

# La teoría de la religión de Hans Joas y los fundamentos del Estado moderno

## *Hans Joas' Theory of Religion and the Foundations of Modern State*

Marcos G. Breuer\*

---

### Resumen

El propósito de este trabajo es, en primer lugar, reconstruir la teoría de la religión elaborada por Hans Joas, haciendo hincapié especialmente en las nociones de experiencia de lo sagrado, autotranscendencia y sacralización; en segundo lugar, ahondar en el papel que, para Joas, desempeña la religión a la hora de promover tanto ideales particularistas como universalistas, especialmente -entre estos últimos- los plasmados en las diversas declaraciones de los derechos humanos; y, en tercer lugar, analizar críticamente la tesis de Joas según la cual el Estado moderno y secular no puede sustentarse si, por paradójico que suene, en la sociedad no existen sólidas raíces religiosas. El trabajo concluye relativizando el alcance de la crítica de Joas a la tesis de

---

\* Profesor de Bioética en la Facultad de Ciencias de la Salud, Metropolitan College of Athens, Grecia, y en la Maestría de Bioética de la Facultad de Ciencias Médicas de la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. Correo electrónico: marcosbreuer@yahoo.com | Código ORCID 0000-0003-3951-5856.

---

<http://dx.doi.org/10.22529/sp.2025.65.02>



STUDIA POLITICÆ  Número 65 otoño 2025 pág. 33-45

Recibido: 16/14/2024 | Aceptado: 20/12/2024

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

la secularización y señalando que, al menos a nivel teórico, existen otras posibilidades de concebir la viabilidad del Estado actual.

**Palabras clave:** Hans Joas - religión - tesis de la secularización - Estado moderno - psicología moral

### Abstract

The purpose of this paper is, firstly, to reconstruct the theory of religion elaborated by Hans Joas, with particular emphasis on the notions of experience of the sacred, self-transcendence, and sacralization. Secondly, to delve into the role that, for Joas, religion plays in promoting both particularistic and universalistic ideals, especially those embodied in the various declarations of human rights. Thirdly, to critically analyze Joas' thesis according to which the modern and secular state cannot be sustained if, paradoxical as it may sound, society lacks solid religious roots. The paper concludes by relativizing the scope of Joas' critique of the secularization thesis and pointing out that, at least at the theoretical level, there are other possibilities for conceiving the viability of the modern state.

**Keywords:** Hans Joas - religion - secularization thesis - modern state - moral psychology

## Introducción

Uno de los ejes de la extensa y multifacética obra de Hans Joas gira en torno a la esencia de la religión. ¿Pero cuál es —podríamos preguntarnos— la importancia de volver a plantear hoy, en pleno siglo XXI, esa cuestión después de casi dos siglos de intensa discusión sociológica al respecto?

Joas ofrece dos respuestas íntimamente relacionadas a esa pregunta. Por un lado, su importancia radica en que la religión no es una esfera social que haya desaparecido o esté por hacerlo, tal como vaticinaban varias corrientes sociológicas del siglo XIX y XX tras dar apresuradamente por sentada la *Säkularisierungsthese* [tesis de la secularización]. El *homo religiosus*, para decirlo gráficamente, no es una “especie en extinción”. Es más, el complejo fenómeno —individual y social— que englobamos con el término *religión* sigue tan vivo como antes, si bien —y este es un punto que no conviene subestimar— viene experimentando un profundo proceso de transformación. La clave está en que, señala Joas, no hay un proceso único y lineal de secularización, sino, muy por el contrario, *diferentes procesos entrelazados de sacrali-*

*zación, desacralización y resacralización* que afectan a todas las sociedades, tanto en Occidente como en otras partes del globo (Joas, 2012; 2019).<sup>1</sup>

Por otro lado, la persistencia de la religión no debe entenderse necesariamente como una reliquia o un residuo, esto es, como la perduración de una dimensión premoderna o, incluso, antimoderna, en plena modernidad. La religión es el terreno fértil en el que pueden y deben, asevera Joas, echar sus raíces las sociedades que se enorgullecen de tener las instituciones más característicamente modernas, como el Estado de derecho, la democracia y las organizaciones internacionales que velan por los derechos humanos. La religión es el *Bannkreis* [“hechizo”] que anima los valores modernos. Los grandes desafíos que entrevemos en el futuro —al menos, a corto y mediano plazo— no pueden ser enfrentados al margen de la religión (Joas, 2020). El punto está en entender que la religión puede ser tanto parte del problema como parte de la solución, con vistas a lograr un mundo más libre, más pacífico y más justo.

