



STUDIA POLITICÆ

Nº65 | OTOÑO 2025

Número monográfico. Modernidad, política y religión en la obra de Hans Joas
Editores: Diego Fonti, Juan Saharrea y Claudio Marcelo Viale

Alejandro Pelfini

Hans Joas como pensador global

Marcos Breuer

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

Germán Arroyo

Democracia, libertad y secularización. El pragmatismo de John Dewey en la teoría de la justicia de Axel Honneth y en la teoría de la religión de Hans Joas

Jesús Conill

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

Enrique V. Muñoz Pérez

La evidencia del creyente. La lectura de Hans Joas sobre Max Scheler

Cristina Di Gregori

Creatividad y teoría de la acción. Hans Joas, recuperando a John Dewey

Björn Wittrock

Human Action, History and Social Change: Reconstructions of Social Theory in Three Contexts

Björn Wittrock

World Religions and Social Thought. From Ernst Troeltsch and Max Weber to Jürgen Habermas and Hans Joas

Martina Torres Criscuolo

El hechizo de la libertad. La teoría de la religión después de Hegel y Nietzsche

Hans Joas

Réplica

STUDIA POLITICÆ



Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales
Universidad Católica de Córdoba

Studia Politicæ se encuentra en los siguiente índices:



Núcleo Básico de Revistas Científicas Argentinas – CONICET.
www.caicyt-conicet.gov.ar/nucleo-basico-de-revistas-cientificas



Catálogo Latindex – Sistema regional de información en líneas para revistas científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal. Calificación Nivel 1 – Nivel superior de excelencia.
www.latindex.unam.mx



Sistema de Bases H. W. Wilson Company.
www.hwwilson.com



Dialnet – Universidad de La Rioja (España).
<http://dialnet.unirioja.es/>



Índice de Referencia Europeo para las Humanidades y las Ciencias Sociales (ERIH PLUS) – coordinado por el Comité Permanente para las Humanidades (SCH) de la European Science Foundation (ESF).
<http://dbh.nsd.uib.no/publiseringskanaler/erihplus/about/index>



Proyecto Padrinazgo de Publicaciones Periódicas Argentinas (UNIRED).
<http://edi.mecon.gov.ar/unired/unired.html>



Clasificación Integrada de Revistas Científicas.
<http://www.clasificacionescirc.es/>



International Institute of Organized Research.
<http://www.i2or.com/>

ISSN impresa: 1669-7405

ISSN en línea: 1669-7405

Aparece tres veces por año: otoño, invierno y primavera-verano

Propietario: Universidad Católica de Córdoba (UCC)

Editor: Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales

Director Editorial: Pablo A. Soffietti



SUMARIO

Diego Fonti Juan Saharrea Claudio Marcelo Viale	Editorial. Español "Modernidad, política y religión en la obra de Hans Joas. Una teoría social que reivindica la centralidad de la religión para comprender las transformaciones de la modernidad". [4]
Diego Fonti Juan Saharrea Claudio Marcelo Viale	Editorial. Inglés "A social theory that vindicates the centrality of religion in understanding the transformations of modernity. Central aspects of the work of Hans Joas". [10]
Alejandro Pelfini	"Hans Joas como pensador global". [16]
Marcos Breuer	"La teoría de la religión de Hans Joas y los fundamentos del Estado moderno". [33]
Germán Arroyo	"Democracia, libertad y secularización. El pragmatismo de John Dewey en la teoría de la justicia de Axel Honneth y en la teoría de la religión de Hans Joas". [46]
Jesús Conill	"Genealogía hermenéutica de la secularización. Crítica de Joas a las racionalizaciones de Weber y Habermas". [75]
Enrique V. Muñoz Pérez	"La evidencia del creyente. La lectura de Hans Joas sobre Max Scheler". [99]
Cristina Di Gregori	"Creatividad y teoría de la acción. Hans Joas, recuperando a John Dewey". [115]
Björn Wittrock	"Human Action, History and Social Change: Reconstructions of Social Theory in Three Contexts". [126]
Björn Wittrock	"World Religions and Social Thought. From Ernst Troeltsch and Max Weber to Jürgen Habermas and Hans Joas". [159]
Martina Torres Criscuolo	"El hechizo de la libertad. La teoría de la religión después de Hegel y Nietzsche". [198]
Hans Joas	"Replica". [201]
Hans Joas	"Reply". [210]

Modernidad, política y religión en la obra de Hans Joas

Una teoría social que reivindica la centralidad de la religión para comprender las transformaciones de la modernidad

Aspectos centrales de la obra de Hans Joas

El presente número de *Studia Politicae* ofrece un conjunto de trabajos de investigadores del medio regional e internacional con un abordaje analítico y crítico sobre las cuestiones más importantes que surgen de la obra del sociólogo alemán Hans Joas. Tomando en cuenta el valor y la originalidad de sus contribuciones para pensar la realidad social contemporánea de un modo novedoso, este dossier propone un acercamiento a su producción, en tanto *insight* clave para la teoría social y política especializada.

Si la comparamos con la incidencia que han tenido el grupo de pensadores con los cuales el propio Joas ha establecido debates fundamentales tales como Habermas, Taylor, Honneth y Bellah, la difusión de su obra en el

<http://dx.doi.org/10.22529/sp.2025.65.001>



STUDIA POLITICÆ  Número 65 otoño 2025 pág. 4-9

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

ámbito regional y en el mundo hispanoparlante es todavía insuficiente. Un breve paneo de su campo de intereses dan una pauta de la necesidad de revertir esta tendencia. Entre las cuestiones que abordan los textos de Joas se hallan temas fundamentales para la vida pública actual, como la violencia, la guerra, los Derechos Humanos y la democracia, el origen de los valores y las experiencias religiosas de autotrascendencia, a partir de un enfoque fecundo que vincula pragmatismo estadounidense e historicismo alemán.

Sus numerosas publicaciones a lo largo de más de cuatro décadas de trayectoria, han permitido no sólo actualizar los análisis de esos campos, sino también poner en cuestión algunas ideas largamente dadas por sentado acerca del origen de los Derechos Humanos, el secularismo y el universalismo moral, entre otras. Vale la pena puntualizar sus contribuciones centrales como marco para poner de relieve los temas que tratan las diferentes contribuciones para este número especial.

1. *Renovación de la teoría social*: desde sus primeros trabajos, Joas renueva la teoría social apelando a la teoría de la acción pragmatista. Lleva adelante esta estrategia reparando en la creatividad para dar cuenta del cambio social, reivindicando la concepción de la acción en términos de “intersubjetividad práctica” de Mead y Dewey, pero también haciendo lugar tanto a la contingencia y falibilidad de las creaciones históricas de los valores, como los intentos de su universalización, elementos que toma de la obra de Troeltsch.

Como parte de su proyecto de renovación ofrece una alternativa a la comprensión de la modernidad que va de Weber a Habermas según la cual se trata de un periodo donde la retirada de lo religioso en la esfera pública y en la concepción de la vida humana, habilita la consolidación de valores centrales para la democracia liberal. Sus aportes metodológicos a la teoría social, asimismo, son notables. Joas postula una serie de resultados que repercuten sobre las ciencias sociales, en especial su rechazo a la dicotomía sociológica entre teorías funcionalistas y teorías normativistas, proponiendo la creatividad de la acción como tercera vía de análisis social.

2. *Su visión de la secularización y de los valores*: Joas rechaza la versión de la secularización moderna, en tanto subsisten formas de sacralización que refutan la tradicional versión - proveniente de la izquierda hegeliana y de una lectura “liberal” de Lutero - acerca del vínculo progresivamente creciente de modernidad y caída de la religión como condiciones para la libertad. De ahí su crítica a la narrativa que afirma que la conciencia historicista y falibilista de los valores conlleva necesariamente una negación del universalismo moral.

Ideas como la conmoción ante el sufrimiento ajeno (particularmente la esclavitud, la tortura y la pena de muerte) como origen de lo que luego serían los Derechos Humanos; la conmoción por experiencias que arroban la vida subjetiva y dan pie a un modo de autotranscendencia que incluye a otros; la idea de una libertad situada y consciente de no ser su propio origen; son todos elementos que le llevan a revisar aspectos centrales para la democracia y el rol de los valores - incluidas las experiencias religiosas - en ellas. En este sentido, se hace eco de una sensibilidad que está en el origen mismo de los estudios sociológicos, que ven el rol de lo religioso en las sociedades no como un capítulo particular sino como un elemento central de análisis y comprensión.

3. *El rescate de la religión como fuente indispensable de la teoría social*: en los últimos tiempos, Joas se ha focalizado con mayor fuerza en la religión y su rol en las prácticas sociales. Le interesan las bases empíricas del fenómeno religioso y sus implicancias normativas para pensar la filosofía política y defender una ética universalista. De ahí que su proyecto de una “sociología histórica de la religión” realce y revise análisis previos y coetáneos, como las obras de R. Niebuhr, Koselleck, Taylor y Bellah, entre otros. Su articulación original entre teoría de la acción y teoría social, por un lado, y entre teoría social y filosofía de las religiones, por el otro, son precisamente los dos ejes con los que revisa críticamente las interpretaciones canónicas de la modernidad y del proceso de secularización.

En un contexto en que la ciencia política y las prácticas sociales se ven conmovidas por la reaparición muchas veces perversa de lo religioso, y ante las opciones laicistas que de modo voluntarista pretenden anular esa presencia o reducirla a un tipo de discurso sin compromisos, leer las páginas de Joas como una alternativa pragmática a esas vías sin salida, resulta una experiencia inexorable para analizar la realidad social contemporánea.

Las contribuciones en este número

Este número especial abre con el texto de Alejandro Pelfini, “Hans Joas como pensador global”. Este texto, escrito en clave sociológica, analiza el rol de lo global como objeto de indagación para la teoría social. Sus análisis de las religiones mundiales, como en el caso del catolicismo, la genealogía de los Derechos Humanos y su presente en un mundo desigual, permiten volver a los análisis de Joas sobre lo global pero atendiendo a una perspectiva habitualmente ausente en su obra: la realidad latinoamericana.

A continuación, el texto de Marcos Breuer, “La teoría de la religión de Hans Joas y los fundamentos del Estado moderno”, reconstruye la teoría de la religión de Joas y sus rasgos antropológicos fundamentales. El ensayo muestra cómo esta experiencia da lugar a configuraciones sociales particularistas y universalistas. Finalmente, hace una crítica a la tesis de que el Estado moderno y secular requiere para su sostén de un tipo de experiencia del valor, comparable a la que provee la experiencia religiosa.

En tercer lugar, el texto de Germán Arroyo, “Entre la ‘Ética democrática’ y la ‘Sacralidad de la democracia’”. El pragmatismo de John Dewey en la teoría de la justicia de Axel Honneth y en la teoría de la religión de Hans Joas”, propone una revisión y reinterpretación del debate sostenido entre Honneth y Joas, a partir de la tensión entre dos usos de la filosofía de Dewey. Por un lado, la noción hegeliana de la justicia, recreada por Honneth en su lectura de Dewey, y por otro, la respuesta a la tesis del “hechizo de la libertad” propuesta por Joas. Estas lecturas contrapuestas permitirían entender los motivos de diversas tensiones, en tanto el marco contingente de Joas es más cercano a los presupuestos pragmatistas de Dewey y divergente al teleologismo que persiste en Honneth.

Por su parte, el texto de Jesus Conill “Genealogía hermenéutica de la secularización. Crítica de Joas a las racionalizaciones de Weber y Habermas”, propone un análisis de la tradicional idea de la secularización como rasgo constitutivo de la modernidad. A partir de la crítica de Joas y su propuesta en torno a la sacralización, estudia su rol social y su función en la formación de idealizaciones y valores. Al mismo tiempo identifica una carencia: la identificación empírica de la formación de los ideales universalistas y la gestación de una “genealogía afirmativa” requieren de una tarea hermenéutica, en tanto modelo capaz de incluir y arraigar esos ideales en las configuraciones sociales.

El trabajo de Enrique Muñoz Pérez, “La evidencia del creyente. La lectura de Hans Joas sobre Max Scheler” vuelve sobre un relevante capítulo de la obra de Joas recientemente publicada en castellano, *El hechizo de la libertad. La teoría de la religión después de Hegel y Nietzsche*, donde se pone en valor la noción de evidencia en Scheler respecto de la creencia. El texto propone una reconstrucción de esta noción a partir de la aproximación previa de Husserl, de carácter epistemológico. De este modo, el artículo propone un interesante diálogo con Joas, en tanto reconstruye las fuentes y posiciones de Scheler sobre el sentimiento de evidencia de la creencia y su fenomenología.

Posteriormente, se editan por primera vez en inglés dos textos escritos por el profesor Björn Wittrock en los textos-homenaje a Joas en ocasión de sus 60

y 70 años. El primero de ellos, “Human Action, History and Social Change: Reconstructions of Social Theory in Three Contexts”, presenta una comparación e interacción posible entre Joas y otro gran referente de la nueva teoría social de mediados del siglo pasado: Stuart Hughes. Hughes, al igual que Joas, cuestiona la teoría de la acción de Talcott Parsons como base central para articular una nueva visión de lo social. Sin embargo, hasta este ensayo, el acercamiento entre Hughes y Joas no había sido abordado sistemáticamente. El artículo propone como inicio de este diálogo el análisis de dos relatos de la acción humana, naturalista y antinaturalista, para mostrar a continuación los dilemas que surgen en este debate. El ensayo evidencia cómo Joas renueva esas posiciones a partir de su análisis de la acción que tiene como ventaja, además de la precisión conceptual, una sólida reflexión histórica.

El segundo texto de Wittrock es “World Religions and Social Thought: From Ernst Troeltsch and Max Weber to Jürgen Habermas and Hans Joas”. En este caso, el artículo subraya las contribuciones de la filosofía social de Joas para abordar un diálogo con las principales posiciones del estudio científico de las religiones mundiales. Además de analizar sus rasgos constitutivos y confrontarlos con otras expresiones también considerables como religiosas, se propone un análisis de la era axial, que convergen en la interpretación que Joas y Habermas hacen de la misma. Este diálogo reconstruido en el ensayo, resulta valioso para pensar las tensiones y posibilidades de ambos pensadores a la luz de las manifestaciones actuales de secularización y religiosidad.

Paso seguido, el dossier ofrece la reproducción del ensayo “Creatividad y teoría de la acción. Hans Joas, recuperando a John Dewey” de la Profesora Cristina di Gregori, originalmente publicado en 2010. Cristina fue una de las primeras receptoras de la obra de Joas en el ámbito hispanoparlante al punto de que los editores la consideramos una contribuyente ineludible a este número. Su fallecimiento mientras gestábamos la convocatoria impidió la invitación a actualizar, precisamente, este texto que no ha perdido vigencia para el tema que nos ocupa. El ensayo sumaría las principales tesis pragmatistas en Joas, particularmente en torno a acción y creatividad. A continuación, analiza la herencia deweyana de las nociones de experiencia y acción. Finalmente propone una serie de sugerencias respecto de la noción de transacción en Dewey, para una mejor articulación de las nociones de acción y creatividad que están todavía en germen en la obra joasiana.

El dossier incluye una reseña de la reciente traducción de *El hechizo de la Libertad*, a cargo de Martina Torres Criscuolo, donde se brinda una descripción atinada de los diferentes bloques del texto y detalla sus núcleos conceptuales

principales. Asimismo, la reseña destaca el estudio conclusivo a cargo de los traductores que constituye sin duda un aporte crucial en español para especialistas o potenciales interesados en la obra de Joas.

Este número especial concluye con una incisiva Réplica del propio Joas a los textos que lo componen y que honra este número de *Studia Politicae*. Con su estilo agudo y meticuloso, Joas revisa cada una de los artículos y sus principales posiciones, las reubica en el marco de la totalidad de su obra y sus propias intenciones programáticas, y de este modo deja abiertas una serie de líneas particularmente fecundas para la discusión posterior.

Diego Fonti, Juan Saharrea, Claudio Viale

A social theory that vindicates the centrality of religion in understanding the transformations of modernity

Central aspects of the work of Hans Joas

This special issue of *Studia Politicae* presents a set of papers by regional and international researchers with an analytical and critical approach regarding central subjects of the work of German sociologist and philosopher Hans Joas. Taking into account the value and originality of his contributions for a novel understanding of contemporary social reality, this dossier proposes an inquiry into his ideas, as a key insight for specialized social and political theory.

If we compare the influence that those thinkers with whom Joas himself has established fundamental debates – such as Habermas, Taylor, Honneth and Bellah – have, it becomes clear that the dissemination of Joas' works in our regional context and in the Spanish-speaking world is still insufficient. A brief overview of his fields of interest provides us with a guideline to some of his contributions and facilitates a better acquaintance with his main

<http://dx.doi.org/10.22529/sp.2025.65.002>



STUDIA POLITICÆ  Número 65 otoño 2025 pág. 10-15

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

ideas. Among the issues addressed by Joas' work, we find some fundamental topics for discussion in the current public domain – such as violence, war, Human Rights and democracy, the origin of values and religious experiences of self-transcendence –, with a perspective based on a fruitful approach that links American pragmatism and German historicism.

Joas's numerous publications over four decades of intellectual development have allowed not only updating the analysis of these fields. They also question some influential ideas that were long time undisputed, for instance about the origin of Human Rights, the relationship between secularism and freedom, the questioning of the role of moral universalism or sacralization in modernity, among others. It is worthwhile to enumerate and briefly describe some of his central contributions as a framework for the issues addressed by the contributions in this volume.

1. Renewal of social theory: From his early works, Joas reassess social theory by appealing to the pragmatist theory of action. He pursues this strategy by focusing on creativity to account for social change, vindicating the conception of action in terms of “practical intersubjectivity”, following Mead and Dewey; but also making room for the contingency and fallibility of the historical creations of values, as well as the attempts at their universalization, elements that he particularly takes from Troeltsch's work. A key element to understand Joas' work is his methodological contributions to social theory, which allows a series of results that have repercussions on the social sciences, especially his rejection of the sociological dichotomy between functionalist theories and normativist theories, proposing the creativity of action as a third way of social analysis. As a part of his project for a renewed understanding of modern society, he offers an alternative to a widespread understanding of modernity that goes from Weber to Habermas, according to which the withdrawal of religion from the public sphere and the understanding of human life itself is the condition of possibility for the consolidation of values which are central to liberal democracy.

2. His understanding of secularization and values: Joas rejects an influential version of modern secularization, insofar as he finds that there are persisting forms of sacralization. These refute the traditional version - derived from the Hegelian left and from a “liberal” interpretation of Luther - of a supposedly progressively growing connection between modernity and the fall of religion, and that this connection is a condition for autonomy and freedom. On this point, we see his critique of the narrative that the historicist and fallibilist experience of values necessarily entails a denial of moral universalism.

Joas provides a historical reconstruction of notions such as Human Rights, whose origin he finds not in philosophical arguments but in a sensibility born out of the experience of witnessing the suffering of others (particularly slavery, torture, and the death penalty); or as those overwhelming experiences of self-transcendence that relate to and include other persons, or that notion of freedom that is concretely located and conscious of not being its own origin. These are all elements that lead him to rethink central aspects of democracy and the role of values - including religious experiences - in them. In this regard, he echoes a sensibility that is at the very origin of modern sociological studies, which sees the role of values and sacralization in societies not as a particular chapter of sociological research but as a central element for an integral analysis and understanding.

3. The appraisal of religion as an indispensable source of social theory: In recent years, Joas has focused more strongly on religion and its role for understanding social practices. He is interested in the empirical basis of the religious phenomenon and its normative implications for thinking about political philosophy and defending universalistic ethics. Hence, his project of a “historical sociology of religion” highlights and reassesses previous and contemporary studies, such as the works of R. Niebuhr, Koselleck, Taylor and Bellah, among others. His original articulation between action theory and social theory, on the one hand, and between social theory and philosophy of religion, on the other, are precisely the two axes with which he critically reviews the canonical interpretations of modernity and the process of secularization.

In our present context, in which political science and social practices are shaken by the often perverse reappearance of the religious in public life, and in the face of secularist options that voluntarily seek to annul this presence or reduce it to a type of discourse without commitments, the study of Joas’ work provides a pragmatic alternative to these dead ends and a viable experience for analyzing contemporary social reality.

The contributions to this issue

This special issue opens with Alejandro Pelfini’s text, “Hans Joas as a global thinker.” Written from a sociological perspective, this paper analyzes the role of universalism and the global as an object of inquiry for social theory. Pelfini’s analysis of world religions, as in the case of Catholicism, the genea-

logy of Human Rights and their present situation in an unequal world, allows him to return to Joas' approach of the global, but from a perspective usually absent in his work: Latin American reality.

Marcos Breuer's contribution: "Hans Joas' Theory of Religion and the Foundations of the Modern State" reconstructs Joas' theory of religion and its fundamental anthropological features. The essay shows how this anthropological experience gives rise to both particularistic and universalistic social configurations to criticize the thesis that the modern, secular state requires for its sustenance a kind of experience of value comparable to that provided by religious experience.

Germán Arroyo's "Between 'Democratic Ethicality' and the 'Sacredness of Democracy'. John Dewey's pragmatism in Axel Honneth's theory of justice and Hans Joas' theory of religion", proposes a revision and reinterpretation of the debate between Honneth and Joas, based on the tension between two uses of Dewey's philosophy: On the one hand, the Hegelian notion of justice, recreated by Honneth in his reading of Dewey, and on the other, the response to the thesis of the "spell of freedom" proposed by Joas. According to this article, making explicit these opposing readings allow us to better understand the reason for various tensions among them, insofar as Joas' contingent framework is closer to Dewey's pragmatist presuppositions and diverges from the teleologism that persists in Honneth.

On his part, Jesus Conill's article "Hermeneutical Genealogy of Secularization. Joas' Critique of the Rationalizations of Weber and Habermas", offers an analysis of the traditional idea of secularization as a constitutive feature of modernity. Starting from Joas' critique and his interpretation of sacralization, Conill researches its social role and its function in the formation of idealizations and values. At the same time, he identifies a shortcoming: the empirical identification of the formation of universalist ideals and the gestation of an "affirmative genealogy" require also a hermeneutic task, as a model capable of including and rooting these ideals in social configurations.

The article by Enrique Muñoz Pérez, "The Evidence of the Believer. Hans Joas' reading of Max Scheler" focuses on a relevant chapter of Joas' recently published book in Spanish, *Im Bannkreis der Freiheit*, in which the notion of evidence in Max Scheler regarding belief takes on a significant role. This article provides a reconstruction of this notion, beginning with Husserl's previous epistemological approach to belief as a source of Scheler's interpretation. In this way, the article establishes an interesting dialogue with Joas, as

it reconstructs Scheler's sources and positions on the feeling of evidence of belief and its phenomenology.

Subsequently, two texts written by Professor Björn Wittrock are published for the first time in English in this volume. They were tribute contributions for Joas on his 60th and 70th birthdays. The first of these, "Human Action, History and Social Change: Reconstructions of Social Theory in Three Contexts", presents a comparison and possible interaction between Joas and another great reference of the new social theory of the middle of the last century: Stuart Hughes. Hughes, like Joas, questions Talcott Parsons' theory of action as the central basis for articulating a new vision of sociality. However, until this essay, the rapprochement between Hughes and Joas had not been systematically addressed. The article sets out as the beginning of this dialogue the analysis of two accounts of human action, naturalistic and antinaturalistic, and then shows the dilemmas that arise in this debate. The essay points out how Joas renews these positions based on his analysis of action, whose advantage, besides conceptual precision, is a solid historical reflection.

Wittrock's second text is "World Religions and Social Thought: From Ernst Troeltsch and Max Weber to Jürgen Habermas and Hans Joas". This paper highlights the contributions of Joas's social philosophy to a dialogue with the main positions of the scientific study of world religions. In addition to analyzing their constitutive features and confronting them with other expressions considered as religious, Wittrock provides an analysis of the axial era in which the interpretations of Joas and Habermas tend to converge. This dialogue, reconstructed in this essay, is valuable to understand the tensions and possibilities of both interpretations in light of the current manifestations of secularization and religiosity.

Next, the dossier offers the reproduction of the essay "Creativity and action theory. Hans Joas, Recovering John Dewey" by Professor Cristina di Gregori, originally published in 2010. Cristina was one of the first recipients of Joas' work in the Spanish-speaking world, to the point that the editors consider her a necessary contributor to this issue. Her death, while we were preparing the call for papers, impeded us from inviting her to update this text, which has not lost its relevance for the issue at stake. The essay summarizes the main pragmatist theses in Joas, particularly in relation to action and creativity. Then, it analyzes the Deweyan inheritance of the notions of experience and action. Finally, it presents suggestions regarding the notion of 'transaction' in Dewey, for a better articulation of the ideas of action and creativity that are still productive in Joas's work.

The dossier includes a review of the recent translation of *Im Bannkreis der Freiheit* Martina Torres Criscuolo, which provides an accurate description of the different parts of the text and details its main conceptual cores. The review also emphasizes the concluding study by the translators, as a contribution to systematize the main elements of Joas' work for Spanish-speaking readers, whether specialists in these fields or those beginning in its study.

This special issue includes an incisive response from Joas to the texts that compose it — a contribution that fittingly crowns this issue of *Studia Politicae*. With his characteristic sharpness and meticulous style, Joas reviews each article and its main arguments, reframing them within the broader context of his own work and programmatic aims. In doing so, he opens up a number of particularly fertile lines for further discussion.

Hans Joas como pensador global

Hans Joas as a Global Thinker

Alejandro Pelfini*

Resumen

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

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

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



STUDIA POLITICÆ  Número 65 otoño 2025 pág. 16–32

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

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

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

Palabras clave: global - religión - pragmatismo - gobernanza

Abstract

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

Keywords: global - religion - pragmatism - governance

Introducción

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. Joas como pensador de lo global

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3. Discusión: Joas en Latinoamérica y más allá

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Referencias

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

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

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).¹

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

¹ 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 *Ergri-ffenwerden*, 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].²

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

² Confróntese Joas (2023).

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

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.

³ 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.⁴

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

⁴ 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.⁵

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.⁶

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)

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

⁶ 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.⁷ Es cierto que no pocos contractualistas actuales (Robert Nozick,

⁷ 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)⁸ 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).⁹ 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).

