

Genealogía hermenéutica de la secularización. Crítica de Joas a las rationalizaciones de Weber y Habermas

Hermeneutical Genealogy of Secularization. Joas ‘Critique of the Rationalizations of Weber and Habermas

Jesús Conill*

Resumen

Este texto aborda la cuestión de la secularización como rasgo constitutivo de la modernidad. A partir de la reconstrucción de la crítica de Hans Joas a las rationalizaciones de Weber y Habermas, se expone la propuesta del propio Joas en torno a la noción de “sacralización”, que se considera adecuada para una mejor integración, comprensión y explicación dinámica de los fenómenos de la modernidad en torno a lo religioso, el sentido y la

* Universidad de Valencia, España. Correo electrónico: Jesus.Conill@uv.es | Código ORCID <https://orcid.org/0000-0003-2091-4785>. Este estudio se inserta en el Proyecto de Investigación Científica y Desarrollo Tecnológico PID2022-139000OB-C21, financiado por MCIN/AEI/10.13039/501100011033 y del “Programa Prometeo 2022 para grupos de investigación de excelencia, CIPROM/2021/072” de la Generalidad Valenciana.

<http://dx.doi.org/10.22529/sp.2025.65.04>



STUDIA POLITICÆ  Número 65 otoño 2025 pág. 75-98

Recibido: 30/09/2024 | Aceptado: 04/12/2024

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

creencia. Se reconstruye a continuación el vínculo estructural entre la sacralización en la versión joasiana —así como sus antecedentes sociológicos y filosóficos— y la formación de ideales. Sin embargo, y a partir del análisis de recursos compartidos por el pragmatismo y la hermenéutica, se muestra cómo subsiste en Joas una carencia que la propia hermenéutica puede subsanar. El recurso joasiano aplicado a la sociología y a la historia para identificar empíricamente la formación de ideales universalistas en las sociedades, como modo de admitir la crítica de Nietzsche y asumirlo en clave de una genealogía que también puede ser afirmativa al mostrar configuraciones históricas positivas, debe ser complementado por una hermenéutica que incorpore las valoraciones e intenciones de las diversas configuraciones y evalúe las posibilidades y límites en ellas.

Palabras clave: secularización - sacralización - formación de ideales - genealogía afirmativa - hermenéutica

Abstract

This text addresses the issue of secularization as a constitutive feature of modernity. Starting from the reconstruction of Hans Joas's critique of Weber's and Habermas's rationalizations, it presents Joas' concept of "sacralization", as a notion that is capable of a better integration, understanding and dynamic explanation of the phenomena of modernity regarding religion, meaning and belief. Afterward the essay reconstructs the structural connection between sacralization in the Joasian version —as well as its sociological and philosophical antecedents— and the formation of ideals. However, starting with an analysis of shared resources in pragmatism and hermeneutics, it argues that in Joas remains a deficiency that hermeneutics may fill. The Joasian appeal to sociology and history, in order to empirically identify the formation of universalist ideals in societies, as a way of admitting Nietzsche's critique and assuming it with an affirmative genealogy showing positive historical configurations, must be complemented by a hermeneutics that incorporates the assessment and intentions of diverse historical configurations and evaluates their possibilities and limits.

Keywords: secularization - sacralization - formation of ideals - affirmative genealogy - hermeneutics

Introducción: ¿la secularización como fenómeno moderno?

Lo más habitual ha sido —y continúa siendo— pensar que la modernidad ha impuesto una mentalidad en la que la ciencia se convierte en el ideal cultural de una sociedad civilizada. En su nueva versión actualizada, esta visión se completa con la impronta de la tecnologización y

la economización de la sociedad. Uno de los resultados de esta constelación contemporánea bajo el síndrome de modernidades y posmodernidades sería el fenómeno de la secularización.

Ahora bien, lo que se ha denominado “secularización” —y que se ha instaurado para muchos como un “paradigma” para comprender y explicar la realidad social— está siendo revisado debido a la complejidad del concepto y a su posible debilidad explicativa, según las nuevas tendencias filosóficas, sociológicas y teológicas, entre las que destaca de modo especial la obra de Hans Joas (Fonti, 2023; Viale et al., 2024).

Entonces, ¿qué significa en concreto “secularización”? Ciertamente, no es un concepto unívoco. En principio, habría que percibirse de que el concepto de *secularización* tiene diversos significados. Al parecer, se origina en el ámbito del derecho canónico (paso al estado secular de quien había recibido alguna ordenación religiosa), pero en el uso habitual se refiere a un proceso histórico de la sociedad moderna y contemporánea, en el que se producen diversos dinamismos que sería pertinente diferenciar: 1) la expropiación de propiedades de la Iglesia; 2) el distanciamiento entre la religión y la sociedad moderna, que cabe entender como un proceso de diferenciación social, propio de la modernidad; 3) la decadencia de la religión, su progresivo declive y pérdida de influencia social, e incluso su desaparición en un lapso indeterminado de tiempo; 4) la creciente privatización, por cuya vía puede llegar a la secularización de la conciencia, con la que no solo la sociedad funciona por completo al margen de la religión, sino que esta se revela como inoperante e insignificante, incluso para la vida cotidiana de las personas.

Esta teoría de la secularización, canonizada por el entramado conceptual de Max Weber alrededor de la noción de “desencantamiento” (*Entzauberung*), se ha convertido para muchos en el paradigma interpretativo de la realidad social y personal. Sin embargo, en los últimos tiempos, ha surgido un buen número de estudios en sociología y filosofía de la religión que ha puesto en cuestión este paradigma de las ciencias sociales e incluso se han empezado a proponer importantes alternativas, como el nuevo paradigma de la “post-secularidad” en el caso de Habermas (2005, 2019) y la potente propuesta de “sociología histórica” de las “sacralizaciones” por parte de Joas (2023), que conviene tener en cuenta para, al menos, repensar el diverso sentido de la secularización en el mundo actual.

Aunque la mayoría de los estudios sobre la secularización pertenece a las ciencias sociales, también han aparecido novedades desde el ámbito filosófico; por

ejemplo, cabe destacar el lugar significativo —con la virtualidad de aglutinar diversas tradiciones— que ocupa el pensamiento hermenéutico de Gianni Vattimo (Alepuz Cintas, 2024). No obstante, aquí nos proponemos destacar y abordar una importante propuesta que intenta rectificar la teoría estandarizada de la secularización, mediante una sociología histórica que incorpora una peculiar “genealogía afirmativa” en la obra de Hans Joas (2023, 2024).

Entre las genealogías de la cultura que se han desarrollado en la filosofía contemporánea se destaca, además de la versión nietzscheana, la reconstrucción genealógica de la razón comunicativa en la última obra de Jürgen Habermas (2019), en la que se prosigue y confirma lo que mostraba su teoría de la acción comunicativa: que el concepto de racionalidad comunicativa se alimenta de fuentes religiosas y es resultado de un proceso de racionalización secularizadora (Conill, 1996, 2021).

Habermas comienza su genealogía del pensamiento situando el origen de la filosofía, es decir, de la razón en su versión filosófica, en el ámbito de las imágenes religiosas y metafísicas del mundo, dentro de la era axial. Se sirve del discurso sobre fe y saber a modo de hilo conductor para mostrar que la filosofía se ha apropiado de contenidos esenciales de las tradiciones religiosas y se ha convertido en un saber argumentativo. Como filósofo, dice estar interesado en ratificar lo que la filosofía ha aprendido de ese discurso sobre fe y saber mediante una “ósmosis semántica” (2019, I, p. 15) entre fe cristiana y pensamiento secular, lo que ha dado como resultado la transferencia de contenidos semánticos de origen bíblico a conceptos filosóficos fundamentales del pensamiento contemporáneo.