## 1. La esencia de la religión y la experiencia de lo sagrado

Antes de analizar las dos respuestas de Joas, comencemos preguntándonos qué es la religión para el autor, a fin de desbrozar de ese intrincado núcleo semántico los distintos aspectos constitutivos. Aquí Joas distingue tres órdenes:

En primer lugar, religión es el conjunto relativamente estable de creencias, preceptos y rituales de un determinado grupo. Es a lo que nos referimos cuando hablamos del cristianismo, del hinduismo, del sintoísmo, etc., y, en gran medida, constituye el objeto del estudio comparado de las religiones. En segundo lugar, religión es la o las instituciones sociales específicas que crean, mantienen y transmiten ese conjunto de creencias, preceptos y rituales. Aquí hablamos de las distintas organizaciones religiosas como las iglesias, con sus estructuras, sus jerarquías y sus intereses. En tercer lugar, religión es el conjunto de experiencias —individuales y colectivas— primordiales que giran en torno a *das Heilige* [lo sagrado]. Aquí hablamos de religión como un

---

<sup>1</sup> Para Joas, la atención a la interrelación constante entre esos tres desarrollos (en alemán: *Sakralisierung, Entsakralisierung, Resakralisierung*) logra explicar mejor la compleja realidad social pasada y presente que la noción de postsecularismo [*postsecularism*] o el hecho de negar directamente que hubiese habido una fase de secularización previa al presente *revival* de la religión, como sugiere Korf (2018). Confróntese el artículo de May (2024). A menos que se indique lo contrario, todas las traducciones son mías.

ámbito de vivencias específico y diferente de las vivencias propias de otras esferas humanas, como el arte, el deporte o la política.

Siguiendo la línea de pensamiento abierta por William James (1902), por el segundo Émile Durkheim (1912) y por Rudolf Otto (1917), Joas sitúa la esencia de la religión en esta tercera dimensión, la vivencial. Para él, lo religioso está básicamente constituido por la experiencia de lo sagrado. Fenomenológicamente hablando, esta experiencia se nos da como un *Ergriffenwerden*, esto es, como un verse afectado o conmovido por el poder de lo sagrado (Joas, 1997; 2019).

## 2. La religiosidad como constante antropológica

Si bien Joas no lo dice explícitamente, lo anterior sugiere que ningún ser humano puede ser totalmente arreligioso, en el sentido de ser “insensible a lo sagrado”. Si se quiere, tampoco podría haber personas a quienes la belleza (o la fealdad) no las afectara siquiera mínimamente. Más bien, parece adecuado sostener que se trata de una cuestión de grados, que hay seres más sensibles o abiertos a lo sagrado que otros, así como hay seres más sensibles o abiertos a la belleza; sin embargo, todos pueden participar de la vivencia básica de lo sagrado o de lo bello. Así, para Joas (2013), la religión es un “fenómeno antropológico fundamental” (p. 264).

Dicho sea de paso, el hecho de que alguien no asista regularmente al museo o no acuda nunca, no significa que carezca de sensibilidad plástica: esta acción puede estar vinculada con un rechazo a las formas *institucionalizadas* de presentar y promover el arte visual. Igualmente, que alguien no asista regularmente a la iglesia o a la sinagoga, no significa que carezca de sensibilidad religiosa; tal vez lo suyo es un distanciamiento similar respecto de las formas “normalizadas” de la religión.

La experiencia de lo sagrado es, en sí misma, como una materia sin forma, como un líquido aún fuera del receptáculo que pronto lo contendrá. Esto quiere decir que la vivencia espiritual necesita articularse dentro de moldes cognitivos, normativo-valorativos y comportamentales específicos. En otras palabras, la vivencia primigenia de lo sagrado toma forma en determinadas creencias, en determinados preceptos y en determinados rituales que de algún modo la “traducen” o la “concretizan”.