⁸ Véase la encomiable compilación de Darwall (2003).

⁹ 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>

Democracia, libertad y
secularización. El pragmatismo
de John Dewey en la teoría de la
justicia de Axel Honneth y en la
teoría de la religión de Hans Joas¹
*Democracy, Freedom, and
Secularization: John Dewey's
Pragmatism in Axel Honneth's
Theory of Justice and Hans Joas'
Theory of Religion*
Germán Arroyo*

¹ Este trabajo se realizó en el marco de una beca inicial FONCyT asociada al PICT 2020 Serie A, N. 1523, titulado “Praxis, experimentalismo, aprendizaje y democracia: hacia una reevaluación de diversas raíces teóricas de la filosofía de la educación contemporánea”

* Germán Arroyo. Correo electrónico: germanarroyo7@gmail.com | Código ORCID: <https://orcid.org/0009-0001-2810-9660>

<http://dx.doi.org/10.22529/sp.2025.65.03>



STUDIA POLITICÆ  Número 65 otoño 2025 pág. 46–74

Recibido: 02/10/2024 | Aceptado: 04/12/2024

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

Resumen

El objetivo de este trabajo es abordar la discusión entre dos usos contemporáneos de la filosofía de John Dewey: el de Honneth en su teoría hegeliana de la justicia, y el de Joas en su respuesta a la “tesis del hechizo de la libertad” que defiende Honneth en su proyecto. En la primera y la segunda sección se introducen, respectivamente, los proyectos de ambos autores, señalando sus principales compromisos teóricos y la incidencia de la filosofía de Dewey en cada proyecto. En la cuarta sección, se analiza cada recepción a partir de la afinidad de las premisas de sus marcos teórico-metodológicos con el pragmatismo deweyano, por un lado, y los vínculos que cada autor establece entre Hegel y Dewey en el tratamiento específico de tres elementos del pensamiento de este último, por el otro. En el caso de Honneth, su interpretación se respalda en diversos exégetas del mundo anglosajón, que juzgan que el hegelianismo en Dewey hace factible su proyecto filosófico democrático. En el caso de Joas, su interpretación de Dewey, aunque acertada en su concepción antropológica, resulta cuestionable por colocar a la filosofía de la religión de Dewey como un capítulo aparte de su filosofía (desgajado de su filosofía política y ética). Argumentamos que esta separación es consecuencia de la lectura antihegeliana que realiza Joas de Dewey, y que este enfoque no es consistente con el “depósito hegeliano” en su filosofía de la religión, lo cual puede representar distorsiones relevantes en términos exegéticos.

Palabras clave: pragmatismo - filosofía alemana - hegelianismo - ética - religión - democracia

Abstract

The aim of this paper is to address the discussion between two contemporary uses of John Dewey's philosophy: that of Honneth in his Hegelian theory of justice, and that of Joas in his response to the “thesis of the spell of freedom” defended by Honneth in his project. The first and second sections introduce, respectively, the projects of the two authors, pointing out their main theoretical commitments and the incidence of Dewey's philosophy on each project. In the fourth section, each reception is analyzed on the basis of the affinity of the premises of their theoretical-methodological frameworks with Deweyan pragmatism, on the one hand, and the links that each author establishes between Hegel and Dewey in the specific treatment of three elements of the latter's thought, on the other. In the case of Honneth, his interpretation is supported by several scholars from the Anglo-Saxon world who judge that Hegelianism in Dewey makes his democratic philosophical project more intelligible. In the case of Joas, his interpretation of Dewey, while accurate in its anthropological conception, is questionable for placing Dewey's philosophy of religion as a separate chapter of his philosophy (detached from his political and ethical philosophy). It is argued that this severance is a consequence of Joas's anti-Hegelian reading of Dewey, and

that this approach is not consistent with the “Hegelian deposit” in the latter’s philosophy of religion, which may represent relevant distortions in exegetical terms.

Keywords: pragmatism - german philosophy - hegelianism - ethics - religion - democracy

Introducción

Hans Joas y Axel Honneth forman parte, junto con Habermas (2019) y Apel (2016), del conjunto de pensadores¹ que, desde de la segunda mitad del siglo XX y en lo que va del siglo XXI, han contribuido al diálogo productivo entre el pragmatismo y la filosofía alemana. A partir de mediados y fines de los noventa, tanto Honneth (1998a, 1998b, 2001, 2015b) como Joas (1992a, 1992b, 1997) comenzaron a prestar especial atención a diversos núcleos temáticos de la filosofía de John Dewey². Pese a que una herencia común suele traer más acuerdos que divergencias, el intento de incorporar en sus proyectos teórico-sistemáticos los aportes de Dewey ha desembocado, recientemente, en un punto conflictivo, no tanto por una confrontación directa entre dos interpretaciones, sino más bien por la existencia de dos usos diversos en el marco de dichos proyectos.

Durante el 2020, Hans Joas dio a conocer *El hechizo de la libertad. La teoría de la religión después de Hegel y Nietzsche*, cuya traducción al español fue publicada en 2024. Una de las motivaciones centrales de este texto es responder críticamente a una de las premisas fundamentales del libro de Honneth (2014), *El derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática*, a saber: que la libertad entendida como autonomía individual es el único valor orientador que ha prevalecido en la modernidad, “la piedra normativa fundamental de todas las ideas de justicia” (p. 32). Tanto Honneth como Joas intentan en estos textos reactualizar diversos aspectos de la filosofía de Dewey como parte de la fundamentación y la construcción filosófica de sus proyectos, quedando este en medio de una compleja disputa teórica.

¹ También se puede incluir a Arnold Gehlen (1995) en el campo de la antropología filosófica y a Niklas Luhmann (1973) en el de la teoría social.

² Habermas también hace referencias importantes a Dewey en varios de sus textos. Para este vínculo teórico véase Fonti y Viale (2023); Selk y Jorke (2020); y Aboulafia et. al., (Ed.), (2002) *Habermas and Pragmatism*.

Este artículo propone una aproximación general a esta disputa indirecta por la reactualización de la filosofía de Dewey. Desde luego, no estamos tratando aquí con dos intérpretes del pragmatismo sino con dos intelectuales con proyectos filosóficos propios. Sin embargo, la centralidad de Dewey para cada uno de ellos exige un análisis preciso de su recepción, y este análisis implica considerar aquello que toman de Dewey y aquello que descartan para juzgar su consistencia interpretativa.

En la primera sección, “Libertad social y forma de vida democrática”, re-construimos la teoría de la justicia de Honneth, en el marco de la cual se realiza una interpretación explícitamente hegeliana de Dewey. En la segunda, “Contingencia y sacralidad”, exponemos, por un lado, la respuesta crítica de Joas a la teoría de la justicia de Honneth y, por el otro, su propia interpretación de Dewey, a quien ubica en una tradición alternativa a Hegel. En la tercera sección, “El depósito hegeliano en disputa”, analizamos comparativamente ambas recepciones y señalamos aciertos y desventajas de cada una de ellas respecto de: 1) la afinidad de las premisas de los marcos teórico-metodológicos de Honneth y de Joas con la filosofía de Dewey en general; 2) el tratamiento específico de tres elementos de dicha filosofía: la concepción intersubjetiva del ser humano; el requisito de la ausencia de barreras artificiales a la comunicación; y la idea de democracia. A partir de este análisis, concluimos que el reconocimiento del “depósito hegeliano” en la obra de Dewey por parte de Honneth le permite realizar una recuperación exegéticamente más consistente que el proyecto antihegeliano de Joas.

1. Libertad social y forma de vida democrática

El derecho de la libertad es el intento de desarrollar una teoría de la justicia basada en el análisis de la sociedad a partir del proyecto llevado a cabo por Hegel (2021) en las *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (Honneth, 2014). Con el fin de reactualizar este proyecto, Honneth delinea varias premisas, la primera de las cuales reza del siguiente modo:

La reproducción de las sociedades hasta el día de hoy está ligada a la condición de una orientación común hacia ideales y valores portantes; tales normas éticas establecen no sólo desde arriba, como ‘*ultimate values*’ (Parsons), las medidas o los desarrollos *sociales* que pueden considerarse concebibles sino también desde abajo ..., qué debe servir de guía a la vida del *individuo* [cursivas añadidas] dentro de la sociedad. (2014, p. 16)

La mención a Talcott Parsons (1974) es fundamental para el marco metodológico de Honneth (2014), ya que su modelo de la acción social resulta “especialmente apropiado para la actualización de las intenciones hegelianas, [por] el hecho de que vincula todos los órdenes sociales sin excepción al requisito de una legitimación por valores éticos, por ideales dignos de perseguir” (p. 17). Estos valores éticos normativamente vinculantes son los que permiten juzgar la legitimidad de las prácticas y las instituciones de una determinada sociedad. El análisis de esta, entonces, debe basarse para Honneth (2014) en un método inmanente similar al del propio Hegel, al que bautiza “reconstrucción normativa”, un “procedimiento” en el que “las instituciones y prácticas dadas se analizan y se presentan sobre la base de su desempeño normativo en el orden de importancia que tienen para la encarnación y la realización social de los valores legitimados por la sociedad” (p. 19). De este procedimiento surge un cuadro de “prácticas e instituciones cuya constitución normativa sirve a la realización de valores socialmente institucionalizados” (p. 19); es decir, lo que conforma el andamiaje institucional que en Hegel adopta el nombre de *eticidad* (*Sittlichkeit*). En el caso de Honneth, esas prácticas e instituciones seleccionadas de la totalidad del orden social son clasificadas en tres esferas de acción diferenciadas funcionalmente: las relaciones personales, la economía de mercado y la esfera pública democrática. El valor o ideal ético que, en el proyecto de Honneth, debe informar dicha clasificación a partir de la modernidad es “*la libertad entendida como autonomía del individuo* [cursivas añadidas]” (p. 29). Para Honneth (2011), “como por atracción mágica, todos los ideales éticos de la Modernidad han caído bajo el *hechizo* (*Bannkreis*) de la idea única de libertad [cursivas añadidas], profundizándola a veces, dándole nuevos acentos, pero sin contraponerle ya una alternativa independiente”³ (p. 36). Esto es lo que, en su texto, Joas llamará “la tesis del hechizo”, a la cual opondrá fuertes objeciones tanto filosóficas como empíricas.

La razón fundamental por la que, según Honneth, la libertad se impuso como valor predominante en la modernidad se debe a su capacidad para “establecer un enlace sistemático entre el *yo individual* y el *orden social* [cursivas añadidas].... Sus ideas de lo que es el bien para el individuo contienen al mismo tiempo instrucciones para el establecimiento de un orden social legítimo”

³ Para esta cita traducimos directamente la edición original en alemán del libro de Honneth, y no su traducción al español de 2014, pues en esta no figura el término *Bannkreis* [hechizo], que es fundamental para comprender la respuesta de Joas (2020) en su propio texto: *Im Bannkreis der Freiheit*.

(2014, p. 30). Ahora bien, Honneth señala que a lo largo de la historia se ha comprendido la libertad de maneras diversas. Basándose en la clasificación de Isaiah Berlin (1969), pero modificándola sustancialmente, Honneth distingue tres modelos de libertad: la libertad negativa (Hobbes, Sartre, Nozick); la libertad reflexiva (Rousseau, Herder, Kant, Habermas, Apel), y el tercer modelo introducido por él mismo, pero desarrollado también a partir de Hegel: la *libertad social*. Para Honneth, Hegel es el primero en elaborar un modelo de libertad que incluye ya en su definición los arreglos institucionales que posibilitan su ejercicio. Los componentes principales de la libertad social son: 1) la idea de *reconocimiento mutuo*⁴, basada en una concepción *intersubjetiva* del ser humano, es decir: “la experiencia recíproca de verse confirmado en los deseos y metas de la contraparte en cuanto la existencia de estos representa una condición de la realización de los propios deseos y las propias metas” (Honneth, 2014, p. 69); y 2) la existencia de un *marco institucional* que garantice este reconocimiento mutuo: “conjuntos de prácticas de comportamiento normadas que permiten que las metas individuales se ensamblen ‘objetivamente’” (p. 70).

Según Honneth (2014), esta concepción hegeliana de la libertad es compatible, como ningún otro modelo, con las intuiciones pre-teóricas de cualquier individuo en el marco de la vida en sociedad: “La experiencia de un juego *no coercitivo* [cursivas añadidas] entre la persona y su *entorno intersubjetivo* [cursivas añadidas] representa para los seres que dependen de interacciones con sus pares el patrón de toda libertad individual” (p. 87). Aquí, Honneth identifica un paralelismo entre esta idea social de libertad y la de John Dewey⁵, “quien[,] en último término[,] equipara la libertad con la *cooperación no coercitiva* [cursivas añadidas]” (p. 87)⁶. Cuando Honneth aplique, en

⁴ Para profundizar en la idea de reconocimiento en Honneth, la referencia principal es su clásico *La lucha por el reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales* (2021).

⁵ Las referencias a los textos de Dewey se hacen a partir de la edición crítica de sus obras, publicada por Southern Illinois University en 37 tomos divididos de este modo: 5 volúmenes de sus *Early Works* (EW), 15 de sus *Middle Works* (MW) y 17 de sus *Later Works* (LW). Las referencias se harán, de acuerdo con la convención ya establecida en la literatura secundaria sobre la obra de Dewey, de la siguiente manera: se indicará primero a qué grupo, de los tres señalados, corresponde el texto citado; a continuación, se señalará el volumen citado del grupo seleccionado, y, por último, la página o páginas correspondientes a la cita.

⁶ La cita que Honneth toma de Dewey en este contexto pertenece a *The Public and Its Problems*: “La libertad es esa emancipación y cumplimiento estables de las potencialidades personales, que sólo tienen lugar en la asociación rica y múltiple con los demás: la capaci-

la última parte de *El derecho de la libertad*, el método de la reconstrucción normativa a la esfera pública tal como se desarrolló en el siglo XX, la idea de Dewey de libertad social como cooperación ocupará un lugar central. Si bien Dewey no es el único intelectual al que Honneth recurre para esta tarea de reconstrucción, su figura es clave para el paso de la *eticidad* concebida en términos hegelianos, demasiado “centralista y sustantiva” y, por lo tanto, “despreocupada de los recaudos institucionales respecto de las relaciones *horizontales* [cursivas añadidas] entre los ciudadanos” (2014, p. 339), a la *eticidad democrática*, donde la esfera pública de formación democrática de la voluntad ocupa un rol central, separado del Estado.

Esta diferencia, sin embargo, se matiza en *La idea del socialismo*, donde Honneth (2017) acerca aún más a Hegel y Dewey como dos filósofos claves para abrir la propuesta “reconstructivo-normativa” de *El derecho de la libertad* a futuro, es decir, “abrirla ... a un orden social constituido de manera totalmente distinta en lo institucional”⁷ (p. 13). Esto lo lleva a cabo conservando la libertad social como ideal normativo regulador de la reproducción social, pero destacando la centralidad de la idea de democracia, que retoma de Dewey, en las diversas esferas de acción que reconstruyó en el libro anterior. En este contexto, pueden identificarse dos usos interrelacionados que hace Honneth de Hegel y de Dewey para su proyecto meta-político de reforma institucional: 1) la especificación de la idea básica de cooperación no coercitiva, que caracteriza a la libertad social, en términos de *ausencia de barreras a la comunicación*; 2) la complementación de la metáfora hegeliana del *organismo* y la idea deweyana de *democracia como forma de vida* para explicar el modo en que idealmente deberían relacionarse las esferas de acción social.

dad de ser un sujeto individualizado que, en asociación, realiza una contribución propia y tiene un modo propio de aprovechar sus frutos” (LW, 2, p. 329).

⁷ Una de las críticas a *El derecho de la libertad* que más preocuparon a Honneth y que suscitaron, en gran medida, la escritura de *La idea del socialismo*, se dirigió a los riesgos de estancamiento normativo e institucional que implicaba el método immanente de su reconstrucción normativa (véase, especialmente, Schaub, 2015). En *Rejoinder*, Honneth (2015a) admite que es posible dotar de mayor flexibilidad a su “reformismo” en el plano de las instituciones, incluso hasta el punto de la “revolución institucional”, es decir: “la posibilidad de que la norma subyacente de una esfera de acción sólo puede ser realizada de una manera más apropiada y comprensiva a través de un cambio fundamental en la institución que previamente había servido para su realización” (p. 208). Sin embargo, rechaza que sea posible una revolución que sustituya la idea de libertad como núcleo normativo último de los órdenes sociales modernos, a menos que se ofrezca “un ejemplo plausible de la manera en que una ‘revolución normativa’ podría tener lugar sin deberse a una nueva interpretación innovadora del principio de libertad individual (en sus diversas formas)” (pp. 210-211).

El primer uso surge en el marco de la modificación que propone Honneth (2017) de un pilar fundamental del socialismo clásico desde Saint-Simon hasta Marx: la idea de un progreso histórico necesario desde el capitalismo hasta el socialismo. Aquí, Honneth recurre a la crítica de Dewey a esta idea de progreso y a su propuesta experimentalista para resolver problemas y alcanzar mejoras sociales⁸. El experimentalismo de Dewey implica para Honneth, entre otras cosas, hallar en cada etapa del desarrollo histórico de una sociedad los potenciales para dicha resolución:

Según Dewey, para la solución inteligente de problemas, debe concebirse la idea de la *eliminación de barreras que obstaculizan la comunicación* [cursivas añadidas] sin restricciones de los miembros de una sociedad como *guía normativa* [cursivas añadidas] en la búsqueda experimental de lo que debe constituir en cada caso la respuesta más amplia a una situación considerada socialmente problemática. (2017, p. 123)

La pauta para juzgar una mejora social, dice Honneth, “tiene un carácter más bien metódico: los experimentos histórico-sociales conducen a soluciones mejores, más estables ... cuanto más integrados en la solución de los problemas estén los implicados en ellos” (p. 126). Honneth identifica aquí una estrecha convergencia con la idea hegeliana de la ausencia de restricciones externas de los sujetos participantes en las modificaciones institucionales, pues “también para Hegel existen ‘mejoras’ en la esfera de lo social a partir de pasos de superación de barreras que obstaculizan la comunicación sin presiones entre los miembros” (p. 127). De este modo, concluye Honneth:

Con la idea defendida por Dewey y Hegel de que sólo puede funcionar el punto de vista superior de la *liberación de las barreras a la comunicación* [cursivas añadidas] y de las dependencias inhibitorias de la interacción como patrón de las medidas sociales, se nos brinda un instrumento teórico que permite comprender la idea de libertad social al mismo tiempo como un fundamento histórico y como pauta de un socialismo que se entiende a sí mismo como experimental. (2017, pp. 127-128)

El segundo uso interrelacionado de Hegel y Dewey por parte de Honneth tiene que ver con el modelo de organización social bajo el cual la idea re-

⁸ Para un análisis del experimentalismo de Dewey en el campo de la filosofía política y social, véase Forstenzer (2019) y Pappas (2012). Para un análisis del vínculo entre experimentalismo, democracia y educación, véase Saharrea et al., (2022).

novada de libertad social puede efectivamente llevarse a cabo. Para Honneth es imposible que la libertad social pueda hacerse realidad si se limita al ámbito económico, como lo hizo siempre en el socialismo⁹. Las personas deben poder experimentar que sus “aportes se complementan y se ensamblan sin imposiciones” (2017, p. 177) *también* en el marco de sus relaciones personales y en la esfera pública democrática. Con el fin de subsanar este error originario del socialismo, Honneth se propone elaborar un modelo de sociedad donde las tres esferas de acción *independientes* se vinculen entre sí de *manera armónica* para hacer posible el ejercicio de la libertad social en *cada una* de ellas de manera igualitaria. Aquí, Honneth vuelve a Hegel para adaptar normativamente la metáfora del organismo¹⁰ a este propósito de armonización entre esferas, dando como resultado que

las tres esferas de la libertad deberían relacionarse en el futuro de modo tal que cada una siga, en la medida de lo posible, sus propias normas, pero que juntas, en una cooperación sin imposiciones, logren la reproducción constante de la unidad superadora: la sociedad entera. (p. 184)

Este modo de concebir la relación entre esferas, que reproduce idealmente el modo en que los individuos se deben relacionar entre sí dentro de cada una de ellas (si rige la idea de libertad social), Honneth afirma que solo puede darse en el marco de la “democracia como forma de vida” tal como la concibió Dewey¹¹. Hay varias definiciones de esta idea en la extensa obra de Dewey, pero hay una que captura las condiciones que deben existir para el ejercicio de la libertad social¹²:

⁹ Esta crítica es formulada con claridad del siguiente modo: “Sin capacidad para ver el valor emancipador de los derechos humanos y de los ciudadanos, surgidos con la Revolución francesa, veían allí sólo el permiso para la creación de riqueza privada y pensaban, por lo tanto, que podían prescindir totalmente de ellos en una futura sociedad socialista. Desde entonces, el socialismo sufre la incapacidad de encontrar por sí mismo, con la ayuda de sus propios medios conceptuales, un acceso productivo a la idea de democracia política” (Honneth, 2017, pp. 154-155).

¹⁰ Es decir, la metáfora según la cual “las esferas sociales se comportan como los órganos de un cuerpo prestando servicios, según normas independientes, que luego en conjunto contribuyen al objetivo superior de la reproducción de la sociedad” (Honneth, 2017, p. 181). Para la metáfora del organismo véase Böckenforde (2004).

¹¹ Para este concepto véase, además, *Democracy and Education* (1916, MW, 9) y *Creative Democracy-The Task Before Us* (1939, LW, 14).

¹² Recordemos que para este la libertad social implica el reconocimiento intersubjetivo de los objetivos *individuales* de diversos sujetos en el marco de prácticas normadas *socialmente*.

[La democracia] es una forma de vida, *social e individual* [cursivas añadidas]. La nota clave de la democracia como forma de vida puede ser expresada ... como la necesidad de la *participación* de cada ser humano maduro en la formación de los valores que regulan la *vida conjunta* [cursivas añadidas] de los hombres: lo cual es necesario desde el punto de vista tanto del *bienestar social general* como del desarrollo de los *seres humanos* en tanto *individuos* [cursivas añadidas]. (LW, 11, pp. 217-218)

Honneth concluye, a partir de la metáfora hegeliana del organismo y de esta idea de Dewey, pero yendo un poco más allá de ellas¹³, que la democracia como forma de vida es la única que puede hacer justicia a la independencia funcional de cada esfera sin perder de vista el horizonte de una armonización institucional general. En otras palabras y resumiendo lo dicho anteriormente, dice Honneth:

‘Democracia’ significa aquí no sólo poder participar, en igualdad de derechos y sin imposiciones, de los procedimientos de la construcción de voluntad política¹⁴; entendida *como una forma de vida* [cursivas añadidas], significa más bien poder tener la *experiencia de una participación igualitaria* en *cada estación central* [cursivas añadidas] de la intermediación de *individuo y sociedad* [cursivas añadidas], en la que se refleja la estructura general de la participación democrática, respectivamente, en la especialización funcional de una sola esfera. (2017, p. 184).

A partir de esta definición, Honneth continúa con una serie de especificaciones respecto de cómo debe dirigirse el cambio social, orientando su argumentación hacia la primacía de la esfera pública democrática (idea que también retoma de Dewey) como centro activo de discusión y cooperación para la solución conjunta de problemas. Sin embargo, contamos ya con un cuadro lo suficientemente amplio del modo en que Honneth recupera a Dewey para

¹³ Sobre todo para ampliarla “agregándole el pensamiento sistemático de la diferenciación funcional para determinar las esferas de acción que, en su conjunto, pueden constituir por su estructura democrático-asociativa toda una forma de vida” (Honneth, 2017, p. 185).

¹⁴ Este es un aspecto particularmente importante de la idea de democracia de Dewey, quien enfatiza a lo largo de toda su obra, desde *The Ethics of Democracy* (1888, EW, 3), pasando por *The Public and Its Problems* (1927, LW, 2) y *Ethics* (1934, LW, 7), hasta el referido *Creative Democracy...* (1939, LW, 14), que cuando habla de democracia no se refiere meramente a la forma de gobierno, a la regla de la mayoría, o a la constitución de partidos políticos, sino al *ethos* que sustenta todas estas prácticas.

desarrollar su propia teoría de la justicia y la aplicación de esta a un proyecto de eticidad democrática por medio del intento de actualización de la filosofía del derecho de Hegel.

2. Contingencia y sacralidad

Si bien la crítica a la teoría de la justicia de Honneth no es el tema principal de *El hechizo de la libertad*, es el puntapié inicial para desarrollar una historia intelectual alternativa a la “tesis del hechizo” bajo cuya influencia, según Joas, ha caído la teoría de la religión a partir de siglo XVIII. Joas (2024) comienza en la introducción con una crítica al monismo valorativo que implica la “tesis del hechizo” defendida por Honneth. Aquí, Joas se refiere a la polisemia de esta tesis y a las contradicciones que implica para Honneth la defensa del primado de la libertad¹⁵. Sin embargo, la crítica más severa se dirige al núcleo metodológico asociado a esta tesis de la teoría de la justicia del “hegeliano Honneth”, esto es, a su *perspectiva teleológica*, según la cual “la marcha triunfal del ideal de libertad en la ‘modernidad occidental’ no debe pensarse como un producto meramente contingente y en principio reversible del desarrollo histórico, sino como un proceso con pretensión de validez normativa universal” (p. 19).