En la convivencia social, lo que propone esta racionalización comunicativa es reconocerse mutuamente como personas y ejercitarse en un aprendizaje recíproco. Este proceso de aprendizaje conlleva modernizar la conciencia religiosa y delimitar adecuadamente la comprensión secular de la razón humana, diferenciándola de su radicalización secularista. Un propósito que solo es posible si se desarrollan una “fe” y una “razón” autocriticas, dispuestas a aprender recíprocamente, en vez de enrocarse en una presunta autosuficiencia.

No obstante, desde el punto de vista de Joas (2023), la propuesta de Habermas sigue sometida al canon weberiano de la racionalización y secularización que impone la modernización y sus procesos de diferenciación social. Por tanto, Joas presenta una crítica de tal actitud de dependencia de Habermas con relación a Weber, además de una crítica específica de algunos aspectos de la teoría de la acción comunicativa como instancia secularizadora de la religión.

1. Crítica de Joas a las racionalizaciones secularizadoras de Weber y Habermas

La pretensión de Joas (2023) es ofrecer una doble alternativa: por una parte, quiere contribuir al desarrollo de una respuesta a la crítica naturalista de la religión que instauró en su momento Hume; y, por otra, pretende ofrecer también una alternativa a la influyente narrativa weberiana del “desencantamiento” (*Entzauberung*) del mundo.

En el primer caso, Joas prolonga la innovación metodológica de un nuevo enfoque crítico a través de una “hermenéutica histórica” de la religión, complementada con una genealogía “afirmativa”, a diferencia de las que Joas considera “destructivas” por parte de Nietzsche y Foucault. En este nuevo marco, Joas (2023) piensa que incluso es posible establecer una fecunda relación entre las ciencias empíricas y la pretensión de validez del discurso religioso, a la que “no se puede renunciar” (p. 63). Se trata de una perspectiva que parte del análisis de la experiencia religiosa y busca una interpretación adecuada a través de los aportes de la psicología, la sociología y la semiótica. Este “giro hacia la experiencia” (2023, p. 119) —que conducirá asimismo, en el ámbito que nos ocupa, al “giro hacia el rito”— estuvo abonado por la psicología de William James, la sociología de Émile Durkheim, la semiótica de Charles Sanders Peirce y la hermenéutica de Josiah Royce, proseguidas también por Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas. En definitiva, el análisis de la experiencia mediada por los signos descubre, en el trasfondo vital de la religión, una universal “voluntad de interpretar”, que bien podría haberse conectado con otro modo de entender la genealogía hermenéutica de Nietzsche (Conill, 2021).

En el segundo caso, Joas propone una alternativa al relato del desencantamiento, porque en él se sustenta el entramado conceptual —tan generalmente asumido en las ciencias sociales— de modernización, diferenciación funcional, racionalización y secularización, con el cual se han intentado explicar los procesos históricos de las sociedades occidentales modernas. La propuesta de Joas (2023) se enfrenta, pues, no solo a la crítica naturalista de la religión (al estilo humeano), sino también a la influyente “narrativa” sociológica de la religión que elaboró Max Weber, por considerarla “profundamente problemática” (p. 209).

La sugerente propuesta de Joas empieza situando su enfoque en el marco de las concepciones que se han dado en la historia de las religiones. El paso decisivo para comprender la religión consistió en desplazar la atención

desde las “creencias” a las “prácticas rituales”, siguiendo los trabajos de Fustel de Coulanges y Émile Durkheim, que lo condujeron a centrarse en el estudio de lo “sagrado” diferenciándolo de lo “religioso” (Bellah, 2017; Durkheim, 2012; Joas, 2023, p. 485). Una distinción conceptual que vendría precisar en su momento, confrontándola con la peculiar noción de “religación” en la obra de Xavier Zubiri (1987; 2012), trabajada también por Gracia (1986).

En esta línea de investigación, el rito se convierte en “la fuente de lo sagrado” y lo sagrado “sólo puede formarse en las prácticas colectivas” (2023, p. 122). En esta experiencia ritual, los “participantes” adquieren una importante significación, por cuanto introducen una perspectiva diferente a la de la objetivación, propia de la visión naturalista de la religión, como también destacará el estudio habermasiano (Habermas, 2019). El enfoque objetivador de un denominado *naturalismo metodológico* se ha convertido en una característica de las ciencias, invadiendo contradictoriamente las ciencias sociales, puesto que estas han de prestar atención a fenómenos específicamente humanos para los que no son adecuados —ni suficientes— los conceptos empleados para explicar los fenómenos de la naturaleza (Ortega y Gasset, 2006a). En este sentido, la naturalización es una interpretación filosófica, no una característica propia de las ciencias sociales y culturales (Conill, 2019).

Los participantes en las prácticas rituales atribuyen su peculiar experiencia de autosuperación a fuerzas anteriores a ellos mismos y sienten un apego afectivo hacia estas prácticas. Joas señala que, para Durkheim, “este acto de atribución es la fuente de la «sacralidad»” (Durkheim, 2013, pp. 263 y 264, citado en Joas, 2023, pp. 123-124). Aquí, Durkheim destaca el vínculo de dependencia que tienen los humanos entre sí, la necesidad de reconocimiento de los que se consideran semejantes, la necesidad de sentir su “simpatía, estima y afecto” para vivir y convivir (p.264).

En este punto se encuentra precisamente uno de los aportes más importantes de Durkheim al estudio de Joas: el descubrimiento de un “hecho antropológico, dado con la naturaleza humana” (2023, p. 125), que consiste en la conexión entre el surgimiento de la “sacralidad” y de los “ideales” (o valores) a partir de la experiencia del rito y las motivaciones de la vida cotidiana, también en las condiciones de la época moderna. Pues es constatale que siguen surgiendo “nuevos dioses”, nuevas sacralizaciones e ideales seculares en la época moderna y contemporánea (Durkheim, 1975, p. 58; Joas, 2023, p. 125; Terrier, 2012).

Considero que esta cuestión de la génesis de nuevos dioses, de nuevas sacralizaciones e ideales seculares es crucial, pero merecería un tratamiento en conexión con Nietzsche y con Habermas (Conill, 2021). En Nietzsche (2006) encontramos agudas reflexiones críticas sobre la persistencia de las “sombras de Dios” a través de algunas ideas modernas como las de progreso, democracia o igualdad de derechos, por la necesidad instintiva de seguir creando “dioses” (p. 699); y en la genealogía de Habermas (2019) se conecta la emergencia de lo ideal con la experiencia de lo sagrado que se vive en los ritos, siguiendo también en gran medida al propio Durkheim y por tanto situando lo ideal en intrínseca relación con lo real.

El estudio de Joas (2023) refuerza la importancia de este proceso histórico persistente de las sacralizaciones, no solo religiosas sino también seculares, y la formación de ideales para contrarrestar, como veremos más tarde, la tesis unilateral de la secularización moderna. Joas recurre a un clásico como Durkheim para elucidar, desde las ciencias sociales, la génesis de los ideales, descubriendo que no se trata simplemente de explicar con ello la cohesión social, sino de constatar la emergencia de una vinculación común con los ideales. El hecho de entender la religión como un fenómeno social no conduce necesariamente a reducirla a meros elementos materiales —del tipo que sean— o a puras ilusiones, sino que es posible comprender los ideales como un componente ineludible de la configuración de la vida social, en la medida en que lo ideal es constitutivo de lo real: “La sociedad ideal no está fuera de la sociedad real, sino que forma parte de ella”; por tanto, “no puede pertenecer a una sin pertenecer a la otra” (Durkheim, 2013, p. 468).

