

Réplica

Hans Joas*

Siempre es un honor para un autor que sus colegas hagan de sus textos objeto de una lectura detenida y un debate detallado por escrito. En este sentido, estoy muy satisfecho con cada uno de los volúmenes de discusión y números de revistas que se han dedicado a mi obra en varios idiomas en los últimos años. Por primera vez, esto ocurre aquí, en el mundo hispanohablante. Por ello, quiero dar las gracias a todos los colaboradores y editores, entre ellos especialmente a quienes iniciaron la propuesta, Diego Fonti y Claudio Viale.

La publicación de este número se debe también, sin duda, al hecho de que toda una serie de mis libros han aparecido ya traducidos al español. Todavía hay lagunas; en particular, no hay edición de mi libro *El surgimiento de los valores*, que representa el vínculo decisivo entre mi trabajo sobre una teoría social pragmatista y el de una sociología histórica de la religión y la moral.¹

Por otro lado, en la reseña de Martina Torres Criscuolo que aparece aquí, por ejemplo, se me critica con razón de no haber tenido suficientemente en cuenta a los pensadores latinoamericanos. Es cierto que sólo he comentado muy brevemente la teología católica de la liberación, a pesar de mi simpatía fundamental por ella, de un inolvidable encuentro personal con Enrique Dussel

¹ Hans Joas, *Die Entstehung der Werte*, Frankfurt/M. 1997. El libro ya fue traducido al inglés, francés, italiano, polaco y ruso. Se planeó con una editorial chilena la edición en castellano, pero no se concretó.

<http://dx.doi.org/10.22529/sp.2025.65.10>



STUDIA POLITICÆ  Número 65 otoño 2025 pág. 201-209

Recibido: 06/07/2025 | Aceptado: 06/07/2025

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

en México en 2001, y de la dirección de una tesis doctoral en la Universidad de Chicago, que dio lugar a uno de los mejores libros sobre el tema y al nombramiento del autor como profesor de estudios católicos en la Universidad de Harvard.² De todos modos, mi último libro contiene un extenso capítulo sobre el comienzo de la historia colonial española, la obra del dominico Bartolomé de Las Casas, los jesuitas en Paraguay y el obispo Vasco de Quiroga en México.³ Pero, ciertamente, aún me queda mucho por aprender en este terreno para poder mantenerme en pie de igualdad en el diálogo con los intelectuales latinoamericanos.

Quisiera comenzar mi respuesta a las contribuciones de este número por aquellas de mayor alcance y por las que me siento particularmente bien comprendido. Se trata, en primer lugar, del filósofo Jesús Conill, que enseña en España y que, más que muchos otros, reconoce la estrecha conexión que existe entre mi teoría de la acción, la teoría del surgimiento de los valores, la sociología histórica y la propuesta metodológica de una «genealogía afirmativa». Reconoce que llevo décadas intentando contrarrestar la abrumadora influencia de la teoría de la acción y el concepto de racionalización de Max Weber y su transformación por Jürgen Habermas en forma de una teoría de la acción comunicativa y la racionalización comunicativa, con una alternativa que haga mejor justicia a los problemas de la historia de la religión, pero también a los problemas de una historia de los ideales seculares. Lo que me parece particularmente instructivo de su contribución es que contiene referencias concretas a pensadores hispanohablantes -como Xavier Zubiri- que no conozco y de los que espero aprender en el futuro, al igual que espero aprender del propio Jesús Conill. Frente a esta grata coincidencia, los pequeños indicios de posibles diferencias entre nosotros retroceden por completo. En respuesta a la objeción crítica a mi expresión «formas no racionales de comunicación humana», cabe señalar que, siguiendo a Talcott Parsons, hago una distinción conceptual entre «no racional» e «irracional», es decir, que lo no racional no debe clasificarse en absoluto como inferior a lo racional. Esto no significa, por ejemplo, que la expresión poética se base en una oposición a toda racionalidad, sino sólo que no le hacemos justicia si le aplicamos el estándar de la racionalidad discursiva y argumentativa. Tenemos aquí una

² Raúl E. Zagarra, *A Revolutionary Faith. Liberation Theology Between Public Religion and Public Reason*, Stanford 2023.

