación y justificación.*<sup>527</sup> Además, recordemos que el ascetismo intramundano, por otro lado, tiene su fuente en el ascetismo extramundano, en lo cual también tuvo una importancia fundamental la *platopaideia* (específicamente Plotino y la herencia del platonismo, que transmitirían sus ideas a Gregorio de Nisa, el primer místico cristiano, y luego este al monacato católico y a los grandes místicos alemanes: Meister Eckhart y Tauler, que, por otra parte, tuvieron su propia lectura directa de las fuentes paganas griegas, para finalmente pasar a Lutero, aunque el luteranismo desarrollado durante el siglo XVII fuera el que lo adoptara más reaciosamente).

---

<sup>525</sup> Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, op. cit., p. 159

<sup>526</sup> Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, op. cit., p. 159

<sup>527</sup> Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, op. cit., p. 159

Comencemos, pues, la discusión con lo último, el asunto relacionado al tránsito del ascetismo extramundano al intramundano y el papel que tuvo el pensamiento griego en todo ello. Ante todo, cabe decir que el alejamiento general del mundo helénico operado principalmente por el calvinismo y el protestantismo ascético en general (aunque éste en diversos grados), aparece como consecuencia del dogma de la predestinación y, con él, la eliminación del problema de la teodicea y la búsqueda del “sentido”, lo cual, aunado con la idea del absoluto abismo entre Dios y el mundo, logró también dismantelar el ideal de la *unio mystica* (en la *platopaideia homoiosis to theo*), pero, en su lugar, conservar el elemento de la disciplina.

De cualquier forma, su postura aún se sirve de la concepción, elaborada a partir de principios estoicos, sobre la *lex naturae*, en tanto ley que rige para el rubro secular, pero que es dispuesta y reconocida en último término por Dios, por lo cual se identifica a su vez con la *lex Dei*. Esto es especialmente importante, pues la doctrina de la *lex naturae*

*hacia posible, por una parte, prescindir de aquellos preceptos que ya no podrían hallar cabida en la vida moderna, dejando en cambio vía libre para que se fortaleciese el espíritu de legalidad austera y honrada propio del ascetismo intramundano de este protestantismo, tan afín en muchos de sus rasgos a la moral de la antigua ley [del judaísmo].*<sup>528</sup>

Ahora bien, tal asunto nos permite vislumbrar claramente algo. Los elementos más significativos de la *platopaideia* representaban un obstáculo para el desarrollo de una orientación intramundana de la vida práctica; su eliminación, consecuencia ante todo del dogma de la predestinación, facilitó el paso hacia esta nueva forma de ascetismo. Otro factor coadyuvante en esta línea fue la nueva interpretación que se hizo del concepto “profesión” postulado en el cristianismo primeramente por Pablo en sus respectivas cartas y que se desarrolló posteriormente con Tomás de Aquino y Lutero. En específico, fue Richard Baxter, representante por antonomasia del puritanismo inglés, quien la elaboró con más consecuencia, dándole su fundamentación definitiva.<sup>529</sup> Él, efectivamente, abandonó los matices tradicionalistas contenidos en la primera epístola a los Corintios, pero sobre todo, hay que afirmar, aquellos en los cuales había estado coludida la *platopaideia*, o en su defecto los reelaboró en un sentido radical. Por ejemplo, las concepciones más características de la ética profesional orgánica, como el mantenimiento permanente y pasivo en la profesión, según la disposición ora natural (Platón) ora asignada por Dios (Pablo, Tomás de Aquino, Lutero) de

<sup>528</sup> Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, op. cit., pp. 225-226

<sup>529</sup> Para ver los cambios generales operados en este sentido, vid. Max Weber, pp. 218-226

cada cual, con la consecuencia de no entrometerse ni ocuparse en otras tantas ocupaciones, sino simplemente vivir con paciencia hasta el arribo en el más allá, siendo mientras un ciudadano del mundo divino antes que del material (imagen también heredada de Platón), lo cual conlleva igualmente someterse al sistema jerárquico de dominación que representa el *corpus* de la sociedad junto con sus instituciones e institutos, es completamente dejado de lado. De hecho, se llega postular lo contrario: *no conformarse con lo que, por disposición divina, le toca a uno en suerte*,<sup>530</sup> e incluso se afirma sin reservas que cada cual puede combinar distintas profesiones, siempre y cuando tenga el mismo nivel de disciplina en todas, además de que es permitido sin restricción cambiar de una a otra con la condición de que sea más grata a Dios; esto es, que genere más riqueza.<sup>531</sup> Por tanto, aunque el protestantismo ascético aún conservara doctrinas formuladas a partir de ideas originalmente helénicas en virtud de justificar *teóricamente* su conducta y postura *práctica* ante el mundo, como es el caso de la concepción de la *lex naturae*, se desprendió de aquellos otros principios que estimulaban la superstición, especulación metafísica y misticismo; en suma actitudes negadoras del mundo, en las cuales había cooperado fervientemente la *platopaideia* desde el nacimiento mismo del cristianismo. De esta manera, al convertirse en una religión con sentido intramundano, tuvo que alejarse inevitablemente y en un grado muy significativo de la *platopaideia*. De ahora en adelante, esta pasaría a fungir un papel esencialmente negativo. Sin embargo, también hay que matizar que esa función negativa, al menos para el caso del viejo protestantismo, debe matizarse, pues con ello nos referimos esencialmente al pensamiento platónico, ya que el estoicismo, por su lado, continuaba participando en un sentido positivo, si bien de manera indirecta, con la doctrina de la *lex naturae*, porque aún era capaz de satisfacer los intereses religiosos del protestantismo ascético, cosa que ya no podía realizar la *platopaideia*, dadas las tendencias ético-religiosas que se deducían de su *Weltanschauung*. Puestas así las cosas, comprendemos ahora las causas del movimiento que va de la unión al desprendimiento posterior que realizó el cristianismo con relación al pensamiento griego. En efecto, por ser la aportación helénica principalmente en el rubro teológico, modificó en varios aspectos la orientación del cristianismo, y aunque éste en diferentes épocas haya intentado borrar su mancha (con San Atanasio o la lucha de los iconoclastas en Oriente), no haría sino verla como parte de sí y encima adoptarla (debido a, según revisamos, la necesidad de su racionalización), hasta que, con el protestantismo ascético, finalmente logró un desprendimiento, el más consecuente habido hasta ahora, representando así el inicio de la