Esta intrínseca vinculación entre lo real y lo ideal muestra el potencial transformador que surge cuando se atiende al sentido de los ideales, pero también el peligro que conlleva la conexión originaria que existe entre las sacralizaciones y la génesis de los ideales. Por este motivo resulta tan relevante el estudio de Joas sobre la conexión entre los procesos religiosos y seculares de sacralización y la formación de ideales. La dualidad en los humanos entre lo ideal y lo real constituye una de las características de la vida humana que se descubre al hilo del estudio del surgimiento y de los dinamismos de la experiencia religiosa y de lo sagrado. Sin embargo, lo decisivo en el paso hacia las prácticas rituales no radica en que estas sean colectivas, sino en la vivencia de experiencias de autotrascendencia que una adecuada fenomenología hermenéutica debería asumir como tarea.

Además de la dualidad entre lo real y lo ideal, que será asimismo una de las tensiones a las que remitirá el estudio weberiano sobre las esferas de valor y

las racionalizaciones específicas (Durkheim, 1975, p. 26; Joas, 2023, p. 416-417), Durkheim (1969) defiende que la función principal de la religión radica en su “fuerza [*vertu*] dinamogénica”, que consiste en otorgar al individuo “las fuerzas que le permiten rebasarse, elevarse por encima de su naturaleza y dominarla” (p. 706). Es interesante recordar que William James (1986) utiliza el término “vivencia dinamogénica” en su análisis de la experiencia religiosa, porque con él se destaca la dimensión dinámica de lo religioso, de lo sagrado y de la formación de ideales. Este dinamismo de la experiencia en la acción de las prácticas rituales nos sitúa más allá de la ilustración racionalista en favor de una hermenéutica de la acción, de la que fue pionero Fustel de Coulanges y por la que se orientó la sociología de Durkheim, prestando especial atención a la experiencia vivida en los ritos, de cuya interpretación se han encargado los mitos, como bien expuso Ernst Cassirer (1965, 1971). A mi juicio, de un modo complementario y enriquecedor de la perspectiva hermenéutica sociohistórica, el dinamismo de la experiencia religiosa ha sido analizado también en la noología zubiriana, donde se destaca su carácter “noérgico” (Zubiri, 1980), es decir, el poder de lo real que se actualiza en la intelección sentiente de la “religación”.

Lo que ocurre es que Durkheim (2013) reduce las experiencias de autotrascendencia al éxtasis colectivo y las fuerzas colectivas que lo producen, con lo cual quedan sin explicar adecuadamente las experiencias individuales de inspiración religiosa, pues gran parte de la experiencia de lo sagrado es individual y un amplio sector de lo colectivo es profano; por tanto, no son equiparables la vida religiosa y la vida social. Creo que algo parecido le ocurre a Habermas por su tendencia a colectivizar socialmente el fenómeno religioso y regirse por la concepción durkheimiana de los ritos. Sin embargo, aquí lo más importante es que la concepción del rito de Durkheim contribuyó a cambiar el paradigma desde el modelo de la acción “teleológica” al de la “acción comunicativa”, desarrollado por Apel y Habermas. Pues los ritos no pueden comprenderse ateniéndose a patrones utilitaristas, ni tampoco a cualquier otra forma de la racionalidad instrumental o estratégica de medios y fines. Desde luego, es innegable que la experiencia de los ritos de interacción cotidiana, con sus valores, interpretaciones y emociones, persiste hasta la actualidad a través del hecho de la formación de ideales.

No obstante, en este punto, Joas (2023) presenta una acertada crítica de la versión habermasiana del modelo de la acción comunicativa (pp. 162-166), porque la comunicación humana no se reduce a lo que permite expresarse a través del discurso racional-argumentativo, ni la racionalización de la expe-

riencia en la acción ritual ha de comprenderse como un elemento del proceso de secularización, como sucede en Habermas en su fórmula de la “lingüistización de lo sagrado” (Habermas, 1981, 2019). Con esta fórmula se refiere a la transferencia de las funciones de integración social del rito al lenguaje y a las pretensiones intersubjetivas de validez ínsitas en él.

Al parecer, en la posición de Habermas desaparece la significación específica de las experiencias de sacralidad, de tal manera que se trata de la sustitución del rito y la sacralidad por el debate y la justificación racional a través de la citada lingüistización de lo sagrado. Según Joas, “incluso en sus obras más recientes”, Habermas solo atribuye un papel secundario a lo sagrado y al rito, a lo que denomina “complejo sacro” de ritos y mitos, y al que califica de “arcaico” (Habermas, 2012, citado en Joas, 2023, p. 163); una “experiencia arcaica”, que puede conservarse en las prácticas rituales donde se vive la “dependencia del poderoso colectivo”, aunque transformada y cerrada para los “no creyentes de la modernidad”, según los términos secularizadores en los que queda la concepción habermasiana del rito, tomada de Durkheim.

Ante esta deriva secularizadora de lo que significan el rito y la sacralidad, Joas propone una revisión de la teoría de la acción y no conformarse con la fórmula reductora de la “lingüistización” de lo sagrado, no solo por el posible papel impulsor del rito en la aparición del lenguaje (Bellah, 2017), sino sobre todo ante la persistencia del rito y de los procesos de sacralización en la vida moderna y contemporánea. La propuesta de una concepción más adecuada de la acción y de la experiencia humanas, por parte de Joas, servirá para comprobar si es posible aceptar sin más que el rito sea algo arcaico, propio de un estadio superado en la evolución hacia el discurso racional, o si más bien existen otras formas de acción y comunicación humanas, como el juego y el rito (Joas, 2013), donde se vive la creatividad y tiene su raíz la formación de ideales.

2. Nueva teoría de la acción que incorpora la sacralización y la formación de ideales

Veamos, entonces, la concepción de la acción y de la experiencia que está en la base de la innovadora teoría de la sacralización que propone Joas (2023, pp. 429-432), y con la que se enfrenta a la narrativa secularizadora del desencantamiento.

Un efecto de la ciencia moderna en el proceso de desencantamiento consiste en proporcionar una imagen del mundo como mecanismo causal en la que las categorías morales se quedan fuera y se hacen ininteligibles. Emerge, entonces, un pensamiento dualista o al menos una fuerte tensión entre el conocimiento racional empírico del mundo como mecanismo causal y la acción humana con sentido ético, a partir de la propia experiencia de la libertad moral. Se impone la necesidad de reflexionar sobre el concepto de acción humana y sobre si el conocimiento del mundo cultural ha de estar sometido también, como el natural, a la “objetividad” de las relaciones causales, o bien es necesario abrirse a otros fenómenos propios de la subjetividad humana y del sentido ético de la vida. Como consecuencia derivada de esta nueva imagen moderna del mundo —mediante la creciente racionalización y el desencantamiento— se produce no solo una tensión entre ciencia y ética, sino también un conflicto entre ciencia y religión (Weber, 1983,1996).

Lo decisivo será saber si el presunto “destino de nuestro tiempo, racionalizado … y, sobre todo, desencantador del mundo” (Weber, 1996, p. 229), excluye o hace prácticamente imposible la dinámica de la formación de ideales. Y esto se juega, en último término, en la concepción que se tenga de la acción humana.