³ Hans Joas, *Universalismus. Weltherrschaft und Menschheitsethos*, Berlin 2025, p. 425-489.

similitud fundamental de pensamiento, que quizá sea incluso mayor de lo que supone Jesús Conill. Las observaciones al final del ensayo son demasiado breves para que pueda entenderlas plenamente. Conill se inclina por Nietzsche, yo por Troeltsch. He tratado la diferencia más precisa entre ambos y la crítica de Troeltsch a Nietzsche en mi último libro.⁴ Sería interesante profundizar en la cuestión de si existe una diferencia real o sólo aparente entre Conill y yo.

También me siento muy comprendido en las dos importantes contribuciones del científico social sueco Björn Wittrock, ya publicadas en alemán, pero que ahora aparecen aquí en su original en inglés. En la medida en que el propio autor no procede del mundo hispanohablante, es cierto que no entra en el ámbito de mi mayor compromiso con los pensadores españoles o latinoamericanos. Me gustaría subrayar en este punto que he estado vinculado a él como colega y amigo durante décadas y que le debo un gran apoyo institucional y estímulo intelectual. Wittrock es uno de los más importantes contribuyentes al discurso internacional sobre el llamado período de la era axial. Ha colaborado tan estrechamente con el sociólogo israelí Shmuel Eisenstadt como yo lo he hecho con el sociólogo estadounidense Robert Bellah.⁵ Ambas contribuciones esbozan aquí una imagen convincente del desarrollo de la teoría social moderna; no tengo nada que objetar al respecto. Como he explicado en otro lugar, soy reacio a seguir a Wittrock en su opinión de que los proyectos teóricos de Weber y Troeltsch son compatibles o incluso complementarios.⁶ Yo he llegado a la conclusión de que Troeltsch perseguía el proyecto de una genealogía del universalismo moral, aunque limitada al cristianismo y a la Stoa, mientras que Weber el de una explicación del surgimiento del espíritu capitalista moderno o una genealogía del «racionalismo occidental», que le llevó a logros pioneros en comparación con la India, China y el mundo islámico. Mi ambición es perseguir comparativamente la genealogía del universalismo moral del mismo modo que Weber hizo con su otra pregunta. No

⁴ Joas, *Universalismus*, p. 39-70. He presentado mi libro en alusión a Nietzsche, como camino “de la genealogía de la moral a la genealogía del universalismo moral”..

⁵ Johann P. Arnason, S.N. Eisenstadt, Björn Wittrock (Ed.), *Axial Civilizations and World History*, Leiden/Boston 2005; Robert N. Bellah, Hans Joas (Ed.), *The Axial Age and Its Consequences*, Cambridge 2012.

⁶ Hans Joas, “Kritik der „Entzauberung“ und Theorie der Sakralisierung: Voraussetzungen und Konsequenzen”, en: Magnus Schlette et al. (Ed.), *Idealbildung, Sakralisierung, Religion. Beiträge zu Hans Joas’ „Die Macht des Heiligen“*, Frankfurt/M. 2022, p. 493-514, aquí p. 497.

es posible profundizar aquí acerca de cómo se relacionan en detalle estos diferentes proyectos, pero hay que marcar claramente la diferencia.

También me reconozco en grandes partes del artículo de Alejandro Pelfini «Hans Joas como pensador global», aunque no en todas. La caracterización (¿irónica?) de mi trayectoria intelectual, que -según Pelfini- «comienza en Erfurt, continúa en Chicago y, podría decirse, culmina en el Vaticano» me parece completamente fantasiosa. Para no dar a los lectores una impresión equivocada, me gustaría subrayar que mi camino no comenzó en Erfurt, donde no empecé a trabajar hasta pasados los 50 años; que ya estuve en Chicago como estudiante de doctorado en 1975/76, donde fui profesor visitante por primera vez en 1985 y que he estado enseñando allí durante décadas desde el año 2000; y que ciertamente no puede hablarse de una culminación en el Vaticano, especialmente porque el puesto clave allí ya ha sido ocupado recientemente... En esta caracterización, el catolicismo bávaro que me formó y el entorno intelectual y político de Berlín, donde pasé y paso la mayor parte de mi vida, no se mencionan en absoluto.

