

Hans Joas como pensador global

Hans Joas as a Global Thinker

Alejandro Pelfini*

Resumen

Dentro de las áreas en las que se ha destacado Hans Joas y ha dedicado sus estudios y su prolífica obra, se suelen mencionar los estudios sobre religión, la formación de los valores, la genealogía de los derechos humanos y la creatividad de la acción social. No obstante, han recibido poca atención las contribuciones de este autor al análisis de lo global, así como su relevancia como pensador que, en su recorrido intelectual también alcanza una dimensión global. Esta apertura no se manifiesta solo en un recorrido intelectual (pensador global) sino que comienza a ser un objeto propio de sus indagaciones (pensador de lo global); por ejemplo, en relación con el rol universal de la religión y de la Iglesia católica, la genealogía de los derechos humanos y la precariedad de la paz en un mundo cada vez más desigual y riesgoso. Sin embargo, son escasas las instancias en las que el autor se detiene en estos asuntos en toda su complejidad. Sus aportes provienen sobre todo de menciones al margen, de preguntas que deja abiertas y de respuestas que ofrece en entrevistas académicas. Por lo tanto, en este artículo nos proponemos reconstruir algunas de estas diversas y dispersas aproximaciones a la escala global y sus atributos, intentando resumir sus aportes originales y

* Director de Posgrados, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad del Salvador, Argentina, Buenos Aires e Investigador Asociado, Programa de Estudios Globales, FLACSO-Argentina, Buenos Aires. Correo electrónico: pelfini.alejandro@usal.edu.ar | ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1242-5770>.

<http://dx.doi.org/10.22529/sp.2025.65.01>



STUDIA POLITICÆ  Número 65 otoño 2025 pág. 16–32

Recibido: 10/06/2024 | Aceptado: 4/12/2024

Publicada por la Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales
de la Universidad Católica de Córdoba, Córdoba, República Argentina.

situarlos como parte del recorrido que hace el autor dentro de su vasta obra. A su vez, destacaremos la perspectiva de análisis que fue construyendo a lo largo del tiempo y durante su transición de sociólogo (o, más precisamente, de teórico social) a estudioso de lo religioso en general y que, además, hace explícito su catolicismo.

Palabras clave: global - religión - pragmatismo - gobernanza

Abstract

Among the areas in which Hans Joas has excelled and devoted his studies and his prolific work, mention is usually made of studies on religion, the formation of values, the genealogy of human rights and the creativity of social action. However, little attention has been drawn to his contributions to the analysis of the global and his very stature as a thinker who in his intellectual journey also becomes global. This openness to the global is not only manifested in an intellectual journey (a global thinker), but begins to be an object in itself of his enquiries (a thinker of the global); for example, with regard to the universal role of religion and the Catholic Church, the genealogy of human rights and the precariousness of peace in an increasingly unequal and risky world. However, there are few instances in which the author dwells on these issues in all their complexity. His contributions mainly come from marginal mentions, from questions left open, and from answers given in academic interviews. Therefore, in this article we propose to reconstruct some of these diverse and scattered approaches to the global scale and its attributes, trying to summarize their original contributions and situate them as part of the author's journey through his vast work, highlighting the perspective of analysis that he built up over time and in his transition from a sociologist (or more precisely, a social theorist) to a scholar of religion in general and who, moreover, makes his Catholicism explicit.

Keywords: global - religion - pragmatism - governance

Introducción

Dentro de las áreas en las que se ha destacado Hans Joas y ha dedicado sus estudios y su prolífica obra, se suelen mencionar los estudios sobre religión, la formación de los valores, la genealogía de los derechos humanos y la creatividad de la acción social. No obstante, han recibido poca atención las contribuciones de este autor al análisis de lo global, así como su relevancia como pensador que, en su recorrido intelectual, también alcanza una dimensión global. Este autor se forma como un clásico teórico social alemán, que, en un traslado parecido al de otros autores teutones, se

nutre en los EE. UU. para, desde ese lugar, pretender refrescar el pensamiento europeo occidental y salir de sus aporías. Luego, consciente de los propios límites de esta excursión y de su manifiesto eurocentrismo, comienza a abrirse, de manera paulatina, no necesariamente a otros autores y tradiciones del sur global, pero sí al menos a incorporar este marco en su mirada y, en cierto modo, a percibir lo “provincial” de su propia perspectiva. Esta apertura a lo global no se manifiesta solo en un recorrido intelectual (pensador global) sino que comienza a ser un objeto propio de sus indagaciones (pensador de lo global); por ejemplo, en relación con el rol universal de la religión y de la Iglesia católica, la genealogía de los derechos humanos y la precariedad de la paz en un mundo cada vez más desigual y riesgoso. Sin embargo, son escasas las instancias en las que el autor se detiene en estos asuntos en toda su complejidad. Sus aportes provienen principalmente de menciones al margen, de preguntas que deja abiertas y de respuestas que ofrece en entrevistas académicas. Por lo tanto, en este artículo nos proponemos reconstruir algunas de estas diversas y dispersas aproximaciones a la escala global y sus atributos, intentando resumir sus aportes originales y situarlos como parte de este recorrido que se inicia en Erfurt, continúa en Chicago y, podríamos decir, culmina en el Vaticano, tanto por su reafirmación del catolicismo, su rol universal y por su elección de una locación importante, pero no necesariamente eurocéntrica, en la producción de la teoría social.