Nótese que aquí se enlazan los tres órdenes que distinguíamos más arriba del concepto de religión: las religiones históricas, como el cristianismo, el

hinduismo, el sintoísmo, etc., son para Joas las maneras “positivas” que han encontrado las distintas sociedades de articular la experiencia de lo sagrado, de plasmar la vivencia original en creencias, preceptos y prácticas rituales “tangibles”. En otras palabras, deben “entenderse como el intento de interpretar la experiencia de lo sagrado” (Joas, 2013, p. 263); además, esta tarea de articulación, plasmación e interpretación ha sido llevada a cabo mayormente por organizaciones funcionalmente específicas como, en el caso del occidente cristiano, las iglesias.

Una cuestión espinosa que se le plantea a Joas en este punto es que, según la posición antropológica que ha adoptado, no tendría sentido hablar de la “religión verdadera”. A pesar de su declarado catolicismo, no puede decir que su religión sea la única cierta. Esto sería, de manera aproximada, como afirmar que la literatura alemana es la única “verdadera”, algo descabellado por donde se lo mire. Si todas las literaturas son articulaciones de una experiencia estética primigenia, no hay una literatura verdadera. En todo caso, el lector alemán podrá decir que las letras de su país son las que mejor le permiten acceder a la vivencia artística, pero nada más. De todos modos, este punto, que para gran parte de los ciudadanos occidentales se ha vuelto poco problemático, no es en absoluto menor, ya que al menos las grandes religiones mundiales reivindican el *Wahrheitsanspruch* [pretensión de verdad].<sup>2</sup>

### **3. La experiencia de la autotrascendencia, la formación de ideales y la sacralización**

Tras definir la esencia de la religión como la experiencia de lo sagrado, es conveniente avanzar ahora a otro de sus aspectos constitutivos: la experiencia de la trascendencia de sí o *Selbsttranszendenz* [autotrascendencia], que Joas (2004) caracteriza como el “verse arrancado”, el sentirse “transportado más allá de los límites de la propia persona”.

Para Joas, estos dos aspectos de la espiritualidad están estrechamente enlazados: la experiencia de lo sagrado es siempre la experiencia de lo divino y de lo extraordinario —como aquello opuesto a lo profano y lo cotidiano—, pero esa experiencia de lo divino y lo extraordinario es asimismo la experiencia de lo *esencialmente otro*. De allí que la experiencia típica de la religión sea la del abandono de los estrechos límites de la individualidad y la del acceso

---

<sup>2</sup> Confróntese Joas (2023).

sucesivo a lo distinto del yo, con el consiguiente “enriquecimiento” que supone la vuelta a uno mismo (Joas, 1997; 2004).<sup>3</sup>

A esta altura es conveniente recordar que la experiencia religiosa es una vivencia mayormente *comunitaria*, es decir que se produce dentro de una *Glaubensgemeinschaft* [comunidad de creyentes]. No es que la espiritualidad no pueda ser vivida, en ocasiones, de manera individual o aislada, por ejemplo, en el caso del anacoretismo. El punto es, más bien, que este es un fenómeno derivado de la vivencia colectiva del cristianismo primitivo. (En este aspecto, Joas sigue muy de cerca el análisis del totemismo realizado por Durkheim).

A primera vista, parece evidente que la experiencia de la autotranscendencia no es exclusiva de la religión. Cada vez que hacemos algo con el objetivo de lograr un ideal que está más allá de nosotros mismos (por ejemplo, la creación de una obra artística o la instauración de un nuevo orden político), experimentamos esta forma de trascendencia. La lucha por el respeto de los derechos humanos, por ejemplo, si es auténtica y decidida, es una forma de trascenderse, aunque no se enmarque explícitamente en un movimiento religioso. Sin embargo, si nos fijamos en estos aspectos con más atención, descubriremos que aquí se esconde uno de los puntos más interesantes de la teoría de Joas. En efecto, para el autor siempre que se genere una experiencia de autotranscendencia, el sujeto tenderá a sacralizar el “objeto” de su empeño. Así, la lucha genuina por los derechos humanos implica la sacralización de la persona (de toda persona). Para ponerlo en otros términos, la experiencia de la autotranscendencia desencadena un proceso de sacralización y, lo que es la otra cara de la moneda, un proceso de *Idealbildung* [formación de ideales] (Joas, 2019, pp. 423-446; 2020, pp. 79-98).