Por desgracia, la presentación de mi preocupación por los temas «globales» también omite aspectos cruciales. No se tienen en cuenta mis libros sobre la guerra, aunque uno de ellos incluso ha sido traducido al español,⁷ y todo en mis escritos tiene que ver con la historia global del universalismo moral. Esto me parece injusto. También debo objetar los comentarios sobre mis opiniones acerca de la relación entre las formas individuales y colectivas de experimentar la autotranscendencia. Me opongo firmemente a los intentos de atribuir una u otra a religiones, confesiones, culturas o regiones individuales del mundo, como si, por ejemplo, los protestantes fueran exclusivamente individualistas y los católicos colectivistas, como si los europeos fueran sólo una cosa y los asiáticos sólo otra, los modernos sólo una cosa y los premodernos sólo otra. En las últimas páginas del ensayo, en particular, me cuesta reconocer mis propios puntos de vista.

Con estas observaciones críticas sobre una contribución no obstante interesante, llego al ensayo de Marcos Breuer «La teoría de la religión de Hans Joas y los fundamentos del Estado moderno». En varios aspectos, este autor

⁷ Hans Joas, *Guerra y modernidad. Estudios sobre la historia de la violencia en el siglo XX*, Barcelona 2005; Hans Joas, Wolfgang Knöbl, *Kriegsverdrängung. Ein Problem in der Geschichte der Sozialtheorie*, Frankfurt/M. 2008 (de este libro hay una traducción al chino y al inglés con el título *War in Social Thought*; finalmente, Hans Joas, *Friedensprojekt Europa?* München 2020.

me atribuye puntos de vista que son exactamente opuestos a los que defiendo. No se trata de matices, sino de malentendidos. Tal vez sea mejor que, con independencia de este texto, formule con gran claridad algunas de las principales proposiciones de mi teoría de la religión. En primer lugar, aunque soy un crítico de la llamada teoría de la secularización, no soy en absoluto partidario de la tesis de que no haya debilitamiento de la religión en ninguna parte. Como residente de una de las ciudades más seculares del mundo (Berlín), tendría que estar ciego para negar de este modo el fenómeno de la secularización. La crítica a la teoría de la secularización se refiere a la crítica de la tesis según la cual los fenómenos de secularización pueden explicarse por procesos de modernización. Por eso he intentado desarrollar una explicación alternativa en muchos de mis trabajos, por ejemplo en el volumen *La Fe como opción* (disponible en español)⁸, que denomino una sociología política de la religión. En segundo lugar, no defiendo expresamente la tesis insinuada de que no hay ser humano sin religión y de que la religiosidad es un hecho antropológico universal. Lo que sí defiendo es que las experiencias de autotranscendencia y las dinámicas de formación de ideales son universales en sentido antropológico, pero no así su articulación e interpretación religiosas. En tercer lugar, no sostengo que las experiencias de autotranscendencia sean experiencias de lo sagrado, sino más bien que lo sagrado emerge de estas experiencias, por lo tanto, las experiencias son constitutivas y no derivadas. En cuarto lugar, no sostengo que las sociedades modernas sólo puedan asegurar su cohesión a través de una religión común; lo que sostengo es que no pueden estar libres de conflictos y ser estables sin un consenso básico sobre cuestiones fundamentales.

Quizá estos intentos de aclaración basten como refutación; sólo habría que añadir que la referencia a otros autores que también han criticado los elementos centrales de mi teoría, sin siquiera haberlos apuntado debidamente, no aumenta su contundencia.⁹

A continuación, quisiera referirme a las dos contribuciones dedicadas a mi conexión con el pragmatismo estadounidense. Hace más de una década, la

⁸ Hans Joas, *La Fe como opción. ¿Tiene futuro el cristianismo?* Madrid 2024. Es la segunda traducción publicada después de la de 2017 en México..

⁹ Contra la crítica de que no me he ocupado suficiente de la capacidad de explicación del contractualismo, me permito la indicación de que la crítica del neoutilitarismo y de una alternativa preponderantemente normativista al mismo tienen para mí un lugar central, pero no en el campo de la teoría política sino de la teoría social. Cf. por ejemplo Hans Joas, Wolfgang Knöbl, *Teoría social. Veinte lecciones introductorias*, Madrid 2016, p. 29-50, 99-126.