---

<sup>530</sup> Max Weber, La ética protestante y el espíritu del capitalismo, op. cit., p. 221

<sup>531</sup> Max Weber, La ética protestante y el espíritu del capitalismo, op. cit., p. 221-222.

culminación del desencantamiento religioso del mundo en Occidente. Sin embargo, el clímax llegaría hasta finales del siglo XVII, con un nuevo protestantismo en marcha, que será con lo que finalizaremos nuestra investigación.

Este alejamiento general con respecto al pensamiento sistemático y esencialmente teológico griego, llevaría a que el protestantismo ascético desarrollara dos afinidades electivas que particularmente nos interesan. La primera se expresa en su acercamiento al judaísmo no-helénico; esto es, el de las antiguas profecías, pero también aquél que, cuando se topó con el mundo griego, defendió a capa y espada sus concepciones más tradicionales. Casos paradigmáticos de esto último, son los que ofrecen el libro de Job y el de Ben Sirá. Y, en este sentido, cabría decir que, dado el apartamiento general con relación al pensamiento griego y, consecuentemente, el abandono de la solución del problema de la teodicea que éste había proporcionado al judaísmo helenístico, el protestantismo ascético tuvo que servirse de otra *Weltanschauung*, representada ahora por el libro de Job, que incluso ayudaría a su vez a configurar y sistematizar el dogma de la predestinación, de acuerdo al cual debe de actuar en el hombre una sólida e inamovible *fides efficax*, a pesar de las desgracias que le sobrevengan.<sup>532</sup> Con ayuda del libro de Job, tanto el protestantismo ascético como el judaísmo no helenístico, contribuirían a eliminar todo problema de la teodicea,<sup>533</sup> y con ello darle de igual forma un perfil intramundano a la religión. Es una de las consecuencias del alejamiento de la *platopaideia*. Como menciona Weber:

*De los libros canónicos influía preferentemente [entre los puritanos] el Libro de Job, en el que la profunda veneración a la Divina Majestad (absolutamente soberana y sustraída a toda humana medida), tan cara a las concepciones calvinistas, aparecía combinada con la seguridad final (tan secundaria para Calvino como importante para el puritanismo) de que Dios acostumbra derramar sobre los suyos sus dones, incluso materiales, precisamente [—y, según el Libro de Job, sólo—] en esta vida.*<sup>534</sup>

Por su parte, el libro de Ben Sirá, no sólo había sido la fuente principal, junto a Pablo y la tradición posterior, para la elaboración del concepto “profesión”, sino que también ofrecía imágenes sugerentes. Por ejemplo, constituye un anticipo del rechazo de Pablo a la razón filosófica (en su sentido más lato, cf. 1 Cor 1: 17-30), al exclamar que la verdadera sabiduría no es otra más que temer a Dios y obedecer la Ley (Cf. Sirácides 14: 20-15:1-10). Aunque,

<sup>532</sup> Cf. Max Weber, La ética protestante y el espíritu del capitalismo, op. cit., p. 162

<sup>533</sup> Cf. Max Weber, La ética protestante y el espíritu del capitalismo, op. cit., p. 155

<sup>534</sup> Max Weber, La ética protestante y el espíritu del capitalismo, op. cit., p. 226



eso sí, este libro se desplegó ante todo en el campesinado alemán luterano, pues los puritanos desconfiaban de los escritos apócrifos. Con todo, no podíamos omitirlo, ya que fue una fuente judaica presente en este momento de la reforma y como sea refleja esa afinidad entre uno y otro. Ahora bien, esta afinidad no significa que el protestantismo se viera determinado fundamentalmente por el pensamiento judío: eso sería negarle su propia fuerza, identidad e originalidad, que lo distingue de todas las confesiones cristianas anteriores y del mismo judaísmo. De hecho, es bien sabido en qué sentido el protestantismo, con relación a la vida económica, representaba una confesión con un grado mayor de racionalidad y desencantamiento que el judaísmo, cuestión en la que no podemos detenernos, pues Max Weber ya lo tiene expuesta de manera concisa y clara en sus escritos.