La sociología histórica de carácter genealógico remite principalmente a una teoría de la acción que rebasa los estrechos modelos de la acción racional y que incorpora la dinámica de las continuas sacralizaciones y el hecho de la formación de ideales (Joas, 2011); por tanto, en vez de situarse en la perspectiva unilateral de la secularización, analiza la interacción de sacralizaciones y desacralizaciones, así como el posible “aprendizaje” que se genera a través de la historia. Mientras que en la perspectiva habermasiana este aprendizaje se produce principalmente a través de una racionalización, capaz de traducir contenidos religiosos en formas asumibles por la razón secular gracias a una especie de interacción por “ósmosis semántica” de los conceptos entre el saber y la fe (Habermas, 2019), entendemos que, en la perspectiva de Joas, se rebasa el marco de la racionalización discursivo-argumentativa de los participantes en un diálogo. Así, se pretende llegar a las raíces experienciales y valorativas de la vida religiosa de los creyentes, a sus vivencias como participantes en la comunidad de fe, que alimentan experienciales la interacción cognitiva con los no creyentes en el espacio público.

En lo que podría caracterizarse como su hermenéutica antropológica, Joas (2023) encuentra el hecho innegable de la formación de ideales como “fundamento incontrovertido para una comprensión adecuada de la religión” (p.

425). Lo que señala Joas, remitiendo al estudio de la era axial, es que la intensificación de la reflexividad en la que algo es concebido como “sagrado” lleva —más allá del nivel de la sacralización prerreflexiva— a “ideales” que se elevan por encima de toda realidad terrena y se convierten en criterio normativo. De este modo, se revela el hecho de que los humanos se abren a una idea de “trascendencia” que rebasa toda sacralidad intramundana (p. 426).

El punto de partida aquí es, pues, “el hecho de la sacralización o de la formación de ideales”. Pero a continuación, es necesario preguntar por las condiciones de posibilidad de tal hecho, un planteamiento en el que convergen el método transcendental, el pragmatismo, el historicismo y —a mi juicio— también la hermenéutica (Apel, 1985; Gadamer, 1977). El primer paso que se debe dar para esbozar la teoría de la sacralización que propone Joas consiste en una teoría de la acción humana y de la experiencia que se vive en ella. Joas recurre al pragmatismo, inicialmente de Mead y luego al de Peirce, Dewey y James, y caracteriza su aportación como “la creatividad de la acción” propia de toda acción humana (Joas, 2013). En esta concepción pragmatista de la acción se abandona o desplaza el esquema de medios y fines, para abrirse a la consideración de otras formas de acción que han sido marginadas, como el juego y el rito.

El juego adquiere una especial relevancia en este contexto del pragmatismo (Dewey y Mead), porque escenifica la búsqueda de la solución creativa de los problemas y fomenta la capacidad de los humanos de interactuar lúdica y experimentalmente con el mundo. En el juego se experimenta la vivencia de un sentido intrínseco que resulta satisfactorio en sí mismo. El estudio del fenómeno del juego ha ocupado un lugar destacado también en otros clásicos como Ortega y Gasset (2004, 2006a, 2006b, 2007), Huizinga (1998), Wittgenstein (1988), y la hermenéutica, por ejemplo, de Gadamer (1977), así como en sus correspondientes precedentes, y ha adquirido renovada relevancia en el actual desarrollo de la filosofía del deporte y del “jugar a juegos” (López Frías, 2020, 2024; Suits, 2024).

Por su afinidad con el juego como modo de acción humana, se tendría que investigar también el “juego sagrado”, al menos desde la era axial hasta la actualidad. En este punto resulta relevante el tratamiento del tema que presenta Huizinga en su ya clásico libro *Homo ludens*, como muestra el siguiente texto que luego sería citado por el propio Joas:

Los que participan en el culto están convencidos de que la acción realiza una salvación y procuran un orden de las cosas que es superior al orden

corriente en que viven. Sin embargo, la realización mediante representación lleva también, en todos sus aspectos, los caracteres formales del juego. Se «juega», se lleva a cabo la representación, dentro de un campo de juego propio, efectivamente delimitado como fiesta, es decir, con alegría y libertad. Para ello se ha creado un mundo de temporada. Su efecto no cesa con el término del juego, sino que su esplendor ilumina el mundo de todos los días y proporciona al grupo que ha celebrado la fiesta, seguridad, orden y bienestar, hasta que vuelve de nuevo [sic] la temporada de los juegos sagrados. (Huizinga, 1998, pp. 52-53)

En este modelo de la acción como juego, y no en la acción comunicativa, es donde Joas (2023) cree encontrar el posible “enlace entre el pragmatismo y la tardía teoría de la religión de Durkheim” (p. 432), puesto que, en el modelo racionalizador de la acción comunicativa al estilo de Habermas, se tiende a sustituir —por “arcaico”— el rito y la sacralidad por el debate y la justificación racional. Por tanto, si se pretende comprender adecuadamente el juego y el rito como fenómenos humanos, lo que se requiere es una revisión más radical de los modelos de la acción humana. Aunque, a mi juicio, no es necesario entenderlos como “formas no racionales de comunicación humana” (Joas, 2023, p. 164), ¿o es que se debe situar la creatividad humana completamente fuera del ámbito racional? De este modo, la concepción de una razón experiencial y sentiente, vital, poética y cordial (Conill, 2006, 2019, 2021; Cortina, 1986, 2007) podría englobar más adecuadamente los fenómenos creativos de las diversas actividades humanas, que probablemente son los que incluso hacen emerger el lenguaje humano y la creación de símbolos.

Precisamente en esta dimensión experiencial de la acción y de la razón es donde cabe situar la experiencia de “autotrascendencia” a la que nos conduce la reflexión ulterior del propio Joas en su esbozo de una teoría de la sacralización. Según su explicación, se trata de “experiencias” que manifiestan una dimensión pasiva y tienen que ver con el “hecho” de que personas o ideales “se apoderan de uno” y al mismo tiempo vivifican las capacidades de acción humana (2023). Llaman la atención los términos empleados en esta explicación de la autotrascendencia por su semejanza con los que encontramos en el análisis de la religión en Zubiri (1987, 2012) y Gracia (1986). Y, a su vez, resulta curioso que Joas remita como ejemplo de este fenómeno al “redescubrimiento de Dionisos” en Nietzsche, como si la recuperación de lo dionisíaco pudiera presentarse como “la solución a las aporías de la modernidad”. Aun cuando con esta alusión solo pretende mostrar que la teoría del rito de Durkheim “se mueve enteramente en el mismo terreno”, es decir, en el nivel

de “las fuerzas sociales de ligadura” y de “la revitalización de individuos y colectivos mediante experiencias de autodeslimitación” (Joas, 2023, p. 436).

De todos modos, no se debe olvidar que el objetivo de Joas es presentar una teoría de la sacralización a partir de la acción humana en la que se vive la experiencia de la autotrascendencia. Al estar “subyugado” en esta experiencia (deslimitación o autodesbordamiento), se siente afectivamente una “fuerza vinculante prerreflexiva, cuyo vigor supera el de toda experiencia diaria” (2023, p. 438); esto es lo que Durkheim denomina “sagrado”. Son las experiencias de autotrascendencia las que conducen a lo sagrado, de manera que se atribuye la cualidad de “sagrado” a las “fuerzas subyugadoras”, que no necesariamente se identifican con el bien, ni con ninguno de los componentes del orden de los transcenenciales clásicos, sino que —a mi juicio— se deberían correlacionar con la dimensión del poder. De ahí que no haya que identificar el proceso de sacralización con el de formación de ideales, ya que este requiere una “eticización” de lo sagrado.