La crítica de Joas (2024) a la teleología defendida por Honneth es el paso necesario para la valoración negativa de la piedra angular del proyecto honnethiano: la filosofía de Hegel. Para Joas la teoría de la religión, que ya había caído bajo el “hechizo de la libertad”, se vio extraordinariamente perjudicada al recurrir a la narrativa teleológica hegeliana de la continuidad, según la cual el cristianismo dio lugar, como una fase superior en el desarrollo del Espíritu, a la libertad política encarnada en el Estado. La tesis de Joas es que “la síntesis de Hegel [entre historia de la religión e historia de la libertad] ha demostrado ser ... un camino sin salida para la teoría de la religión” (p. 21). Joas quiere contar otra historia, no teleológica, donde la libertad pierde el carácter de logro normativo irreversible, y donde la religión deja de estar atada a las modalidades en las que históricamente, sobre todo a raíz de la síntesis hegeliana, se la ha relacionado con la libertad. La división de su libro en cuatro partes se basa, de hecho, en cuatro críticas a esta síntesis de Hegel,

¹⁵ Joas se remite al trabajo de Halbig (2018), quien analiza en profundidad los problemas teóricos que acarrea la “tesis del hechizo” como tal, pero también respecto de otros presupuestos del proyecto de Honneth.

siendo la segunda la que nos interesa aquí, pues es en ella donde se ubica el capítulo sobre Dewey. El objetivo de esta parte, titulada “Secularización e historia moderna de la libertad”, es oponer a la narrativa hegeliana de la continuidad, la posición de cuatro representantes de otra “tradición”, más “interrogativa”, que no establece lazos necesarios entre religión y libertad sino que se cuestiona sobre los efectos políticos de la secularización “a partir de una comprensión pormenorizada de la religión” (p. 164). Dewey pertenece, para Joas, al grupo de esos “‘amigos en la historia’ ... cuyos escritos conservan una perdurable fuerza inspiradora y ofrecen importantes puntos de apoyo para una alternativa a Hegel” (p. 9).

Joas toma el libro *A Common Faith* (1934, LW, 9) como representativo de la teoría de la religión madura de Dewey. En su análisis separa dos aspectos: por un lado, el relacionado con la “ampliación de su teoría de la acción y de la experiencia” (Joas, 2024, p. 173) al ámbito religioso; por el otro, el intento de “sacralización de la democracia” como respuesta a los debates vernáculos sobre religión en la década de 1930. El primero es para Joas el aporte más relevante de Dewey, y es desde allí de donde parte.

Joas comienza señalando que la distinción trazada por Dewey en *A Common Faith* entre *lo religioso* y *la religión*¹⁶ se corresponde con la metodología empleada en *Art as Experience* (1934, LW, 10), según la cual debe partirse de la *cualidad* estética de la experiencia en lugar de *experiencias estéticas particulares* que tienen lugar en ámbitos definidos y separados como el museo. Dewey se esfuerza, para Joas, por excluir de su estudio sobre la religión toda teología que pueda esconderse en la identificación de experiencias religiosas separadas: “*El dualismo entre lo natural y lo sobrenatural* [cursivas añadidas], contra el que Dewey había dado batalla durante toda su carrera, alcanzaría así una influencia renovada sobre la base de una teoría que parte de la *experiencia* [cursivas añadidas]” (Joas, 2024, p. 174).

En conexión con esto, Joas analiza especialmente la interpretación deweyana de las llamadas “experiencias religiosas”, según la cual estas no prueban la existencia de un ser sobrenatural sino más bien revelan “la existencia de un complejo de condiciones que han operado para realizar un ajuste en la vida, una *orientación* [cursivas añadidas], que trae consigo una *sensación de seguridad y paz* [cursivas añadidas]” (LW, 9, p. 10). En este punto, Joas recupera la distinción de tres sentidos de *adaptación* definidos por Dewey para explicar el tipo de reorientación vital que proporciona la cualidad religiosa de

¹⁶ Véase *A Common Faith* (1934, LW, XX, pp. 3-20).

la experiencia. Como se desprende de la cita, Dewey habla de ajuste (*adjustment*), un tipo de adaptación que incluye pero va más allá de los otros dos: la *accomodation* (adaptación pasiva al entorno) y la *adaptation* (modificación activa del entorno). El ajuste incluye una dimensión pasiva y una activa, pero, a diferencia de las otras dos, es una modificación integral de la persona, no de un aspecto de ella ni del entorno para satisfacer un deseo o necesidad particular. Joas (2024) insiste, en este punto, en que para Dewey “las reorientaciones fundamentales no pueden atribuirse a que las personas se abren en las experiencias religiosas a influencias sobrenaturales; más bien caracteriza simplemente como religiosa toda reorientación de este tipo” (p. 178).

Joas aclara que esta peculiar explicación de lo religioso “proviene del intento de identificar de hecho en la dimensión potencialmente religiosa de toda experiencia un fenómeno que se diferencie de la fragmentación de la experiencia cotidiana” (p. 179), más allá de lo que la estética pueda proporcionar circunstancialmente. Lo particular de la dimensión religiosa de la experiencia es la “referencia *imaginaria* a un *yo total*” (2024, p. 179) que permite al individuo resistir las vicisitudes de la vida sin caer en una fragmentación paralizante. Ahora bien, el *yo* idealmente total, aclara Joas, no es para Dewey el de un individuo aislado, sino que depende de sus relaciones con el mundo y con otros *yoes*. El universo, entendido como la “totalidad [imaginaria] de las condiciones con las que el individuo se sabe vinculado” (p. 183), proporciona al ideal del *yo total* el soporte para su realización, es aquello “más allá de nuestro *yo* que sostiene y apoya nuestros esfuerzos” (p. 184). Asimismo, el *yo* individual se constituye en el marco de *experiencias intersubjetivas* que potencialmente podrían ser religiosas. Esta es, justamente, la respuesta que encuentra Joas a la exigua y dispersa cantidad de ejemplos y metáforas de experiencias religiosas en la obra de Dewey.

Joas se remite aquí al tratamiento de la comunicación en *Experience and Nature* (1925, LW, 1), donde “Dewey carga de significación religiosa la teoría antropológica de los aspectos específicos de la comunicación humana, tal como había sido desarrollada por su amigo George Herbert Mead” (2024, p. 186). Dewey califica de “milagrosa” la experiencia compartida surgida de la comunicación, y su capacidad de generar participación¹⁷ y *adhesión a valores*. La comunicación entendida de este modo implica una concepción

¹⁷ Como señala Dewey en *Democracy and Education*, “existe algo más que un lazo verbal entre las palabras *común*, *comunidad*, y *comunicación* [cursivas añadidas]. Los hombres viven en una comunidad en virtud de las cosas que tienen en común; y la comunicación es la forma en que llegan a poseer cosas en común” (MW, 9, p. 7).

descentrada del ser humano, de un yo que se abre a partir de “la disposición radical de dejarse conmover por la persona del otro y, así, autorrealizarse con otros, incluso a través de otros: como *intersubjetividad conmovedora* [cursivas añadidas] (*erschütternde*)” (p. 187). A partir de esto, Joas realiza la transición a la concepción de la democracia de Dewey, pues la experiencia compartida de la comunicación y la intersubjetividad conmovedora son la condición básica de las comunidades morales democráticas. Así, “la *ausencia de barreras en la comunicación* [cursivas añadidas] cotidiana y su institucionalización en forma de procedimientos e instituciones de la democracia se convierten para él en el más alto ideal”, o en otras palabras, “la democracia se vuelve la religión secular de Dewey” (p. 190).

Aquí es donde Joas (2024) comienza su crítica más severa al planteo de Dewey, exponiendo los elementos que conforman su intento de sacralización de la democracia. Este intento, sostiene Joas, se basa en el rechazo por parte de Dewey de dos aspectos de las religiones tradicionales: 1) los presupuestos sobrenaturales que las sostienen, ya que “...en la creencia en lo *sobrenatural* Dewey ve resumido todo aquello que él combatió a lo largo de su vida como separación de lo *ideal* y lo *real* [cursivas añadidas]” (p. 193); y 2) la intención de monopolizar la experiencia religiosa, con la consecuencia de que las iglesias “terminan además compitiendo entre sí y erigiendo así *barreras artificiales* [cursivas añadidas] dentro de una sociedad” (p. 194).

Joas destaca ciertos problemas teóricos y empíricos en el planteo de Dewey, entre los que se destaca una definición de Dios totalmente incompatible con las creencias comunes de las personas. Según la definición de Dios en *A Common Faith*, este no sería un nombre para un ser trascendente a lo humano, sino la “relación *activa* entre lo ideal y lo real” (1934, LW, 9, p. 34). Para Joas (2024) “parece osada la visión según la cual la decisión de un filósofo de usar o de aceptar el término *Dios* como abstracción intelectual podría mover a alguien a hacer algo o tener efectos transformadores en su personalidad” (p. 195). En un libro anterior, *The Genesis of Values* (2000), el término para esta visión es aún más sardónico, ya que la califica de “risible” (p. 122).

Sin embargo, lo central para Joas es el desacople que pretende Dewey en *A Common Faith* entre las religiones y sus instituciones, por un lado, y lo religioso como cualidad atribuible a cualquier experiencia en el marco de la democracia, por el otro. Joas (2024) señala que Dewey no ofrece ninguna respuesta a la pregunta empírica por el modo específico en que deben darse los lazos democráticos: “...su respuesta a esta pregunta por el enraizamiento efectivo de la democracia en individuos y sociedades permaneció débil y

abstracta” (p. 195). Lo que es más, “omite el particularismo de la experiencia individual y acaba con su ‘fe común en la humanidad’ en un vacío universalismo de lo democrático, cuya fuerza motivacional brilla por su ausencia” (p. 197).

Esta crítica genera una tensión en la recuperación de Dewey por parte de Joas (2024) para narrar una historia alternativa a la síntesis hegeliana entre religión y libertad política. Por un lado, valora su teoría del surgimiento de los valores a partir de la experiencia intersubjetiva de la comunicación sin barreras, y por el otro, propone ir “más allá de él, sin caer en sus paradojas ni acabar en su visión de la desinstitucionalización de la religión como contribución al aseguramiento de la democracia” (p. 198). En la siguiente sección se brindarán más detalles sobre esta crítica a la “sacralidad de la democracia” de Dewey.

3. El depósito hegeliano en disputa

Tanto Honneth como Joas revelan en sus usos de Dewey un conocimiento pormenorizado de su obra, pues no solo se remiten a los textos de madurez más conocidos sino también a obras tempranas del filósofo estadounidense. Si bien no se trata de dos intérpretes del pragmatismo, son filósofos que se han tomado en serio el estudio de la obra de Dewey para la incorporación de elementos claves a sus propios proyectos. A continuación, señalaremos los posibles aciertos y desaciertos de cada uso de la obra de Dewey teniendo en cuenta: 1) la afinidad de las premisas de los marcos teórico-metodológicos de Honneth y de Joas con la filosofía de Dewey en general; 2) el tratamiento específico de tres elementos de dicha filosofía con los que ambos trabajan: la concepción intersubjetiva del ser humano; el requisito de la ausencia de barreras artificiales a la comunicación; y la idea de democracia. Partiremos de este segundo punto en el uso de Honneth.

Si bien Honneth traza vínculos directos entre Dewey y Hegel, su lectura se sustenta en estudios realizados por intérpretes que, desde principios del siglo XXI, se han tomado el trabajo de descifrar la afirmación autobiográfica de Dewey en *Absolutism to Experimentalism* (1930) acerca de que “el contacto con Hegel ha dejado un depósito permanente en [su] pensamiento” (LW, 5, p. 154). Entre los intérpretes más importantes cabe mencionar a John

Shook (2000), James Good (2006) y Thomas Dalton (2002)¹⁸. Respecto de la intersubjetividad y la constitución social del yo, hay bastante acuerdo en esta vertiente de la literatura secundaria respecto de la influencia de Hegel en la filosofía de Dewey (Johnston, 2010; Garrison, 2006; Rockmore, 2005; Savage, 2002). Como señala Garrison (2006), Dewey “compartía la crítica de Hegel al individuo atomista, a-social, históricamente descontextualizado, innatamente libre, racional y liberal” (p. 2), y abogaba por una comprensión del individuo según la cual “el hombre es verdaderamente un ser social, constituido por sus relaciones con otros” (EW, 3, p. 308).

Ahora bien, para que el individuo se constituya y autorrealice en sus relaciones con otros, es necesario que dichas relaciones encuentren la menor cantidad de obstáculos posibles. La ausencia de barreras a la comunicación es uno de los requisitos concretos de dicha condición de no interferencia. El objetivo de este requisito es que toda persona pueda participar en la discusión pública sin verse excluida por barreras artificiales a la comunicación con otros miembros de la comunidad. Honneth encuentra una similitud entre Dewey y Hegel respecto de ese aspecto de la vida en comunidad, lo cual es plausible si se presta atención: 1) por un lado, a la importancia del principio de la ausencia de barreras o divisiones artificiales entre el individuo y su entorno natural y social, que en general atraviesa diversos campos de estudio en la obra de Dewey, ya sea el del arte (LW, 10, p. 110), el de la educación (MW, 9, p. 105), el del conocimiento (LW, 4, p. 20), el de la religión (LW, 9, pp. 55-56) o la forma de vida democrática como tal (LW, 14, pp. 227-228); 2) por el otro, a la importancia que Dewey otorga a la filosofía de Hegel respecto de este principio: “El tratamiento de Hegel de la cultura humana, de las instituciones y de las artes, implicó la ... *disolución de muros divisorios rígidos*, y tuvo una atracción especial para mí” (LW, 5, p. 153). Incluso luego de haber abandonado su “confianza en la dialéctica”, Dewey asegura que “el énfasis de Hegel en la *continuidad* ... persistió sobre bases empíricas” (Dewey, 1939, p. 18). Una manifestación concreta de esta afinidad se halla en el análisis de Särkelä (2013), quien vincula la filosofía social del reconocimiento público de las *Lectures in China* de Dewey (1973) con la idea de *Versöhnung* [reconciliación] en la *Phänomenologie des Geistes* (1807/2023).

¹⁸ Cabe señalar, sin embargo, que Richard Bernstein (1971) fue el primer gran filósofo e intérprete que puso en cuestión el “mito” de que el “‘período’ hegeliano de Dewey representa una etapa temprana de su desarrollo intelectual que eventualmente superó y descartó”. Para Bernstein, por el contrario, “si volvemos al estudio de Dewey, veremos cuán falso es este mito y cuán persistente fueron los temas hegelianos en su filosofía ‘madura’” (p. 168).

Ahora bien, Honneth también encuentra similitudes entre Hegel y Dewey respecto de la organización social que surge, pero a la vez requiere, de la ausencia de barreras para la comunicación y la realización intersubjetiva de los individuos. Sin embargo, no está tan claro en qué medida la idea de democracia de Dewey como principio de organización social es compatible con la filosofía del derecho de Hegel. Shook y Good tienen opiniones encontradas a este respecto. Shook (2010) entiende que “para Dewey, la filosofía del espíritu de Hegel conduce directamente a la hermandad democrática de una humanidad común, lo que se convierte en la piedra angular de la propia política de Dewey” (p. ix); mientras que para Good (2010) “uno podría razonablemente especular que Dewey creía que la democracia debería ser la conclusión de la dialéctica del Estado de Hegel, pero no hay evidencia suficiente en la conferencia¹⁹ para asegurarlo” (p. 87-88). Nosotros consideramos que, si bien “la monarquía constitucional [es] un sistema de gobierno desagradable para un demócrata como Dewey” (p. 87), es posible trazar una posible vinculación entre la democracia entendida *como ideal ético y social* y la idea de *eticidad* que sostiene la filosofía del derecho de Hegel, dando así plausibilidad a la pretensión de Honneth de acercar a ambos filósofos para construir un modelo de *eticidad democrática*.

Un texto comúnmente citado de Dewey para comprender su idea de democracia es el temprano *The Ethics of Democracy* (1888), donde afirma que “la democracia ... es una concepción social y por lo tanto ética, y sobre su significación ética se basa su significación como gobierno” (EW, 1, p. 240). La concepción social y ética de la democracia de Dewey se basa, a su vez, en el principio básico de su *Ethics* (1932): “que cada individuo pueda tener la oportunidad de liberación, expresión, realización de sus capacidades distintivas, y que el resultado promueva el establecimiento de un fondo de valores compartidos” (LW, 7, p. 350). Este principio de la democracia como ideal ético contiene casi los mismos términos que el *postulado ético* de *Outlines for a Critical Theory of Ethics*, de 1891:

En la realización de la *individualidad* [cursivas añadidas] se encuentra también la necesaria realización de alguna *comunidad* [cursivas añadidas] de personas de la cual el individuo es miembro; y, a la inversa, el agente que debidamente satisface a la comunidad en la que participa, por esa misma conducta se satisface a sí mismo. (EW, 3, p. 322)

¹⁹ Se refiere a la conferencia *Hegel's Philosophy of Spirit* de Dewey que citamos más abajo (Dewey 1897, citado en Shook, 2010).

El contexto en el cual debe darse esta articulación entre individuo y comunidad es el *mundo ético*, el conjunto de instituciones a las cuales el individuo debe ajustar su actividad para estar vinculado moralmente con los otros miembros de la comunidad de una forma objetiva y concreta. A la hora de tratar en *Outlines* la relación entre la conciencia moral individual y las instituciones del mundo ético, luego de citar las *Grundlinien*²⁰, Dewey (1891) agrega en la nota al pie 2 de la página 357 que “no hace falta decir cuán grandemente [está] en deuda con Hegel ... en todo el tema del ‘mundo ético’”. Si bien no es posible extraer aquí todas las consecuencias de este reconocimiento, cabe señalar que hay un aspecto de la *Sittlichkeit* hegeliana que guarda una asombrosa similitud con la concepción deweyana de la democracia como forma de vida ética y social: la participación activa de los individuos en las instituciones del mundo ético. El modo de asociación en una comunidad democrática se caracteriza para Dewey, fundamentalmente, por el hecho de que los individuos *no* son conminados a participar de las instituciones del mundo ético, sino que dicha participación parte de la iniciativa individual. Sin instituciones no existe comunidad ética, pero sin iniciativa individual dicha comunidad ética no es democrática (EW, 1, pp. 243-244). Ahora bien, la *Sittlichkeit* hegeliana incluye, con otros términos, esos dos elementos, resumidos por uno de los mayores intérpretes de la ética de Hegel, Allen Wood (1990):

Hegel utiliza *Sittlichkeit* para significar dos cosas aparentemente distintas: primero, se refiere a cierto tipo de orden social.... Así, “vida ética” es el nombre que Hegel da a un conjunto de instituciones. Segundo, sin embargo, el término se refiere también a cierta *actitud* o “disposición subjetiva” de parte de los individuos hacia su vida social ... una actitud de armoniosa identificación con sus instituciones²¹. (p. 196)

A partir de esto, puede decirse que el uso que Honneth hace de Dewey al trazar semejanzas y continuidades con Hegel respecto de la intersubjetividad, la ausencia de barreras a la comunicación y la eticidad entendida en términos

²⁰ Dewey utiliza en este libro la versión de la obra *Werke* de Hegel, del año 1887, editada por Duncker und Humblot.

²¹ Esa similitud no se limita a los textos tempranos de Dewey. En su *Ethics*, un poco antes del texto citado más arriba, dice claramente que “desde el punto de vista ético ... no es mucho decir que el ideal democrático plantea ... el gran problema: cómo armonizar el desarrollo de cada individuo con el mantenimiento de un estado social en el que las actividades de uno contribuyen al bien de todos los otros” (LW, 7, p. 349).

democráticos no solo es legítimo sino que le permite conservar la interrelación que efectivamente existe entre estos tres elementos en la obra de Dewey. Dicha interrelación puede formularse de la siguiente manera: la intersubjetividad según la cual los seres humanos se constituyen en sus relaciones con otros (EW, 3) requiere de la ausencia de barreras artificiales a la comunicación para el aseguramiento tanto de la inteligencia social que guía la solución de problemas (LW, 2, pp. 371-372) como de la formación de comunidades morales a partir de valores comunes (LW, 13, p. 71). La democracia requiere y a la vez garantiza la creación y el mantenimiento de comunidades en las que los individuos pueden realizarse a sí mismos en relación con otros bajo el postulado de “que cada individuo pueda tener la oportunidad de liberación, expresión, realización de sus capacidades distintivas, y que el resultado promueva el establecimiento de un fondo de valores compartidos” (LW, 7, p. 350).

Ahora bien, hay varios inconvenientes en el uso que Honneth hace de Dewey. En primer lugar, su referencia a una convergencia entre “la ausencia de barreras a la comunicación con la idea de Hegel de la historia como un progreso en la conciencia de la libertad” (2017, p. 127), si bien es plausible, no cuenta con elementos suficientes para ser afirmada de manera tan contundente. Al afirmar esto, Honneth solamente menciona la conferencia de Dewey (1897, citado en Honneth, 2017), *Hegel's Philosophy of Spirit*, sin referirse a ningún pasaje en particular. En segundo lugar, y relacionado con esto, Honneth liga de manera muy estrecha el principio normativo de la libertad social que reconstruye a partir de Hegel y el planteo de la democracia como forma de vida en Dewey, siendo que este, si bien puso a la libertad en el centro de sus preocupaciones sociales y políticas, nunca la estableció como el único valor ético a partir del cual se forman las comunidades democráticas²². Asimismo, y relacionado con el marco teórico-sistemático tanto de *El derecho de la libertad* como de *La idea del socialismo*, si bien Honneth no compromete a Dewey con todas las premisas de su propio proyecto (reconoce el experimentalismo como una garantía en contra del determinismo histórico), puede decirse que, en general, la *teleología* que implica su reconstrucción normativa es un marco poco apropiado para, y en cierto punto incompatible con, el

²² John Shook (2004) enfatiza que “la confianza de Dewey en la democracia deliberativa ilimitada se basa en su confianza de que el razonamiento público puede, con mejoras necesarias, ser capaz de evaluar racionalmente *todos* [cursivas añadidas] y cada uno de los *valores fundamentales* [cursivas añadidas]” (p. 34). Para profundizar en el pluralismo ético de Dewey véase Fesmire (2017).

énfasis en la *contingencia* como principio metafísico, ético y político básico de Dewey y del pragmatismo en general (Bernstein, 1989).

El proyecto de Joas, en este sentido, es mucho más afín a la pluralidad valorativa y al papel de la contingencia en la obra de Dewey. Como vimos, Joas (2024) realiza una fuerte crítica tanto al monismo valorativo de la idea de libertad en la “tesis del hechizo”, como a la perspectiva teleológica de Honneth. Esta perspectiva se sustenta, por supuesto, en la concepción de la historia de la libertad de Hegel, pero también en la teoría de la acción social de Parsons (Honneth, 2014, p. 19), un elemento esencial del método de la reconstrucción normativa de Honneth. Aunque Joas no lo diga explícitamente en *El hechizo de la libertad*, su crítica a la teleología de Honneth se basa, en gran medida, en el papel de la contingencia en su propia teoría general de la acción.

La teoría de Parsons y las objeciones a ella son, justamente, el punto de partida que toma Joas en *La creatividad de la acción* (1992a) para desarrollar su propio modelo. No es este el lugar para reconstruir exhaustivamente aquellas objeciones; sin embargo, es preciso tener en cuenta que el modo en que Joas construye su teoría de la creatividad de la acción (que se basa en aportes del propio Dewey) consiste en reconstruir tres “suposiciones tácitas” que sostiene, entre otros, un modelo como el de Parsons²³. La primera de ellas es “el carácter teleológico de la acción humana” (p. 15), a la que Joas contrapone una concepción *no teleológica* de la intencionalidad de la acción²⁴, a partir de lo cual puede formarse un cuadro contingente del orden social. Ello es así porque para Joas, al igual que para Honneth, la teoría de la acción no se limita al análisis microsociológico sino que tiene consecuencias más generales en el campo de la teoría sociológica. “La consecuencia lógica de este modelo sería, para su autor, ‘una teoría del cambio social que se tome en serio, y de

²³ Para Joas tanto la teoría de la acción racional, propia del utilitarismo, como la teoría normativa de la acción y de la sociedad de Parsons, suponen tácitamente que el ser humano: 1) se orienta teleológicamente en su acción, 2) controla su propio cuerpo y 3) es un individuo autónomo. El desarrollo de estos supuestos y su crítica se desarrollan extensamente en el tercer capítulo de *La creatividad de la acción*.

²⁴ Beytía (2012) resume del siguiente modo el planteo de Joas: “Tomando una postura ontológica y epistemológica diametralmente opuesta al pensamiento moderno, Joas incluye las metas como posibilidades internas del proceso de acción, entendiendo la praxis como un proceso intencional que es solo difusamente teleológico —permanentemente readecuado a nuevos impulsos, orientaciones y sensibilidades— y que funciona enlazado, por definición, a una corporalidad específica” (p. 364). Para un análisis exhaustivo de este rasgo de la teoría de la acción de Joas, véase Colapietro (2009).

manera radical, la contingencia de los procesos sociohistóricos” (Beytía, 2012, p. 364).

Ahora bien, respecto del tratamiento particular de Dewey en el capítulo de *El hechizo de la libertad* dedicado a él, cabe decir lo siguiente. Como vimos, Joas valora positivamente la intersubjetividad conmovedora y la comunicación sin barreras en el marco de una “comprensión pormenorizada de la religión”, pero rechaza la sustitución de las religiones particulares por la democracia que pretende Dewey en *A Common Faith*. Esto por dos razones: 1) la investigación empírica sobre los efectos perniciosos de la desinstitucionalización de la religión en las democracias liberales, y 2) la falta de criterios claros para determinar de qué manera los lazos democráticos pueden proveer la cohesión ética y social que Dewey tanto busca. La primera razón es un sólido argumento empírico en contra de la desinstitucionalización²⁵ de la religión como requisito para el fortalecimiento de una “fe común en la humanidad”. En cuanto al segundo punto, Joas especifica, como vimos, que Dewey “omite el particularismo de la experiencia individual y acaba con su ‘fe común en la humanidad’ en un vacío universalismo de lo democrático, cuya fuerza motivacional brilla por su ausencia” (2024, p. 197). En la nota al pie de este pasaje, sugiere que Dewey “choca en el campo de la teoría de la religión con postulados que él mismo formula en su ética y su filosofía política” (p. 197).

Consideramos que este segundo punto de la argumentación es bastante problemático, pues sugiere una distancia entre la idea de democracia planteada por Dewey en *A Common Faith* y sus formulaciones en su ética y su filosofía política, distancia que no se corresponde con el hecho de que religión, ética y política están íntimamente ligadas en la obra de Dewey (Shook, 2010; Rockefeller, 1991). Incluso si admitimos la vaguedad con la que se plantea el ideal democrático en *A Common Faith*, eso no sería una propiedad exclusiva de su filosofía de la religión. Dewey nunca fue demasiado preciso en cuanto al tipo de asociaciones específicas que debe adoptar el ideal democrático en términos sociales y políticos (Rondel, 2019, p. 96)²⁶. Más bien, siempre

²⁵ Respecto de este punto de su argumento, Joas (2024) se remite a los estudios sociológicos de Robert Bellah, a partir de los cuales se revela que la desinstitucionalización de la religión conduce, más que a una sacralización de la democracia, a una “subjetivación de la religión”, es decir, “una forma puramente personal de religión en la que cada creyente declara como su propia variante de religión la mixtura idiosincrática de concepciones que realiza a partir de diversas tradiciones” (p. 196).