Por último, la otra afinidad que hay que destacar se presenta con relación a la ciencia moderna. Hay varias que aclarar en este respecto. En primer lugar, a los grupos puritanos, como consecuencia de la adopción del dogma de la predestinación, el abandono del problema de la teodicea, la ruptura con la especulación metafísica y el apartamiento general ya descrito de la *platopaideia*,

*Escolástica y dialéctica, Aristóteles y lo que derivó de él, les parecían una abominación y un peligro, frente a los cuales Spener prefería, por ejemplo, la filosofía cartesiana de base matemático-racional. Los puritanos cultivaron de forma sistemática conocimientos objetivos provechosos, sobre todo de tipo empírico y científico, geografía, claridad de pensamiento sobrio y realista, y conocimiento especializado como fin de la educación; así ocurría en Alemania en los círculos pietistas en particular. Por una parte, como única vía de conocimiento de la gloria y la providencia divinas en su creación; por otra parte, como medio de dominar racionalmente el mundo en la profesión (Beruf), cumpliendo la obligación de enaltecer a dios. Confucianismo y puritanismo estaban igualmente alejados del mundo griego y también de la esencia del alto renacimiento, pero cada uno en un sentido diferente.*<sup>535</sup>

Esta afinidad entre ciencia y religión se desarrolló ante todo en el suelo de lo que Troeltsch denominó nuevo protestantismo; es decir, aquel configurado a partir de fines del siglo XVII, el cual ya había incluido dentro de sí otros elementos, tales como *la teología humanista, histórico-filológico-filosófica, el bautismo sectante y libre de Iglesia, y el espiritualismo plenamente individualista y subjetivo.*<sup>536</sup> Este nuevo protestantismo es que el que representa genuinamente el clímax del desencantamiento religioso del mundo en Occidente, no sólo por olvidarse definitivamente del más potente vestigio griego que le quedaba, a saber, la doctrina

<sup>535</sup> Max Weber, Sociología de la religión, op. cit., p. 403.

<sup>536</sup> Ernst Troeltsch, El protestantismo y el mundo moderno, op. cit., p. 32

de la *Lex Naturae* y su identificación con la *Lex Dei*,<sup>537</sup> sino también por el tipo de consecuencias que tendría para la configuración del mundo moderno, en lo cual se incluye la ciencia. A este respecto, Robert K. Merton ya investigó cómo la justificación para el despliegue de la empresa científica a fines del siglo XVII se basa en fundamentos religiosos de corte protestante.<sup>538</sup> No obstante, huelga hacer una importante aclaración: tampoco hay que sobrestimar al protestantismo en este respecto, pues, aunque su afinidad con ciencia moderna estuviera desde el inicio, no causó en manera alguna su surgimiento, en forma de una relación causal, ni siquiera hizo contribuciones determinantes (los aportes más importantes en la ciencia durante los siglos XVI y XVII se gestaron en suelo católico).<sup>539</sup> Al contrario, para que esa afinidad fuera posible hubo de nacer antes la ciencia moderna autónoma, diferenciada funcionalmente y, por tanto, secularizada y ya no ajustada al programa y estructura del sistema religión. De hecho, la mayor aportación u efecto que tuvo el protestantismo en este respecto, puede decirse que opera en dos sentidos. El primero, es que

*ha derrocado la ciencia eclesiástica y que ha secularizado, por lo menos jurídicamente, los centros de enseñanza, que ha encomendado la censura a las autoridades estatales y que los teólogos sólo tenían en ella una representación. De este modo le ha sido posible al Estado cuidar de la ciencia por su propio interés y marchar en este aspecto con independencia, tanto más si tenemos en cuenta que su concepción y estimación de la ciencia ya no concordaban con la eclesiástica según el espíritu de la época confesional.*<sup>540</sup>

Mientras el segundo alude al hecho de que una de las *realizaciones específicas del protestantismo consiste en haber puesto la ciencia al servicio de la técnica y de la economía*<sup>541</sup>, lo cual coadyuvó a configurar y desplegar sobre la vida un racionalismo de dominio del mundo.

Ahora, como bien advertimos, esto no se queda únicamente en la ciencia, sino que puede reflejarse también, y con más consecuencia, en el conjunto de la cultura moderna: el protestantismo no es un factor causal ni determinante. Podemos decir, en cambio, que el protestantismo, particularmente el nuevo, fue un factor importante en el proceso de

<sup>537</sup> Ernst Troeltsch, *El protestantismo y el mundo moderno*, op. cit., p. 31

<sup>538</sup> Cf. Robert K. Merton, *Teoría y estructura sociales*, México, FCE, 2002, pp. 660-693. Igualmente, véase la excelente síntesis que hace Eleazar Ramos Lara en este sentido en Eleazar Ramos Lara, *Racionalidad y desencantamiento del mundo en Max Weber*, México, McGraw-Hill Interamericana Editores, 2000, pp. 77-93

<sup>539</sup> Cf. Max Weber, 404; también Ernst Troeltsch, *El protestantismo y el mundo moderno*, op. cit., pp 84-85

<sup>540</sup> Ernst Troeltsch, *El protestantismo y el mundo moderno*, op. cit., p. 83

<sup>541</sup> Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, op. cit., p. 405

secularización del entorno, cuyo desarrollo ya venía encarrilado desde la baja Edad Media. Como excelentemente expresa Troeltsch:

*si el protestantismo ha fomentado a menudo en forma grande y decisiva el nacimiento del mundo moderno, en ninguno de esos dominios es el creador. Sólo le ha proporcionado una mayor libertad en su desarrollo, y esto en forma muy diversa según los diferentes campos y también con fuerza distinta y en sentidos muy diversos según las confesiones y los grupos. En general, lo ha fomentado, consolidado, teñido, lo ha condicionado en el curso de su marcha, pero siempre y cuando no ha hecho valer contra él, reavivándolos, los motivos del viejo estilo de vida medieval.*