Esta experiencia de autotrascendencia que acontece en la acción humana requiere interpretación. Y es aquí donde se detecta un déficit “hermenéutico” o “semiótico” en la psicología de la religión de James y en la sociología de la religión de Durkheim, en las que se inspira Joas. Por lo tanto, es necesario recurrir a la tradición hermenéutica, al menos desde Wilhelm Dilthey, y aprovechar aportaciones como, por ejemplo, el análisis del proceso articulador de la experiencia según Charles Taylor (1985). Pero, como la concepción tayloriana de la “articulación” se centra en el lenguaje, es necesario emplear otras versiones de la hermenéutica que estén ligadas, por ejemplo, al pragmatismo y a la semiótica, y que tengan en cuenta otros sistemas de signos no lingüísticos, como los corporales. Incluso en el mismo nivel del lenguaje, más allá del estilo discursivo-argumentativo, existen otras formas de articulación mediante la creatividad narrativa y la poetización. Este enfoque de las hermenéuticas ampliadas con sentido pragmático y semiótico vale también para las experiencias de autotrascendencia, que precisan de una articulación mediante simbolizaciones de lo que intentan representar (Jung, 1999, 2009).

Lo que propone Joas (2023), por esta vía hermenéutica ampliada, es prestar atención a las experiencias vividas que llevan a la atribución de la cualidad de *sacralidad*, a pesar de que también esta palabra sea objeto de disputas terminológicas. En este sentido, Joas utiliza el término *sacralidad* para designar la cualidad que resulta de las experiencias de autotrascendencia, incluso en los casos de *sacralidad no religiosa*; pues, a su juicio, en la línea de Durkheim, hay que distinguir entre lo *sacral* y lo *religioso*. Esta distinción le permite a

Joas no afirma la universalidad antropológica de la religión, pero sí la de las experiencias de “autotrascendencia” y de las correspondientes atribuciones de sacralidad, en el ámbito de su concepción experiencial de la acción y de la interpretación articulada de tales experiencias mediante simbolizaciones. Es de interés señalar que también Zubiri (1987, 2012) establece esta distinción entre lo sagrado y lo religioso al hilo de su análisis de la “religación”, aunque con un significado diferente, en la medida en que en la religación acontece la experiencia radical del poder de lo real, que también tendría un alcance universal.

Llama la atención que Joas considere justificado hablar del “poder de lo sagrado” a partir de la consideración de estas experiencias y de los vínculos que brotan de ellas, porque es ahí donde se encuentra la raíz de la fuerza vital para controlar nuestros deseos y necesidades inmediatas, el posible sacrificio de la comodidad y el sentido orientador de la existencia, en la medida en que confiamos en “un orden que nos sustenta” y nos sentimos vinculados a una sacralidad, ya sea de carácter religioso o secular. El poder de lo sagrado y la atracción de los ideales que experimentamos en la vida, junto con otras formas de poder, ponen de relieve que este fenómeno constituye un elemento radical e ineludible de la acción humana. Por tanto, lo decisivo son las sacralizaciones —sean reflexivas o prerreflexivas, religiosas o seculares—, no la secularización.

3. Teoría de la sacralización y de la formación de ideales para comprender científicamente y filosóficamente la religión

Para comprender la religión desde la experiencia histórica, situada y mediada por los signos y el cuerpo en las prácticas rituales, Joas cuenta con las metodologías de investigación tanto de Ernst Troeltsch como de Max Weber, en las que se propone concebir los procesos sociales en categorías propias de la acción humana. Lo que Joas (2023) considera central en su planteamiento, a partir de la metodología de Troeltsch, consiste en tomar como punto de partida el “hecho de la formación de ideales”, el hecho de que “en la vida histórico-social surgen por necesidad *ideales*” (p. 172); pero este punto de partida requiere, a continuación, reflexionar genealógicamente sobre los procesos por los que se generan tales ideales, para comprender su significado y valor.

En este ámbito de la sociología contemporánea de la religión se debe destacar especialmente el meritorio trabajo de Joas, debido a su fecunda tarea por recuperar el procedimiento metodológico de la sociología histórica de

Troeltsch, puesto que sirve para superar las presuntas explicaciones materialistas e ideológicas de la acción humana. Pero también aporta una cierta alternativa a la famosa concepción sociológica de Weber, pues este se guía principalmente por un modelo de “acción racional” inspirado en la economía y, en cambio, Troeltsch se orienta según una concepción de la acción que algunos han denominado “expresivista” (Joas, 2023, p. 181) y que resulta más adecuada para estudiar la fuerza innovadora del fenómeno religioso y la formación de ideales. Se trata de un método para estudiar la experiencia religiosa “sin prejuicios a favor ni en contra” de la religión, superador tanto de la apologética como del secularismo, que cabe considerar, a mi juicio, como una cierta hermenéutización de la sociología histórica. Porque más allá de que cuenta con las aportaciones de la psicología y la historia para conocer las condiciones en las que se vive la experiencia religiosa (al igual que William James y Wilhelm Dilthey), la psicología y la historiografía le resultan insuficientes para comprender el sentido de las representaciones, simbolizaciones y pretensiones de validez que involucra el fenómeno religioso.

El método de Troeltsch, recuperado por Joas, no absolutiza la historia, sino que atiende a las contingencias, aunque tampoco se conforma con ellas en la medida en que se abre a las pretensiones nunca plenamente cumplidas de los ideales que proclama una religión, como por ejemplo el cristianismo. Ni los efectos sociales de un fenómeno como la religión, ni la reconstrucción histórica de su génesis son lo único ni lo determinante; faltaría la “pregunta contrafáctica” por la justificación del nuevo orden ideal que presenta la innovación histórica de una religión, que en ocasiones se ha entendido independiblemente como si fuera una utopía social. A mi juicio, sería más apropiado entender este método como una forma de hermenéutica crítica, en la medida en que tiene en cuenta no solo la dimensión de la facticidad, sino también la idealidad con su función crítica, regulativa, inspiradora y orientadora de la vida (Conill, 2006).

Este método de la sociología histórica de Troeltsch es de especial relevancia para la autocomprensión de la religión, frente a la narrativa del desencantamiento y la teoría de la secularización propuestas por Weber. Entre otras cosas, porque es capaz de enfocarse en las dos dimensiones de la experiencia religiosa, la externa (objetivable) y la interna (personal), vivida en la “mística” de un modo más adecuado que Weber e incluso que Habermas, y para lo que, según mi criterio, hubiese sido útil contar también con las perspectivas renovadas y actualizadas de Nietzsche (1990), Conill (1997) y Bergson (1996). Sobre todo, en la medida en que el modelo metodológico

de Troeltsch conduce a una genealogía de la religión (cristiana) y su todavía posible vitalidad actual.

De todos modos, por lo que se refiere a la secularización, conviene precisar que Habermas sigue a Weber en su concepción del desencantamiento secularizador, pero no en su deriva secularista, pues más bien propone una sociedad y ciudadanía postsecular(istas); y, a su vez, con respecto a las posibles versiones del método genealógico, se entiende que la genealogía de Habermas no puede calificarse de “destructiva”, sino que también se podría definir como “afirmativa”, como la que propone Joas, en la medida en que reconstruye el trasfondo religioso de la razón comunicativa; aunque sea de diversa índole. Esto se debe a que tiene una tendencia preponderantemente racionalizadora y sesgada por un modelo de racionalidad discursivo-argumentativa, que, a mi juicio, se debe completar teniendo en cuenta otras dimensiones operantes en una razón comunicativa más experiencial, vital y cordial (Conill, 2006, 2019, 2021; Cortina, 1986, 2001, 2007).