²⁶ Véase también Bernstein (2010, pp. 304-305) y Ryan (1995, p. 217).

abogó para que dichas asociaciones cumplieran con el postulado ético que referimos arriba, lo que Robert Westbrook (1991) llama “la conjunción [de] la autorrealización y el bien social” (p. 541).

Asimismo, si se tiene en cuenta que Joas apela a otros textos como *Experience and Nature* para dar cuenta de la constitución intersubjetiva del individuo y “el milagro” de la comunicación sin barreras, no habría razón para abandonar esta estrategia para especificar qué quiere decir esta abstracta *fe común* de la democracia. En este sentido, Joas podría haberse remitido a *Creative Democracy - The Task Before Us* (1939)²⁷, donde Dewey habla de la democracia en términos de “una forma personal de vida controlada no sólo por la *fe en la naturaleza humana* [cursivas añadidas] en general sino por la *fe en la capacidad de los seres humanos para el juicio inteligente y la acción* [cursivas añadidas], en las condiciones apropiadas” (LW, 14, p. 227). Una de estas condiciones es el segundo elemento que Joas considera en su recuperación de Dewey, es decir, la ausencia de barreras a la comunicación: “Pues cualquier cosa que impida la *libertad y la plenitud de la comunicación establece barreras* [cursivas añadidas] que dividen a los seres humanos en sectas y facciones antagónicas, socavando así la forma de vida democrática” (LW, 14, pp. 227-228). De aquí, podríamos remitirnos a otros textos donde Dewey especifica aún más los factores que entorpecen la comunicación y la asociación, como la crítica a los medios de comunicación en *The Public and Its Problems* (1927, LW, 2), que incumplen su deber democrático de comunicar información relevante para que las personas encuentren la solución a sus problemas comunes mediante la deliberación y la acción conjunta.

Parece ser que lo que Joas no puede aceptar no es tanto la abstracción o vaguedad en el planteo de Dewey —que no es una propiedad exclusiva de su filosofía de la religión, y en todo caso es subsanable apelando a otros textos de Dewey—, sino la secularización a la que conduce su filosofía de la religión: esto sería un rasgo hegeliano que Joas no puede admitir en su propio proyecto. Apelando a la tipificación que retoma Joas (2024) de las narrativas acerca de la relación entre cristianismo y libertad política, el planteo de Dewey se parece bastante a la variante optimista, que “*se acerca al hegelianismo*”, de la tesis de la *mediación*. Según esta, “incluso *sin una imagen teleológica* [cursivas añadidas] de la historia”, los procesos de secularización

²⁷ En la introducción a la edición de Yale University Press de *A Common Faith*, Thomas M. Alexander (2013) se refiere también a este ensayo de Dewey para dar cuenta del significado de lo “común” en el título del libro.

son interpretados “como formas de realización posibles del cristianismo”, siempre que “los contenidos doctrinales teológicos” no contradigan al “ideal democrático moderno” (pp. 159-160). En relación con esto, Shook (2010) afirma que, “asistido por su entendimiento de Hegel, Dewey sostuvo ... que el destino propio del cristianismo era realizar su transformación final en la democracia liberal” (p. 31).

Aunque no pretendemos afirmarlo de manera definitiva, es muy probable que Dewey sea más hegeliano de lo que Joas piensa, incluso en el ámbito del pensamiento religioso, y esto es lo que podría explicar las tensiones existentes en la recuperación de su filosofía para su propio proyecto de una alternativa a Hegel. Esta hipótesis se refuerza si se tiene en cuenta una de las premisas que Joas (2024) acepta en su reconstrucción de la cualidad religiosa de la experiencia del planteo de Dewey, a saber: el rechazo del “dualismo entre lo natural y lo sobrenatural” (p. 174). Si bien Joas señala correctamente que este rechazo se basa en la centralidad que en este asunto tiene el conocimiento científico para Dewey, a partir del cual las “pretensiones cognitivas de las religiones” ofrecen una “imagen del mundo que se ha vuelto inverosímil” (p. 192); no puede desestimarse la motivación hegeliana de ese rechazo, manifestada por Dewey en el ya referido *From Absolutism to Experimentalism* (1930), al decir que “la síntesis de Hegel entre sujeto y objeto, materia y espíritu, lo divino y lo humano, no fue una mera fórmula intelectual, operó un inmenso alivio, una liberación” (LW, 5, p. 153).

Esto se extiende también al dualismo entre lo ideal y lo real²⁸. En su conferencia *Hegel's Philosophy of Spirit*, Dewey (1897, citado en Shook, 2010) valora positivamente que Hegel nunca sostenga en el plano ideal nada que no tenga relación con la realidad concreta: “Hegel fue un gran realista (*actualist*). Con esto quiero decir que tuvo el mayor respeto, tanto en su pensamiento como en su práctica, por lo que realmente equivalía o tenía éxito en adquirir una forma exterior” (p. 97). Lo ideal y lo real se encuentran tanto para Dewey como para Hegel en el mismo plano: en las relaciones entre el ser humano y su entorno social y natural. La definición de *Dios* que a Joas le parece tan inaceptable es, en este sentido, una derivación de este rechazo del dualismo entre lo natural y lo sobrenatural, lo real y lo ideal, que Dewey comparte con Hegel. Shook (2010) sugiere, en este sentido que

²⁸ Como señala el propio Joas (2024), “en la creencia en lo *sobrenatural* [cursivas añadidas] Dewey ve resumido todo aquello que él combatió a lo largo de su vida como separación de lo idea y lo real” (p. 193).

la visión madura de Dewey sobre la religión es una prominente ilustración de la forma en que permaneció en deuda con Hegel a través de su extensa carrera. Al colocar lo divino al interior de la relación humano-naturaleza, la teoría de lo divino de Dewey representa un desarrollo pragmático de la metafísica orgánica de Hegel que había buscado más temprano en su carrera. (p. 31)

Podría considerarse que la conclusión de Joas en su capítulo sobre Dewey es la respuesta a una apremiante disyuntiva: o bien aceptar la interrelación entre intersubjetividad, experiencia comunicativa y democracia en la filosofía de Dewey²⁹, con la consecuencia de aceptar el paso de las religiones a la democracia liberal como garante de la cohesión ética y social; o bien conservar la concepción deweyana de la dimensión religiosa de la experiencia de la comunicación para la formación de valores, y sus efectos en la formación intersubjetiva del yo, pero desligando estos elementos de la idea de democracia. En el primer caso, Joas estaría aceptando una consecuencia muy similar a la síntesis hegeliana entre libertad política y religión que combate a lo largo de todo su libro. Su respuesta, que apunta en la segunda dirección, implicaría, sin embargo, un cercenamiento débilmente justificado en el entramado de los elementos que componen las ideas de Dewey sobre intersubjetividad, comunicación y democracia, y por lo tanto una distorsión en términos exegéticos de su filosofía de la religión.

Consideraciones finales

En este trabajo se analizaron dos usos de Dewey en el marco de dos proyectos con objetivos y premisas divergentes y, en ciertos aspectos, opuestas. En términos de las premisas de su marco teórico-metodológico, el proyecto de teoría de la justicia de Honneth resulta ser, respecto de los presupuestos pragmatistas de Dewey, en particular, de su pluralidad valorativa y de su énfasis en la contingencia de la acción y los procesos sociales, poco adecuado para una reactualización de la ética y la filosofía social de Dewey. Sin embargo, el tratamiento particular de dicha filosofía en vínculo con ciertas convergencias y similitudes con Hegel, ofrece un cuadro coherente de tres elementos interrelacionados: una concepción intersubjetiva del ser humano, el requisito de la ausencia de barreras a la comunicación, y la idea de democracia como

²⁹ Interrelación reconocida por el propio Joas (2024, pp. 189-190).

forma de vida, lo cual es una ventaja desde el punto de vista exegetico de la obra de Dewey.

En el caso de Joas, la crítica del monismo valorativo de la libertad y la centralidad de la contingencia en su teoría de la acción y del cambio social ofrecen un marco más afín al pragmatismo de Dewey. No obstante, al tratar su filosofía de la religión en particular, se revelan, en la recuperación de Joas, algunas tensiones que ponen en riesgo la coherencia de los tres elementos que mencionamos también respecto de Honneth. Separar la intersubjetividad (conmovedora) y la experiencia formadora de valores de la comunicación sin barreras, por un lado, de la idea deweyana de democracia, por el otro, genera una ruptura problemática en la interrelación de estos elementos que, a nuestro parecer, solo puede explicarse a la luz del antihegelianismo de Joas. A partir de la consideración de algunos aspectos del “depósito hegeliano” en la filosofía de la religión de Dewey, es altamente probable que el filósofo estadounidense no pertenezca, después de todo, a una tradición alternativa a Hegel como pretende Joas.

A pesar de que Honneth exagera ciertas convergencias sin contar con pruebas suficientes para establecerlas, su consideración del “depósito hegeliano” en la ética y la filosofía social de Dewey le permite ofrecer una imagen coherente de los elementos con los que trabaja. Esto no quiere decir que la interrelación entre estos dependa de la influencia de Hegel en la obra de Dewey, pero lo que no puede negarse es que la consideración de aquel “depósito” resulta más fructífera que el antihegelianismo de Joas en términos de la consistencia interna de estos mismos elementos de la filosofía de Dewey. 

Referencias

- Aboulafia, M., Bookman, M. O. y Kemp, C. (2002). *Habermas and Pragmatism*. Routledge.
- Apel, K.-O. (2016). *Der Denkweg von Charles Sanders Peirce. Eine Einführung in den amerikanischen Pragmatismus*. Suhrkamp.
- Berlin, I. (1969). *Four Essays on Liberty*. Oxford University Press.
- Bernstein, R. J. (1971). *Praxis and Action: Contemporary Philosophies of Human Activity*. University of Pennsylvania Press.
- Bernstein, R. J. (1989). Pragmatism, Pluralism and the Healing of Wounds. *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 63(3), 5-18. <https://doi.org/10.2307/3130079>

- Bernstein, R. J. (2010). Dewey's Vision of Radical Democracy. En M. Cochran (Ed.), *The Cambridge Companion to Dewey* (pp. 288-308). Cambridge University Press.
- Beytía, P. (2012). Creatividad situada, contingencia y modernidad. Entrevista a Hans Joas. *Andamios, Revista de Investigación Social*, 9(19), 361-389. <https://doi.org/10.29092/uacm.v9i19.402>
- Böckenförde, E.-W. (2004). Organ, Organismus, Organisation, politischer Körper. En O. Brunner, W. Konze y R. Koselleck (Eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland* (vol. 4, pp. 519-622). Klett-Cotta.
- Colapietro, V. (2009). A Revised Portrait of Human Agency: A Critical Engagement with Hans Joas's Creative Appropriation of the Pragmatic Approach. *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, 1(1/2). <https://doi.org/10.4000/ejpap.961>
- Dalton, T. C. (2002). *Becoming John Dewey: Dilemmas of a Philosopher and Naturalist*. Indiana University Press.
- Dewey, J. (1972). *The Early Works (1882-1898)*. 5 volumes (Ed. J. A. Boydston). University Press.
- Dewey, J. (1973). *Lectures in China, 1919-1920*. University Press of Hawaii.
- Dewey, J. (1976). *The Middle Works (1899-1927)*. 15 volumes (Ed. J. A. Boydston). University Press.
- Dewey, J. (1981). *The Later Works (1925-1952)*. 17 volumes (Ed. J. A. Boydston). University Press.
- Dewey, J. (1939). Biography of John Dewey. En P. A. Schilpp (Ed.), *The Philosophy of John Dewey* (pp. 3-45). Open Court.
- Dewey, J. (2010). Hegel's Philosophy of Spirit: 1897, University of Chicago. En J. R. Shook y J. A. Good (Eds.), *John Dewey's Philosophy of Spirit, with the 1897 Lecture on Hegel* (pp. 93-176). Fordham University Press.
- Dewey, J. (introducción de Alexander, T. M.). (2013). *A Common Faith*. Yale University Press.
- Fesmire, S. (2019). Beyond Moral Fundamentalism: Dewey's Pragmatic Pluralism in Ethics and Politics. En S. Fesmire (Ed.), *The Oxford Handbook of Dewey* (pp. 208-234). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780190491192.013.38>
- Fonti, D. y Viale, C. (2023). Ética del discurso y pragmatismo deweyano: educación en la comunicación democrática. *Revista Ética y Discurso*, 8. <https://qellqasqa.com.ar/ojs/index.php/eyd/article/view/654>
- Forstenzer, J. (2019). *Deweyan Experimentalism and the Problem of Method in Political Philosophy*. Routledge.
- Garrison, J. (2006). The "Permanent Deposit" of Hegelian Thought in Dewey's Theory of Inquiry. *Educational Theory*, 56(1), 1-37. <https://doi.org/10.1111/j.1741-5446.2006.00001.x>

- Gehlen, A. (1997). *Der Mensch: Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. Quelle & Meyer. (Trabajo original publicado en 1962).
- Good, J. A. (2006). *A Search for Unity in Diversity: The «Permanent Hegelian Deposit» in the Philosophy of John Dewey*. Lexington Books.
- Good, J. A. (2010). Rereading Dewey's "Permanent Hegelian Deposit". En J. R. Shook y J. A. Good (Eds.), *John Dewey's Philosophy of Spirit, with the 1897 Lecture on Hegel* (pp. 56-92). Fordham University Press.
- Habermas, J. (2019). *Theorie des kommunikativen Handelns: Band 1: Handlungsrationality und gesellschaftliche Rationalisierung*. Suhrkamp. (Trabajo original publicado en 1981).
- Halbig, C. (2018). Hegel, Honneth und das Primat der Freiheit. Kritische Überlegungen. En M. Schlette (Ed.), *Ist Selbstverwirklichung institutionalisierbar? Axel Honneths Freiheitstheorie in der Diskussion* (pp. 53-72). Campus-Verlag.
- Hegel, G. W. F. (1887). *Werke*. Vols. 1-18 (Ed. P. Marheineke). Duncker und Humblot.
- Hegel, G. W. F. (2021). *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse: Mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen*. Suhrkamp. (Trabajo original publicado en 1832-1845).
- Hegel, G. W. F. (2023). *Phänomenologie des Geistes*. Suhrkamp. (Trabajo original publicado en 1807).
- Honneth, A. (1998a). Between Proceduralism and Teleology: An Unresolved Conflict in Dewey's Moral Theory. *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 34(3), 689-711. <https://www.jstor.org/stable/40320718>
- Honneth, A. (1998b). Democracy as Reflexive Cooperation: John Dewey and the Theory of Democracy Today. *Political Theory*, 26(6), 763-783. <https://www.jstor.org/stable/191992>
- Honneth, A. (2001). The Logic of Fanaticism: Dewey's Archaeology of the German Mentality. En W. Rehg y J. Bohman (Eds.), *Pluralism and the Pragmatic Turn. The Transformation of Critical Theory*. The MIT Press.
- Honneth, A. (2011). *Das Recht der Freiheit: Grundriss einer demokratischen Sittlichkeit*. Suhrkamp.
- Honneth, A. (2014). *El derecho de la libertad: Esbozo de una eticidad democrática*. Katz.
- Honneth, A. (2015a). Rejoinder. *Critical Horizons*, 16(2), 204-226. <https://doi.org/10.1179/1440991715Z.00000000048>
- Honneth, A. (2015b). *Verdinglichung: Eine anerkennungstheoretische Studie*. Suhrkamp. (Trabajo original publicado en 2005).
- Honneth, A. (2017). *La idea del socialismo. Una tentativa de actualización*. Katz.
- Honneth, A. (2021). *Kampf um Anerkennung: Zur moralischen Grammatik sozialer*. Suhrkamp. (Trabajo original publicado en 1992).
- Honneth, A. y Joas, H. (1980). *Soziales Handeln und menschliche Natur: Anthropologische Grundlagen der Sozialwissenschaften*. Campus-Verlag.

- Joas, H. (1992a). *Die Kreativität des Handelns*. Suhrkamp. Joas, H. (1992b). *Pragmatismus und Gesellschaftstheorie*. Suhrkamp. Joas, H. (1997). *G. H. Mead: A contemporary re-examination of his thought*. MIT Press. (Trabajo original publicado en 1985).
- Joas, H. (1999). *Die Entstehung der Werte*. Suhrkamp. (Trabajo original publicado en 1997).
- Joas, H. (2000). *The genesis of values*. University of Chicago Press.
- Joas, H. (2020). *Im Bannkreis der Freiheit: Religionstheorie nach Hegel und Nietzsche*. Suhrkamp.
- Joas, H. (2024). *El hechizo de la libertad: La teoría de la religión después de Hegel y Nietzsche* (Trad. C. M. Viale, D. O. Fonti y M. Breuer). Sal Terrae.
- Johnston, S. (2010). Dewey's 'Naturalized Hegelianism' in Operation: Experimental Inquiry as Self-Consciousness. *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 46(3), 453-476. <https://doi.org/10.2979/tra.2010.46.3.453>
- Luhmann, N. (1973). *Zweckbegriff und Systemrationalität: Über die Funktion von Zwecken in sozialen Systemen*. Suhrkamp.
- Pappas, G. F. (2012). What would John Dewey say about Deliberative Democracy and Democratic Experimentalism? *Contemporary Pragmatism*, 9(2), 57-74. <https://doi.org/10.1163/18758185-90000230>
- Parsons, T. (1966). *Societies; Evolutionary and Comparative Perspectives*. Prentice-Hall.
- Rockefeller, S. C. (1991). *John Dewey: Religious Faith and Democratic Humanism*. Columbia University Press.
- Rockmore, T. (2008). *Hegel, Idealism, and Analytic Philosophy*. Yale University Press. <https://doi.org/10.12987/9780300129588>
- Rondel, D. (2018). *Pragmatist Egalitarianism*. Oxford University Press.
- Ryan, A. (1995). *John Dewey and the High Tide of American Liberalism*. W.W. Norton.
- Saharrea, J., Campeotto, F. y Viale, C. M. (2022). Democracy as Experimentalism and Experimentalism as Anti-Dogmatism: John Dewey and the Theory of Education today. *Cognitio: Revista de Filosofía*, 23(1), e58434. <https://doi.org/10.23925/2316-5278.2022v23i1:e58434>
- Särkelä, A. (2013). Ein Drama in drei Akten. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 61(5-6), 681-696. <https://doi.org/10.1524/dzph.2013.61.56.681>
- Savage, D. M. (2002). *John Dewey's Liberalism: Individual, Community, and Self-Development*. Southern Illinois University Press.
- Schaub, J. (2015). Misdevelopments, Pathologies, and Normative Revolutions: Normative Reconstruction as Method of Critical Theory. *Critical Horizons*, 16(2), 107-130. <https://doi.org/10.1179/1440991715Z.000000000043>
- Selk, V. y Jörke, D. (2020). Back to the Future! Habermas and Dewey on Democracy in Capitalist Times. *Constellations*, 27(1), 36-49. <https://doi.org/10.1111/1467-8675.12423>

- Shook, J. R. (2000). *Dewey's Empirical Theory of Knowledge and Reality*. Vanderbilt University Press.
- Shook, J. R. (2004). Deliberative Democracy and Moral Pluralism: Dewey vs. Rawls and Habermas. En J. Ryder y K. Wilkoszewska (Eds.), *Deconstruction and Reconstruction: The Central European Pragmatist Forum, Volume Two* (pp. 31-41). BRILL.
- Shook, J. R. (2010). Dewey's Naturalized Philosophy of Spirit and Religion. En J. R. Shook y J. A. Good (Eds.), *John Dewey's Philosophy of Spirit, with the 1897 Lecture on Hegel*. Fordham University Press.
- Westbrook R. (1991). *John Dewey and American Democracy*. Cornell University Press.
- Wood, A. W. (1990). *Hegel's Ethical Thought*. Cambridge University Press.

Genealogía hermenéutica de la secularización. Crítica de Joas a las racionalizaciones 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 racionalizaciones 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 percatarse 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 dinamisismos 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 llegarse 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” autocríticas, 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 convendría 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 colectivas 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 constatable 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 pertenecerse 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 autotranscendencia 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 autotranscendencia 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 experiencialmente 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). Llamen la atención los términos empleados en esta explicación de la autotrascendencia por su semejanza con los que encontramos en el análisis de la religación 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 dionisiaco 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 autotranscendencia. 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 autotranscendencia 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 transcendentales 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 autotranscendencia 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 autotranscendencia, 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 autotranscendencia, 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 afirmar la universalidad antropológica de la religión, pero sí la de las experiencias de “autotranscendencia” 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 científica 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 hermeneutización 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 indebidamente 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 sacralidad.

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 percatarnos 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 seguida 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 autotranscendencia, 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). Selbstrezension 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 secularizador 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: Handlungsrationalität 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 Konstellation 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 Nietzsche*. 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*. Hexis.
- 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, 1* 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.

La evidencia del creyente

La lectura de Hans Joas sobre Max Scheler

The Evidence of the Believer

Hans Joas's Reading Max Scheler

Enrique V. Muñoz Pérez*

Resumen

En el presente trabajo, no me propongo evaluar si la interpretación realizada por Joas acerca de Scheler es pertinente o justa, sino dar un paso más allá. Mi objetivo es reflexionar sobre un tópico central —que abordan tanto Joas como Scheler—, para cualquier creyente: la evidencia. ¿Qué es la evidencia para un creyente? El planteamiento del presente trabajo, entonces, sostiene que la evidencia en Scheler (2007), especialmente en *De lo eterno en el hombre*, tiene un carácter religioso que viene a superar la aproximación epistemológica de Husserl (1967) sobre el concepto de “evidencia” en las *Investigaciones lógicas*. De hecho, este es uno de los tópicos que más valora Joas en su interpretación sobre Max Scheler.

Palabras claves: evidencia - creyente - religión - sentimiento

* Pontificia Universidad Católica de Chile. Correo electrónico: emunozpe@uc.cl | Código ORCID: 0000-0003-1912-1294.

<http://dx.doi.org/10.22529/sp.2025.65.05>



STUDIA POLITICÆ  Número 65 otoño 2025 pág. 99–113

Recibido: 04/10/2024 | Aceptado: 04/12/2024

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

Abstract

In the present work, I would not like to evaluate whether Joas's interpretation of Scheler is relevant or fair, but rather go one step further. I seek to reflect on a central topic, which both Joas and Scheler address, for any believer: evidence. What is evidence for a believer? The approach of the present work, then, points out that the evidence in Scheler (2007), especially in *On the Eternal in Man*, has a religious character that goes beyond Husserl's (1967) epistemological approach to the concept of "evidence" in *Logical Investigations*. In fact, this is one of the topics that Joas values most in his interpretation of Max Scheler.

Keywords: evidence - believer - religion - feeling

Introducción

Tal parece que la lectura e interpretación del pensamiento de Hegel, como diría mi querido amigo y maestro, Luis Mariano de la Maza, "goza de buena salud", tanto por su actualidad como por sus críticas. El texto publicado por Hans Joas (2020) titulado *Im Bannkreis der Freiheit. Religionstheorie nach Hegel und Nietzsche*, traducido a nuestra lengua en 2024 como *El hechizo de la libertad. Teoría de la religión después de Hegel y Nietzsche*, se inscribe en la segunda línea. Efectivamente, el objetivo de Joas es ir más allá de Hegel y pensar la teoría de la religión sin él. Para ello, en el mencionado libro, expone varias alternativas como las de Schleiermacher, Dilthey u Otto, incluyendo también la de Scheler.

En el presente trabajo, no me propongo evaluar si la interpretación realizada por Joas acerca de Scheler es pertinente o justa, sino dar un paso más allá. Mi objetivo es reflexionar acerca de un tópico central —que abordan tanto Joas como Scheler—, para cualquier creyente: la evidencia. ¿Qué es la evidencia para un creyente? El planteamiento del presente trabajo, entonces, sostiene que la evidencia en Scheler (2007), especialmente en *De lo eterno en el hombre*, tiene un carácter religioso que viene a superar la aproximación epistemológica de Husserl (1967) sobre el concepto de "evidencia" en las *Investigaciones lógicas*. De hecho, este es uno de los tópicos que más valora Joas en su interpretación sobre Max Scheler. De este modo, la pregunta por la evidencia del creyente se vuelve crucial, en un mundo tan marcado por el desarrollo científico-tecnológico y, por ende, por un tipo de evidencia fundada en la experiencia o en los sentidos. La evidencia del creyente superaría, entonces, estos marcos empíricos o lógicos: se trata de un encuentro personal

con Dios. Es necesario preguntar, finalmente, por el aporte y la actualidad que las reflexiones de Joas y, en el mismo sentido, de Scheler podrían tener para el pensamiento sobre la religión, en especial, sobre la religión católica. En consecuencia, la presente contribución se dividirá en las siguientes partes: 1) la evidencia como cumplimiento según Edmund Husserl, 2) la noción de evidencia religiosa para Max Scheler, 3) la evaluación de Joas sobre Scheler y 4) un comentario final.

1. La evidencia como cumplimiento según Edmund Husserl

Indudablemente abordar la noción de evidencia, en el ámbito fenomenológico, remite a la fundamentación epistemológica realizada por Edmund Husserl (1967) en las *Investigaciones lógicas*. En esta compleja obra, en la que el autor persigue contribuir a la fundamentación definitiva de la filosofía a partir de la justificación de la idea de la lógica pura, la evidencia se encuentra tratada en el marco de los Prolegómenos y la Sexta Investigación Lógica. Para la presente contribución, resultan más relevantes las reflexiones desarrolladas por Husserl en esta última. Como es sabido, previamente, en la Quinta Investigación Lógica, Husserl da cuenta de temas tan cardinales para la fenomenología como “la conciencia como vivencia intencional”, “la materia del acto y la representación de base” y “la teoría de juicio”.