*El Estado moderno y su libertad y su régimen constitucional, su burocracia civil y militar, la economía moderna y la nueva estratificación social, la ciencia moderna y el arte moderno, se encuentran ya en marcha, con grados diversos de adelanto, antes que el protestantismo y sin él; arraigan en el desarrollo de la baja Edad Media, especialmente del régimen urbano y de los estados territoriales, y en las nuevas modificaciones peculiares de las ideas y de las fuerzas al correr de los fecundos siglos XV, XVI y XVII. La gran potencia cultural de la época confesional es el Estado francés centralizado, donde confluyen el Renacimiento, el catolicismo y la política moderna. En el fondo, el protestantismo no ha hecho más que eliminar en su ámbito los obstáculos que el sistema católico, a pesar de toda su brillantez, ha opuesto necesariamente al nacimiento del mundo nuevo y, sobre todo, ha proporcionado el terreno saludable de una buena conciencia y de una fuerza pujante para la plenitud de ideas seculares y libres de la modernidad.<sup>542</sup>*

Y a esto hay que sumarle el correspondiente grado de secularización hasta ahora alcanzado en el sistema religión. Ciertamente, retrocedería, por ejemplo, en cuanto a la justificación religiosa de los intereses políticos y autoritarios de la Iglesia que hizo anteriormente de la cultura europea una eclesiásticamente dirigida, todo en virtud del *re-entry* operado en el código sagrado y profano por medio de la teología, pero, en su lugar, a través del mismo mecanismo, adoptaría en su orientación práctica un sentido intramundano, que asimilaría dentro del respectivo programa y estructura intereses económicos gracias a la pretensión religiosa de búsqueda de salvación (movimiento en el que, además, el tuvo que alejarse del pensamiento griego de un modo general). Y no sólo eso, sino que, a causa del retroceso en la secularización política del sistema religión, pero su progreso en el entorno, el nuevo protestantismo daría paso a *la religión personalista de la convicción y de la conciencia, que se apoya en la historia pero que no se anquilosa dogmáticamente*,<sup>543</sup> además de la tolerancia de diversas comunidades eclesiásticas en convivencia, el principio de libertad tanto en la formación del cuerpo eclesiástico como en la elección de creencias, la separación Iglesia-

<sup>542</sup> Ernst Troeltsch, El protestantismo y el mundo moderno, op. cit., pp. 91-92

<sup>543</sup> Ernst Troeltsch, El protestantismo y el mundo moderno, op. cit., p. 106

Estado, lo cual sería su más grande aportación a la modernidad. En efecto, esta debía ser exclusivamente de carácter religioso. No podía ser de otra forma, ya que

*El protestantismo es, en primer lugar, una potencia religiosa, y sólo en segundo y tercer lugar una potencia cultural, en el sentido estricto de la palabra. No debe extrañar, por lo tanto, que sus verdaderos efectos transformadores radiquen también en el campo religioso. Basta con entender la verdad obvia de que las fuerzas religiosas surgen únicamente por motivos religiosos y que también los efectos propios y directos de las nuevas formaciones religiosas actúan en campos religiosos. Esto sólo lo puede olvidar una apologética que no afronta con verdadero valor el genuino pensamiento religioso y trata por eso de contrastar su legitimidad sólo en virtud de sus repercusiones culturales, o también una arreligiosa filosofía de la historia que no cree en la espontaneidad y originalidad de tales ideas y pretende haberlas comprendido cuando piensa haber encontrado las fuerzas profanas que actúan con esa máscara y, sobre todo, cuando logra desenmascarar las fuerzas políticas y económicas ocultas. Pero, ante cualquier consideración desembarazada de prejuicios, las cosas son realmente lo que quieren decir por sí mismas: la religión procede realmente de la religión y sus efectos son, en primer lugar, efectos religiosos.<sup>544</sup>*

De esta manera, pues, queda demostrado cómo el proceso de secularización se encuentra necesariamente entrelazado con el desencantamiento del mundo. De hecho habría que establecer las siguientes afinidades electivas: desencantamiento religioso del mundo-secularización en el sistema religión y desencantamiento intelectualista del mundo-secularización en el entorno. Puede decirse que nuestra investigación exploró muy esquemáticamente la primera relación, poniendo ante todo el dedo en la función que el pensamiento griego ocupó en el segundo término de la misma. Pero no se piense que de aquí en adelante se desvanecería su participación. De hecho, para este punto de la investigación podemos afirmar lo siguiente: el *alejamiento* del pensamiento griego con respecto al desencantamiento religioso del mundo, implicaría el *acercamiento*, una nueva unión (*Verein*), con el desencantamiento intelectualista: su aspecto teológico sería claramente distinguido y separada del lógico-matemático. No es casualidad que fuera hasta el XVII cuando *en Europa volvieron a cobrar vida las antiguas concepciones materialistas del mundo de Demócrito y los epicúreos*,<sup>545</sup> además del sistema de Euclides y Arquímedes. De hecho, el gran David Hilbert fundamentaría posteriormente el nuevo modo de proceder del pensamiento matemático según el esquema euclidiano de axiomas, definiciones, proposiciones, corolarios, etc. No obstante, esto nos obliga a su vez a agregar otro matiz: esa tendencia al empirismo y