Aprovechando el enfoque de Troeltsch, que pone de relieve las continuas sacralizaciones y desacralizaciones que se producen en la historia, Joas (2024) propone una alternativa al influyente relato del desencantamiento de Weber, porque lo considera profundamente problemático y basado en una “equivocidad conceptual” (p. 210) que lo hace inservible para analizar importantes innovaciones históricas, y de ahí que Joas (2023) proponga explícitamente despedirse de la narrativa weberiana del desencantamiento (p. 281).

Ahora bien, el desencantamiento no significa la pérdida del sentido de la existencia ni de la acción humana. Por este motivo, resulta necesario superar el concepto de desencantamiento como diagnóstico cultural de la falta de sentido y de la experiencia del nihilismo. La crisis de sentido no destruye la posibilidad de guiarse por ideales, pero la formación de ideales se pierde en la narrativa weberiana que prefija un desencantamiento progresivo. Es cierto que el desencantamiento conduce a una crisis de sentido, pero como parte de un proceso de racionalización que implica un nuevo orden, aun cuando el concepto de racionalización es muy “ambiguo” y, en la medida en que se asimila a la racionalidad con arreglo a fines, no sirve para entender lo que constituye la experiencia de la sagrada.

Solo mediante la posibilidad de hermeneutizar y pragmatizar a Weber superando su naturalismo, se podría corregir uno de los defectos de la metáfora weberiana del desencantamiento, al percarnos de que su enfoque parte del presupuesto de un “encantamiento” previo, puesto que solo se puede ser

“desencantado” si antes se ha estado “encantado”. Pero no se puede considerar “encantado” a quien vive en un mundo que no se reduce a hechos, sino que está cargado de significado y valor; pues la relación del hombre con el mundo no es “naturalista”, sino que está mediada semiótica y simbólicamente desde su corporalidad, como queda demostrado en la constitución prerreflexiva del sentido en el mundo de la vida. Resulta pertinente añadir que tampoco se debería confundir el presunto fenómeno cultural del “encantamiento” con la experiencia de la “religación” en la concepción zubiriana de la inteligencia sentiente.

Por consiguiente, según Joas (2023), para entender adecuadamente la posible pervivencia de la religión en la sociedad moderna y en la experiencia de la sacralidad, es necesario distinguirla tanto de lo trascendente como de lo religioso —puesto que no son sinónimos—, y desvelar la relevancia de algunas vivencias o experiencias religiosas en la génesis del universalismo moral. A partir de la religión vivida se han producido nuevas formas de sacralización y ritualización, tanto religiosas como seculares, lo cual invalida el intento de describir el mundo moderno y contemporáneo como resultado del desencantamiento. En este sentido, persisten las sacralizaciones religiosas y seculares, así como la formación de ideales.

Es por lo que hoy en día se ha vuelto muy conveniente para varios autores (entre los que significativamente se encuentran Joas, Taylor y Habermas) recuperar los estudios sobre la era axial, entendida como cesura en la historia de las religiones y de las sacralizaciones, que tiene la virtualidad añadida de aportar un punto de vista que permite destacar *el poder de lo sagrado*. La investigación sobre la evolución de las religiones desde la perspectiva de lo que significa la era axial, recuperando el ya clásico estudio de Karl Jaspers (2017), originalmente publicado en 1949, y sus precedentes, se ha convertido en uno de los campos más florecientes de las ciencias sociales históricas. Este enfoque en el estudio de la historia de las religiones muestra que se han producido innovaciones, como la idea de “trascendencia” entendida como sacralidad reflexiva, y niveles históricamente nuevos del poder de lo sagrado (Joas, 2023, p. 300).

A partir de los estudios de la era axial, Jaspers habría querido constatar un “hecho” asumible por todos y capaz de posibilitar un entendimiento, a pesar de las diferencias incluso en “puntos de vista últimos”, en virtud de algunos vínculos, valores y experiencias comunes que se viven y sienten más allá del nivel estrictamente discursivo y argumentativo de la racionalidad. En esta línea, el *giro axial* constituye una base para una apertura a formulaciones

religiosas y no religiosas de universalismo moral. Según Joas (2023), Jaspers superaría el relativismo histórico por esta vía, sin aceptar que “las pretensiones de validez universales [no] se fundan en la «razón» como tal, sino que proceden de una historia contingente que, sin embargo, no es irrelevante para su validez” (p. 308). No queda claro aquí si esta forma de superar el historicismo es la que Joas acepta sin más o si solo constituye “un impulso” para la posterior formulación de su sociología histórica en clave genealógica, en la que la relación entre las contingencias y las pretensiones de validez de la razón se resuelven más adecuadamente, por ejemplo, en la “conclusión normativa”, donde confiesa que su tesis de una cesura fundamental en la historia de las religiones está dirigida “por el supuesto de que el universalismo moral es, por principio, superior al particularismo moral” y por la “sacralidad de la persona” (Joas, 2023, pp. 490-492).

En su exposición de la era axial como la cesura decisiva en la historia universal, Jaspers se refiere a la concepción hegeliana de “eje”, que remitiría a la idea de Dios como “espíritu”, donde la autoconciencia se ha elevado hasta el orden fundamental de la libertad. Esta innovación histórica ha sido denominada como “era profética”, “era sincrónica”, “revolución moral”, “era de crítica”, “era de trascendencia”, y también se ha hecho hincapié en el “universalismo moral”, la “reflexividad” y la “simbolicidad”. Sin embargo, sea cual sea la caracterización de la era axial, lo más significativo radica en si la relación con ella se entiende en términos de “superación y sustitución” (Habermas, 1976, 2019) o de “adición e integración” (Bellah, 2017). Pues en ella se dilucida si la innovación de la era axial queda supeditada a un modo estandarizado de entender el racionalismo occidental o si se ha logrado una interpretación liberada de esa influyente narrativa, como en la perspectiva sociológica de la religión de Robert Bellah (2017), según la cual “nunca se pierde nada”. En este sentido, lo innovador de la era axial no queda sustituido por completo, sino que pervive en los ritos y los mitos, igual que en las sacralizaciones y en la formación de ideales, según la sugerente interpretación de Joas (2023).

Entre las innovaciones de la era axial se destacan la idea de trascendencia y un potencial crítico del poder, que provocaron persecuciones y hasta la muerte de profetas y disidentes; aunque también se ha desarrollado una capacidad acomodaticia a las condiciones sociales, políticas y económicas, e incluso ideologías legitimadoras del poder. Las sacralizaciones han servido tanto para apoyar el poder como para oponerle resistencia. En cualquier caso, el enlace entre religión y poder, al que presta especial atención Bellah (2017),

reconduce a la “reflexivización de lo sagrado” como la característica destacada de la era axial. En lugar de sustituir “trascendencia” por “reflexivización”, Joas (2023) propone comprender la trascendencia como “reflexivización de lo sacro” (p. 356). Desde su perspectiva, la idea de trascendencia es producto de una reflexión sobre el origen de la sacralidad y con ella se cree llegar a la raíz de “la experiencia de la indisponibilidad de lo sagrado”.