filósofa María Cristina Di Gregori, desgraciadamente ya fallecida, presentó una exposición clara y perspicaz de mi teoría de la creatividad de la acción humana. En la mayoría de los aspectos, no está desfasada. Sólo me parece que exagera la importancia de John Dewey para mí, porque ignora por completo mi compromiso temprano y continuo con George Herbert Mead. La observación que menciona del filósofo estadounidense Vincent Colapietro de 2009 sobre la falta de recepción de mi teoría entre los filósofos tampoco me parece ya acertada.¹⁰ En Alemania, tengo la suerte de poder referirme a los escritos de Matthias Jung, por ejemplo, que ha relacionado mi teoría de la acción de un modo muy original con desarrollos más recientes de la filosofía de la mente y del lenguaje.¹¹ Debido a que en mi libro sobre la creatividad me he referido principalmente a la teoría de la experiencia *estética* de Dewey, teme ella una unilateralidad en mi perspectiva. Sin embargo, en otros trabajos me he ocupado principalmente de la teoría de la religión de Dewey. Pero el punto crítico central de Di Gregori es otro. Me acusa de no haber tenido suficientemente en cuenta la obra posterior de Dewey, en particular el libro *Knowing and the Known*, que publicó con Arthur F. Bentley en 1949. Tengo que aceptar esta acusación en sentido literal. Sin embargo, todavía no me ha quedado del todo claro si Dewey desarrolló realmente su filosofía en esta obra, más allá de los cambios terminológicos («transaction»), de un modo que tenga consecuencias para mi propio proyecto. El ensayo no especifica realmente esta posibilidad, pero me deja un recordatorio importante.

Germán Arroyo también se ocupa específicamente de mi conexión con John Dewey y rechaza mi crítica general hacia él. Esto lo hace mediante una comparación con la conexión mucho menos crítica con Dewey en el pensamiento del teórico crítico Axel Honneth. Dejo a Honneth el juicio sobre su propia sección. En general, Arroyo llega a la conclusión de que Honneth sigue estando más cerca de Dewey que yo y que ambos hegelianismos difieren positivamente de mi valoración crítica de Hegel. Tengo dos problemas con el resultado de las consideraciones de Arroyo. Uno es que la valoración de la corrección de una interpretación no está suficientemente separada de la apro-

¹⁰ En tanto se apoya fuertemente en el libro de Richard Bernstein *The Pragmatic Turn* de 2010, me permito agregar que me enorgullece su elogio a mi comprensión del pragmatismo (p. 24), pero naturalmente también lamento que el último libro mío que refiere es precisamente el libro sobre la creatividad de la acción aparecido en el original alemán en 1992, por lo que no atiende todo lo producido en años subsiguientes.

¹¹ Matthias Jung, *Der bewusste Ausdruck. Anthropologie der Artikulation*, Berlin 2009, por ejemplo p. 222-259 y p. 351-356.

bación del pensador interpretado. Mi clara crítica a la «sacralización de la democracia» de Dewey en su libro «Una fe común» no es rechazada por Arroyo como un malentendido, es decir, como una interpretación falsa. Más bien, rechaza su contenido porque, al igual que Honneth, él mismo está más cerca de esta idea de Dewey que yo. Pero en realidad esto está claro desde el principio y no requiere ninguna explicación complicada. En cuanto a la cuestión de si Dewey siguió siendo un hegeliano de toda la vida o si, como pensador de la contingencia histórica, se fue distanciando cada vez más de toda filosofía teleológica de la historia -como yo sostengo-, por lo que me parece crucial que asignemos las afirmaciones de Dewey a la fase exacta de su desarrollo intelectual de la que procede la afirmación. Incluso la intensa recepción de Darwin, esto debería ser indiscutible, distanció el pensamiento histórico de Dewey de Hegel en aspectos esenciales. Esto se vuelve aún más evidente cuando, al asumir la Primera Guerra Mundial, habla de ella como una razón para abandonar el «paraíso de los tontos» de una creencia evolucionista y teleológica en el progreso. En 1916, escribió: «Confundíamos la rapidez del cambio con el avance, y tomábamos ciertas ganancias en nuestra propia comodidad y facilidad como signos de que las fuerzas cósmicas estaban trabajando inevitablemente para mejorar el estado general de los asuntos humanos». La cuestión de hasta dónde llegó esta revisión, si el progreso sólo se hizo más contingente para Dewey, o si finalmente no dudó de él, no necesita discutirse aquí. Sin embargo, no me cabe duda de que la categorización de Dewey como pensador histórico orientado a la contingencia en mi libro *El hechizo de la libertad* está justificada.