De este modo, en la ya mencionada sexta investigación, Husserl aborda — como se indica en su título — “Elementos de un esclarecimiento fenomenológico del conocimiento”. Particularmente, el capítulo 5 de esta investigación se denomina “El ideal de adecuación. Evidencia y verdad”. El concepto husserliano de la verdad se articula sobre la distinción entre significación vacía y significación impletiva o que plenifica. En la Primera Investigación Lógica se establece que lo que determina la significación como tal no es la intuición plenificadora de sentido, sino la comprensión, que le da referencia objetiva y produce el pensamiento.¹

¹ En el caso de los Prolegómenos “es preciso distinguir, en consecuencia, dos clases de condiciones de la evidencia: a) las reales o naturales, que corresponde investigar a la psicología y que expresan las circunstancias empíricas y externas en que un sujeto se percata de la rectitud de su juicio, condiciones como la atención, el interés, una cierta frescura espiritual, etc. Pero estos principios no son conocimientos exactos o con carácter de ley, sino que son vagas universalidades empíricas. Y hay, por otro lado, b) condiciones ideales de la posibilidad de la evidencia de un juicio. Las leyes lógicas puras se fundan en el concepto de verdad en cuanto unidad ideal frente a una multiplicidad infinita de posibles enunciados idénticos de la misma forma y materia” (Anton Mlinar, 2014, p.33).

La Sexta Investigación Lógica retoma la cuestión acerca del acto constituyente de la significación, relacionándolo de preferencia con la intuición perceptiva. Al expresar una proposición determinada, por ejemplo, “ese perro ladra mucho”, hay que reconocer que su acto de significación no reside en la percepción. La cuestión es tan sencilla que puede faltar por completo la percepción, sin embargo, el oyente puede entender la frase perfectamente. Podemos escuchar, precisamente, el ladrido del perro. Con todo, aunque la percepción no constituya nunca por sí misma la significación de un enunciado pronunciado sobre su base, contribuye en algo a ella. De este modo en la sección 37 de la sexta investigación, que se denomina “La función impletiva de la percepción. El ideal del cumplimiento definitivo”, Husserl (1967) sostiene:

Los actos signitivos forman el grado inferior; carecen de toda plenitud. Los actos intuitivos tienen plenitud, pero con diferencias graduales de más y de menos, dentro de la esfera de la imaginación. Pero la perfección de una imaginación, por grande que sea, presenta una diferencia frente a la percepción: no nos da el objeto mismo, ni siquiera en parte; nos da solo su imagen, la cual, en cuanto que es imagen, no es nunca la cosa misma. Esta la tenemos en la percepción. La percepción ‘da’ el objeto también con diversos grados de perfección, en diversos grados de ‘escorzos’. (p. 439)

Por ejemplo, la percepción que se nos da de una casa no es total o completa, sino que viene dada por partes. Si me paro en el frente de la casa probablemente no veré la totalidad de sus cuatro costados, su patio o su parte posterior y viceversa. De este modo, esta gradación del cumplimiento conduce a un término final en el que toda la intención en su plenitud ha alcanzado una impleción definitiva y última. Así lo sostiene Husserl (1967): “El contenido total intuitivo de esta representación final es la suma absoluta de plenitud posible; el representante intuitivo es el objeto mismo, tal como este es en sí. Contenido representante y contenido representado son aquí una sola cosa idéntica” (p. 441). Cuando esto sucede, se ha producido el ideal de la *adaequatio rei et intellectus* [la adecuación de la cosa al intelecto], esto es, lo objetual está “dado” o “presente” exactamente tal y como es intencionado. La evidencia, entonces, para Husserl, radica en esta plenitud de la adecuación.

El autor explica, entonces, que el ideal de la adecuación proporciona en él la evidencia, distinguiendo entre un sentido laxo y un sentido estricto de evidencia.

Hablamos de evidencia en un *sentido laxo* siempre que una intención ponente (principalmente una aserción) encuentra su confirmación por medio de una percepción correspondiente y plenamente adecuada, aunque esta sea una síntesis adecuada de percepciones particulares conectadas. En este caso puede hablarse con buen sentido de *grados de evidencia*.... Pero el *sentido riguroso* de la evidencia, en la crítica del conocimiento, se refiere exclusivamente a este último término infranqueable, *al acto de esta síntesis de cumplimiento más perfecta*, que da a la intención —por ejemplo, a la intención judicativa— la absoluta plenitud de contenido, la del objeto mismo. El objeto no es meramente mentado, sino *dado* —en el sentido más riguroso— tal como es mentado e identificado con la mención. (Husserl, 1967, pp. 444-445)

Agrega Husserl que esto es válido para un objeto individual o uno universal, para un objeto en sentido estricto de una situación de hecho. Pero nada dice acerca de lo que podríamos denominar el “objeto divino” o “Dios”.

La pregunta por la evidencia del conocimiento de Dios no se la plantea Husserl en estos textos. De hecho, el siguiente paso es vincular la evidencia con la verdad, aquella que no tiene un alcance religioso, sino que es de índole epistemológica. Así, Husserl (1967) sostiene que la evidencia misma es el acto de coincidencia perfecta y “como toda identificación, es un acto objetivante; su correlato objetivo se llama el ser en el sentido de la verdad, o también la verdad.” (p. 445). La verdad es, de este modo, para el autor, la plena concordancia entre lo mentado y lo dado como tal. Esta concordancia es vivida en la evidencia. Como se indicó al inicio de este apartado, la pregunta por la evidencia en el ámbito religioso no está en el horizonte de Husserl, sino que su objetivo es otro: la fundamentación de la lógica. Fue necesario esperar algunos años para apreciar la manera en la que Scheler trata este tema en su obra fundamental sobre la filosofía de la religión.

2. La noción de evidencia religiosa para Max Scheler²

Existe un consenso relativo en torno a que uno de los principales aportes fenomenológicos al estudio del acontecimiento religioso es el texto *De lo*

² Parte de este apartado es una versión ampliada y revisada de mi artículo (Muñoz Pérez, 2023): “Fenomenología y religión después de un siglo: un balance provisional”, publicado en *Erasmus. Revista para el diálogo intercultural*.

eterno en el hombre, de Max Scheler, publicado en 1921, un par de décadas después que las *Investigaciones lógicas*, publicadas originalmente en 1901. Me concentraré, entonces, en el segundo de los apartados del texto de Scheler, denominado precisamente “Fenomenología esencial de la religión”. No obstante, en los prólogos del texto es posible encontrar algunas pistas que complementan el mencionado apartado. Una de las primeras cuestiones que capta la atención del lector es una frase que expresa lo siguiente: “ni Kant, ni Santo Tomás, sino ¡FENOMENOLOGÍA!” (p. 12), en la que Scheler dialoga con la filosofía de su época. La cita es un poco larga pero enjundiosa:

El tratado sobre la religión se vincula sólo débilmente al momento presente. Saca a la luz por primera vez algunos frutos de la reflexión sobre la filosofía de la religión que ha ocupado al autor desde hace muchos años —los fundamentos primeros de la construcción sistemática de una ‘teología natural’. A pesar de la esperada protesta, el autor considera que estos fundamentos son más seguros que los tradicionales y también los tiene por apropiados para ser más profundamente comprendidos y mejor apreciados por el hombre de hoy que los sistemas tradicionales de fundamentación de la religión, que se apoyan o bien en Tomás de Aquino o en Kant y Schleiermacher.... El autor tiene el profundo convencimiento, que no puede fundamentar aquí, de que el conocimiento natural de Dios no puede volver a cumplir esta tarea unificadora ni sobre el terreno de la filosofía de Tomás de Aquino ni sobre el terreno del período filosófico introducido por Kant. Únicamente la cumplirá si se libera el núcleo del agustinismo de sus ropajes históricos y lo fundamenta de nuevo y más profundamente por medio de una filosofía fenomenológica; es decir, de la filosofía que intenta contemplar con mirada limpia los fundamentos esenciales de toda existencia y la libera de los cambios que una cultura demasiado enredada ha traído sobre ellos con símbolos continuamente renovados. Entonces ella mostrará cada vez más claramente aquel contacto *inmediato* del alma con Dios que San Agustín, con los medios del pensamiento neoplatónico junto a la experiencia de su gran corazón, se esforzó por percibir y expresar. (Scheler, 2007, p. 12)

Este fragmento nos entrega varias pistas. La primera, es que hay una comprensión por parte de Scheler (2007) de la filosofía fenomenológica³, muy en

³ En el texto *De lo eterno en el hombre*, se halla también una referencia a la fenomenología —que se origina en una crítica a su obra proveniente de sectores anti eclesásticos— calificada como “una sirvienta o criada para todo”. Ante esto, Scheler responde: “Aquí hay que decir lo siguiente: el método descriptivo —no dirigido a intuición de esencias— de reducir

línea con lo dicho por Husserl: la fenomenología es una disciplina filosófica que busca “contemplar con mirada limpia los fundamentos esenciales de toda existencia” (p. 12), las esencias, diríamos, en lenguaje scheleriano. Pero también se destaca el recurso a san Agustín y al neoplatonismo; incluso, se da a entender que la línea interpretativa se extiende hasta Platón. Antes de desarrollar esta idea, me gustaría trabajar sobre otros aspectos de la fenomenología esencial de la religión. Lo primero que caracteriza Scheler (2007) son los fines de la mencionada fenomenología:

La fenomenología esencial de la religión tiene tres fines: 1. La óptica esencial de lo ‘divino’, 2. La teoría de las formas de revelación en lo que lo divino se manifiesta y muestra al hombre. 3. La teoría del acto religioso, por el cual el hombre se prepara para la recepción del contenido de la revelación y mediante el cual lo aprehende en la fe. (p. 99)

A pesar de la enumeración realizada, Scheler (2007) no aborda todos estos tópicos, sino que focaliza su interés en el acto religioso: “No es nuestro propósito desarrollar en este lugar toda la fenomenología de la religión. Nos limitaremos en lo esencial a tratar más extensamente del *acto religioso*” (p. 101). Posteriormente, el autor abordará el tema de la evidencia del creyente, esto es, su relación racional con Dios.

Entonces, ¿qué dice Scheler acerca del acto religioso? En primer lugar, da la impresión de que quiere deslindar su investigación de perspectivas que fundamentan su relación con Dios en una cierta base o sentimiento empírico que, como mostraré más adelante, se ilustran con el caso de Schleiermacher. El hombre, a su juicio, posee

innumerables deseos, necesidades y anhelos de algo, cuya existencia psicológica no ofrece la más remota garantía de que tenga que existir también algo que pueda satisfacer estos deseos, necesidades o anhelos. De ahí que carezca por completo de sentido cualquier teología o metafísica del deseo y de la necesidad. (Scheler, 2007, p. 199)

cualquier sistema de ideas metafísico o religioso (por ejemplo, el budismo, el agustinismo, la filosofía de Aristóteles, de Platón o de Schopenhauer) a su contenido de vivencias ‘originario’, es decir, el método de hacer de nuevo intuible —reconstructivamente como quien dice— lo que parece tardío, derivado, racionalizado, solidificado, volviendo de este modo vívido e intuible su sentido originario, es de hecho, como método de la teoría descriptiva de la concepción del mundo, ‘una criada para todo’”, (Scheler, 2007, p. 16).

Naturalmente, se plantea aquí la pregunta por el estatuto epistemológico de estas cuestiones, por ejemplo, ¿de qué tipo es la relación que se establece entre Dios y su creatura? Entre tanto, Scheler caracteriza, a continuación, el acto religioso. De nuevo, la cita es larga pero valiosa:

1° Estos actos pertenecen, según su especie esencial, a la conciencia humana tan constitutivamente como el pensar, el juzgar, percibir o recordar. 2° No pertenecen a ella porque es una conciencia humana, en el sentido de los rasgos empíricos del hombre y de su acontecer anímico obtenidos inductivamente, sino porque es una conciencia finita en general. 3° Los actos religiosos no pueden ser ni parecerse a cualquier mero deseo, necesidad o anhelo, porque apuntan intencionalmente a un reino esencial de objetos absolutamente distinto de lo que son los tipos de objetos empíricos o ideales.... 4° Los actos religiosos ni pueden derivarse psicológico-causalmente, ni tampoco pueden ser concebidos teleológicamente a partir de algún tipo de finalidad para el proceso vital; sólo si admite la realidad del tipo de objetos al que ellos apuntan, es posible concebir su existencia. Ellos muestran al espíritu humano adaptado, dirigido y ordenado a una realidad sobrenatural, es decir, a una realidad que es esencialmente distinta de la empírico-natural — siendo indiferente cómo cambie históricamente en ambas regiones el contenido especial considerado real por los hombres. 5° Los actos religiosos obedecen a una *legalidad* que es autónoma para ellos, que, por tanto, *no* puede ser concebida a partir de la causalidad psíquica empírica [*sic*] —por más que los actos aparezcan sólo en ciertas constelaciones de la vida anímica empírica y en situaciones de la experiencia externa—. Con esto también quedan distinguidos esencialmente los actos religiosos de todas las necesidades humanas que determinan una producción por la fantasía de cosas ficticias. 6° Del mismo modo que los actos religiosos no son sucesos psíquicos que se forman y se destruyen en nosotros según leyes psíquicas naturales ... tampoco son meras variantes o combinaciones de otros grupos de actos noéticos intencionales; por ejemplo, lógicos, éticos o estéticos.... Él es para ellos más bien una materia dada. (Scheler, 2007, pp. 199-200)

Las ganancias de este fragmento se podrían sintetizar de la siguiente manera: a) el acto religioso está al mismo nivel que los actos cognitivos como el juzgar o el pensar, b) los actos religiosos apuntan a un reino esencial de objetos que no son empíricos, c) los actos religiosos apuntan a una realidad sobrenatural y, quizás, la más importante para nuestro propósito, d) los actos

religiosos tienen valor *per se*, no son derivaciones de otros actos lógicos, éticos o estéticos. Aquí se muestra la fisura entre el pensamiento de Scheler y el de Husserl, porque este último difícilmente reconocería el estatuto epistemológico de un acto religioso, al menos, en el marco de las *Investigaciones lógicas*.

Como se sostuvo con anterioridad, el enfoque de análisis de Husserl es lógico y no religioso. Por un lado, su interés —entre otros— es la verdad o falsedad de ciertas proposiciones o enunciados lógicos, no los actos religiosos en sí mismos. Por otro lado, también estos fragmentos sobre el acto religioso constituyen un preámbulo del tratamiento del Dios personal, marco en el cual Scheler tematiza la noción de evidencia. Así, Scheler (2007) plantea que

el camino que hemos seguido hasta ahora para la fundamentación de la religión se ha revelado como desviado en algunos puntos de los caminos por los que suele marchar actualmente la filosofía y la teología. Por eso, dirigiremos nuestra atención a algunos *tipos de fundamentación de la religión* que todavía poseen fuerza de atracción en Alemania y en el círculo cultural y europeo. (p. 225)

Esto es lo que el autor desarrolla en el apartado “Acerca de algunos ensayos recientes de fundamentación de una religión natural”. Scheler sostiene que es necesario distinguir entre religión natural y teología natural. Por la primera, Scheler (2007) entiende que

la religión natural es el conocimiento espontáneo de Dios que puede adquirir toda persona dotada de razón —con absoluta independencia del tipo y grado de su formación científica—, y que ciertamente adquiere sin que necesariamente tenga plena conciencia reflexiva del camino por el que adquirió ese conocimiento. (p. 226)

Dicho de otra manera, no es necesario conocer los argumentos filosófico-teológicos o de la tradición para admitir la existencia de Dios. En relación a la teología natural, añade que se trata de un saber natural sobre Dios, que se debe apoyar en la religión natural, es decir, “*en una peculiar fuente esencial de intuición y de vivencia de lo divino*” (Scheler, 2007, p. 227). De este modo, la teología natural se ha de apoyar en la religión natural, así como toda ciencia del mundo se debe apoyar en las categorías o formas de ser de la concepción natural del mundo. Si lo anterior es correcto, la religión natural, antes que nada, “debe ser estudiada *fenomenológicamente* en sus actos

y objetos sometidos a leyes esenciales” (Scheler, 2007, p. 227). Así, Scheler busca también tener un conocimiento de Dios y de su relación con el mundo.

Con posterioridad, el autor revisa el desarrollo de la teología y de la filosofía desde la época clásica hasta su época. De toda esa revisión, lo que me interesa es el tratamiento que realiza Scheler de Schleiermacher y sus contemporáneos acerca de la teoría de la religión. Lo anterior es relevante porque, justamente, es el contraste entre Scheler y Schleiermacher lo que más valora Joas en su análisis, como expondré más adelante.

De este modo, Scheler (2007) enumera un conjunto de “errores” en los que habría incurrido Schleiermacher, a partir de los cuales ha instalado la “funesta tesis” que enuncia la existencia de una “*independencia* de la religión tanto de la moral como de la ciencia y la filosofía” (p. 243). Algunos de esos errores, según Scheler, son:

1° El primero y más profundo error de Schleiermacher consiste en que a la ‘intuición’ y ‘sentimiento’, su fuente de conocimiento de lo eterno, no se le ocurre asignarle otro objeto que *el universo* —el universo que, concebido como totalidad, produce en el hombre un ‘*sentimiento de dependencia absoluta*’—. (Scheler, 2007, p. 243)

El segundo error, agrega, es que se conecta el objeto de la religión al llamado “sentimiento de dependencia absoluta”, no en un enlace intencional, cognitivo, sino en uno meramente causal. En este contexto, Scheler cita a Rudolf Otto: “El otro error de la definición de Schleiermacher es que descubre sólo una categoría de la valoración religiosa de uno mismo (mejor dicho, *devaluación*) y quiere definir por ella el *contenido* del sentimiento religioso.” (Otto, 1917, citado en Scheler, 2007, p. 244). Sin embargo, Scheler no deja de criticar a Otto, porque, a su juicio, incurre en los mismos errores que Schleiermacher:

Persevera Otto en el error metódico de Schleiermacher de querer también aislar en concreto —es decir, aislar de las relaciones que guardan con todas las restantes actividades y contenidos del espíritu— los fenómenos intuitivos originarios de la *conciencia* religiosa ... sin tomar en consideración el carácter esencialmente colectivo y *común* de la experiencia religiosa. (Scheler, 2007, pp. 244-245)

Scheler busca, finalmente, destacar que la investigación fenomenológica está facultada para tratar lo sobrenatural, lo extrasensible y lo suprasensorial. Es

en este marco que aborda la evidencia. El autor comienza, entonces, preguntándose si hay una evidencia para la teología natural y, a su vez, normas religiosas de verdad y de valor que le correspondan. Su respuesta es muy interesante, como se expone en la siguiente cita:

El criterio para la verdad y cualquier otro valor cognoscitivo de la religión sólo pueden encontrarse a partir de su esencia, no se pueden extraer de ninguna esfera extrarreligiosa. Tampoco esto es algo que sólo sea válido para la religión. Asimismo, la ética y la estética completas son pura paja, aunque se presuponga cualquier inducción y toda posible axiomática puramente lógica y óptica, sin una ‘evidencia’ ética y estética, no reducible a nada distinto.... Por tanto, la religión posee su último y más elevado criterio de conocimiento en el darse en persona del objeto al que está orientado el acto religioso —en último término, Dios—, y en la evidencia en la que se abre este dar en persona a la conciencia; y se estaría poniendo lo más firme sobre lo menos firme si esto se considerara insuficiente.... Sólo es evidente que todo ‘creer’ está fundado —objetivamente— en un contemplar; digo objetivamente, no, por tanto, de manera que ambos actos tuvieran que pertenecer al mismo individuo y conciencia. Así, toda creencia cristiana está fundada, en último término, en lo que le fue dado a Cristo saber sobre Dios y sobre sí mismo —no en forma de creencia, sino de contemplación—, o en lo que de ellos tuvo a bien comunicar a su Iglesia. (Scheler, 2007, pp. 252-253)

El autor sostiene, entonces, que el criterio de conocimiento de la religión estriba en Dios. En definitiva, toda creencia cristiana está fundada en Cristo. Nada de esto tiene que ver con la evidencia lógica o epistemológica husserliana, cuestión que tendrá presente Joas.

3. La evaluación de Joas sobre Scheler

En *El hechizo de la libertad. Teoría de la religión después de Hegel y Nietzsche*, Hans Joas (2024) busca discutir la tesis sustantiva de que

hoy no se puede hablar de religión e historia de la religión si no es en relación con las exigencias normativas y la historia de la libertad política, y esto tras una fase histórica de globalización creciente.... El discurso sobre la creencia, sostengo, ha estado explícita o implícitamente desde el siglo XVIII ‘bajo el hechizo de la libertad’. (p. 14)

Para cumplir con ese objetivo, revisa las tesis de, entre otros, Friedrich Schleiermacher, Ernst Troeltsch, Rudolf Otto y William James. También las de Max Scheler. A Scheler le dedica el capítulo 4 de la primera parte, denominado *Evidenz oder Evidenzgefühl?* [¿Evidencia o sentimiento de evidencia?]. El análisis de Joas (2024) sobre Scheler comienza haciendo referencia a que este último es “uno de los pocos pensadores europeos de fuste de inicios del siglo XX que no fue partidario —o quizás debería decirse víctima— de la así llamada tesis de la secularización” (p. 126). Joas sostiene que esta tesis se ha discutido extensamente, para luego arribar a la conclusión de que no existiría una relación necesaria entre el proceso de modernización y la secularización. Joas (2024) destaca, además, que Scheler era un pensador que “tenía oído” para la religión e, incluso, lo califica como el nuevo san Agustín, esto es, “un renovador fundamental del mensaje de fe en un tiempo de ingentes cambios históricos” (p. 129). Scheler es, entonces, uno de los pensadores que más lúcidamente reaccionan ante la devastación que produjo la Primera Guerra Mundial. Su tarea fue, ni más ni menos, “renovar el mensaje cristiano del amor” (Joas, 2024, p. 129).

Es en este marco que Joas (2024) formula el interrogante central de este apartado: “Me pregunto si Scheler logró ir mas allá de una comprensión descriptiva del hecho que [*sic*] la creencia religiosa descansa en sentimientos de evidencia, probando la evidencia de contenidos determinados de la fe religiosa, sobre todo de una creencia específica” (p. 130). A la luz de lo expuesto anteriormente, mi respuesta es afirmativa. Scheler procura fundamentar la evidencia religiosa en la razón. Con todo, revisemos lo que afirma Joas al respecto. En primer lugar, sostiene que la filosofía de la religión de Scheler es, principalmente, una fenomenología de los actos religiosos que se encuentra expuesta en *De lo eterno en el hombre*, cuestión que desarrollé en el apartado anterior.

Un punto donde Joas y Scheler coinciden, y donde marcan una diferencia con Schleiermacher, es en que la fe no está fundada necesariamente en un sentimiento o en una experiencia: “La esperanza religiosa está destinada a algo que nunca hemos experimentado y de lo que sabemos que nunca podríamos haber experimentado” (Joas, 2024, p.133). La fe religiosa tiene que ver con algo que “el ojo no vio, ni el oído oyó” (1 Cor 2:9), es decir, una certeza que no está fundada en ninguna experiencia.

De esta manera, llegamos al punto decisivo de este apartado. ¿Cómo responde Joas a la pregunta formulada anteriormente, es decir, evidencia o sentimiento de evidencia? El punto que destaca acerca de Scheler, y que lo dife-

rencia de otros teóricos de la religión, es lo que Joas denomina “monoteísmo personalista”. Scheler, como se explicó en el apartado anterior, subraya como fundamento de la fe a la relación personal con Dios, en desmedro de lo que se denominaría lo “santo”. De nuevo, tenemos una larga, pero relevante cita:

Para responder a la pregunta ‘¿evidencia o sentimiento de evidencia?’, a la que aquí quiero volver, es decisivo marcar exactamente el límite en que la descripción empírica del sentimiento de evidencia del creyente se convierte, efectiva o supuestamente, en una prueba de evidencia de los contenidos de fe. El problema ya se plantea en la filosofía de la religión de Scheler, en particular, en el punto en que define religión. Para Scheler no se trataba solo de una fenomenología de la experiencia y la acción religiosas, sino de las determinaciones fundamentales de lo divino que se le revelan al creyente en tal experiencia. Scheler no pretendía haber probado la fe cristiana como evidente. (Joas, 2024, pp.144-145)

Y subraya, refiriéndose a Scheler:

que él incluso habría presentado una «prueba de la indemostrabilidad de Dios como persona» (331 [304]), ya que precisamente la creencia en un Dios personal implicaría que este, como cualquier persona, no podría desarrollarse por cuenta propia, sino solo «mediante un acto libre de autodesarrollo» (331 [304]). Pero en la definición de religión aparece en Scheler como un rasgo constitutivo la noción de la personalidad de Dios (146, 240 [201, 311]). (Scheler, citado en Joas, 2024, pp.144-145)

Así, se distingue notablemente esta definición de los intentos de sus contemporáneos —William James, Émile Durkheim, Rudolf Otto, Nathan Söderblom y otros— por hacer de lo “sagrado” el rasgo central de la definición. Si bien, sostiene Joas, Scheler no ignora los términos de lo “sagrado” o lo “santo”, la diferencia con los otros pensadores nombrados es que estos últimos “admiten en su definición de religión también las concepciones de una fuerza sagrada no personal o una multitud de dioses personales, Scheler se refiere ya en su definición a un monoteísmo personalista” (Joas, 2024, pp. 145).⁴ Como he sostenido más arriba, la originalidad de Scheler se encuentra

⁴ En este punto, Joas sigue la interpretación de Hanna Hafkesbrink, que se encuentra en su artículo *Das Problem des religiösen Gegenstandes bei Max Scheler* [El problema del objeto religioso en Max Scheler]. Según Hafkesbrink, Max Scheler intenta superar el hiato que existía entre el catolicismo y la modernidad desde el surgimiento de la encíclica *Aeterni*

justamente en la defensa del monoteísmo personalista del que habla Joas, que actúa como fuente de la evidencia del creyente. ¶

Un comentario final

Los análisis presentados anteriormente pueden parecer hoy de poco valor o incluso irrelevantes. Hay algo de razón en ello. En un mundo inserto en interrogantes sobre la inteligencia artificial, el cuidado del medioambiente, los transhumanismos, las guerras, las nuevas formas de autoritarismo, etc., parece que la pregunta por lo que creemos y en lo que creemos se ha vuelto, en el mejor de los casos, una cuestión de interés personal. Esta impresión se agudiza si agregamos a todo lo anterior los casos de abuso en el ámbito de la Iglesia católica, que se han desarrollado en las últimas décadas. Tal parece que la pregunta por Dios, por la religión, por la creencia religiosa, por la fe, etc., han sido relegadas a los anaqueles o, como mencionamos anteriormente, al ámbito de la vida privada.