Mi lectura se centra en uno de sus últimos libros recientemente traducido al castellano: *El hechizo de la libertad. La teoría de la religión después de Hegel y Nietzsche* (2024/2020). Tal como anticipé, mis comentarios no tienden a profundizar el contenido del libro, y menos aún a concentrarse en la concepción de lo religioso en Joas. Más bien, se propone contextualizar el recorrido que hace el autor dentro de su vasta obra y destacar la perspectiva de análisis que fue construyendo a lo largo del tiempo y durante su transición de sociólogo (o, más precisamente, de teórico social) a estudioso de lo religioso en general y que, además, hace explícito su catolicismo. Por ello, organicé mis comentarios y preguntas en torno a tres aspectos principales: 1) el recorrido intelectual y el método que nos propone Joas (en general y en este libro en particular); 2) su estatus de pensador global (o de lo global) y sus contribuciones al respecto; y 3) las lecciones que es posible extraer para pensar el devenir del vínculo entre religión y política a nivel global desde Latinoamérica, como lugar “poco visitado” por el autor.

1. Sobre el recorrido intelectual y el método de Joas hacia un pensador global

En sus últimos textos, en los que Joas (2024) se ocupa explícitamente de lo religioso sin ocultar su catolicismo, suele plantear que el pensamiento europeo es heredero de un dilema irresoluble. Por ello, en *El hechizo de la libertad* analiza a Hegel y a Nietzsche no tanto en su estatura intelectual como pensadores originales, sino más bien como representantes de dos posiciones irreconciliables. Desde una perspectiva “hegeliana” el hechizo/embrujo/círculo mágico (la palabra *Bannkreis* —en alemán— no es sencilla de traducir) de la religión en el mundo moderno se expresaría en una teleología hacia mayores grados de libertad y racionalidad. Esto podría adoptar la forma de un evolucionismo y racionalismo implícito, que, a veces, se torna explícito en buena parte de la tradición sociológica. Me refiero específicamente a la idea de una dicotomía entre sociedades tradicionales y modernas y entre comunidad y sociedad, en la cual se seguiría un camino inevitable hacia crecientes grados de diferenciación, racionalidad, individualismo y secularización. Lo que en Hegel es analizado como la consumación del *Espíritu Absoluto* en la realidad histórica, aquí —con otro lenguaje—, vendría a representar la propagación de la libertad, la autonomía y la reflexividad; cuestiones no ajenas necesariamente a lo religioso. En este sentido, lo religioso se subordina al orden político, se racionaliza y pierde, en consecuencia, sus componentes mágicos. Frente a esta teleología modernizante se rebela Joas. Claro que no lo hace siguiendo un camino ya recorrido por las críticas internas a la modernidad como las del Romanticismo o del integrismo neomedievalista. Tampoco adhiere al revisionismo deconstructivista posmoderno que, según Joas (2024), estaría reunido, metafóricamente, bajo la figura de Nietzsche: si lo religioso se racionalizaba en un camino inexorable a la libertad y la autonomía, la subversión de todos los valores nos mostraba, en cambio, que ese recorrido era una vía a la sumisión en la moral de los esclavos. Allí, lo que concebíamos como bienes no eran más que ilusiones y trampas de las mayorías serviles que impedían emerger al ser humano en toda su potencialidad creadora y disruptiva.

Lo destacable es que ante el atolladero en que nos deja el pensamiento europeo occidental respecto del vínculo entre razón, religión y libertad, representado por estas dos figuras (Hegel y Nietzsche), Joas no pretende encontrar una síntesis o situarse eclécticamente entre ambas posturas. A partir de su

viaje a Estados Unidos, de su experiencia y su modo alternativo de concebir este vínculo en teoría y praxis, el autor realiza un salto original en su propuesta, lo que le permitiría escapar del laberinto. Ciertamente, no es el único que hace este recorrido. Habermas también lo llevó a cabo en los ochenta, con su acercamiento al pragmatismo y a la filosofía del lenguaje en un clima de época propio de la Alemania Federal de entonces, registrado con maestría cinematográfica por Wim Wenders en *El amigo americano* de 1977. ¿Qué es lo que Joas (2024) encuentra en este salto transatlántico? En primer lugar, un rol, función o presencia de lo religioso bien diferente del paisaje y de la trayectoria europeo occidental. En segundo lugar, el aporte del pragmatismo en filosofía y su derivación en una teoría sociológica de alcance intermedio, más cercana a la de la acción social. Es decir, una aproximación menos pretenciosa y omnicomprensiva, que, en vez de pretender captar el fundamento último del orden social y su lógica intrínseca, se contenta con comprender y explicar las regularidades del despliegue de la acción social en contextos específicos y del modo cambiante en el que los agentes van definiendo su situación. En este sentido, la aspiración conceptual es más bien propia de una teoría de alcance intermedio al estilo de Robert Merton.