#### 4. El universalismo moral

A esta altura es necesario hacer una observación que nos remite a otro de los meollos del análisis de Joas. Con frecuencia, la experiencia religiosa de la autotranscendencia y la sacralización no ha cristalizado en ideales cónsonos con la forma *universalista* de la moral, sino, muy por el contrario, ha promovido particularismos funestos.

---

<sup>3</sup> En repetidas ocasiones, Joas compara el enriquecimiento de la experiencia religiosa con el que también nos ofrece el *diálogo* sincero: nunca somos los mismos tras habernos abierto a la conversación con el otro.

Para decirlo sin rodeos, buscar el bien de los miembros de la propia comunidad religiosa, sin que al agente le importe el bien de los miembros de otras comunidades (religiosas o no confesionales), e incluso sin reparar en el posible daño a estos, es un claro ejemplo del particularismo, tan frecuente en el pasado y en el presente de todas las religiones. La búsqueda del bien de todos, más allá de cualquier determinación (confesión, género, nacionalidad e incluso pertenencia a una especie biológica), es decir, la entrega al ideal del *moralischer Universalismus* [universalismo moral], es algo que para Joas se ha concretizado en pocas religiones, por ejemplo, en el cristianismo (con su énfasis en el amor) y en el budismo (con su acento en la compasión), aun cuando lo cierto es que en estas mismas religiones ese ideal fue traicionado al degradarse una y otra vez en sentimientos y acciones particularistas. El gran desafío actual de las religiones está, según nuestro autor, en lograr desarrollar y abrazar decididamente algunas de las modalidades culturalmente mediadas del universalismo moral. El riesgo es volver a caer en cualquier suerte de *Selbstsakralisierung* [autosacralización] de la propia comunidad, proceso que se traduciría con seguridad en nuevas formas de exclusión y violencia.<sup>4</sup>

## 5. La ambigüedad de la religión

En este punto, es posible observar más claramente por qué mencionábamos al inicio que la religión ha sido el obstáculo, o uno de los obstáculos, surgido al momento de buscar realizar los ideales de la Ilustración (libertad, igualdad, fraternidad), pero también por qué, en otros casos, ha desempeñado el papel opuesto, el de facilitadora de un mundo más libre, más justo, más solidario.

Dicho sea de paso, la toma de conciencia de esta “ambigüedad de la religión”, para usar una expresión del propio Joas, tiene un claro corolario metodológico: la sociología tiene que ser forzosamente *sociología histórica*. Declaraciones como “la religión es el opio del pueblo” no tienen sentido sin una minuciosa investigación empírica, la cual revelará, como dice gráficamente

---

<sup>4</sup> Joas compara incluso la relevancia del momento histórico actual con la de la era axial. Retomando una tesis de Karl Jaspers, nuestro autor sostiene que entre el 800 y 200 a. C. se produjo un importante salto cognitivo en la evolución del hombre, lo que posibilitó, en las distintas civilizaciones de entonces, el desarrollo de sistemas filosóficos y religiosos basados en el *ideal de la humanidad*, esto es, de una comunidad de todos los hombres, *die Menschheit* (Joas, 2014). Por supuesto, se trata de una tesis controversial que, para algunos, solo posee un valor heurístico (c.f. Assmann, 2017).

el autor, que en algunos (muchos) casos concretos, la religión ha propiciado la aceptación de la opresión de un sector social por otro, pero que, en otros casos, ha sido “la adrenalina” de los pueblos (Joas, 2020, p. 488) lo que los ha movilizado para lograr significativos cambios sociales en beneficio de todos. En sus palabras:

La relación entre la religión y el cambio moral es más compleja de lo que se imaginan quienes declaran a una determinada religión como la fuente de la moral o, al contrario, sostienen que el abandono de la religión es la condición para el progreso moral. (Joas, 2023, p. 58)

Para mencionar uno de los tantos ejemplos que ofrece el autor: el movimiento por la expansión de los derechos civiles en los Estados Unidos —*civil rights movement*— no hubiese podido darse sin el decidido liderazgo de algunas figuras carismáticas cristianas como Martin Luther King, aun cuando la opresión previa de los afroamericanos no pueda entenderse sin, entre otras cosas, el papel legitimador de las distintas iglesias, algo constatable desde el inicio mismo del tráfico de esclavos (Joas, 2011).