Sin embargo, una de las cuestiones que, en mayor o menor medida, hemos ido apreciando los seres humanos en las primeras décadas del siglo XXI, consiste en que, precisamente, los problemas planteados nos llevan de una u otra manera a formularnos la pregunta por Dios o por la creencia religiosa: ¿qué significa ser humano hoy?, ¿hay algo más allá de la experiencia?, ¿cómo nos relacionamos con este ser superior que llamamos “Dios”?

Tengo la impresión de que no queremos reducir nuestra existencia humana a la vieja pretensión del positivismo, a la contrastación empírica de las hipótesis o teorías. Hay algo más que medidas, información y datos. En ese contexto, considero, emerge también la pregunta acerca de *en qué creemos y cómo lo creemos*. Ciertamente, esta pregunta se mueve en un terreno pantanoso, porque han surgido una multiplicidad de falsas religiones o creencias que se han aprovechado del desgaste de las aproximaciones más tradicionales e históricas a la fe.

De esta manera, la lectura a la que nos invita Hans Joas no deja de ser interesante para repensar una teoría de la religión. Particularmente, lo que he

Patris de León XIII. Según la autora: “Die religionsphilosophische Situation, der sich Max Scheler gegenüber sah, war bezeichnet durch die äuserste Entfremdung zwischen moderner Philosophie und Katholizismus.” [La situación religioso-filosófica que enfrentó Max Scheler se caracterizó por la extrema alienación entre la filosofía moderna y el catolicismo] (Hafkesbrink, 1931, p. 145).

tratado de desarrollar en este breve trabajo, es la idea de que la evidencia del creyente va más allá de los enunciados y proposiciones lógicas —como diría Husserl—, pero tampoco puede ser reducida a una forma de sentimentalismo o estado de ánimo. De este modo, afirmar la creencia en un Dios personal, en Jesucristo, es un acto racional que sigue teniendo plena vigencia en la actualidad, como lo sostenía Scheler.

Referencias

- Anton Mlinar, I. M. (2014). La evidencia en los Prolegómenos y en las Investigaciones lógicas. Primeros aportes para una comprensión modal de la evidencia en Husserl. *Investigaciones fenomenológicas*, (11), 33-56. <http://hdl.handle.net/11336/33900>
- Haffesbrink, H. (1931). Das Problem des Religiösen Gegenstandes bei Max Scheler. *Zeitschrift für Systematische Theologie*, (8), 145-180.
- Husserl, E. (1967). *Investigaciones lógicas* (vols. 1-2). Revista de Occidente.
- Joas, H. (2020). *Im Bannkreis der Freiheit. Religionstheorie nach Hegel und Nietzsche*. Suhrkamp.
- Joas, H. (2024). *El hechizo de la libertad. La teoría de la religión después de Hegel y Nietzsche*. Sal Terrae.
- Muñoz Pérez, E. V. (2023). Fenomenología y religión después de un siglo: un balance provisional. *Erasmus. Revista para el Diálogo Intercultural*, 25, 1-22. <https://qellqasqa.com.ar/ojs/index.php/erasmus/article/view/680>
- Scheler, M. (2007). *De lo eterno en el hombre*. Ediciones Encuentro.

Prólogo a la reproducción del texto

Apenas *Studia Politicae* aceptó la propuesta en honor a la obra de Joas, el nombre de Cristina di Gregori surgió de inmediato como una invitada que debíamos conseguir a como dé lugar. Claudio Viale tuvo contacto directo con ella años atrás, y sabía del alcance crucial de su obra para nuestro medio. Fue a mediados de 2024 que empezó a gestarse este dossier. Lamentablemente, la muerte de Cristina nos sorprendió (y sorprendió al medio filosófico en su conjunto) justo una semana antes de lanzar oficialmente nuestro llamado. Cristina (como le decían afectuosamente sus discípulos, colegas y alumnos), además de ser una referente indiscutida en los estudios sobre pragmatismo en Hispanoamérica, fue —hasta donde sabemos— la única filósofa argentina que publicó, en el año 2013, un texto muy valioso y breve dedicado al vínculo de Hans Joas con el pragmatismo. Nuestro proyecto era sugerirle que ampliara dicha contribución pionera, atendiendo a los últimos desarrollos de Joas.

Como creemos que —aun teniendo más de una década— el texto en cuestión sigue contando con un valor innegable y una difusión prácticamente nula, hemos decidido reproducirlo en este dossier. Es nuestra forma de homenajear a Cristina, pero también de contribuir al camino que ya han emprendido su círculo de efectos y afectos: estudiantes, colegas y becarios, mayormente provenientes de la ciudad de La Plata.

Queremos agradecer al Dr. Leopoldo Rueda (uno de los talentosos discípulos de Cristina) por alentarnos en este proyecto. A Nicolas Saltapé del Departamento de Filosofía por sus gestiones, y a Natalia Corbellini, directora de revistas de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FAHCE) de la Universidad Nacional de La Plata (UNLP), por darnos instrucciones precisas para reproducir el texto.

Como originalmente este artículo forma parte de las actas de las IX Jornadas de Investigación en Filosofía de profesores, graduados y alumnos (28-30 de agosto de 2013) de la FAHCE (UNLP), hemos hecho algunos agregados del caso que no afectan al contenido: ofrecemos una versión del título en inglés, incluimos un resumen —tomado del último párrafo de la introducción— que también cuenta con su traducción a ese idioma. Hemos adecuado, y en un caso actualizado, las citas siguiendo las normas de la revista. Además, hemos agregado algunos detalles mínimos de puntuación entre corchetes, siguiendo las normas de estilo habituales; corregimos algunos errores tipográficos y decidimos incluir una enumeración que contribuye a seguir el argumento. Por último, agregamos la nomenclatura usual en las citas de la obra de Dewey.

Creatividad y teoría de la acción. Hans Joas, recuperando a John Dewey¹

Creativity and Action Theory. Hans Joas's Reassessment of John Dewey

Prof.^a Dra. María Cristina Di Gregori*

Resumen

En este artículo [se exploran] brevemente las tesis a las que Joas adhiere, de raigambre pragmatista, aludiendo particularmente a aquellas que a su juicio permiten integrar muy naturalmente la teoría de la acción con la idea de creatividad que pretende sostener. En ese marco [se hipotetiza] que su concepción es fuertemente deudora de la concepción deweyana de la experiencia y la teoría de la acción, que el mayor valor de su trabajo en esta orientación consiste precisamente [en] enfatizar la vinculación entre

¹ Este texto fue publicado previamente en Di Gregori, M. C. (2013) Creatividad y teoría de la acción: Hans Joas, recuperando a John Dewey [en línea]. IX Jornadas de Investigación en Filosofía, 28 al 30 de agosto de 2013, La Plata, Argentina. En Memoria Académica. Disponible en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.2903/ev.2903.pdf Esta obra está bajo licencia 2.5 de Creative Commons Argentina. Atribución-No comercial-Sin obras derivadas 2.

* Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FaHCE), Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales (IdIHCS), Universidad Nacional de La Plata (UNLP) Argentina.

<http://dx.doi.org/10.22529/sp.2025.65.06>



STUDIA POLITICÆ  Número 65 otoño 2025 pág. 115-125

Recibido: 01/10/2024 | Aceptado: 04/12/2024

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

creatividad y acción que está presente y poco trabajada e[.] indudablemente, en mostrar la relevancia de dicha reflexión filosófica para el campo de la sociología. Finalmente [se esbozan] algunas sugerencias respecto de la necesidad de destacar en sucesivas exploraciones, tanto en el contexto de Joas como en el de las interpretaciones pragmatistas, la importancia de la idea de transacción formulada por el propio Dewey, frente a la primacía de la teoría de la acción a secas en función de redefinir con mayor precisión la idea de creatividad misma

Palabras clave: creatividad - teoría social - Joas - Dewey - pragmatismo - transacción

Abstract

This article addresses the thesis that Joas adheres to, from a pragmatism approach, focusing on those that, according to his view, let him to integrate very naturally social theory with the idea of creativity that he intends to defend. In this framing, it hypothesizes that Joas's conception is strongly influenced by Deweyan conception of experience and his theory of action, that the scope of his work in this orientation precisely lies in to emphasize the link between creativity and action that is present and underrated and undoubtedly to point out the relevance of that philosophical reflection for the field of sociology. Finally, it outlines some suggestions regarding the necessity of highlighting in further explorations, as well in the context of Joas's work as in the context of pragmatist interpretations, the idea of transaction formulated by Dewey, towards the primacy of just the theory of action based on defining more accurately the proper idea of creativity.

Keywords: creativity - social theory - Joas - Dewey - pragmatism - transaction

[Introducción]

Richard Bernstein evalúa en su *The Pragmatic Turn* (2010), que el pragmatismo ofrece una interpretación de los seres humanos y su lugar en el mundo. Los pragmatistas en general fueron críticos de lo que Dewey llamó “la teoría del espectador” (LW, 4, p. 19) y focalizaron su atención en el *know-how* y esto, sencillamente afirma Bernstein, es interesarse por saber cómo se vinculan el mundo y las prácticas humanas y sociales. Se complace en recordarnos además, que si bien la expresión “ser en el mundo” no es propia de la tradición pragmatista, ella articula bellamente la comprensión pragmatista de la transacción. Proceso que toma lugar entre los

organismos humanos y su entorno, un proceso que incluye y exige el *know-how* o saber hacer, saber hacer que se erige en la base para saber[–]que.

Bernstein mismo considera que el trabajo de Hans Joas en torno a la teoría de la acción y la creatividad, es uno de los más rigurosos y perceptivos (y sin quitarle un ápice de valor, agregaría que[,] además, uno de los pocos existentes) acerca de la idea de acción en John Dewey y su vinculación con la idea de creatividad. Sin olvidar, claro está, que el propio Joas, en coincidencia con el filósofo pragmatista, es un militante convencido del valor de la denominada orientación vital de la filosofía pragmatista.

En efecto Joas enfatiza en dos de sus obras centrales, *El pragmatismo y la teoría de la sociedad* (1998) y *The Creativity of Action* (1996), la necesidad de recurrir a la tradición pragmatista para tratar cuestiones actuales vinculadas a la teoría social y la filosofía, en particular en lo relativo a la teoría de la acción y la noción de creatividad que dicha teoría implica en el contexto mencionado.

Joas sostiene de modo explícito que el pragmatismo en general si bien no logró constituirse durante buena parte del siglo XX en la filosofía predominante de EE.UU., consiguió que muchas de sus tesis sobrevivieran subrepticamente en diversas e importantes tradiciones de la filosofía contemporánea. Resulta interesante recordar aquí a Vincent Colapietro.

Vincent Colapietro[,] en su trabajo de 2009, [“]A Revised Portrait of Human Agency: A Critical Engagement with Hans Joas’s Creative Appropriation of the Pragmatic Approach[”] sostiene que los propios aportes de Joas, orientados a explorar la relación entre la teoría de la acción pragmatista y la noción de creatividad que se postula implicada, también son poco atendidos, por no decir ignorados, por la filosofía reciente. No ocurre lo mismo en el campo de la sociología. Esta actitud, sin embargo[,] en su opinión no debiera sorprendernos y hasta es esperable dado que los sociólogos, indica, se interesan por la vida social favorecidos por su condición de científicos sociales, mientras que los filósofos en general siguen más ocupados en el desarrollo insular de su disciplina. Todo esto, claro está, dicho en un tono crítico que cuestiona un modo de hacer filosofía, que a su juicio no solo exagera las cuestiones relativas a la pureza temática y disciplinar sino que también corroe o vicia lo que denomina la vitalidad del pensamiento. Finalmente, coincidimos con esta lectura[,] en especial con su reconocimiento de que mantener a la filosofía fuera del alcance de otras disciplinas como posición teórica, coincide con cierto fastidioso sentido de los límites de la disciplinariedad vigente y que dicha actitud es

difícilmente conciliable con el modo pragmatista de hacer filosofía; una posición que aboga por una conexión vital en términos que aluden a la relación que debe mantener la filosofía con la cultura de su época y con el ocuparse y preocuparse por los problemas y dilemas de su momento histórico.

En lo que sigue exploraremos brevemente las tesis a las que Joas adhiere, de raigambre pragmatista, aludiendo particularmente a aquellas que a su juicio permiten integrar muy naturalmente la teoría de la acción con la idea de creatividad que pretende sostener. En ese marco hipotetizamos que su concepción es fuertemente deudora de la concepción deweyana de la experiencia y la teoría de la acción, que el mayor valor de su trabajo en esta orientación consiste precisamente [en] enfatizar la vinculación entre creatividad y acción que está presente y poco trabajada e[.] indudablemente, en mostrar la relevancia de dicha reflexión filosófica para el campo de la sociología. Finalmente esbozaremos algunas sugerencias respecto de la necesidad de destacar en sucesivas exploraciones, tanto en el contexto de Joas como en el de las interpretaciones pragmatistas, la importancia de la idea de transacción formulada por el propio Dewey, frente a la primacía de la teoría de la acción a secas en función de redefinir con mayor precisión la idea de creatividad misma.

Hans Joas: su interpretación de algunas tesis pragmatistas

Podría decirse brevemente que Joas está preocupado por desarrollar una teoría de la acción, en sí mismo un tema crucial para las teorías sociológicas, que le permita dar cuenta e incorporar coherentemente la dimensión creativa en los procesos de acción humana misma. El concepto de creatividad ha devenido[.] en su interpretación, una cuestión marginal respecto de la teoría de la acción en sociología y otras disciplinas por décadas. Por supuesto que Joas se opone a aquellas concepciones de la creatividad que apelan a la inspiración divina o a otras explicaciones misteriosas, ajenas a la factura humana y mundana. Hablar de la naturaleza creativa de los seres humanos, en buena parte de la tradición hubiera sido una blasfemia, decir que las creaturas eran al mismo tiempo creadores, una idea de gran audacia. Sin embargo[.] en su extensa y compleja reconstrucción de lo que denomina las metáforas de la creatividad, reconoce que ha habido serios intentos de defender las posibilidades creativas de la acción humana. En particular sostiene que se desarrollaron tres ideas de singular importancia al respecto. No es de nuestro interés aquí exponerlas, pero sí mencionarlas; ellas son según nuestro autor: [1)] la idea de expresión formulada por Herder, [2)] la idea de producción y [3)] la

idea de revolución[,] ambas postuladas por Karl Marx. Dicho de modo muy breve[,] ninguna de las tres ideas le parece a Joas adecuada en función de dar cuenta de la creatividad de un modo lo suficientemente amplio, infiero que tampoco de la idea misma de acción que Joas quiere defender. Las objeciones que dispara contra las mismas son las siguientes[:] la idea de expresión (como actividad) circunscribe primariamente la creatividad al ámbito subjetivo o mundo subjetivo del actor[;] [I]a idea de producción vincula la creatividad con el mundo objetivo, vale decir el mundo de objetos materiales que son las condiciones y fines de la propia acción[;] y por último la idea de revolución le parece cuestionable dado que se asume que el proceso creativo es relativo al mundo social pero específicamente orientado a reorganizar las instituciones sociales que gobiernan la convivencia humana.

En opinión de Joas ninguna de las tres posiciones ofrece una teoría de la creatividad asociada a la acción humana que resulte satisfactoria. Son ideas limitadas, incapaces de cubrir en sentido amplio la noción de creatividad ya que dicha potencialidad se vincula exclusivamente con algunos tipos de acción humana, vale decir con algunos modos de relacionarse con el mundo pero no con otros. En palabras de Joas: “Una consecuencia inevitable de estas posiciones es que a otros tipos de acción concretas se les niega todo vestigio de creatividad y hasta son percibidas como radicalmente opuestas a la creatividad” (1996, p. 116).

La teoría de la acción, sostiene, debe ser reconstruida de tal manera que sea capaz de incorporar la dimensión creativa de la acción como cuestión intrínseca a su propia estructura y devenir.

Recordemos que en *The Creativity of Action* Joas se encarga de señalar que el pragmatismo clásico apuntó con sus críticas al corazón mismo de la filosofía cartesiana, decisiva para el desarrollo de la Filosofía Moderna. En su concepción, Descartes fue quien erradicó cualquier noción de mundo como tomado por supuesto, como punto de partida genuino para el quehacer filosófico, al mismo tiempo que también expulsó la condición encarnada, situada y corporal del ego pensante y de otros sujetos pensantes en el mundo. La estrategia de Descartes, piensa, encontró problemas de difícil o imposible solución, esto es, la tarea de constituir el mundo, el cuerpo y el tú sobre la base del ego pensante. El pragmatismo, sostiene Joas, va contra esta idea central. Atribuye con justicia a Charles Peirce el reclamo emancipatorio del ego pensante, definiendo la duda real, frente a la duda metódica y artificial, en definitiva, interpreta Joas, Peirce sale en defensa del anclaje del conocimiento en situaciones problemáticas de la vida real. Así, coherente con sus intuiciones iniciales, el

pragmatismo suplanta la noción de un ego dubitativo en soledad, por la idea de una investigación cooperativa con el fin de hacer frente a los problemas reales detectados en el curso de la acción humana.

En dicho contexto analiza los aportes de la tradición pragmatista clásica con relación a la teoría de la acción y la creatividad. Sostiene que la concepción pragmatista de la creatividad radica en la comprensión pragmatista de la acción humana en sí misma. Y subraya que el más acabado desarrollo al respecto fue el logrado por John Dewey[.] quien despliega su teoría de la experiencia en términos de teoría de la acción.

De un modo a veces poco sistemático y claro, Joas pretende dar cuenta de la teoría de la experiencia sostenida por Dewey, en términos de investigación y de arte, tal cual lo sugiriera el propio filósofo norteamericano. Así recoge la idea de Dewey acerca de que la vida humana debe ser entendida en términos de acción, investigación o arte, sugiriendo la equivalencia semántica que en gran medida Dewey ensaya en sus diversas explicitaciones del tema y que esta actividad en definitiva impregna todas las zonas y aspectos de la vida. Suscribe entonces [a] la idea de que toda acción humana es una forma de interacción entre el organismo y el medio y que el resultado buscado en cualquiera de esas formas debe ser entendida como una genuina transformación del material existente; una actividad de hacer y rehacer que transforma el material existente previo que está involucrado en los procesos de la acción misma. El ser humano es en consecuencia y por encima de todo un ser práctico, y por eso mismo, se halla embarcado[.] entre otras cosas, en un proceso habitual de tomar decisiones acerca de lo que le conviene o desea hacer y en la tarea de elegir lo[s] medios adecuados para hacerlo.

En nuestras palabras, decir entonces que el ser humano es un ser práctico, o decir que el ser humano es un experimentador “natural”, son en este contexto asuntos fuertemente interrelacionados. Decir que en los procesos de resolución de problemas el ser humano es un ser obligado a la deliberación y a la elección, al acierto o al fracaso en la toma de decisiones, va delineando la concepción deweyana aceptada por Joas en el campo de una concepción de la acción, tal que el sujeto, necesariamente activo, aunque también pasivo, anticipa y promueve modificaciones en el mundo, por un lado[.] y un mundo transformado por dichos procesos pero también transformador o modificador del sujeto y el mundo, por el otro, en vistas de las consecuencias que uno y otro generan en el mismo proceso. En una palabra, la teoría de la experiencia aportada por Dewey y defendida por Joas, liga de manera clara la idea de creatividad, al menos en un primer momento, a [la de un] tipo de interac-

ción que debe ser comprendida en los términos de genuina transacción. En este contexto la creatividad es entendida como una capacidad o potencialidad para una constante transformación o reorganización de nuestros hábitos, nuestras instituciones y nuestro mundo material; es también potencialidad intrínseca a la acción o si se quiere muy natural a los mencionados procesos transaccionales, procesos mediante los cuales los seres humanos y el mundo se transforman, reorganizan y modifican mutuamente. (No incluimos en este trabajo las distinciones que varios autores, entre ellos el propio Joas, mencionan en torno a los diversos niveles de creatividad que deben considerarse implicados en estas transformaciones).

Puntualicemos un poco más la idea de transacción en Dewey. En *Knowing and [t]he Known* (1949), Dewey y Bentley sostienen que esta idea conduce a entender la experiencia misma en términos de acción transaccional y esto significa entre otras cosas, que ya no entenderemos ningún proceso activo como ocurriendo entre cosas y objetos que existen[, por un lado, al margen de los hombres, ni a los seres humanos involucrados como existiendo de un modo totalmente separado de las cosas[, por el otro]. Así, señalan, a diferencia de las consecuencias que deben asumir otras concepciones —incluso en el contexto de otras teorías de la acción—, su posición no se ve obligada a lidiar con el problema de forzar al hombre y al mundo a encajar en algún tipo de organización o conexión. En esta perspectiva ellos están interconectados desde el inicio: el organismo humano se desarrolla, vive y se modifica con y en el resto del cosmos. Y señalan:

[“Los organismos humanos desarrollados”] [e]stán ahí en un sistema tal que sus operaciones y transacciones pueden verse directamente, incluidas las que constituyen los conocimientos. Cuando son vistos así, los conocimientos y los saberes [*knowings and knowns*] se nos presentan diferenciados dentro del cosmos fáctico, no como si estuvieran allí provistos de antemano para que a partir de ellos haya que producir cosmos-sistema-hecho-conocimiento. Hecho, lenguaje, conocimiento tienen en este procedimiento estatus cósmico; no se toman como si existieran originariamente en campos irreconciliablemente hostiles. Esto, una vez más, no es más que decir que vamos a investigar los conocimientos, tanto en lo que se refiere a los materiales como a la elaboración, en el sentido de la ciencia ordinaria ([LW, 16, p. 55]).

Coincidiendo nuevamente con Joas, está claro que para el pragmatismo de Dewey la creatividad se ubica desde el inicio en la actividad transaccional

del mundo de la vida o mundo cotidiano y que visualiza a la ciencia como un desarrollo, más pronunciado de dicho potencial.¹ Siguiendo la lectura de Ana Ponce (2012) podríamos decir en términos más actuales que

(...) la noción de transacción que desarrolla Dewey implica una ontología funcional (...) la transacción no ocurre entre elementos que tienen existencia independiente, sino que los elementos adquieren su carácter a partir de sus funciones dentro de la transacción. (...) este enfoque implica que ningún hecho puede ser determinado al margen de los elementos constitutivos del proceso transaccional ya que el organismo y el ambiente pertenecen a un mismo sistema dinámico.

Los límites a este proceso, acotamos, se desprenden del consecuente carácter situado, corporalizado y social de la actividad transaccional y creativa.

Para finalizar, es interesante recordar que para Joas la obra de Dewey, *El arte como experiencia* [(1933)], está destinada a servir de base para una discusión concluyente de la contribución pragmatista a la teoría de la creatividad. En efecto, como ya hemos señalado en otro lugar², allí Dewey caracteriza todo vínculo entre el ser humano y el mundo, toda experiencia en términos de interacción y transacción. Así, tanto en el ámbito de la ciencia, como del arte y la vida cotidiana los seres humanos son genuinos experimentadores, investigadores y el vínculo entre ellos mismos y el mundo consiste en un proceso en el cual, ni el objeto del conocimiento ni el del arte preceden al proceso mismo, sino que constituyen su producto, su transformación controlada o dirigida. Existe una raíz común entre las ciencias, las bellas artes y la vida cotidiana. Ellos constituyen diversos modos de la vida práctica; cada una de ellas constituye un arte en el sentido primigenio que Aristóteles le atribuyera a la experiencia —en términos generales— y por ello cada una de ellas ha de ser definida en términos de una activa intervención, manipulación e interacción entre el hombre y el mundo, respondiendo a cuestiones valorativas[,] y en consecuencia a fines diferentes[,] Dewey no niega la posibilidad de diferenciarlas. Cada una de ellas produce nuevos bienes que, una vez más,

¹ Sin duda, Dewey elimina, a diferencia de los aportes de algunas de las llamadas “filosofías de la vida” la férrea distinción entre la creatividad por un lado y la vida cotidiana y la ciencia por otro. Evade también toda posibilidad seria de vincular a la acción con la creatividad en base a la intervención de alguna voluntad prehumana o en base a lo que sería alguna forma arbitraria y misteriosa de generar significados.

² Cfr. Di Gregori, M.C. Pérez Ransanz, A. R. (2012).

transforman al sujeto y al mundo y potencian nuevos procesos de intervención y creación. En ese sentido creo que no sería aventurado decir en esta breve referencia a *El arte como experiencia*, que esta obra es a las bellas artes lo que la *Lógica: [La] teoría de la investigación* [(1938)] es a las ciencias en el conjunto de la obra de Dewey, sin negar que, como sugiere Joas, es posible reconocer aportes diferenciadores para la teoría de la creatividad en la primera de ellas. En particular aquella que remite a la posibilidad de diferenciar entre experiencias habituales, interrumpidas y consumadas, ubicando la creatividad en relación directa con estas últimas.

Comentarios finales

Coincido con Bernstein en que el valor central del trabajo de Joas consiste en ofrecer una visión de la teoría de la acción pragmatista y deweyana en particular[,] en la que se dé clara cuenta de una adecuada versión de dicha teoría. Joas[,] en buena medida, hace suya dicha lectura de la concepción deweyana. En efecto enfatiza el carácter unificador y abarcador de la acción tanto en el terreno de la vida común de los hombres como en el campo de las diversas actividades diferenciadoras que incluye su hacer, me refiero a que da cuenta en dichos términos de la actividad científica misma, el arte, etc., una perspectiva que es sostenida y desarrollada por pocos filósofos aun en la actualidad.