En cuanto a lo religioso, podríamos decir, en síntesis, que lo llamativo para Joas es que en EE. UU. esta cuestión no se concibe como fundamento del orden social y no se despliega necesariamente en una escala macro, sino más bien como un componente de la vida cotidiana que se recrea en espacios intermedios y en la sociedad civil. La vitalidad de la religiosidad, junto a un contexto institucional y socioeconómico de capitalismo avanzando como en ninguna otra parte, lleva a cuestionar la tesis apresurada de la secularización como una dimensión ineludible de la modernización. La multiplicidad de las denominaciones religiosas sería su rasgo distintivo (Niebuhr, 1922) aunque no conduciría necesariamente a una heterogeneidad de singularidades aisladas. Por el contrario, y tal como lo analizó Tocqueville en los inicios de la democracia norteamericana, estas contribuirían a la vitalidad de los espacios intermedios entre el espacio doméstico, la gran política y el Estado. La tolerancia y convivencia entre estas diversas denominaciones sería, justamente, una parte sustancial del asociacionismo que se plasma en entidades intermedias, tan consustancial en la sociedad norteamericana. En este sentido, lo religioso se yergue como una dimensión más propia del mundo de la vida que del orden sistémico para retomar la clásica distinción habermasiana. Mientras que el primero apunta a los principios y mecanismos que relacionan a individuos y actores en una sociedad en base a la “co-presencia”, el segundo se centra en aquellos que articulan a las distintas instituciones y partes del sistema social

entre sí, en base a relaciones anónimas o independientes de la voluntad y decisión de individuos y organizaciones concretas (Habermas, 1984).

De este modo, su teoría social se enriquece con el descubrimiento y revalorización del pragmatismo norteamericano, sobre todo en autores como George Herbert Mead, John Dewey y William James, en los que se apoya para destacar la idea de contingencia (Joas, 2024). Así, la alternativa ante la necesidad teleológica hegeliana y el relativismo nietzscheano consiste en la reconstrucción *ex post* de procesos que fueron o han sido de un modo, pero que podrían haber sido de otro, y cuyo devenir no está garantizado ni en la práctica ni en la teoría. Y esto no es puro relativismo, ya que los procesos pueden portar cierta lógica, pero no una lógica omnicomprendensiva, ni que dependa completamente de un proyecto de dominación o de emancipación determinado. La contingencia descansa más bien en una competencia cara al pragmatismo y revalorizada por Joas (1996): la creatividad, que supone la capacidad agencial de los sujetos para sobreponerse y dar forma a las circunstancias históricas, aunque sin controlarlas completamente ni en su origen ni en su devenir. Frente a la dicotomía entre acción racional y acción orientada normativamente, la creatividad ofrece una alternativa que articula hábito/rutina y repentización. También, y anticipándose a descubrimientos recientes en el campo de la neurolingüística, considera que la reflexión no siempre precede a la acción, sino que puede desarrollarse durante o después de esta. Así, la creatividad de la acción se vincula con algo muy propio del pragmatismo: la capacidad de resolución de problemas, no solo en cuestiones banales de la vida cotidiana sino también en asuntos comunes que no están fijados *a priori*, dado que se van desplegando y aprendiendo en el propio ejercicio deliberativo (Dewey, 1975).

Ahora bien, ¿cuál es entonces el método por excelencia para hacer este recorrido? Existe un procedimiento que el autor suele aplicar en sus libros, con una revisión de numerosos autores relevantes para el problema que aborda. El método que recomienda y utiliza con maestría no es otro que la *genealogía*, pero no como la entiende el deconstructivismo heredero de Nietzsche, que se centra en la denuncia de las diversas operaciones de poder o en la denuncia poscolonial a las dicotomías estigmatizadas y naturalizadas del tipo moderno/tradicional, desarrollado/subdesarrollado, norte/sur, etc. (Costa, 2006). La genealogía propuesta por Joas se centra más bien en rescatar las voces y experiencias que fueron relegadas por las narrativas hegemónicas, así sean narrativas de libertad o de dominación en el Occidente moderno, pero que no se detienen en el momento negativo de la denuncia sino que

comparten una aspiración por trascender hacia alguna forma de universalismo moral. Es decir, lo que él llama una genealogía afirmativa en vez de la negativa o “destructiva” de Nietzsche, o —luego— Foucault (o de Mignolo, más recientemente en su variante decolonial). También es el compromiso con ciertos valores y principios lo que la convierte en afirmativa, aun siendo conscientes de su contingencia y singularidad. En la genealogía de los derechos humanos —que mencionaremos más adelante—, es donde Joas (2015) termina de aplicarla como método de indagación que combina el análisis de las pretensiones de validez de todo discurso y experiencia junto a la reconstrucción de la contingencia histórica que condicionó su formación:

tal presentación nos hace conscientes de que nuestro compromiso con los valores y nuestras representaciones de lo que es valioso proceden de nuestras experiencias y de nuestros procesamientos de ellas; y por esto nos damos cuenta de que los valores son contingentes, es decir que no son necesarios. Entonces, estos ya no aparecen como algo dado previamente, que habría que descubrir o tal vez restablecer. Pero esa narración, al hacernos conscientes del hecho de que nuestros valores son individualidades históricas, no debe debilitar ni destruir nuestro compromiso con ellos. Contrariamente a Nietzsche, no acepto que la relevación del origen de los valores nos quite telarañas de los ojos con respecto al hecho de que hasta ahora hemos creído en ellos como ídolos. Si nosotros, con Nietzsche, queremos dar cuenta del entrecruzamiento de génesis y validez mediante una ‘genealogía’, esta puede ser una *genealogía afirmativa* y no tiene que ser una historia de orígenes disolvente. (Joas, 2015, p. 19)

2. Joas como pensador de lo global

Ahora bien, el viaje de Joas no termina en EE. UU. Claramente, en sus últimos años es consciente de las limitaciones de esta lectura y experiencia. Así es como se distancia de Weber y en cierta medida de Habermas, debido a la fijación de estos teóricos en el racionalismo occidental, a su más o menos solapada certeza de superioridad respecto de otras formas de universalismo, y a sus modos específicos de vincular política y religión. Si la mirada clásica de los sociólogos y filósofos de la religión solía circunscribirse a las grandes religiones monoteístas/abrahámicas, de a poco, con la expansión imperialista a fines del siglo XIX, se fue abriendo a experiencias no teístas y religiones de “pueblos primitivos”, que eran rápidamente calificadas como animistas o

totemistas. Recién con la independencia de las viejas colonias, y más recientemente con la emergencia de nuevos poderes en el sur global y la denominada multipolaridad, grandes religiones y civilizaciones —pero también cultos “menores”— se convierten en objetos legítimos de análisis y consideración por su propia naturaleza, y no simplemente como contracara o alternativa al cristianismo, el judaísmo o el islam.

Consciente del eurocentrismo presente en los planteos de los autores canónicos en el estudio de la religión, Joas adopta, de manera progresiva, un marco decididamente global: una perspectiva que, sin abandonar una pretensión universal, permanece situada, consciente de sus límites y de su especificidad histórica —lo que Chakrabarty (2000) llama *provincia europea*—, y en diálogo con otros universalismos también situados que tienen, a su vez, una trayectoria particular en el modo de vincular religión y política, racionalidad moderna y tradición. Esto lo plantea expresamente en el libro en el que trabaja la cuestión de los derechos humanos (Joas, 2015) donde se desvía del *mainstream* en el tema, que sitúa su origen en la Revolución Francesa y su formulación en la Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano de 1789. Tampoco se puede afirmar que Joas invierta la narración, considerando que el cristianismo habría sido el motor del respeto al ser humano contenido en los Evangelios y su posterior elaboración medieval centrada en la persona humana. Justamente, la débil realización histórica e institucional de estos principios dificultaría, según el autor, considerar a esta tradición como decisiva. La alternativa que propone a esta mixtura de posiciones y tradiciones es la de rescatar genealógicamente la idea de sacralidad de la persona, y en cierta manera, no solo la idea en abstracto, sino también su realización institucional y formulación normativa.

El término ‘sacralización’ no debe ser concebido como si tuviera una significación exclusivamente religiosa. También los contenidos seculares pueden asumir las características de la sacralidad: autoevidencia subjetiva e intensidad afectiva. La sacralidad puede ser asignada a nuevos contenidos; puede desplazarse o ser transferida, incluso el sistema total de la sacralización, que tiene validez en una cultura, puede padecer una revolución. (Joas, 2015, p. 19)

De este modo, la genealogía afirmativa de Joas (1996) recorre diversas aproximaciones a la dignidad humana, en las cuales el discurso y la experiencia

religiosa (piensa concretamente en el budismo) aportan a una comprensión de lo humano y de lo común a nivel planetario. Esta genealogía no es solo una evolución lineal, sino que contiene varias experiencias traumáticas y de elaboración superadora, en las que el sufrimiento es el acicate para generar formulaciones universalistas, como ser la progresiva eliminación de la tortura en la Europa del siglo XVIII o las luchas por la abolición de la esclavitud en los EE. UU. del siglo XIX.

Esto podría tomar la forma de lo que lo yo mismo denominé en un artículo como *cosmopolitismo minimalista* (Pelfini, 2013), en contraposición a un cosmopolitismo fuerte o abarcativo, que pretende generar consensos estables en torno a la vida buena y justa entre culturas y civilizaciones, con concepciones disímiles e inconmensurables entre sí, el minimalista se contenta con concentrarse en cuestiones específicas que hacen a la supervivencia de la especie (o de las especies) y a la estabilidad del planeta. Más que apuntar a la conformación de una comunidad moral y política a nivel supranacional, se pretende acordar procedimientos y normas sobre la base de una comunidad de destino:

no sería la superioridad que nos daría el haber alcanzado una supuesta última etapa del desarrollo moral, definida como postconvencional (Kohlberg), lo que posibilitaría el cosmopolitismo. Al contrario, la posibilidad de desarrollar una perspectiva cosmopolita descansa en el reconocimiento de nuestra propia vulnerabilidad (así como la del entorno y de otros seres vivos) respecto de las acciones de los otros, de los peligros de la naturaleza y *–last, but not least–* de los riesgos generados por el mismo progreso tecnológico. El no herir al otro se convierte entonces en el imperativo fundamental de un cosmopolitismo minimalista. (Pelfini, 2013, p. 18)