En la medida en que la idea de trascendencia es producto de una “cultura de la reflexión”, se requiere establecer una distinción entre la sacralidad reflexiva y la experimentada prerreflexivamente. Para esclarecerla es preciso distinguir diferentes niveles de semioticidad y atender especialmente al surgimiento de las simbolizaciones. Tampoco aquí las formas menos reflexivas de la sacralidad son sustituidas por las más reflexionadas, aun cuando sí quedan modificadas, por ejemplo, mediante la idea de trascendencia. Esta comprensión de la religión apoyada sobre una concepción semiótica del hombre cuenta con precedentes en Schleiermacher, Peirce y Royce, y ha sido proseguida por Deuser (2009), quien al destacar la noción de “lo incondicionado” complementa, a mi juicio, la anteriormente aludida “experiencia de la indisponibilidad de lo sagrado”.

La crítica de Joas a Weber se centra en los conceptos para diagnosticar los procesos de modernización (desencantamiento, racionalización y diferenciación funcional de esferas de valor), porque los considera “peligrosos” y perjudiciales para comprender la religión, en la medida en que “despistan” a los sociólogos, como en el caso de la secularización, que al involucrar una relación causal entre esta y la modernización, fomenta la idea de una “modernidad sin religión”. En cambio, Joas (2023) aprovecha la obra de Durkheim para impulsar una teoría de la sacralización y de la formación de ideales.

El enfoque de Max Weber (1983) se centra en la racionalización de la religión, en el sentido de una evolución hacia el universalismo moral, e incita a buscar equivalentes funcionales de la religión en las sociedades modernas. De un modo semejante procede Habermas, a quien el propio Joas (1984) atribuye el intento más “ambicioso de enlazar con Weber” (pp. 144-176). Pero lo que ocurre es que la noción de racionalidad comunicativa de Habermas, por un lado, difiere de la de Weber y, por otro, es objeto de una confrontación por parte de Joas (1997, pp. 274-291). Por consiguiente, para Joas, es problemático enlazar con la comprensión weberiana de la racionalización, sea en la versión que sea, si bien le parece aceptable, en un principio, entender que la cesura principal en la historia de las religiones haya surgido con una ética religiosa universalista como resultado de una racionalización de la religión.

Lo decisivo en Weber consiste en las diversas “relaciones de tensión” a las que induce la racionalización: 1) entre lo sagrado y lo profano, 2) entre universalismo y particularismo, 3) entre los valores del universalismo moral y la racionalidad instrumental, y 4) entre las diversas fuentes de la experiencia de autotrascendencia, así como entre las sacralizaciones. Sin embargo, aquí el reproche de Joas es claro: no son apropiados los términos “racionalidad” y “racionalización” para caracterizar estas relaciones de tensión, porque se trata de procesos diferentes; por tanto, propone liberarse del restrictivo concepto de racionalización para designar a las presuntas racionalizaciones específicas de las diferenciadas esferas de valor. Así pues, el intento de explicar la secularización por desencantamiento, diferenciación y racionalización en la modernidad fracasa a la vista de que el proceso radical y decisivo consiste en sacralizaciones y formación de ideales.

A modo de conclusión

Lo que he considerado una peculiar hermenéutica genealógica de la secularización, a través de la crítica de Joas a las racionalizaciones de Weber y Habermas, permite superar el entramado conceptual weberiano en torno al desencantamiento del mundo y abrir un nuevo horizonte para la filosofía de la religión o la teoría de la religión en los términos de Joas (2024), tal como expone en su libro *El hechizo de la libertad*, que lleva precisamente como subtítulo *La teoría de la religión después de Hegel y Nietzsche*. Se confirma aquí que la filosofía social no puede prescindir de la teoría de la religión. Lo que ocurre es que el camino de Hegel es un “callejón sin salida”, en el que además no hay vuelta atrás. En este sentido, es necesario lograr una transformación adecuada de los métodos filosóficos para pensar la realidad histórica y la vida social y, por lo tanto, también para abordar la religión, superando tanto la generalizada interpretación secularizadora de la modernidad como su radicalización secularista.

Joas se propone transformar la concepción filosófico-histórica de Hegel mediante una genealogía histórica y global del universalismo moral y a tal efecto ha afrontado lo que considera el reto más radical: “el desafío de Nietzsche” (Joas, 1997, pp. 41-57), que ya para Troeltsch constituía, en palabras de Joas, “la mayor revolución en las humanidades de la época” (Joas, 2024, pp. 585-590). Un aspecto crucial de este desafío consiste en enfrentarse a la pregunta por el surgimiento de los valores, que tiene dos vertientes: 1) la tendencia a la subjetivización del valor, y 2) la radicalización que plantea Niet-

zsche más allá de la “subjetividad” de los valores, a saber: la cuestión de su “contingencia” histórica, que desde el inicio parece tener un efecto liberador con respecto a la moral tradicional con fundamento religioso.

La gran aportación de Nietzsche consiste en su método genealógico, que Joas dice asumir, aunque en un sentido positivo y constructivo, con su “genealogía afirmativa”. Este nuevo método filosófico nietzscheano se aplica, en nuestro contexto, a “cómo se *fabrican ideales*” (Nietzsche, 1978, p. 53) hasta llegar a la raíz; al poder de crear valores. Sin embargo, Joas considera que se debe “corregir” la *tergiversación* nietzscheana del proceso de formación de ideales, para lo cual recurre a la compleja psicología de la religión en William James (1986), en concreto, a su tratamiento de la dimensión del sobrecogimiento, que a su juicio queda desatendida en Nietzsche.

Joas propone analizar y entender más adecuadamente las experiencias humanas de las que emanan los vínculos, con los valores y los ideales que nos sobrecogen. Por una parte, aun cuando Nietzsche tiene razón al destacar la dimensión del poder en todos los procesos de formación de ideales, eso no debe conducir necesariamente a reducir lo sagrado y los ideales a la cuestión del poder (Joas, 2024, p. 590). Por otra parte, la psicología nietzscheana del resentimiento, aunque tiene sagaces observaciones, es muy discutible y presupone una incomprensión prejuiciosa de la idea cristiana del amor (Scheler, 1993).

De todos modos, el intento de Weber y Troeltsch —en el que se basa Joas— de analizar sociológicamente las cuestiones que plantea Nietzsche, es insuficiente para ofrecer una alternativa constructiva a la teoría de la religión de Hegel y Nietzsche. Tampoco basta con someter las provocaciones de Nietzsche al “examen de las ciencias empíricas” (Joas, 2024, p. 592), sino que —a mi juicio— se requiere un enfoque de auténtica genealogía hermenéutica (Conill, 1997, 2021). Además, no resulta convincente la presunta “solución” de Troeltsch al problema del “criterio de la valoración histórica” planteado radicalmente por Nietzsche, cuando se enuncia que lo consigue adoptando un “enfoque empírico” (Joas, 2024, p. 599).