Esta es, por supuesto, una cuestión diferente de si estamos de acuerdo con la opinión de Dewey de que la creencia en la democracia como ideal puede desarrollar por sí misma suficientes fuerzas vinculantes para una democracia liberal que la protejan de la inestabilidad y el colapso. He rechazado esta creencia. No lo hago, como Breuer y quizá Arroyo me han acusado de hacer, porque esté atribuyendo al cristianismo o a la religión un papel indispensable para las democracias. Simplemente estoy diciendo que debe haber tradiciones de valores que vayan más allá de la creencia en la democracia en sí misma, como la creencia en la sacralidad de la persona, que también puede estar arraigada en experiencias intensas de la violación de estos valores, de la degradación del ser humano. «Nunca más la guerra, nunca más el fascismo, nunca más el Holocausto»: tales lemas no expresan una religión, pero tampoco expresan únicamente la creencia en la democracia. Casi me sorprende que mi objeción a Dewey sea controvertida aquí, porque este aspecto de su teoría de la religión, así entendida, apenas tiene partidarios hoy en día. Digo

esto no como opositor a la creencia de Dewey en la democracia, sino como crítico de su noción simplista de las fuerzas de cohesión cultural que requiere la democracia. Quizás no haber reconocido esta conexión sea la segunda dificultad que tengo con el texto de Arroyo. Tampoco debe pasarse por alto que mi crítica a este aspecto no significa que haya descartado de plano la contribución de Dewey a la teoría religiosa. Todo lo contrario, como quedará claro para quien tome nota de mi capítulo sobre Dewey en *El surgimiento de los valores* y su función en la argumentación de ese libro.

No de mi valoración de Dewey sino de Max Scheler es que Enrique Muñoz Pérez se ocupa con gran conocimiento de causa. Desgraciadamente, se limita a la filosofía de la religión y deja de lado la ética de Scheler, su «ética material de los valores», y mi interpretación de la misma. En cambio, ofrece una exposición informativa de las diferencias en la comprensión de la «evidencia» entre Husserl y Scheler. Sin embargo, otro punto me parece decisivo. El autor defiende el «monoteísmo personalista» y ve la fuerza y originalidad de Scheler precisamente en haberlo defendido del mismo modo. Ahora bien, esto se corresponde ciertamente con mis propias convicciones religiosas (cristianas). Sin embargo, diferencio entre éstas y las tareas de una teoría integral de la religión. En esto, me parece más plausible reivindicar la universalidad antropológica y la «evidencia» de la experiencia de auto-trascendencia y la constitución de lo sagrado en estas experiencias que la idea de un Dios personal único. Si esto es cierto, sin embargo, entonces son necesarios pasos adicionales para mostrar cómo los conceptos de santidad se convierten en imágenes de Dios e incluso de un Dios único. Sin estos pasos adicionales, una concepción fenomenológica de Dios como la de Scheler me parece incompleta y poco convincente.

Ya me he referido a la breve contribución de Martina Torres Criscuolo en la introducción, porque en la primera de las tres desideratas me pide que incluya en mayor medida a pensadores latinoamericanos y estoy de acuerdo con esta exigencia. Sin embargo, me hace otras dos sugerencias. Una tiene por objeto una discusión más detallada de Nietzsche que la que ofrece la breve sección final de mi libro *El hechizo de la libertad*. También en este punto quiero señalar que *El surgimiento de los valores* comienza precisamente con una discusión de este tipo, porque atribuyo a Nietzsche un papel pionero en las cuestiones del origen de los valores y, al mismo tiempo, encuentro completamente insostenibles sus comentarios sobre el judaísmo, el cristianismo y el budismo. En esto estoy en buena compañía con Max Weber, Ernst Troeltsch, Max Scheler y Maurice Merleau-Ponty.

La última sugerencia es que debería haber presentado mi teoría de la religión de forma más sistemática de lo que lo hice en los retratos que constituyen una gran parte de mi libro *El hechizo de la libertad*. Esta sugerencia me da la oportunidad de señalar dos cosas. En primer lugar, el libro *El hechizo de la libertad* debe considerarse como el segundo volumen de una trilogía que comenzó con *El poder de lo sagrado* y concluyó con la presente historia global del universalismo moral. En la trilogía, me ocupé en el volumen 1 del rechazo de Max Weber y en el volumen 2 del de Hegel y, por tanto, en conjunto, de las dos narrativas más influyentes sobre la relación histórica entre religión y poder político. Con ello pretendía proporcionar las premisas para mi propio relato alternativo de esta historia como una genealogía afirmativa del universalismo moral. La presentación sistemática de mi teoría de la religión y la formación de ideales seguirá en el futuro y de otra manera, si se me permite hacerlo. 