La mirada de Joas (2024) sobre el análisis de procesos globales no podía prescindir de la dimensión religiosa. Por ello, en *El hechizo de la libertad*, retoma a un autor ineludible para pensar la cuestión de la globalización de la religión: José Casanova. Luego de las páginas dedicadas a Robert Bellah y sus aportes sobre religiosidad y modernización en Japón que le sirven de antecedente, le dedica el último capítulo de su recorrido a ese vasto libro, dejando ver cómo sus planteos sustentan la culminación de su propia argumentación. Impresionado por la persistencia de movimientos activos en el ámbito político-religioso de raigambre cristiana en diversas partes del mundo, Casanova (1994) publica *Public Religions in the Modern World*, donde la articulación entre ambas esferas termina fortaleciendo los procesos democráticos

en un espacio novedoso que no es ni el tradicionalismo ni la privatización, donde los análisis prevalecientes parecían conminar lo religioso.

No obstante, no sería simplemente esta revitalización pública lo novedoso o relevante para analizar en un contexto global. En todo caso, y en concordancia con otros analistas de la globalización, esta novedad se sustenta en la creciente deslocalización o desanclaje de religión y cultura de sus territorios de conformación y reproducción. Por lo tanto, estos elementos no solo se vuelven cada vez menos idénticos entre sí, sino que se desvinculan de las circunstancias históricas y espaciales en donde originalmente se combinaron, ofreciéndose como alternativas valiosas y atractivas para cualquier individuo aunque sea ajeno a aquellas circunstancias. Si las denominaciones parecían ser peculiares a la sociedad norteamericana, esta creciente des-territorialización daría paso a una variedad de “denominaciones globales” cuyo paroxismo se alcanzaría con el movimiento pentecostal actual, “una religión altamente descentralizada..., que no tiene ningún vínculo histórico con una tradición ni raíces o identidades territoriales, y que, por lo tanto, puede afincarse en cualquier lugar del globo” (Casanova, 1994, p. 109).

Ahora bien, Joas (2024) remarca que el carácter global de las religiones no dependería únicamente de este factor —digamos— geográfico. Por el contrario, tendría que ver con sus contenidos y pretensiones de origen más o menos universales, basados en la idea de una única humanidad y de una historia compartida. Si anteriormente esta imagen estaba vinculada con un pueblo o civilización por excelencia, que la encarnaba y portaba, esta determinación ahora se ve diluida, dado que la circulación de un culto en particular se vuelve más volátil y contingente. Así, son los contenidos transversales entre diversas religiones y el diálogo intercultural que se establece entre ellas los que permiten aportar a la construcción de una comunidad moral a nivel planetario.

De este modo, Joas (2024) retoma sus planteos anteriores sobre un universalismo concreto bajo la forma de los derechos humanos, de una idea de la dignidad de la persona y de la fraternidad global, donde lo religioso juega un papel relevante por tradición. Ahora bien, no rescata aquí necesariamente cualquier tipo de culto o vivencia de lo sagrado, sino que hace referencia, principalmente, a las llamadas religiones provenientes de la era axial; es decir, las grandes religiones herederas de una confluencia de civilizaciones tanto en Medio como en Extremo Oriente entre los 800 y los 200 años AC. La era axial es una categoría desarrollada por Jaspers

(1949) y luego profundizada por Arnason et al. (2005). Para estos autores, entre los siglos IX y II a. C., se habría extendido —en forma aparentemente casual y desconectada— una reflexión coincidente sobre lo humano como una singularidad que debía ser explicada y protegida frente a las fuerzas sociales y el poder despótico.

Es justamente en este punto cuando Joas (2024) vuelve a ser sociólogo y se pregunta no tanto por la semántica y los símbolos, sino por la dimensión material e institucional de estos contenidos y valores que nutren diversos cultos y religiones que trascienden fronteras. Sin embargo, este foco de atención no lo conduce a la previsible denuncia —lo que tendría un dejo nietzscheano difícilmente hallable en este autor— de conflictos, violencia y dominación que sigue estando presente en las religiones. Esto no significa que ignore estos aspectos, sino que, evidentemente, no representan su centro de atención. Su mirada sigue siendo afirmativa y se vincula con lo político como orden instituyente en su capacidad creadora, más que como un orden instituido en su momento disciplinador. Esto es algo que Joas deja abierto también al final de *El hechizo de la libertad*, aunque —para mi gusto— en forma demasiado breve. Como al pasar, enuncia algo muy categórico y provocativo, que lo lleva, una vez más, a revalorizar a Ernst Troeltsch frente a Weber: mientras que este tendía a oponer la evolución del profetismo monoteísta a la construcción del Estado, Troeltsch los analiza conjuntamente. Es decir, que los universalismos moral y político irían de la mano. En el orden internacional y global, esto se expresaría en algo similar a una concomitancia entre religión e imperio:

Sin embargo, en Weber se amplía la mirada más allá de Europa y del cristianismo en mucha mayor medida que en Troeltsch. Así, la exigencia que se le plantea a la genealogía histórico-global del universalismo moral es: en lo que hace al método y a la teoría, apoyarse en Weber y Troeltsch; pero, a la hora de investigar empíricamente, ir más allá de ambos. La teoría de la religión después de Hegel y Nietzsche ofrece para esta genealogía que propongo muchos más puntos de partida. La veo como la confluencia constructiva de los elementos que se han resaltado en este libro al hilo de todos los estudiosos de la religión de los siglos XIX y XX aquí mencionados. (Joas, 2024, p. 606)

Se trata de una tesis fuerte que invita a un próximo libro, y no por casualidad son justamente las últimas líneas de *El hechizo de la libertad*. En este senti-

do, al plantear los límites de un acuerdo basado “simplemente” en valores, parece cuestionar su propia obra, *Die Entstehung der Werte* (1997), sobre la génesis de los valores. Sin embargo, en una imperdible entrevista que le hace Mauro Basaure (2018), Joas logra matizar este énfasis complementando con una dimensión material y una institucional para pensar tanto la cohesión social como algún tipo de articulación a nivel supranacional:

no creo que sean los valores compartidos la fuente principal de la cohesión social. Más bien sostengo que para contar con ella hay, por lo menos, tres cuestiones centrales. Sobre ellas hay un conocimiento considerable en la tradición sociológica. No es cierto, por tanto, que esta tradición consista únicamente en aquel énfasis durkheimiano en los valores comunes o compartidos. (Joas, citado en Basaure, 2008, p. 95)

Según Durkheim, los valores y rituales compartidos podrán ser una parte esencial de las formas fundamentales de la vida religiosa, pero se vuelven insuficientes principalmente al momento de pensar algún tipo de orden o, al menos, de articulación a escala global. ¿Cuáles serían entonces los tres pilares de cohesión —algo más concretos y pedestres— en una protosociedad mundial u orden global sostenible? Joas destaca, en primer lugar, cierto éxito económico y expectativa de bienestar. En segundo lugar, que este se articule con una idea de justicia aceptable por el conjunto. Y, por último, señala las garantías de seguridad interior y exterior. En un contexto como el actual, no parece casual que la apelación a valores compartidos en el plano supranacional caiga en un saco roto cuando las instituciones existentes de gobernanza global y la concentración de recursos, poder e información en ciertas élites globales apenas pueden ofrecernos alternativas a la creciente desigualdad y violencia, sumado a alguna protección frente a los dramáticos riesgos ambientales y sanitarios y a las frecuentes catástrofes naturales.

3. Discusión: Joas en Latinoamérica y más allá

El recorrido o supuesto viaje que realiza Joas (2024) en su trayectoria intelectual —y que nos propone puntualmente en este libro—, apenas hace escala en Latinoamérica. No estaba obligado a hacerlo, por cierto. Pero nosotros no podemos eludir invitar a Joas y a su obra a visitarla: ¿qué podemos entonces interpretar, ejemplificar y aportar para este recorrido por el

vínculo entre lo religioso y lo político, entre monoteísmo y libertad que nos propone el autor? ¿Cuáles serían nuestras figuras y modos de experiencia religiosa más propios de una narrativa hegeliana, nietzscheana o incluso de una genealogía afirmativa que desarrolla el autor? ¿La reciente moda post o decolonial sería parangonable a esta genealogía destructiva que Joas encuentra en Nietzsche? ¿Por dónde pasaría una genealogía afirmativa, que reconoce la aspiración universalista y que se compromete con ciertos valores e historia de nuestra región, pero que no reniega de su carácter situado y plural?

En este marco, no es posible responder todas esas preguntas, pero sí, al menos, intentaremos enfocarnos en un aporte concreto que —desde los estudios religiosos generados en Latinoamérica— puede destacarse tanto para la discusión global en torno a lo común y a la dignidad humana como a la aproximación de Joas a lo sagrado y a su concepción de experiencia religiosa. Desde estos análisis, pero también desde la propia teología católica, se pone el acento en la dimensión colectiva y comunitaria como un modo predominante de concebir el vínculo con lo sagrado en la región (Parker, 1996). Este énfasis sobre lo que sucede en la cultura popular, en las barriadas de las metrópolis, en el sincretismo con las tradiciones indígenas, etc., contrasta con un abordaje de las prácticas religiosas como algo individual, como suele predominar en las lecturas clásicas europeas y norteamericanas. No se indica con esto una exclusividad donde el plano individual no tiene importancia, sin embargo, ya sea desde la Teología del Pueblo (Gera, Tello, Galli, entre otros), la Filosofía de la Liberación (Dussel, Scannone) o desde la Sociología y Antropología de la Religión (Carozzi, 1993) cuya unidad de análisis solían ser los movimientos religiosos, los sujetos por excelencia de la experiencia religiosa, con su rol transformador, conformados por, principalmente, los pobres, los excluidos, las iglesias insertadas en los barrios y no individuos sin atributos específicos.