## 6. Las raíces religiosas del Estado secular

A este punto estamos en condiciones de abordar la tesis más polémica de Joas. La religión, una vez que abandona los esquemas atávicos de particularismo moral, no solamente puede volverse un factor positivo de cambio con miras a la realización de los ideales modernos, sino que la instauración y el mantenimiento de un orden plenamente libre, justo y solidario no es posible sin una sólida raigambre religiosa (Joas, 2020). En otras palabras, nunca podremos lograr el tipo de sociedad soñado por los ilustrados fuera de la religión.

Lo anterior no significa desconocer que el ateísmo y el agnosticismo son parte ineludible de la composición de toda sociedad plural actual. Para Joas, no es posible —ni probablemente deseable— pensar un futuro sin movimientos secularistas, ajenos a la religión y, por momentos, antagónicos; lo que sí es imposible para él es pensar *una sociedad futura sin profundas raíces religiosas* (Joas, 2011). En este sentido, Joas adhiere a la conocida sentencia de Ernst-Wolfgang Böckenförde: “El Estado liberal y secularizado vive de condiciones que este no puede garantizar” (1976, p. 60).

Notemos que, en cierto sentido, esta tesis es tan vieja como la reflexión filosófica misma. En el *Protágoras*, Platón (trad. en 1997) sostiene que la polis



no podría sustentarse si los ciudadanos no poseyeran, desde el inicio, al menos tres virtudes políticas claves, a saber, el temor de Dios, el sentido de la justicia y el sentido de la vergüenza. En el diálogo, tanto el sofista Protágoras como Sócrates concuerdan en que estas disposiciones fueron los regalos que Zeus hizo a los primeros hombres cuando estos amenazaban con destruirse mutuamente.<sup>5</sup>

### Observaciones críticas

Quisiera concluir con dos consideraciones. La primera podría resumirse de la siguiente manera: si bien son acertadas tanto la crítica que Joas realiza a la tesis de la secularización de corte decimonónico como su propuesta de concentrar la labor sociológica en los múltiples y variados procesos de sacralización, desacralización y resacralización que se producen ininterrumpidamente en la historia (incluso en la contemporánea), es poco convincente su diagnóstico actual, según el cual la religiosidad estaría hoy tan viva como en cualquier época pasada, solo que en muchos casos se camuflaría bajo formas aparentemente ajenas a la fe. Dicho de otra manera: el rechazo (acertado) que Joas efectúa de la visión weberiana del *Entzauberung* [desencantamiento] progresivo de las sociedades no debe llevarnos a pensar que vivimos en una época tan “encantada” como las anteriores, solo que ese encantamiento se presenta bajo un ropaje distinto. Creo que tenemos que tomarnos en serio el hecho de que nuestras sociedades están transitando una fase de relativo distanciamiento o relajamiento respecto de las creencias y prácticas religiosas, esto es, de desacralización.<sup>6</sup>

Siniša Malešević (2022), en su reseña a la versión inglesa de *El poder de lo sagrado*, le formula a Joas una crítica similar. Así, por un lado, destaca junto con nuestro autor que

la vida en el mundo moderno no es una vida desencantada, sino que está moldeada por ideales trascendentes que se renuevan y transforman constantemente. La sacralidad no es el enemigo de la modernidad; es una parte de sus componentes principales. (p. 5)

<sup>5</sup> Esquilo también decía en *Las suplicantes* (trad. en 2001): “Más fuerte que una torre es un altar, indestructible escudo” (pp. 190-191).

<sup>6</sup> Para decirlo en términos del Nietzsche (1872) de *El nacimiento de la tragedia*, vivimos en una cultura alejandrina y apolínea que ha (peligrosamente) logrado relegar y distorsionar el elemento dionisiaco.

Sin embargo, por otro lado, este crítico le reprocha a Joas la relevancia que le da a la religiosidad en el mundo moderno:

Si bien se podría conceder que la sacralidad es un aspecto importante de la sociabilidad humana, es difícil aceptar la visión de que esa afecta a todos los aspectos de la realidad social. Se podría sostener que Joas le atribuye demasiado poder a lo sagrado. (2022, p. 9)

También Timmann Mjaaland (2019) arriba a una conclusión similar: “Por tanto, mientras que Joas critica a Weber por elaborar la narrativa del desencantamiento ‘en una manera increíblemente sugestiva’, su propia narrativa de la sacralización y la desacralización comparte prácticamente el mismo defecto” (p. 176).