<sup>544</sup> Ernst Troeltsch, *El protestantismo y el mundo moderno*, op. cit., pp. 92-93

<sup>545</sup> Eleazar Ramos Lara, op. cit., p. 100

positivistas<sup>546</sup> compaginadas con una vigorosa religiosidad, una disciplina ética y un intelectualismo agudo que rechaza la metafísica y estimula enjuiciamiento práctico, libre y utilitarista de todas las cosas, se encuentra representado ante todo por el espíritu anglosajón influido esencialmente por el calvinismo. No obstante,

*en el desarrollo de la metafísica alemana de Leibniz y Kant a Fichte, Schelling, Hegel y Fechner, se puede reconocer el fondo luterano que orienta la especulación hacia la unidad y conexión de las cosas, hacia la racionalidad interna y compacta del concepto de Dios, hacia los principios universales, las orientaciones ideales del sentir y hacia la presencia afectiva de lo divino. Hasta en el neohumanismo, totalmente no protestante, que caracteriza el mundo de ideas de Goethe y también de Schiller, actúa claramente ese fondo que, en este caso, se ha comprometido en alianzas contradictorias, y con tales tensiones y fusiones plantea todavía en el presente los problemas más difíciles de la vida interior. No sin razón Schiller ha pretendido afirmar en su ética estética una idea fundamental de la doctrina luterana de la predestinación, y Goethe ha tratado de asegurar un lugar en la religión a sus tres veneraciones -la metafísica del dolor, del sentimiento del pecado y del consuelo de la redención y la personalidad colmada de Dios-, junto a la poesía de la naturaleza y a ética humanitaria racional, lo cual demuestra cuán profundamente arraiga la metafísica alemana en el luteranismo, pero a la vez cuán difícilmente ese luteranismo se acomoda con el mundo moderno.*

Por tanto, a través de la tradición religioso-filosófica alemana, podríamos, por otro lado, establecer la continuidad del mundo griego (aunque ya debilitado, con una función bastante más modesta en cuanto a su efectividad histórico-social) en sentido *no científico-moderno*, a diferencia de lo que sucedió con los anglosajones, sino todavía *teológico* e incluso metafísico allí donde se iniciaron los procesos de neutralización de la teología y despolitización. De hecho, podemos explorar de manera resumida el recorrido de los subsiguientes siglos en este respecto. Los cuatro siguientes centros de gravedad, que corresponderían a los correspondientes siglos XVII, XVIII, XIX y XX, serían los denominados metafísico, moralista humanitario, económico y el que tiene a la técnica como su fundamento. Estos desplazamientos del centro de gravedad no pretenden, como bien señala Carl Schmitt, fungir como esquematizaciones analíticas de una “teoría de dominantes” de la historia cultural y espiritual, ni tampoco constituyen un modelo teórico que postule una ley de los estadios como la de Comte o de la evolución a la manera de Spencer. Tan sólo se quiere advertir el hecho concreto de que

---

<sup>546</sup> Esto es a la vez indicador de que el sentido de orientación de la ciencia ha cambiado, en parte por el abandono de la *platopaideia* que, precisamente, rechazaba el empiricismo o al menos era generalmente hostil hacia él. Cf. *Supra*, p. 212

*en estos cuatro siglos de historia europea han ido cambiando las élites dirigentes; la evidencia de sus convicciones y argumentos se ha ido modificando sin cesar, como se ha ido modificando también el contenido de sus intereses espirituales, el principio de su actuar, el secreto de sus éxitos políticos y la disposición de las grandes masas a dejarse impresionar por una determinada clase de sugerencias.*<sup>547</sup>

No obstante, el desplazamiento más importante para Schmitt que determinaría de manera decisiva el rumbo que tomarían los posteriores es el operado en el siglo XVII en donde el ámbito científico-naturales se erige *qua* núcleo o centro de gravedad decisivo en el sentido señalado. La necesidad de este desplazamiento deviene de la búsqueda enconada por una esfera neutral que, al contrario de lo que pasaba con la anterior teológica, no estuviera enrevesada en tantas pugnas y conflictos, sino que fuese un terreno que albergase un mínimo de coincidencia y de premisas comunes que pueda garantizar seguridad evidencia, entendimiento y paz,<sup>548</sup> en el cual la lucha cesara y fuese posible entenderse, ponerse de acuerdo y convencerse unos a otros por medio del uso de la razón: Dios pasa de ser ente a puro concepto con contribuciones como las de Kant. Por este motivo,

*Los hombres apartaron la vista de los debatidos conceptos y argumentaciones de la teología cristiana tradicional y construyeron un sistema “natural” de la teología, la metafísica, la moral, y el derecho. [...] Con ello se ponía en marcha una orientación hacia la neutralización y minimalización y se aceptaba la ley por la que la humanidad europea “inicio su camino” para los próximos siglos y formó su concepto de la verdad.*<sup>549</sup>

En esta época heroica del racionalismo occidental figuras como Suárez, Bacon, Galileo, Kepler, Descartes, Grotius, Hobbes, Spinoza, Pascal, Leibniz, Newton, etc., y sus conocimientos matemáticos, físicos, astronómicos y filosóficos, estaban encuadrados en un grandioso sistema metafísico o “natural”. Y la verdad sería precisamente uno de esos grandes pilares que sostendría tal sistema. Las consecuencias que de aquí se extraerían serían totalmente decisivas para nuestra época actual, pues marcaría la pauta del inicio de las constantes invenciones y aceleraría aún más el desarrollo de los procesos económicos que venían encarrilados desde varios siglos antes, siendo la revolución industrial un punto de quiebre y que daría inicio a uno de los aplazamientos mencionados en cuanto al centro de gravedad. Por otro lado, también daría paso a aquella fe religiosa en la técnica característica

---

<sup>547</sup> Carl Schmitt El concepto de lo político, Madrid, Alianza Editorial, 1991, p. 110

<sup>548</sup> Ibidem., p. 116.