El acento en un tipo de experiencia religiosa de base primordialmente colectiva y comunitaria permite también rescatar la distinción entre *Erlebnis* [vivencia] y *Erfahrung* [experiencia]. La primera se vincula con una idea propia del Romanticismo, donde lo religioso se acerca a una emoción que debe buscarse en la interioridad. La experiencia, en cambio, contiene un momento reflexivo de cierto distanciamiento racional. Tampoco se trata de algo subjetivo, sino más bien intersubjetivo, y es en esa comunidad de creyentes donde lo sagrado se hace vívido, se corporiza en símbolos y rituales

compartidos y se vuelve parte de un lenguaje común. En el libro *Cantos de experiencia*, del historiador de las ideas Martin Jay (2009), se realiza un complejo recorrido por la noción de experiencia, incluyendo todas sus paradojas y ambigüedades:

necesitamos percatarnos de todas las formas en que la ‘experiencia’ es tanto un concepto lingüístico colectivo, un significante que unifica una serie de significados heterogéneos situados en un campo de fuerza diacrítico, cuanto un recordatorio de que tales conceptos dejan siempre un residuo que escapa a su dominio homogeneizante. La ‘experiencia’, cabría decir, se halla en el punto nodal de la intersección entre el lenguaje público y la subjetividad privada, entre los rasgos comunes expresables y el carácter inefable de la interioridad individual. (Jay, 2009, p. 20)

Y justamente este punto de intersección de la experiencia no es solo espacial sino también temporal: no se contenta con duplicar lo vivido sobrelevando la experiencia, sino que implica —también en un guiño al pragmatismo norteamericano— alguna transformación para el que es capaz de reconstruirla, que no nos deja en el mismo lugar donde comenzamos.

En contraste, Joas, con su eurocentrismo y americanismo que no termina de superar, queda muy fijado a un acercamiento a lo religioso que es más propio de una vivencia individual y emotiva que de una experiencia colectiva que incluya la racionalidad, y quizás hasta algún tipo de institucionalización. Es más, cuando en diversas ocasiones pretende dar cuenta de la persistencia de lo religioso frente a un contexto supuestamente secular, cae en ejemplos algo banales, que no logran distinguir cabalmente lo religioso respecto de la mera adhesión fanática a un equipo de fútbol o a un grupo musical.

La distinción entre vivencia y experiencia religiosa permite intervenir con mayor sutileza en los debates en torno a secularización, modernización y un mundo postsecular. En este sentido, el derrotero que nos ofrece el camino eurocéntrico del “hechizo de la libertad”, así sea en la variante afirmativa hegeliana o en la negativa nietzscheana, no es necesariamente una trayectoria de secularización que implicaría la desaparición o debilitamiento de lo religioso, sino que se manifiesta como “individuación” del vínculo con lo sagrado; tal como planteaba Bellah (1985) ya sea en su variante utilitarista/managerial o en la expresivista/terapéutica:

La insatisfacción con las comunidades religiosas, que exigen obediencia respecto de las doctrinas de fe y que a los individuos les parecen intelectualmente inaceptables, o que fuerzan a un conformismo moral que se vive como obstáculo para la realización de una vida personal plena de sentido, puede llevar a la decisión de encontrar la propia salvación en convicciones seculares. Pero puede llevar también a fortalecer la búsqueda de una «espiritualidad» individual —como se dirá desde entonces en oposición a la religión institucional— así como a reforzar una defensa de la propia experiencia contra la institución y la doctrina, y también a una conexión con antiguas tradiciones de la mística que dan lugar a esas experiencias de un modo más convincente. (Joas, 2024, p. 59)

Ahora bien, esa experiencia postsecular es vivencial de lo religioso, sobre todo en clave individual. Y esto no corresponde necesariamente con su devenir en ámbitos extraeuropeos o en el llamado sur global, incluso entre gran parte de la inmigración en la propia Europa Occidental. Tenemos múltiples ejemplos de la vitalidad de lo religioso en clave colectiva y con una misión histórica, que mantiene un relato heroico, como por ejemplo el islam, y no necesariamente en sus variantes fundamentalistas (Juergensmeyer et al., 2016). En este y en otros ámbitos como el análisis del activismo y de la sociedad civil global/transnacional, resulta difícil librarse del sesgo de clase en la observación. Por ello, se cae fácilmente en generalizar las actividades de ciertos grupos privilegiados, con competencias para conectarse, viajar y manejar el inglés, como si fueran prácticas masivas (Kaldor, 2005). Algo similar nos conduce a generalizar el tipo de acercamiento a lo religioso desde sectores favorecidos y con un espíritu cosmopolita cercano a un consumo aleatorio de denominaciones globales entremezcladas y cambiantes. Esto vendría a constituir una especie de paroxismo del “cuentapropismo religioso” con que en los años noventa se denominaba la aparición de cultos diversos en el país y en la región en forma concomitante con la precarización del mercado del trabajo (Mallimaci, 2013).