La segunda observación que quisiera señalar se relaciona con la tesis final de Joas, según la cual el Estado moderno no puede sustentarse si la sociedad no posee profundas raíces religiosas. En otras palabras, el autor sostiene que la religiosidad, si es genuina y promueve la adopción de la moral universalista, es una condición *necesaria* para la emergencia de las instituciones políticas basadas en la libertad, la igualdad y la solidaridad. El egoísmo racional o la prudencia que postulan los modelos contractualistas del Estado de Thomas Hobbes en adelante no constituirían disposiciones suficientemente sólidas como para permitir la emergencia y el mantenimiento de las estructuras políticas deseadas.


Dejemos de lado aquí la cuestión de la posible circularidad que supone esta posición: si el Estado moderno surge —entre otras cosas— de la religiosidad de sus miembros, pero no de cualquier religiosidad, sino de la que promueve el universalismo moral, entonces la pregunta sociológica más relevante será la siguiente: ¿en qué condiciones una religión abandonará el particularismo para pasar a adoptar la moral universal? Pero ¿no se esconde aquí el peligro de caer en una cierta circularidad? El Estado moderno necesita —para emerger y mantenerse— de la religión de corte universalista, pero ¿esta no necesita de aquel para abandonar el particularismo?

Así y todo, el punto que quería señalar aquí es otro: Joas, con el objetivo de postular su tesis, presenta una visión demasiado descarnada y por tanto inexacta del actor (o, mejor, *contractor*) que forma parte del hipotético contrato social.<sup>7</sup> Es cierto que no pocos contractualistas actuales (Robert Nozick,

---

<sup>7</sup> Aquí mi crítica a Joas se asemeja a la que él les efectúa a los miembros de la Escuela de Fráncfort (Joas, 1992, pp. 96-113); así como Horkheimer, Adorno, Marcuse, etc., habrían

David Gauthier, Jan Narveson)<sup>8</sup> elaboran un modelo casi caricaturesco del ser humano y de la acción social: allí, el hombre aparece como un agente racional y egoísta que solo está dispuesto a avalar el sistema moral y legal por la conveniencia a mediano y largo plazo que trae consigo el orden; pero también es verdad que hay muchos teóricos contemporáneos del contrato que resaltan los valores y los sentimientos morales como *aspectos consustanciales al actor*. John Rawls (1999), por ejemplo, ha indicado que el sentido de la justicia es un elemento central de nuestra psicología moral, y que solo sobre esa base se puede asentar una “sociedad bien ordenada” (p. 397).<sup>9</sup> Por su parte, Thomas Scanlon (2006) ha destacado la disposición al reconocimiento del otro como la motivación moral esencial que sustenta su propuesta contractualista. Lo que Scanlon escribía en su famoso artículo de 1982 bien podría aplicarse en este contexto: “Se ha subestimado el atractivo del contractualismo como doctrina fundacional. En particular, no se ha valorado de modo suficiente la oferta que hace el contractualismo para una explicación plausible de la motivación moral” (p. 284).

En síntesis, el Estado moderno necesita raíces más profundas que las que pueden brotar de la mera “racionalidad instrumental”, pero esas raíces no deben ser forzosamente religiosas: pueden ser solo morales. Así, al menos a nivel de la teoría, no parece estar enteramente justificada la tesis de Joas. 

## Referencias

- Assmann, Jan (2018). Karl Jaspers' Theorie der Achsenzeit als kulturanalytische Heuristik. En M. Bormuth (Ed.), *Offener Horizont. Jahrbuch der Karl Jaspers-Gesellschaft* (Vol. 4, pp. 43-55). Wallstein.
- Böckenförde, E.-W. (1976). *Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht*. Suhrkamp.

---

tenido una visión demasiado superficial y caricaturesca del pragmatismo norteamericano (y por eso no lo consideraban seriamente), del mismo modo, sostengo, Joas tiene una visión sorprendentemente simple de los teóricos políticos contractualistas. Véase aquí también el trabajo de Farfán (1999).