<sup>549</sup> Ibidem., p. 116.



del siglo XX<sup>550</sup> y aún de nuestros días en el siglo XXI, que termina finalmente por ser un nuevo encantamiento religioso del mundo.

Cabría, pues, ahora analizar el desenvolvimiento, relación y tensiones entre los dos desencantamientos y encantamientos del mundo, religiosos e intelectualistas, circunscritos en el marco de los distintos círculos culturales, que corren en paralelo. Empero, esto nos saca de nuestro rubro de investigación bien delimitado. Bástenos con lo dicho.

## Conclusiones

Creemos haber alcanzado una comprensión sobre el desencantamiento del mundo bastante compleja, al partir del problema señalado, pero no analizado, sobre su relación con el pensamiento griego en un inicio y su posterior alejamiento del mismo, lo cual, a su vez, planteaba varias cuestiones que debían ser resueltas en virtud de no sólo una sistematización de la propia exégesis de la obra de Weber, sino de un complemento real a sus ideas y postulados inconclusos. En este sentido, hallamos que, a partir del judaísmo helenístico, el desencantamiento del mundo se dividiría en dos corrientes, una inspirada esencialmente por el espíritu teológico griego, que sería desarrollado durante la edad apostólica del cristianismo primitivo hasta el catolicismo tardío, y otra que se mantendría fiel al contenido de las antiguas profecías del pueblo israelita o, en su defecto, que fuera conscientemente hostil a la influencia del pensamiento pagano, cuyo suelo de recepción más fértil fue el protestantismo ascético, a causa de sus nuevas pretensiones religiosas que, respectivamente, le llevaron a alejarse en un sentido general del mundo helénico. Por tanto, también pudimos apreciar, en tal línea, cómo fue la evolución y paso de una función positiva (judaísmo helenístico hasta el catolicismo comprendido en sus diversas etapas) a una preponderantemente negativa (protestantismo ascético). Esto confirmaría *parcialmente* nuestra hipótesis, ya que encontramos que, a causa de la secularización en el entorno; es decir, la diferenciación de los sistemas funcionales, el pensamiento griego en sentido *teológico* seguiría operando con una función esencialmente positiva en el desencantamiento *religioso* del mundo desplegado por la tradición alemana de pensamiento filosófico, mientras que en su sentido *científico moderno*, también con una función esencialmente positiva, en el desencantamiento *intelectualista* acarreado por el ámbito anglosajón principalmente. Evidentemente a tal afirmación se le deben agregar un

---

<sup>550</sup> Ibidem., p. 112

sinfín de matices, pues la ruta de ambos procesos de desencantamiento ofrece sus particularidades históricas y una pluralidad de condicionantes, entre otros problemas de índole más bien metodológica; no obstante, a esto tendría que responder la ulterior investigación. Nosotros hablamos aquí de una tendencia general y que está relacionada con los propios supuestos aquí sostenidos. Sería interesante, además, señalar cómo la ciencia a partir de ahora vendría no tanto a desplazar a la religión, sino, tal como señaló Weber, *a ser una en cuanto tal* que, aunque aparentemente esté alejada de sus pretensiones, opera con fundamentos relativos a lo sagrado y lo profano y, encima, se encarga de desplegar de igual forma movimientos encantadores. Tal cuestión puede corroborarse en la generalizada aceptación y atracción carismática de la tecnología en las sociedades de consumo:

*[...] quién negaría, por ejemplo, que en las religiones históricas de salvación, como la eucaristía en el catolicismo, tienen fuertes vertientes de racionalidad mágica, y más aún las llamadas religiones populares como la santería (Gruzinski, 1991; Gramsci, 1986) o incluso en la misma racionalidad occidental secular con las relaciones carismáticas que se tienen a través del consumo de tecnología personal.<sup>24</sup> En efecto, como bien lo menciona Morin (1983), la sociedad de consumo encuentra en la tecnología una atracción de tipo carismático, y un proceso de encantamiento mágico que ha permitido un campo de acción flexible y adaptable, tal como sucede con los procesos mágicos del carisma dentro de los procesos políticos (Maffesoli, 1992).<sup>551</sup>*

Por otra parte, también pensamos haber puesto el germen de una nueva comprensión del fenómeno de la secularización, que logramos compaginar con el análisis del desencantamiento del mundo, y vimos la relevancia que de estas conexiones se pueden deducir; por ejemplo, de qué manera ambos procesos entrecruzados afectaron a la constitución del mundo moderno; por el lado del entorno, ya vimos que coadyuvó a la despliegue autónomo de los sistemas, con carácter autopoietico y autoreferencial, mientras que en el sistema religión, se abrió paso a la tolerancia entre confesiones, abandono o afirmación de un autoritarismo y compromiso con el mundo (lo cual depende de la confesión en particular), etc. Esto, en otros términos, abre camino a los fenómenos que tienen que ver con pluralismo cultural y multiculturalismo.<sup>552</sup>

Y, para concluir, de todo esto afirmamos que conseguimos nuestro propósito de recobrar una línea de investigación hoy en día poco atendida, a saber: aquella que se propone el análisis de

---

<sup>551</sup> Daniel Gutierrez Martínez, *Max Weber: Las relaciones sociológicas con el pluralismo cultural*, Estudios Sociológicos de El Colegio de México, vol. 24, núm. 72, 2006, p. 719.