Efectivamente, la variante vivencial de lo sagrado resulta muy débil para pensar y asumir lo global más allá de la tolerancia y de la valoración de la pluralidad. Al mismo tiempo, los casos más vitales de lo experiencial parecen demasiado ligados a religiones históricas emparentadas con el devenir de pueblos concretos, especialmente en el contexto de efervescencia neo-

patriótica que se desplegaba desde el Medio Este norteamericano, pasando por Europa e Israel hasta la India (Sanahuja y López Burián, 2023). El rol global de lo religioso no pasa entonces por multiplicar y coleccionar vivencias curiosas y aleatorias de lo sagrado sino por combinar y complementar lo valórico con lo institucional y normativo (“religión e imperio”). Se supone que lo religioso sigue ofreciendo una base para construir no solo una experiencia y un imaginario de lo “común”, sino también para limitar las aspiraciones de dominio propias de la subjetividad humana, tanto respecto de otras personas, sociedades y culturas, como del entorno (o creación) y otros seres vivos. En la conjunción de religión e imperio que sugiere Joas de manera incidental, el desafío pasa por generar un nuevo horizonte de expectativas comunes que cuente con un componente imaginario e ideacional, pero que también prometa un escenario probable de realización histórica. Si la base para ello no recae ni en la determinación de un orden político privilegiado ni en el consenso sobre principios y valores comunes para toda la humanidad, sí al menos puede obtener su sentido y finalidad al evitar la catástrofe y la depredación ante la certeza de un destino compartido poco promisorio. Aquí se abre —pragmáticamente— un campo urgente para la creatividad de la acción y el aprendizaje colectivo en la responsabilidad por el gobierno de los asuntos comunes. ☸

Referencias

- Arnason, J., Eisenstadt, S., y Wittrock, B. (Eds.). (2005). *Axial Civilizations and World History*. Brill.
- Basaure, M. (2018). Sacralidad, cohesión social y desencantamiento. Conversación con Hans Joas. *Revista de Estudios Sociales*, 1(66), 93-105. <https://doi.org/10.7440/res66.2018.09>
- Bellah, R., Madsen, R., Sullivan, W., Swidler, A., y Tipton, S. M. (1985). *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life*. University of California Press.
- Casanova, J. (1994). *Public Religions in the Modern World*. University of Chicago Press.
- Casanova, J. (2009). *Europas Angst vor der Religion*. Berlin University Press.
- Chakrabarty, D. (2000). *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton University Press.
- Carozzi, M. J. (1993). Tendencias en el estudio de nuevos movimientos religiosos en América: los últimos veinte años. *Revista Sociedad y Religión*, 1(10/11), 3-23.

- Costa, S. (2006). Desprovincializando a sociologia: a contribuição pós-colonial. *Revista Brasileira de Ciencias Sociais*, 21(60), 117-134. <https://doi.org/10.1590/S0102-69092006000100007>
- Dewey, J. (1975). *Democracia y educación*. Ediciones Morata.
- Habermas, J. (1984). *Teoría de la acción comunicativa*. Taurus.
- Jaspers, K. (1949). *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. Piper.
- Jay, M. (2009). *Cantos de Experiencia. Variaciones modernas sobre un tema universal*. Paidós.
- Joas, H. (1996). *Die Kreativität des Handelns*. Suhrkamp.
- Joas, H. (1997). *Die Entstehung der Werte*. Suhrkamp.
- Joas, H. (2015). *La sacralidad de la persona. Una nueva genealogía de los derechos humanos*. UNSAM Editá.
- Joas, H. (2024). *El hechizo de la libertad. La teoría de la religión después de Hegel y Nietzsche*. Sal Terrae.
- Juergensmeyer, M., Kitts, M., y Jerryson, M. (Eds.). (2016). *Violence and the World's Religious Traditions: An Introduction*. Oxford University Press.
- Kaldor, M. (2005). *La sociedad civil global. Una respuesta a la guerra*. Tusquets.
- Mallimaci, F. (Ed.). (2013). *Atlas de las creencias religiosas en la Argentina*. Biblos.
- Niebuhr R. (1922). *The Social Sources Of Denominationalism*. Living Age Books.
- Parker, C. (1996). *Otra lógica en América Latina: religión popular y modernización capitalista*. Fondo de Cultura Económica.
- Pelfini, A. (2013). Del cosmopolitismo “atlántico” al cosmopolitismo minimalista. La subjetivación de América Latina en una Modernidad Plural. *Devenires. Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura*, 14(28), 13-38. <https://publicaciones.umich.mx/revistas/devenires/ojs/article/view/384>
- Sanahuja, J. A. y López Burián C. (2023). Las “nuevas derechas” y la ultraderecha neopatriota: conceptos, teoría y debates en el cruce de ideología y globalización. En J. A. Sanahuja y P. Stefanoni (Eds.), *Extremas derechas y democracia: perspectivas iberoamericanas* (13-36). Fundación Carolina.