<sup>8</sup> Véase la encomiable compilación de Darwall (2003).

<sup>9</sup> La tercera parte de *A Theory of Justice* puede entenderse como una larga meditación acerca de la psicología moral y su posibilidad de sustentar un orden político justo. Respecto del sentido de la justicia, Rawls afirma que es “un deseo concreto de aplicar —y de actuar según— los principios de la justicia y de hacerlo desde el punto de vista de la justicia” (1999, p. 497).

- Darwall, S. (Ed.). (2003). *Contractarianism / Contractualism*. Wiley-Blackwell.
- Durkheim, É. (1912). *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Presses Universitaires de France.
- Esquilo (2001). *Tragedias* (Trad. E. Á. Ramos Jurado). Alianza.
- Farfán, H. R. (1999). Ni acción ni sistema: el tercer modelo de la acción de Hans Joas. *Sociológica*, 14(40), 35-63.
- James, W. (1902). *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*. Longmans. <https://doi.org/10.1037/10004-000>
- Joas, H. (1992). *Pragmatismus und Gesellschaftstheorie*. Suhrkamp.
- Joas, H. (1997). *Die Entstehung der Werte*. Suhrkamp.
- Joas, H. (2004). *Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz*. Herder.
- Joas, H. (2008). Value Generalization: Limitations and Possibilities of a Communication about Values, *Zeitschrift für Wirtschafts- und Unternehmensethik*, 9(1), 88-96. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-348801>
- Joas, H. (2011). *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrecht*. Suhrkamp.
- Joas, H. (2012). *Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*. Herder.
- Joas, H. (2013). Sakralisierung und Entsakralisierung. Politische Herrschaft und religiöse Interpretation. En F. W. Graf y H. Meier (Eds.), *Politik und Religion. Zur Diagnose der Gegenwart*. C. H. Beck.
- Joas, H. (2014). *Was ist die Achsenzeit? Eine wissenschaftliche Debatte als Diskurs über Transzendenz*. Schwabe.
- Joas, H. (2019). *Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung*. Suhrkamp.
- Joas, H. (2020). *Im Bannkreis der Freiheit. Religionstheorie nach Hegel und Nietzsche*. Suhrkamp.
- Joas, H. (2022). *Warum Kirche? Selbstoptimierung oder Glaubengemeinschaft*. Herder.
- Joas, H. (2023). Sind die Menschenrechte religiösen Ursprungs? En Michael Krennerich, Michaela Lissowsky y Marco Schendel (Eds.), *Die Freiheit der Menschenrechte. Festschrift für Heiner Bielefeldt zum, 65. Wochenschau*.
- Korf, B. (2018). 'Wir sind nie Säkular Gewesen': Politische Theologie und die Geographien des Religiösen, *Geographica Helvetica*, 73, 177-186. <https://doi.org/10.5194/ghe-73-177-2018>
- Malešević, S. (2022). Disenchantment, Rationalisation and Collective Self-Sacralisation. *Journal of Political Power*, 15(2), 369-379. <https://doi.org/10.1080/2158379X.2022.2055281>

- May, S. (2024). Menschenrechte und die Sakralität der Person. Anmerkungen zur Max-Weber-Lektüre von Hans Joas. En M. Brodthage y D. Krimphove (Eds.), *Zugänge zu Recht und Religion. Interdisziplinäre Sondierung eines weiten Forschungsfeldes* (pp. 87-112). Nomos.
- Nietzsche, F. (1872). *Die Geburt der Tragödie aus dem Geist der Musik*. E. W. Fritzsche.
- Otto, R. (1917). *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. Trewendt & Granier.
- Platón (1997). *Diálogos I* (Trad. E. Lledó Iñigo). Gredos.
- Rawls, J. (1999). *A Theory of Justice (revised edition)*. Harvard University Press.
- Scanlon, T. M. (2006). Contractualismo y utilitarismo. (Trad. Pablo Solari). *Estudios Públicos*, 101, 283-314 . Cambridge University Press.
- Timmann Mjaaland, M. (2019). Secular Formatting of the Sacred: Human Rights and the Question of Secularization and Re-Sacralization. *Journal of Nationalism, Memory & Language Politics*, 13(2), 164-182. <https://doi.org/10.2478/jnmlp-2019-0011>