<sup>552</sup> Daniel Gutierrez Martínez, *Max Weber: Las relaciones sociológicas con el pluralismo cultural*, Estudios Sociológicos de El Colegio de México, vol. 24, núm. 72, 2006, pp. 701-732.

la eficacia histórica de las ideas, lo cual no implica obviar la relación causal inversa. Con todo, el autor es consciente de que pudieron haberse agregado en esta investigación una innumerable cantidad de factores más, o que otros bien son susceptibles de ponerse en tela de juicio en cuanto a su verdad, etc. En cuanto a esto, no me cabe sino hacer el mismo voto de honestidad intelectual hecho por Weber: La consecuencia es valor puramente provisional de este trabajo. Sólo a los especialistas corresponde emitir el juicio definitivo. Pero si me he lanzado a escribir este trabajo, es precisamente porque nunca lo han hecho los especialistas con esta específica finalidad y desde este específico punto de vista en que lo hago. Por lo mismo, es un trabajo destinado a ser “superado” en mayor medida y más hondo sentido de lo que hasta ahora es corriente en la literatura científica. Por otra parte, en él no ha sido posible evitar (por lamentable que sea) la continua irrupción, para fines comparativos y de análisis, en otras especialidades; pero, ya que hubo necesidad de hacerlo, precisa deducir la consecuencia de una previa y abnegada resignación ante el posible resultado.<sup>553</sup>

## Bibliografía:

1. Aland, Barbara, Aland, Kurt, Karavidopoulos, Johannes, Martini, Carlo, Metzger, Bruce (editores), *The Greek New Testament*, Alemania, Deutsche Bibelgesellschaft, 1993.
2. Bracho, Julio, *Antonio Caso y su deslindar la sociología*, en Georgette José y Miguel Armando López Leyva (coordinadores.), *El Instituto de Investigaciones Sociales: origen y contexto histórico*, México, Instituto de Investigaciones Sociales, 2022, pp. 297-329.
3. Berger, Peter, *El Dosel Sagrado: Para una teoría sociológica de la religión*, España, Editorial Kairós, 2006.
4. Becker, Howard, *Manual de escritura para científicos sociales*, Argentina, Siglo XXI Editores, 2011.
5. Burnet, J., *Platonis Opera*, Oxford, 1900 (reimpresión, 1973).
6. Bello Marcano, Manuel; La Rocca, Fabio; Camerati, Nicolás; Figueroa Serrano, César Gabriel; Gaytán Alcalá, Felipe; Landaeta Mardones, Patricio; Coelho, Gustavo; Ríos-Llamas, Carlos; Villar Calvo, Alberto; Castellón Pavón, Octavio; Contreras Juárez, Yadira; Martín López, Lucía, *Lugares e identidades: reflexiones en torno de una ciudad imaginada*, México, Editorial Parmenia, 2021, p. 105.
7. Calvino, Juan, *La institución de la religión cristiana*, Argentina, Nueva Creación, 1967.

---

<sup>553</sup> Cf. Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, op. cit., p. 66

8. Cox, Ronald, *By the same word: creation and salvation in hellenistic judaism and early chirstianity*, Alemania, Walter de Gruyter, 2007.
9. Corsi, Giancarlo; Esposito, Elena; Baraldi, Claudio, *Glu: Glosario sobre la teoría social de Niklas Luhmann*, México, Universidad Iberoamericana, 1996.
10. Diels, Hermann y Kranz, Walther, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Alemania, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1952.
11. Durkheim, Emile, *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia (y otros escritos sobre religión y conocimiento)*, México, FCE, 2012.
12. Drew, David, *Las crónicas perdidas de los reyes mayas*, México, Siglo XXI Editores, 2002.
13. Dodds, E.R., *Paganos y cristianos en un época de angustia: Algunos aspectos de la experiencia religiosa desde Marco Aurelio a Constantino*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1975.
14. Elias, Norbert, *El proceso de la civilización: investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, México, FCE, 2016.
15. Eliade, Mircea, *Historia de las creencias y las ideas religiosas: De Gautama Buda al triunfo del cristianismo*, España, Paidós, 1999.
16. Foucault, Michel, *Vigilar y castigar*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002.
17. Gutiérrez Martínez, Daniel, *Max Weber: Las relaciones sociológicas con el pluralismo cultural*, Estudios Sociológicos de El Colegio de México, vol. 24, núm. 72, 2006, pp. 701-732.
18. Gauchet, Marcel, *El desencantamiento del mundo: Una historia política de la religión*, Madrid, Editorial Trotta, 2005.
19. Gil Villegas, Francisco, *Max Weber y la guerra académica de los cien años: La polémica en torno a La ética protestante y el espíritu del capitalismo (1905-2012)*, México, FCE, 2013.
20. Gerson, Lloyd P. 2005. What is platonism? *Journal of the History of Philosophy* 43 (3): 253-276.
21. Guignebert, Charles, *El cristianismo antiguo*, México, FCE, 1956.
22. Gaytán, Felipe (2007). "El errante Ángelus Novus. Ambigüedades en torno a la secularización". Ponencia presentada en el XXVI Congreso Alas, organizado por la Asociación Latinoamericana de Sociología, Universidad de Guadalajara, Guadalajara, 13-18 de agosto de 2007.
23. Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, México, FCE, 2017.
24. Hume, David, *Tratado de la naturaleza humana*, España, Editorial Gredos, 2012.
25. Horkheimer, Max y Adorno, Theodor W., *Dialéctica de la Ilustración*, España, Editorial Trotta, 1993.
26. Hervieu-Léger, Daniele, *El peregrino y el convertido: la religión en movimiento*, México, Ediciones Helénico, 2004.
27. Hernández Prado, José, *Max Weber y la racionalización, desmagificación y remagificación del mundo*, Tópicos, vol. IV, núm. 7, 1994, pp. 7-17.
28. Habermas, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa. Racionalidad de la acción y racionalización social*, Madrid, Taurus Ediciones, 1987.
29. Habermas, Jürgen, Ratzinger, Joseph, *Entre razón y religión: Dialéctica de la secularización*, México, FCE, 2008.