El vigor y validez de la genealogía como método filosófico que dice asumir Joas para descubrir la raíz liberadora de la ética cristiana y del universalismo moral no consiste en una mera “historiografía” que se limita a atender de un modo objetivo las contingencias históricas, sino que en cuanto “genealogía afirmativa” constituye más bien una genealogía hermenéutica, que sabe valorar lo que significan las experiencias de sufrimiento y de injusticia en la

historia por las que nos sentimos sobrecogidos e interpelados a actuar. Por consiguiente, la genealogía no designa una mera “cuestión empírica” (Joas, 2024, p. 604), sino que conlleva diversas valoraciones e intenciones, sin cuyo reconocimiento no se logrará ofrecer el punto de partida más adecuado para una nueva teoría de la religión más allá de Hegel y Nietzsche. ☩

Referencias

- Alepuz Cintas, R. (2024). *El fenómeno de la secularización en la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo* [Tesis doctoral, programa de doctorado en Ética y Democracia, Universidad de Valencia]. <https://hdl.handle.net/10550/103284>
- Apel, K. -O. (1985). *La transformación de la filosofía* (vols. 1-2). Taurus.
- Bellah, R. N. (2017). *La religión en la evolución humana. Del paleolítico a la era axial*. Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Bergson, H. (1996). *Las dos fuentes de la moral y de la religión*. Tecnos.
- Cassirer, E. (1965). *El problema del conocimiento*. Fondo de Cultura Económica.
- Cassirer, E. (1971). *Filosofía de las formas simbólicas I*. Fondo de Cultura Económica.
- Conill, J. (1996). Teoría de la acción comunicativa como filosofía de la religión. *Estudios Filosóficos*, 45(128), 55-73. <https://estudiosfilosoficos.dominicos.org/ojs/article/view/167>
- Conill, J. (1997). *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*. Tecnos.
- Conill, J. (2006). *Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad*. Tecnos.
- Conill, J. (2019). *Intimidad corporal y persona humana. De Nietzsche a Ortega y Zubiri*. Tecnos.
- Conill, J. (2021). *Nietzsche frente a Habermas. Genealogías de la razón*. Tecnos.
- Cortina, A. (1986). *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica*. Tecnos.
- Cortina, A. (2001). *Alianza y contrato. Política, ética y religión*. Trotta.
- Cortina, A. (2007). *Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía en el siglo XXI*. Ediciones Nobel.
- Deuser, H. (2009). *Religionsphilosophie*. DeGruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110212686>
- Durkheim, É. (1975). Le problème religieux et la dualité de la nature humaine. En *Textes, 2. Religion, morale, anomie* (pp. 23-59). Minuit.
- Durkheim, É. (2013). *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia (y otros escritos sobre religión y conocimiento)*. Fondo de Cultura Económica.

- Durkheim, É. y Mauss, M. (1969). Selbsrezension der «Formes élémentaires». En É. Durkheim, *Journal Sociologique* (pp. 700-707). Presses Universitaires de France.
- Fonti, D. (8-10 de noviembre de 2023). *Derechos Humanos y universalismo moral: una fundamentación alternativa a partir de la revisión del proceso secularizatorio en Hans Joas* [Sesión de conferencia]. XVII Coloquio Latinoamericano y XI Coloquio de la Red Internacional de Ética del Discurso. XXVIII Jornadas Interdisciplinarias. Fundación ICALA, Buenos Aires, Argentina.
- Gadamer, H. -G. (1977). *Verdad y método*. Sígueme.
- Gracia, D. (1986). *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*. Labor.
- Habermas, J. (1976). *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*. Suhrkamp.
- Habermas, J. (1981). *Theorie des kommunikativen Handelns. Band I: Handlungsrationali-tät und gesell. Rationalisierung. Band II: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*. Suhrkamp.
- Habermas, J. (2005). *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*. Suhrkamp.
- Habermas, J. (2012). *Mundo de la vida, política y religión*. Trotta.
- Habermas, J. (2019). *Auch eine Geschichte der Philosophie. Band 1: Die okzidentale Kons-tellation von Glauben und Wissen; Band 2: Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen*. Suhrkamp.
- Huizinga, J. (1998). *Homo ludens*. Alianza.
- James, W. (1986). *Las variedades de la experiencia religiosa. Estudio de la naturaleza humana*. Península.
- Jaspers, K. (2017). *Origen y meta de la historia*. Acantilado.
- Joas, H. (1984). Die unglückliche Ehe von Hermeneutik und Funktionalismus. En A. Honneth y H. Joas (Eds.), *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' »Theorie des kommunikativen Handelns«* (pp. 144-176). Suhrkamp.
- Joas, H. (1997). *Die Entstehung der Werte*. Suhrkamp.
- Joas, H. (2011). *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*. Suhrkamp.
- Joas, H. (2013). *La creatividad de la acción*. Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Joas, H. (2023). *El poder de lo sagrado. Una alternativa al relato del desencantamiento*. Herder.
- Joas, H. (2024). *El hechizo de la libertad. La teoría de la religión después de Hegel y Niet-zsche*. Sal Terrae.
- Jung, M. (1999). *Erfahrung und Religion. Grundzüge einer hermeneutisch-pragmatischen Religionsphilosophie*. Alber.
- Jung, M. (2009). *Der bewußte Ausdruck. Anthropologie der Artikulation*. De Gruyter.

- López Frías, F. J. (2020). Ética del deporte. Orígenes, corrientes principales y desafíos futuros. En A. Cortina y M. Correa (Eds.), *Ética aplicada desde la medicina hasta el humor* (pp. 239-271). Ediciones UC.
- López Frías, F. J. (2024). *El desafío de jugar la vida: la propuesta ética de Bernard Suits*. Hexit.
- Nietzsche, F. (1978). *La genealogía de la moral*. Alianza.
- Nietzsche, F. (1990). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos de filosofía del conocimiento*. Tecnos.
- Nietzsche, F. (2006). *Fragmentos póstumos (1885-1889)* (vol. IV). Tecnos.
- Ortega y Gasset, J. (2004). El origen deportivo del Estado. En *Obras completas. Tomo II (1916)* (pp. 705-719). Taurus.
- Ortega y Gasset, J. (2006a). Historia como sistema. En *Obras completas. Tomo VI (1941/1955)* (pp. 45-81). Taurus.
- Ortega y Gasset, J. (2006b). Prólogo a Veinte años de caza mayor del Conde de Yebes. En *Obras completas, Tomo VI (1941/1955)* (pp. 269-333). Taurus.
- Ortega y Gasset, J. (2007). El sentido deportivo de la vitalidad. En *Obras completas, Tomo VII (1902-1925)* (pp. 818-834). Taurus.
- Scheler, M. (1993). *El resentimiento en la moral*. Caparrós Editores.
- Suits, B. (2022). *La cigarra. Los juegos, la vida y la utopía*. Espíritu Guerrero.
- Taylor, C. (1985). Self-Interpreting Animals. *Philosophical Papers, I* 45-76. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139173483.003>
- Terrier, J. (2012). „Auch in unserer Zeit werden Götter in den Massen geboren“. Émile Durkheims Erklärungsansätze zur Entstehung gesellschaftlicher Ideale in der Moderne. *Berlin J Soziol*, 22, 497-516. <https://doi.org/10.1007/s11609-013-0202-y>
- Viale, C. M., Fonti, D. O. y Breuer, M. (2024). Estudio conclusivo: Hans Joas: la libertad entre la religión y la teoría social. En H. Joas. *El hechizo de la libertad. La teoría de la religión después de Hegel y Nietzsche* (pp. 607-622). Sal Terrae.
- Weber, M. (1983). *Ensayos sobre sociología de la religión* (vol. 1). Taurus.
- Weber, M. (1996). *El político y el científico*. Alianza.
- Wittgenstein, L. (1988). *Investigaciones filosóficas*. Crítica.
- Zubiri, X. (1980). *Inteligencia sentiente*. Alianza.
- Zubiri, X. (1987). *Naturaleza, historia, Dios*. Alianza.
- Zubiri, X. (2012). *El hombre y Dios*. Alianza.