Rescato también como logro central el avance que significa el aporte de Joas con relación a su intento de dilucidar y explorar con mayor detenimiento las consecuencias de dicha concepción para un sin número de cuestiones filosóficas de las que aún hay que dar cuenta partiendo de la teoría de la acción, de la transacción o si se prefiere de la experiencia pragmatista misma. En su caso, el interés por incluir en la agenda del pragmatismo la problemática de la creatividad humana ofrece un modo particular y enriquecido de articular la propuesta pragmatista misma, en particular en torno de la obra de Dewey. Aporte que gana en claridad para la idea de la creatividad ya que[,] en consonancia con la idea de continuidad exigida por la concepción deweyana, no se defiende como cualidad específica de ciertos subgrupos de personas o tipos de acciones específicas, tesis difícil de sostener rigurosamente aun en los complejos contextos teóricos en las que han surgido y que le interesa refutar al propio Joas para el campo de la sociología. Hemos señalado en otras oportunidades la importancia de esta tarea de explicitación de las consecuencias del modo de pensar pragmatista, con relación a otras cuestiones, por ejemplo[,] a la idea de racionalidad, la función de los valores en los procesos

cognitivos y artísticos, las consecuencias de esta problemática para la idea de un modo de vida político, etc.

Por último, quisiera poner especial énfasis en lo que creo constituye una necesidad urgente para la reflexión filosófica en estas áreas. Me refiero a la necesidad de enfatizar, de manera prioritaria[,] la idea de transacción expuesta por Dewey, idea o concepto a la que se brinda poco espacio des[d]e un punto de vista analítico, tanto en los trabajos de Joas como en muchos de los trabajos abocados a la recuperación del pensamiento pragmatista, en especial en términos de pensamiento comprometido con la vida y cuyo pivote es la teoría de la acción misma. Filósofos como Richard Bernstein caracterizan el significado del uso deweyano del término transacción como proveyéndonos de una formulación más rigurosa de la categoría de lo orgánico. La idea de Bernstein me parece acertada aunque amerita mayores especificaciones. En nuestra opinión, dicha categoría[,] además, permite describir con mayor claridad lo que ocurre en el ámbito de la acción humana entendida como actividad transformadora, en definitiva creadora. Ella permitiría dar cuenta con mayor rigor del carácter agente y paciente del sujeto en los procesos interactivos y hasta precisar lo que podríamos llamar el carácter agencial del mundo material mismo. Dando cuenta así de que[,] en términos transaccionales, queda más claro que el sujeto es un agente activo y paciente tanto por su condición de situado como por los efectos transformadores que los cambios realizados en el mundo tienen sobre él mismo. Efectos que generando nuevas situaciones que lo afectarán, algunas previsibles y otras no, son los que garantizan la explosión de nuevas posibilidades creativas de la creatura. ☞

Referencias

- Bernstein, R. (1996). *John Dewey*. Ridgeview Publishing.
- Bernstein, R. (2010). *The Pragmatic Turn*. Polity Press.
- Colapietro, V. (2009). A Revised Portrait of Human Agency: A Critical Engagement with Hans Joas's Creative Appropriation of the Pragmatic Approach. *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, 1(1, 2). <https://doi.org/10.4000/ejpap.961>
- Di Gregori, M. C. y Pérez Ransanz, A. R. (2012). Experience, Emotions and Creativity. En Sixto Castro y Alfredo Marcos ([Eds.]). *The Paths of Creation. Creativity in Science and Art* ([pp.] 97-115) Peter Lang.
- Sugerencia: Dewey, J., & Bentley, A. (1949). *Knowing and the known*. En J. A. Boydston (Ed.), *The later works of John Dewey* (Vol. 16, 1949-1952): *Essays, typescripts, and Knowing and the known* (2008). Southern Illinois University Press..

Joas, H. (1993). *Pragmatism and Social Theory*. University of Chicago Press.

Joas, H. (1996). *The Creativity of Action*. Polity Press- Blackwell Publishers. [(Trabajo original publicado en 1992)]

Joas, H. (1998). *El pragmatismo y la teoría de la sociedad*. Centro de Investigaciones Sociológicas. [(Trabajo original publicado en 1993)]

Ponce, A. (2012). *Afectividad y comprensión*. UNAM.

Human Action, History and Social Change: Reconstructions of Social Theory in Three Contexts

Acción humana, historia y cambio social: reconstrucciones de la teoría social desde tres contextos diferentes

Björn Wittrock*

Abstract

This text appeared in German in a Festschrift —a collection of essays written to honour and in celebration of an eminent Scholar— to Professor Hans Joas on the occasion of his 60th birthday in 2010. It compares Stuart Hughes' (1958) monograph *Consciousness and Society: The Reconstruction of European Social Thought, 1890-1930* with *Die Kreativität des Handelns* [*The Creativity of Action*] by Hans Joas (1992). Since Hughes's development can be paralleled with Talcott Parsons's contributions (especially the conviction that the reflection on human action is fundamental for a new social theory) and given that Joas's critique of Parsons is key to his view on

* Professor Emeritus at Uppsala University, Uppsala, Sweden. Chair of the Social Sciences Section and Vice-President ex officio of the Academia Europaea. Founding Director of the Swedish Collegium for Advanced Study and its principal leader from 1996 to 2018. He has also served as President of the International Institute of Sociology. Correo electrónico: bjorn.wittrock@swedishcollegium.se | Código ORCID: COMPLETAR

<http://dx.doi.org/10.22529/sp.2025.65.07>



STUDIA POLITICÆ  Número 65 otoño 2025 pág. 126-158

Recibido: 15/10/2024 | Aceptado: 04/12/2024

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

social theory, this paper points out a promising dialogue between Joas and Hughes that is not straightforwardly developed in former's work. It starts out by analysing the basic structure of two of the most outspoken and polemical versions of a naturalist and an anti-naturalist account of human action that appeared in the years Hughes published his book. It then moves on to consider how the dilemmas, which were identified in the wake of the debates at mid-century, stand out in our own era in two versions of social theorizing and thought that have emerged out of an analytical-empiricist and a linguistic-interpretive tradition respectively. It argues both these current orientations have successfully overcome several of the shortcomings characteristic of earlier positions. These present-day orientations mark genuine scholarly advances in elaborating an action-based social science. In this context, It also repeatedly calls attention to works by Hans Joas and tries to indicate that they are characterized by strategic choices that hold out the promise for a social science that will be more consistently action-based but also more consistently historically reflective than anything that has existed since the age of profound reconstruction of social thought that forms the subject of Hughes's *Consciousness and Society*.

Keywords: Hughes - social - theory - action - Joas - naturalism

Resumen

Este texto apareció en alemán en un *festschrift* al profesor Hans Joas —una colección de ensayos escritos en honor y celebración de un investigador eminente— con motivo de su cumpleaños número sesenta, en 2010. Compara la monografía de Stuart Hughes (1958) *Consciousness and Society: The Reconstruction of European Social Thought, 1890-1930* [Conciencia y sociedad: La reconstrucción del pensamiento social europeo, 1890-1930] con *Die Kreativität des Handelns* [La creatividad de la acción] de Hans Joas (1992). Dado que el desarrollo de Hughes puede equiparse con las aportaciones de Talcott Parsons (especialmente la convicción de que la reflexión sobre la acción humana es fundamental para una nueva teoría social) y dado que la crítica de Joas a Parsons es clave para su perspectiva teórico-social, este artículo señala un diálogo fructífero entre Joas y Hughes que no se desarrolla directamente en la obra de Joas. Comienza analizando la estructura básica de dos de las versiones más francas y polémicas de un relato naturalista y antinaturalista de la acción humana que aparecieron en los años en que Hughes publicó su libro. A continuación, pasa a considerar cómo los dilemas, que fueron identificados a raíz de los debates de mediados de siglo, se destacan en nuestra propia época en dos versiones de la teorización social y el pensamiento, que han surgido de una tradición analítico-empirista y lingüística-interpretativa, respectivamente. Sostiene que estas dos orientaciones actuales han superado con éxito varios de los defectos característicos de las posturas anteriores. Estas orientaciones actuales marcan auténticos avances académicos en la elaboración de una ciencia social basada en la acción. En este contexto también llama repeti-

damente la atención sobre los trabajos de Hans Joas y trata de indicar que se caracterizan por opciones estratégicas que prometen una ciencia social basada en la acción, pero que también abordarán la reflexión histórica con mayor profundidad, en relación a todo lo que ha existido desde la era de intensa reconstrucción del pensamiento social que constituye el tema de *Consciousness and Society* de Hughes.

Palabras clave: Hughes - teoría social - acción - Joas - naturalismo

Introduction

The introduction to this volume starts out by highlighting a book published half a century ago, namely H. Stuart Hughes' (1958) monograph *Consciousness and Society: The Reconstruction of European Social Thought, 1890-1930*. It was advertised as "the first book in any language to survey the new social thought that shaped the twentieth century mind." It came to play a path-breaking role.

This was so not only because the author was able to trace thematic analogies between the series of scholars who, not least due to Talcott Parsons' (1937) historical and analytical majestic research programme *The Structure of Social Action* two decades earlier, had come to be regarded as the classics of sociology and social thought. Rather it was, again as emphasized by the editors of this volume, because Hughes went beyond an earlier tradition of writing intellectual history and the history of social thought and social science from the vantage point of individual nations. Instead he adopted a European-wide perspective or, more precisely, a perspective in which intellectual developments on the European continents, specifically in the German-speaking world, in France, and in Italy, were treated in thematically, rather than nationally, structured chapters.

Hughes (1958) wrote the history of social science and social thought in a way that emphasized the contextual nature of these types of inquiry in three senses. Firstly, instead of lining up a number of predecessors, who lay the foundations for later achievements and successes of social science, Hughes emphasized the fragile and tentative nature of the works of the classics. Secondly, he avoided to neatly assign the classical thinkers to single disciplines that only later have consolidated and solidified into well-established professional denominations. Thirdly, he consistently analyzed social thought and social science within a wide landscape of various intellectual and literary

pursuits, thereby to some extent antedating the form of writing the intellectual history of social thought that Wolf Lepenies (1985) was to excel in some decades later in his masterpiece *Die drei Kulturen*.

Again as pointed in the introduction to this volume, the mountains of articles and books which have appeared in the last half century have added and revised our understanding of intellectual history in general and of the classics of social thought in particular. In particular, some of the accounts have tended to emphasize both the pre-disciplinary history of the social sciences even more strongly but also the intricate interplay between societal and intellectual conditions in the growth of social thought in the late nineteenth and early twentieth century. However, even after decades of scholarship, the emphasis in Hughes' book on conceptions of societal change and of human consciousness and action in such historical processes in the reconstruction of social thought remains an important focus for any analogous exercise. This is true also of the present volume on historicism and pragmatism.

1. Social Thought in the Classical Age: The Continued Relevance of Hughes' Perspective

The editors of the present volume are correct in arguing that the general character of Hughes' perspective, while still relevant, may to some extent entice a reader to underestimate the reciprocity of intellectual relations between Europe and North America. When discussing American pragmatism, Hughes (1958) takes knowledge of its basic representatives more or less for given and tries to shed additional light on European thinkers by pointing out similarities in their conceptions to those of American pragmatists rather than to engage in an exposition of the achievements of American philosophy *per se*. However, this should not really be seen as a fault in Hughes' account but rather a possible, and unfortunate, effect of an overall perspective that by and large correctly identifies main sources of intellectual innovation and the relative asymmetry that still obtained between Europe and North America and the former turn of a century and perhaps also for some time thereafter.

Hughes himself expresses his basic stance in similar terms:

I hope to establish that it was Germans and Austrians and French and Italians —rather than Englishmen or Americans or Russians— who in general provided the fund of ideas that was to come to seem most characteristic of our own time. (1958, p. 13)

In that sense *Consciousness and Society* forms an impressive backdrop for the third volume in Hughes' informal trilogy, namely *The Sea Change: The Migration of Social Thought, 1930-1965* which is an analysis of the intellectual migration of the 1930's from continental Europe to Britain and the United States and of its long-term consequences (Hughes, 1975).

Hughes' (1958) volume is path-breaking, but it also marks an endpoint. This is so in at least three ways.

Firstly, it is one of the last works by a major American intellectual which takes continental European intellectual superiority in the history of social science and social thoughts for granted. Even if the leading American university reformer of the first decades of the twentieth century, Abraham Flexner, may have been more pronounced in the articulation of such a position from his earliest writings at the turn of the century up until the early 1930's, there would have been few if any leading American thinkers who at that time would have seriously questioned the validity of Flexner's basic view of the intellectual leadership of Europe in social thought and high culture more generally. In this sense, Hughes is one of the last representatives in a long line of leading American university scholars. Even if respect for European achievements persisted long after the publication of *Consciousness and Society*, few Americans propounding such a view would have felt comfortable or competent to adopt the overarching perspective of Hughes but would rather have limited themselves to discussions of the importance of individual European or smaller circles of such scholars. Ten years after the publication of *Consciousness and Society* the second edition of the *Encyclopaedia of the Social Sciences* appeared in 1967. It broke with — what for want of a better word might be termed — the historicist nature of the first, 1934, edition of the same encyclopaedia. The new edition manifested the triumph of American social science and marked the highpoint of the influence of Parsons and of an American version of social science as a systematic rather than an interpretive-conceptual and historical domain of inquiry.

Secondly, it is “an essay in intellectual history” that belongs to a long tradition in terms of its methodological stance (Hughes 1958, p. 3). The focus is not on “popular ideas and practices — with the whole vast realm of folklore and community sentiments” (p. 9). Nor is it on “the activities and aspirations of ruling minorities or the rival minorities striving to supplant them” (p. 10). Rather it is “the history of ideas that eventually will inspire such governing elites” (p. 10). It is “the study of major ideas in their pristine form on higher levels” (p. 11).

Already at the time of writing such a position was implicitly being challenged from three quarters. There were, firstly, a growing interest among historians precisely in popular practices and beliefs, in the history of everyday life, often accompanied by a critical view of the notion of ideas “on higher levels”. Furthermore, a few years later the renaissance of interest in macro historical accounts of the development of basic production patterns and systemic forces on a global scale was just about to begin. In such a perspective, the ideas, which Hughes’ chose to analyze, might appear to be of relatively minor importance or perhaps as but one additional source of power to those of capital, political domination and military power.

Thirdly, Hughes (1958) emphasized the provisional, some might say contingent, nature of the philosophical commitments of the generation of the 1890’s: “The generation of the 1890’s had done no more than to deny the tenets of naturalism ... They were content to dwell in a twilight zone of suspended judgment — open to metaphysical possibilities, yet wary of dogmatic assertion”, a position Hughes himself embraced as “the most valid philosophical position for the student of human society” (p. 32). This position, which seemed so reasonable to Hughes, was not necessarily incompatible with the prominent research programme of the so-called behavioural revolution in American social science at the time but it was a relationship at least potentially filled with antinomies and tensions; it was perhaps not coincidental that the title of the chapter immediately following the lines where Hughes declared his sympathies for the philosophical orientation of the generation of the 1890’s was “The Decade of the 1890’s: The Revolt against Positivism”.

In other words, Hughes wrote his book in a decade, the 1950’s, that involved an unprecedented growth of positivism in American social science, closely associated with the so-called behavioural revolution. The book itself marked not a “revolt against positivism”, to quote the title of one of the chapters of his book, but it was a call for reflection and caution in the adoption of a neo-positivist research programme. Hughes book was largely written during his residence at an institution, which had been created as part of the behavioural revolution of American social science, namely the famous Center for Advanced Study in the Behavioral Sciences in Palo Alto.

The book shares some important thematic concerns with Talcott Parsons (year) path-breaking *The Structure of Social Action*, namely a focus on social action and social order against the background of an analysis of works by late nineteenth and early twentieth century scholars. This also means

that both Hughes' and Parsons' analysis have important thematic parallels in common with one of the books that constitutes an early cornerstone in the research programme elaborated in the course of the last two decades by Hans Joas (1992), namely his foundational volume *Die Kreativität des Handelns*. *Die Kreativität des Handelns* in fact starts out by a critical examination of Parsons' effort to provide a theoretical synthesis with the category of social action as a cornerstone. Hans Joas' own proposal is to historicize the conceptualisations of both social action and societal change — and in this sense Joas shares many of Hughes' concerns. However, an historical and contextual analysis of this sort does not for Joas mark an endpoint but instead the starting point for a renewed engagement with the programme of elaborating an action-based social theory.

However, despite some similarities, Hughes' book also differed from Parsons' work in major respects, most significantly perhaps the following ones:

Firstly, its main focus was, as just mentioned on continental European developments at large, not on Anglo-Saxon plus German authors. Secondly, Hughes' volume may perhaps be said to constitute an important historical contextualisation of the analysis provided by Parsons. Thirdly, however, if there was an interest in both books in questions concerning the explanation and understanding of social action, then they differed in their basic philosophical and action theoretical perspective. In the end Parsons' analysis had its basic sympathies with causal forms of accounts and had little sympathy for an interpretive and intentional account of action. Hughes' predispositions were exactly the opposite ones.

At the time of publication of Hughes' book, accounts and explanations of social action and the view that social action constituted perhaps the most central problem underlying any social theory and social science, had become greatly elaborated since the time of the classics of social science that were treated both by Parsons and by Hughes. The theme had become directly linked to developments within philosophy of science but also to a profound restructuring of the whole field of the social and behavioural sciences. What might have previously been broadly labelled a positivistic and naturalistic account of human action had now been given an expression that was philosophically more articulate and sophisticated by also more radical and far-reaching than at any time earlier. Simultaneously, anti-positivist and anti-naturalist positions were also being expressed in a sharper and more polemical way than had earlier been the case.

I shall start out by analysing the basic structure of two of the most outspoken and polemical versions of a naturalist and an anti-naturalist account of human action that appeared in these years. I shall then move on to consider how the dilemmas, which were identified in the wake of the debates at mid-century, stand out in our own era in two versions of social theorizing and thought that have emerged out of an analytical-empiricist and a linguistic-interpretive tradition respectively. I shall argue both these current orientations have successfully overcome several of the shortcomings characteristic of earlier positions. These present-day orientations mark genuine scholarly advances in the elaboration of an action-based social science. In this context, I shall also repeatedly call attention to works by Hans Joas and try to indicate that they are characterized by strategic choices that hold out the promise for a social science that will be more consistently action-based but also more consistently historically reflective than anything which has existed since the age of profound reconstruction of social thought that forms the subject of Hughes's (1958) *Consciousness and Society*.

2. Social Thought in a Neo-Classical Age: Reorientations at Mid-Century

In the sequel, I shall highlight how historical change and its relationship to human action was conceptualized not in the formative period 1890-1930, which is discussed in Hughes' book, but in the period, in which his book itself appeared. I shall focus on two important examples of such conceptions as they appeared in widely discussed treatises at the time.

I have chosen two examples, each of which illustrate the writings of a distinguished and sophisticated scholars but also marks a position that is a particularly outspoken, no to say, extreme one within two broad tradition that might perhaps be called a naturalist-empiricist one, an anti-naturalist, linguistic philosophical one.

Firstly I shall treat works by a leading analytical philosopher of science in an empiricist, some would so positivist, and naturalist tradition, Carl Gustav Hempel. I will outline his famous explication of a then dominant conception of explanation within analytical philosophy of science. Hempel was perhaps the most articulate and sophisticated proponent of a naturalistic scheme of explanation that, so he argued, was in principle equally applicable to the explanation of natural phenomena and of human action and history. He also

tried to demonstrate that this scheme could be made compatible with the type of functional analysis which had come to play a dominant role in American social science in its analysis of historical and societal change (Hempel, 1942, 1959, 1965).

The second example stems from the same year in which Hughes' book work out, i.e., in 1958, when a book was published that launched a head-on attack on positivism, naturalism, and on behaviouralism in social science. This was a small, polemical volume written by the British philosopher Peter Winch (1958), with the title *The Idea of a Social Science*. It came to serve as a focal point for discussions and critique of the growing dominance of a purely behavioural and positivist version of social science. It was an effort to outline a notion of society from the vantage point of ordinary language philosophy. Its primary objective was to challenge a positivist conception of social science but indirectly it also entailed a critical view of traditional intellectual history.

Peter Winch (1958) tried to demonstrate that the increasingly prominent behavioural conception of human society and human action rested on a fundamental misconception and that a meaningful social science should not use the appearance of numerical regularities as its focus but rather the language games in which our own ordinary lives proceed and are made intelligible and meaningful.

As for intellectual history, the challenge would be most explicitly articulated somewhat later by scholars in history and political theory, most notably Quentin Skinner, in confronting themes raised by but taking a highly critical stance against Winch, although drawing, as did Winch, on the philosophy of the late Wittgenstein, and in Skinner's case also most directly on the philosophy of speech acts as developed by John Austin. This group of scholars, sometimes labelled the Cambridge School, were to exert a profound influence and reshape the nature of intellectual history later in the century.

These two examples are elaborated in texts that have been of importance in their own right and in their own time. However they are also texts of a programmatic nature that have exerted a profound influence on subsequent discussions on human action and historical change in human society. Each of them provides an exemplary answer to the question how historical change should be analyzed and what role human action plays in such processes. Each of them, however, also exemplify dilemmas and pitfalls associated with the philosophical position that they portray.

In a following section of the essay I shall then continue the discussion beyond the two examples by an indirect assessment of their long-term importance against the background of own contemporary age. I shall do so by indicating how in recent years other solutions proposed to the dilemmas encountered by the neo-classical examples that have been proposed from within and beyond the broad traditions represented by Hempel and Winch.

In the section I shall focus on works by Peter Hedström (1998, 2005, 2009) and Quentin Skinner (1978, 1996, 2002). In that context I shall also indicate how Hans Joas' research programme points to fruitful avenues to reach a solution to what for a long time has stood out as major stumbling blocks in research on historical change and human action.

3. Analytical Philosophy and Social Thought: An Empiricist Approach

In the years around the middle of the twentieth century, a leading analytical philosopher in the tradition of logical empiricism, Carl Gustav Hempel (1965), published a series of essays, later collected in a volume with the title *Aspects of Scientific Explanation and other Essays in the Philosophy of Science* on the nature of scientific explanation both in the natural and the human sciences. Some of these dealt directly with problems in the historical and social sciences, perhaps most notably "The Function of General Laws in History" and "The Logic of Functional Analysis", originally published in 1942 and 1959 respectively but others were also of relevance to these fields of inquiry, including "Deductive-Nomological vs. Statistical Explanation" published in 1962.

At the peak of empiricism within the social sciences in the form of the seemingly irresistible rise of the behavioural revolution, logical empiricism within philosophy of science has long ceased to be a coherent school and taken the form of a series of contributions by individual philosophers from within a broad tradition. Carl Gustav Hempel's essays constituted perhaps the most sophisticated defence, which was articulated in the middle of the twentieth century, of a conception of scientific work in the tradition of logical empiricism. To be of relevance to the social and human sciences, it then had to address key problems within these sciences. In particular it had to provide an account of how explanations of processes of historical change might be construed. It also had to pass verdict on the scientific validity and usefulness of what at the time had emerged as the most important effort from within a

broad empiricist tradition to provide a scientific explanation of societal and historical change, namely the paradigm of functionalism and functional explanation. Carl Gustav Hempel took up both these challenges.

A basic idea behind the approach advocated by Hempel (1965) but echoed in writings by other empiricist philosophers was that explanations could and should be reconstructed as valid arguments; the phenomenon to be explained, the *explanandum*, could be described by a statement that followed from other statements, that constituted the premises of the argument, the so-called *explanans*, and the truth of which jointly implied the truth of the *explanandum* statement. The *explanans*-statements were in principle of two types, namely statements, which expressed general laws or at least had a law-like character, in the simplest case imagined in the form of general implications, and singular statements that asserted the truth of particular conditions, sometimes called initial conditions, referred to in the premise of the general implication that asserted a law-like relationship. If both the general statements, referring to a law-like relationship, and the singular statements referring to the initial conditions of the law-like statements, were true, then, by implication, so was the concluding statement referring to the *explanandum*. This general model of explanation, sometimes referred to as the deductive-nomological model of explanation was inspired by advances in the natural sciences. Hempel, and many others including his disciple Richard Rudner (1966), argued that it was equally applicable in the historical and social sciences.

Objections to the effect that the cultural and human sciences were orientated towards individual events and actions and had a focus on the unique nature of individual human actions in their specific context and had little use for or interest in more general and law-like phenomena, were countered along two lines. Firstly, empiricist philosophers could point out that even if this was a correct description of the practices of humanistic scholars, even such scholars tacitly assumed the existence and validity of a number of more general relationships. In this perspective, the humanistic sciences were not so much characterized by their idiographic as opposed to nomothetic character. Instead they tended to use short-hand descriptions in their accounts and explanations rather than to spell out the full and binding set of premises leading up to an account of the phenomenon to be explained. This was essentially the line of argument taken by Hempel (1942) in his early essay on the role of general laws in historical explanations.

Secondly, empiricist philosophers argued that the argument about the distinct nature of the cultural and social sciences in having the task of describing

unique events rested on a misperception of the role of scientific practice in the first place, on a so-called reproductive fallacy. Neither the natural, nor the cultural sciences could possibly and in detail reproduce each and every feature of their domain of inquiry. No matter how idiographic in its orientation, every study of a set of phenomena depends on an ability to make a selection of relevant features and to demonstrate relationships between these different features. In this sense, the cultural sciences are no more focused on individual cases than the natural ones, no more entitled than the natural sciences not to state the nature of the more general relationship by virtue of which different phenomena can be related to each other in a comprehensible way, open to challenge by others on the basis of empirical evidence that might question or further strengthen our beliefs in the more general relationships.

Arguments in defence of an empiricist conception of historical change along these two lines could by virtue of their character as programmatic statements not be disproved. They could however be questioned in terms of their practical usefulness. Perhaps the most simple but also the most embarrassing objection of such a practical nature was the one that concerned the demand for true, or at least empirically well-founded, scientific laws, or at least law-like general statements, as the key element in the premises of the argument leading up to an explanation of the phenomenon to be explained, the *explanandum*. The very notion of a scientific law raised a bundle of intricate philosophical problems about what constitutes a law and how merely accidental generalizations might be distinguished from the necessary connections characteristic of a scientific law. Most efforts to tackle this problem tended to lead to further problems concerning the nature and truth conditions for counterfactual statements, thus posing problems also about the nature of different systems of logic.