30. Heidegger, Martin, *Los conceptos fundamentales de la metafísica: Mundo, Finitud, Soledad*, Madrid, Alianza Editorial, 2007.
31. Jaeger, Werner, *Paideia: Los ideales de la cultura griega*, México, FCE, 1962.
32. Jaeger, Werner, *Cristianismo primitivo y paideia griega*, México, FCE, 1965.
33. Löwith, Karl, *Max Weber y Karl Marx*, España, Editorial Gedisa, 2007.
34. Luhmann, Niklas, *La religión de la sociedad*, España, Editorial Trotta, 2007.
35. Merton, Robert K., *Teoría y estructura sociales*, México, FCE, 2002.
36. Miralles, Carles, *El helenismo: épocas helenística y romana de la cultura griega*, España, Montesinos Editor, 1989.
37. Miranda, Sergio, *Mirando a la Pachamama: globalización y territorio en el Tarapacá Andino*, Revista de Geografía Norte Grande, núm. 31, 2004.
38. Pierre Bourdieu, Pierre, Chamboredon, Jean-Claude, Passeron, Jean-Claude, *El oficio del sociólogo: presupuestos epistemológicos*, México, Siglo XXI, 2008.
39. Possamai, A., & Possamai-Inesedy, A. 2011. "Religión como una isla de seguridad o como un agente contra los peligros de la sociedad de riesgo". En R. Calixto Flores, M. Garcia Ruiz, & D. Martinez Gutierrez (Eds.), Educación e investigación ambientales y sustentabilidad (pp. 53-69).
40. Piñero, Antonio (coord.), *Biblia y helenismo: El pensamiento griego y la formación del cristianismo*, España, Ediciones El almendro de Córdoba, 2000.
41. Reinach, Salomon, *Orfeo: Historia general de las religiones*, México, Editorial Nueva España, 1944.
42. Ramírez Vargas, Socorro, *Nuevos actores sociopolíticos en el escenario internacional*, Colombia Internacional, no. 37, 1997.
43. Ramos Lara, Eleazar, *Racionalidad y desencantamiento del mundo en Max Weber*, México, McGraw-Hill Interamericana Editores, 2000.
44. Sauras, Emilio, *El cuerpo místico de Cristo*, Madrid, BAC, 1952.
45. Schluchter, Wolfgang, *El desencantamiento del mundo: seis estudios sobre Max Weber*, México, FCE, 2017.
46. Schmitt, Carl, *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza Editorial, 1991, p. 93
47. Troeltsch, Ernst, *The Social Teaching of the Christian Churches*, Londres, George Allen & Unwin LTD, 1931.
48. Troeltsch, Ernst, *El protestantismo y el mundo moderno*, México, FCE, 1951.
49. Thompson, Edward, *Tiempo, disciplina de trabajo y capitalismo industrial en Tradición, revuelta y conciencia de clase*, Crítica, Barcelona, 1984.
50. de la Torre, Renée. 2012. "La religiosidad popular como entre-medio entre la religión institucional y la espiritualidad individualizada", Civitas - Revista de Ciências Sociais, vol. 12, núm. 3, pp. 506-521.
51. Weber, Max, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, FCE, 2011.
52. Weber, Max, *Economía y Sociedad*, México, FCE, 2014.
53. Weber, Max, *El político y el científico*, Alianza Editorial, España, 1981.
54. Weber, Max, *Ensayos sobre metodología sociológica*, Argentina, Amorrortu Editores, 1998.
55. Weber, Max, *Sociología de la Religión*, España, Ediciones Akal, 2012.
56. Weber, Max, *Historia económica general*, México, FCE, 2011.
57. Weber, Marianne, *Frauenfragen und Frauengedanken: Gesammelte Aufsätze*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1919.

58. Winch, Peter, *Ciencia Social y Filosofía*, Argentina, Editorial Amorrortu, 2011.
59. Wittgenstein, Ludwig, *Investigaciones Filosóficas*, España, Editorial Gredos, 2018.
60. Wolin, Sheldon, *Política y Perspectiva: Continuidad e innovación en el pensamiento político occidental*, México, FCE, 2012.