From the point of view of the social and human sciences, most of these problems appeared to be both intractable and impractical, since their most obvious problem was the lack of anything resembling a scientific law and the difficulty to provide anything much beyond assertions of some correspondence between variables defined in broad statistical terms and allowing for only statements about very general tendencies among sets of large numbers of data. The essays by Hempel (1942, 1959, 1962, 1965) constituted perhaps the most sophisticated defence that was articulated in the middle of the twentieth century, of a conception of scientific work in the tradition of logical empiricism. However, even he was not really in a position other than to specify desiderata eventually to be fulfilled by practicing social scientists.

The actual types of explanations provided by social scientists seemed to be far away from the deductive-nomological ideal type explicated by the logical-empiricists.

The situation was equally problematic when it came to an analytically philosophical explication and assessment of the then dominant effort within empiricist social science to establish a theoretical framework for the explanation of societal phenomena and historical change, namely the paradigm of functionalism. Hempel (1959) took up this task in an essay on the nature of functional explanation published just shortly after H. Stuart Hughes's analysis of the reorientation of social thought in the classical period. The tone of the essay can perhaps best be characterized as polite and constructive. Hempel adopts a perspective in which functional explanations are seen as falling short of the criteria of adequacy of a proper scientific explanation. However, a functional explanation could, Hempel argued, be seen as a partial explanation, as involving some steps on the way towards the spelling out of a full-fledged explanatory argument. There were however major problems with functional explanations from the perspective of analytical philosophy in an empiricist tradition.

First of all, explaining a phenomenon by stating that it fulfilled some function relative to a social system or subsystem, meant that the phenomenon was not described as the conclusion, the *explanandum*, of a valid argument with true premises. On the contrary, the phenomenon might at best refer to something that might be contained in part of the premises of an explanatory argument. Such an argument would then presuppose that a social system was identified and that necessary conditions for the maintenance of that system in general or of some state of stability of that system could be specified. It might for instance be stated in theoretical terms that some function had to be performed for the system to be preserved or to remain within some boundaries critical for its long-term stability. However, in addition, the role of a particular institutional practice for the performance of that function would have to be specified. Normally several different practices might conceivably contribute to that and at least to some extent to be able to substitute for each other. There would in other words be a series of so-called functional equivalents, not all of which would normally even be identified.

Furthermore, the set of conditions for the maintenance of the system in such a state would often only be specified at a very general level, whereas the set of empirically meaningful conditions tended to be vague or open-ended. If some empirical phenomenon could be said to constitute to contribute to the

maintenance of a system within critical boundaries, it might be argued that such a phenomenon fulfilled a function relative to the system at large. Such a phenomenon would then not be, as should be the case with the *explanandum* of a proper explanation, the necessary conclusion of an argument. It would, however, form part of a set of conditions that might be jointly sufficient for, in this case an *explanandum* in the form of the stability or maintenance of a social system. To have identified some conditions of this type would be an important contribution, but it would be far from a scientific explanation of the phenomenon itself.

However, even in this modest interpretation, the value of the functional explanation would depend on further assumptions that it might be quite difficult to ascertain. Normally, functional explanations in the social sciences tended to be *ex post* and often also *ad hoc*. With the benefit of knowledge of what had actually happened, some events or institutional practices could always be said to have led to the downfall or preservation of a system. Furthermore functional explanations in the social and human sciences tended to depict a world of systemic properties and necessary consequences of processes, but it was normally a world where human actions were derivative relative to higher systemic needs rather than constitutive of the social world as such.

The fact that social and human scholarly practices in an empiricist tradition turned out to be unable to meet the requirements for a proper scientific explanation, as specified by analytical philosophy in the empiricist tradition, when it came to the study of historical and societal change had two consequences:

Firstly, empiricist social science at the time when it became the predominant mode of scholarly self-understanding in the social and human sciences had access to a growing wealth of techniques for data collection and the statistical methods used for their analysis. However it remained unable to explicate what theoretical connections and mechanisms brought about changes in the statistical patterns discerned.

Secondly, even if broad patterns were discerned, there was often no convincing way of relating these patterns to ideas about human action and social change. The long-term result was a social science that possessed neither an idea of what law-like mechanisms brought about social change, nor a conception of the wider relevance of human action to the formation of modern societies. As a result historical change in societies continued to be analyzed in terms not of actions but in terms of macro-societal phenomena, normally in the form of either of societal functions and needs or in terms of broad processes more or less directly related to a conception of such needs.

4. An Idea of a Social Science: On Origins and Consequences of a Linguistic Turn

In the same year in which Hughes' book came out, i.e., in 1958, another publication launched a head-on attack on positivism, naturalism, and on behaviourism in social science. This was a small, polemical volume written by the British philosopher Peter Winch, *The Idea of a Social Science*. It came to serve as a focal point for discussions and critique of the growing dominance of a purely behavioural and positivist version of social science. This book was an effort to outline a notion of society from the vantage point of ordinary language philosophy. Its primary objective was to challenge a positivist conception of social science. I have chosen to focus on this book by Winch because it takes a particularly outspoken and polemical stance and because it came to give rise to several important debates.

Perhaps the most important and sophisticated elaboration of the implications for the social and historical sciences of the philosophy of the late Wittgenstein occurred from the mid 1960's and onwards in the writings of Quentin Skinner. Skinner was also influenced by the late Wittgenstein but drew most directly on the philosophy of speech acts as developed by John Austin and often also took the 1946 book by Robin Collingwood's *The Idea of History* as a point of departure and of critique. Quentin Skinner confronted many of the themes raised by Winch but took a highly critical position *vis-à-vis* Winch. The group of scholars, inspired by Skinner and other Cambridge intellectual historian, were sometimes labelled the Cambridge School. They came to exert a profound influence and reshape the nature of intellectual history later in the century. I discuss this in the next section but start out with the influential book by Winch, which through its very radicalism, came to occupy an anti-positivist position, inspired by ordinary language philosophy, that was as extreme and as the empiricist counter position that it launched an all-out attack on.

Peter Winch was an Oxford-trained philosopher. He took his point of departure in the type of linguistic philosophy which had evolved mainly at Oxford and which was inspired by the philosophy of the late Wittgenstein (Winch, 1969). It had made important advances in the analysis of ordinary language and of the speech acts constitutive of language but also of non-linguistic human action. Winch's book is an engaged inquiry into what we mean we term certain phenomena social and how an understanding of such phenomena is at all possible.

His basic answer to the question what makes human behaviour intelligible is that it expresses and is governed by rules that specifies appropriate types of action but also makes it possible to break a rule. The rules provide criteria of identify for classes of action. If we just were to analyze the statistical frequencies of a number of bodily or verbal movements on the basis of external similarities without having grasped what type of actions they belonged, what rules they were embodying and what notion of meaningfulness had prevailed when they were embarked upon, we would not really have understood anything of their social meaning.

We would have disregarded their character of being social relations between human beings who have formed concepts that make rules and human actions meaningful. In that sense there is, Winch argued, a crucial difference between natural and social phenomena:

An event's character as an act of obedience is *intrinsic* to it in a way which is not true of a clap of thunder ... There existed electrical storms and thunder long before there were human beings to form concepts of them. But it does not make sense to suppose that human beings might have been issuing commands and obeying them before they came to form concepts of command and obedience. (Winch, 1958, p. 125)

However, Winch (1958) adopts a stronger position than that. He argues for the constitutive role of concepts:

A man's social relations with his fellows are permeated with his ideas about reality. Indeed, 'permeated' is hardly a strong enough word: social relations are expressions of ideas about reality ... the social relations between men and the ideas which men's actions embody are really the same thing considered from different points of view. (p. 23)

Of course it might be retorted that not all forms of action are "permeated" in this sense; many could perhaps best be seen as mere bodily reactions or habitual imitation. Winch, however, rejects such objections. He admits that his analysis primarily refers to so-called discursive ideas. However, he then immediately extends the domain of validity for such ideas and subsumes all types of notions under this encompassing concept:

But there is no sharp break between behaviour which expresses discursive ideas and that which does not; and that which does not is sufficiently like

that which does top make it necessary to regard it as analogous to the other ... our language and our social relations are just two different side so of the same coin. (1958, pp. 123, 129)

Constellations of linguistic expressions, concept and actions jointly constitute the different form of life. Winch (1958) explicitly draws on a famous statement by Wittgenstein: “What has to be accepted, the given is —so one could say— forms of life” (p. 40).

Winch articulated his position in explicit opposition to the idea that the social sciences “must follow the methods of natural science rather than philosophy if we are to make significant progress”. This is so because “human society involves a scheme of concepts which is logically incompatible with the kind of explanations offered in the natural sciences” (p. 72). In his critique Winch implicitly accepted the appropriateness of an account of natural science along the lines of analytical and empiricist philosophy of science. He assumed that natural science explanations depend on covering laws and that theory construction proceeds in an inductive way by generalizations from large numbers of observations.

In the case of social science, this is however impossible because the social scientist

has to take seriously the criteria which are applied for distinguishing ‘different’ kinds of actions and identifying the ‘same’ kinds of action within the way of life he is studying. It is not open to him to impose his own standards from without. In so far as he does so, the events he is studying lose altogether their character as *social* events. (Winch, 1958, p. 108)

If a researcher nevertheless were to disregard such criteria intrinsic to the way of life been studied, the ensuing results would be trivial and meaningless:

A man who understands Chinese is not a man who has a firm grasp of the statistical probabilities in the Chinese language. Indeed, he could have that without knowing that he was dealing with a language at all ... ‘Understanding’ in situations like this, is grasping the *point* or *meaning* of what is being done or said. (Winch, 1958, p. 115)

In a weak interpretation this statement may be seen merely to require that social science must take human actions and the meanings imputed by human

beings to their actions seriously. Such an interpretation would not exclude the identification of social mechanisms and the explanation of social outcomes in terms of the unintended consequences of the purposeful actions of a large number of individual human beings.

There is however also a stronger interpretation that would entail that no explanation of a social phenomenon or a process of social change could be meaningfully undertaken unless it was performed with exclusive recourse to concepts and rules which exist within a given form of life and which would be familiar or at least meaningful to the members of such a form of life. Such a position is still defensible. But it does not constitute a social theory. Rather it is a methodological programme, which might guide empirical research undertakings. As a methodological programme it combines advocacy of a particular epistemological basis for the social sciences with a strong commitment to a very particular form of methodological individualism, distinct from the well-known positions advocated from within a broad popperian, and basically naturalist, tradition.

The programme of Winch (1958), despite its skeleton character, has — perhaps also because of its polemical and uncompromising nature — stimulated lively debate in a several disciplines. In its early stages this debate involved both philosophers and representatives of social science disciplines. Among the participants in this debate were Alfred Louch, Alasdair MacIntyre, Edmund Leach and Ernest Gellner. Several of these and other scholars, including Georg Henrik von Wright (1971) in his famous book on *Explanation and Understanding* later elaborated a position either in explicit opposition to Winch, as did Ernest Gellner, or used Winch as one significant reference point, as did von Wright and MacIntyre.

For all its brevity and programmatic character, echoes of Winch's argument can be discerned in many of the debates about the linguistic turn, the constitutive role of language, and in efforts to understand societal institutions and practices, including practices of writing, in terms of an analysis of speech acts in given contexts. In this sense, the book and the debate around it to some significant extent came to serve as an early impetus to a whole range of later debates that came to crystallize around ideas about the constitutive role of language and of the need for conceptual, anthropological and contextual forms of understanding as opposed to a naturalistic study of behavioural patterns.

5. Social Action and Social Mechanisms

In a preceding section, I argued that in the mid-twentieth century there existed a disjuncture in the relationship between empiricist philosophy of science and empiricist social sciences practiced in the wake of the so-called behavioural revolution. On the whole empiricist philosophy appeared to be too stringent for empirical social science to be able to comply with its requirements. Hence these requirements tended at best to be rhetorically invoked but practically neglected or, more commonly, to be regarded as more or less irrelevant for the practices of social science.

There also existed a disjuncture between the growth of quantitative, normally survey-based, research on social trends and general social theory in a Parsonian tradition, in which the category of social action was central but largely unrelated to empirical concerns. At the same, there was from the mid-1950's onwards and accelerating in the 1960's a growing use in the social sciences at large of rationalistic models that had previously been largely restricted to the domain of the economic sciences. A path-breaking book from the mid-1950's was characteristically called *An Economic Theory of Democracy* (Downs, 1957).

In consequence and as asserted above, sociologist by and large continued to analyze societies not in terms of action but in terms of macro-societal phenomena, whether interpreted as exemplifying societal functions or being broadly related to societal processes of modernization.

This situation, with a series of disjuncture's, gradually came to be regarded as largely inevitable. It is only in the course of the last two and half decades that the situation has begun to change. One important reason for this is the rise of a new type of analytical social science that addresses both the problem of scientific explanations and the problem of human agency and its role in processes of social and historical change. This type of social science, sometimes labelled the analytical turn, has emphasized clarity and the need to "dissect" societal phenomena in their constituents and analyzable parts (Hedström & Swedberg, 1998; Hedström, 2005; Hedström & Bearman, 2009).

Analytical social science of this type has a strong empirical orientation linked to its preference for a mode of theorizing that embraces rather than avoids formalization. It proceeds by distinguishing the relevant background conditions for an action, then tries to discern individual beliefs, desires and opportunities ushering in an individual action that, in conjunction with a large number of analogous actions, will contribute to emergent social outco-

mes, in the sense that social outcomes tend to be unintended consequences of the actions of a large number of interacting individuals.¹

The analysis will involve an analysis also of aggregate patterns, including spatial distributions of inequalities. It will often rely on an analysis of social processes in terms of topologies of networks and of social norms and informal rules that impinge on the actions of members of a community. An important ambition of this type of analytical social science has been to identify an increasing number of general social mechanisms.

These mechanisms tend to be on the level of middle-range theory and to avoid broad historical accounts but they may be the closest social science has come to the kind of law-like statements that Hempel and analytical philosophers in an empiricist tradition saw as indispensable for a proper scientific explanation. Social mechanisms are cast in terms of human action and rely on assumptions of the conventions governing such action but also on assumptions that how human may form justified beliefs of their potentials to realize their desires. The idea of mechanisms therefore also serve to link an understanding of what constitutes rational action in given circumstances to an interpretation of large amounts of data about social and spatial developments.

As a consequence, there are a number of efforts underway to build bridges across the chasm that used to exist between empiricist philosophy of science with its demand for explanations in terms of covering laws and empirical social science with its masses of data. The advances made have meant that for the first time in decades there is a situation when a significant group of contemporary social scientists seems confident that these scholarly practices in due course can realistically and increasingly operate in a mode analogous to practices adopted within the natural sciences. In fact, several of the key representatives of this type of social science have also entered in collaboration with natural scientists and embarked on joint empirical projects.

However even so, neo-empiricist analytical social science faces two significant problems: firstly the social mechanisms, which have been identified and which form the backbone of this movement, may well be characterized as being law-like. However, it is a social science that has decided to focus on middle-range theory. It remains to be explored and specified what the con-

¹ For a succinct statement of this position see Peter Hedström (2009) "The Analytical Turn in Sociology" in Peter Hedström and Björn Wittrock (Eds.), *Frontiers of Sociology* (pp. 331-342).

textual boundaries are of middle-range social mechanisms. In particular both the relevance and accuracy of middle-range social mechanisms in research with a broad historical orientation is by necessity an open one. The same is true for the explanation of large-scale historical change.

Secondly, in its analysis of the role of human action, it starts out from assumptions of typical actions, beliefs and desires. They provide crucial elements in the operation of social mechanisms. The results are processes where more or less rationally conceived human beings through their actions produce a social outcome that is often quite different from the intentions of the human beings themselves as an early stage in a process. In the words of perhaps the most prominent representative of analytical sociology, Peter Hedström, “actors make society ‘tick’, and without their actions social processes would come to a halt” (2009, p. 333). Desires and beliefs provide reasons for human beings to act. However in constructing such constellations of beliefs, desires, reasons, and actions, the focus in analytical sociology is on what may be considered typical constellations.

This can be justified by the reasons given by Peter Hedström (2009), namely that it has to be so because “the focus on actions is merely an intermediate step in an explanatory strategy to understand change at a social level” (p. 333). However, it could also be argued that for this very reason it would be valuable to have a differentiated theory of different forms of human action, where human action and its different forms, including rational-deliberative actions as well as habitual actions but also constitutive and ground- and rule-breaking forms of action, were systematically conceptualized.

It is precisely when it comes to these two points of major historical transformations and of human action conceptualized in a rich and diversified framework that Hans Joas has made some of his and contemporary sociology’s most important contributions. In the concluding part of the essay, I shall come back to the last two points above.

6. Meanings and Contexts: The Reconstruction of Political and Social Thought

Already in *The Idea of a Social Science* itself but also in the debates around it, three deep-seated problems became visible and were not given any real solutions (Winch, 1958).

Firstly, despite the emphasis on human actions and their meanings, the

book did only provide an analysis of one special type of action, namely that drawing on so-called discursive ideas, and then reduced other forms to this particular form. Much of later work in the tradition of linguistic philosophy and speech act theory has resembled Winch in this respect. Thus even the type of contextual analysis of political ideas that has reshaped the field of history of political thought has explicitly rejected any effort to hermeneutically understand the mind, the intentions and beliefs of the individual author of a text. Instead the action involved in a speech act is interpreted with reference to the linguistic rules of a given language and to what constituted dominant texts in a field at the time of writing and to which any new intervention into the field had to relate but also to the wider social and political context in which the writing of the text took place. Jointly assumptions of these types of normalized forms of conditions external to the text itself serve to give an interpretation of the meaning of a text and of the possible intentions behind writing it.

Secondly, this also means that for all its polemical verve, the book may exhibit a clear idea what social science is not. However, it is less clear what its own idea of social science and human action really is. This is exemplified by its tendency to lump together a number of phenomena that are all described as vitiating the very idea of a rational or a causal explanation and that are referred to with terms such as beliefs, desires, intention and several others.

Thirdly, it is unclear how Winch wants to analyze situations when human beings provide radically different interpretations of interactions in which they are involved. Sometimes Winch seems to suggest this is not a real problem. Even in situations of war, human beings are involved in an activity which “is governed by conventions”. But of course different parties in such a situation may have drastically different interpretations of how different kinds of actions should be described and understood and whether they jointly constitute something sufficiently close to a convention accepted by both parties to be labelled a war (Winch, 1958).

Modern history is filled with such examples of radical disjuncture of interpretations. On the whole, Winch seems to make far-reaching assumptions about a shared conceptual apparatus and a shared form of historical and societal consciousness. He concedes, drawing on what he calls “the jargon of social psychology”, that there might be differences between ‘in-group attitudes’ and ‘out-group attitudes’, but this seems to weak a conceptual part to make sense of the series of disasters, ethnic cleansings, and genocides characteristic of parts of the twentieth century. Here we are at the limit when the

insistence on performing the analysis within the context of one set of linguistic and, by implication, social rules may be upheld but at the price of yielding no information about the meaning of what is happening in terms that are meaningful also to the members of the life forms concerned. It is precisely here that traditional historicism would have provided answers and where the careful contextualism of Quentin Skinner and his colleagues provides some clear answers as does the historical phenomenology of Karl Jaspers. It is also precisely here that a series of works by Hans Joas in the last decade and a half open up avenues both for empirical research and analytical reconstruction.

However concerning all the three problems just highlighted it seems clear that a much more cogently argued anti-naturalist position, inspired by the works of the late Wittgenstein and the speech act theory of Austin, has been articulated in the course of the last three decades by Quentin Skinner and a number of scholars around him.

Let me first only briefly point to the *oeuvre* of Quentin Skinner. There can be little doubt that nobody has contributed more than Skinner in the last three decades to a profound rethinking of what it means to write the history of political thought. Furthermore, no one in the course of the last century has been able to provide such a cogently and carefully argued analysis of the history of late medieval, renaissance and early modern political thought. Nor has probably anybody in the course of the twentieth century written on the history of political thought in an equally philosophically and methodologically both informed and guided way. First of all, Skinner (1978) already in his early *magnum opus*, *The Foundations of Modern Political Thought*, broke decisively with an earlier predominant tradition of seeing the writings of the great political philosophers as timeless and their works as trans-historical ideational units to be considered elevated from the contexts in which they occur.

Skinner expressed this in the preface of *The Foundations of Modern Political Thought* in the following way:

To study the context of any major work of political philosophy is ... to equip ourselves ... with a way of gaining greater insight into its author's meaning than we can ever hope to achieve simply from reading the text itself 'over and over again' as the exponents of the 'textualist' approach have characteristically proposed... It enables us to characterise what their authors were *doing* in writing them. (p. xiii)

More precisely, this procedure allows for an interpretation of the text and for stating what the intention of the author might have been in writing it:

For to understand what questions a writer is addressing, and what he doing with the concepts available to him, is equivalent to understand some of his basic intentions in writing, and thus to elicit what he may have meant by what he said — or failed to say ... we are not merely providing historical background for our interpretation, we are already engaged in the act of interpretation itself. (Skinner, 1978, pp. xiii-xiv)

This type of recovery of intentions is at the heart of a contextually sensitive analysis of the history of political and social thought, but it is also of immediate relevance for the study of behaviour: “in order to explain why ... an agent acts as he does, we are bound to make reference to this vocabulary [i.e. normative vocabulary], since it evidently figures as one of the determinants of his action” (1978, p. xiv). In other words normative vocabulary is not an instrumentally available resource. It also has a constraining and partly constitutive effect “upon behaviour itself”. However, the general argument of Skinner has implications far beyond the realm of history of political thought. In the last instance it concerns our potentials for understanding and explaining human action. This in turn is only possible if we take the illocutionary force of speech acts into account. We have to understand what an agent was doing in writing or uttering some words:

Acts ... embody conventional meanings which, when we know the language involved — whether a natural language or a language of gesture— we can hope to read off. When we claim, that is, to have recovered the intentions embodied in a text, we are engaged in nothing more mysterious than this process of placing them within whatever contexts make sense of them. (Skinner, 1996, p. 151)

This position has important implications that may not be immediately obvious, in particular the following ones:

Firstly, intentions cannot be recovered through processes of empathic imagination but through a careful analysis of the linguistic and ideological conventions that obtain in a society at a particular point in time. It is necessary to capture the nature of such linguistic and social conventions since it is only relative to norms inherent in such conventions that actions are at all interpretable, whether the norms are being followed or broken.

Secondly, it is only relative to such normative conventions and sets of beliefs obtaining at a particular time and place that it is possible to judge whether particular forms of behaviour or belief can be deemed rational or rather rationally acceptable within a form of life (Skinner, 1996, p. 153).

Thirdly, by focusing on “the range of things that writers and speakers may be capable of doing in (and by) the use of ... words and sentences”, it is possible to speak of the meaning of linguistic expressions in a way that easily avoids the kinds of criticisms that deconstructivists have labelled: “recent anti-intentionalist theories of interpretation have given us scarcely any reason that we must abandon the quest for authorial intentionality in the sense in which Collingwood and Passmore are interested in it” (Skinner, 1996, p. 147). The type of intentionality in which Skinner is interested has to do with the fact that in order to understand a proposition we have to see it “as a move in argument. To understand it, we may need to grasp why it seemed appropriate to make just that move, and hence to issue just that utterance” (1996, p. 148). This in turn is only possible if we are able to understand also the illocutionary force of a speech-act, i.e., to take an example from Austin often quoted by Skinner, we have to understand that a policeman calling to a skater on a pond saying in saying “The ice over there is very thin” should be taken to be not just a descriptive statement but to involve a warning to the skater.

In sum, we have to grant that it is impossible “to think other people’s thoughts after them” (1996, p. 150). However, we may still speak of the meaning of an utterance and of the intention involved in such an action in the more restricted sense of understanding the conventions that have governed language use in specific contexts and that any speaker or writher within that context has had to relate to in making in argument.

Fourthly, Skinner does not use an all-embracing category to lump together all kinds of linguistic and mental phenomena, including beliefs, motives, purposes and intentions. On the contrary he makes a clear distinction between for instance intentions and motives. Intentions can be recovered via an understanding of existing conventions and appear in an internal relationship *vis-à-vis* forms of life. For this reason, intentions cannot be inserted as premises in causal explanations of the covering-law model required by empiricist philosophers of science, in particular Hempel.

The process of recovering the meaning and intention of an action through a process of grasping the context of conventions in which it has occurred constitutes, Skinner insists, not the identification of a cause but forms part of a process of interpretation and understanding that is necessary for any explanation, causal or not, to be possible. However, contrary to the arguments of for instance Peter Winch and other radical anti-naturalists, this does not mean that no causal explanation may be given of human action. Nor does it preclude that phenomena such as motives, or phenomena gi-

ving rise to motives, may function in a causal explanation of human action (Skinner, 2002, p. 138). However, such causal explanations need not necessarily be of the covering-law model the empiricists and naturalists have tended to insist on.

Fifthly, the neo-classical philosophical debate on the nature and explanation of human action and societal change, both in its analytical-empiricist form as exemplified by Hempel and in its radical anti-naturalist form as exemplified by Winch, came to appear as increasingly irrelevant for the methodological and theoretical pursuits of practicing social scientists and historians. Skinner's position on the other hand, like that of Peter Hedström, has direct methodological implications and has served as a source of inspiration for scholars who have achieved what can only be labelled a revolution in the writing of the history of political thought, where a focus on context and meaning, has replaced an earlier tradition of focusing almost exclusively on texts and relegation other concerns to a diffuse realm of background factors.

Sixthly, on a theoretical level the position of Skinner, has entailed that the perennial question of rational action to some extent has been reconsidered and that an area has been opened up for fruitful interaction between philosophers, sociologists, and economists with a focus on decision theory on the one hand and on the other historians and anthropologists with a focus on grasping what courses of action may be characterized as rational given contextually prevailing conventions and acceptable sets of belief. This holds the promise of overcoming a traditional dichotomy between rationalism and relativism, and it is important to see that Skinner's position does not involve relativism either in epistemic or methodological terms. Rather his position is, as he himself, points out, reminiscent, in another context, of the one embraced by Max Weber (Skinner, 2002, p. 143).²

7. The Reconstruction of Social Theory: Social Mechanisms, Linguistic Contextualism, and the Creativity of Action

Theories of social mechanisms and theories of meaning and context may have different points of departure, analytical-empiricist in the one case, linguistic-interpretive in the other. However they have both entailed major advances in contemporary social theory or perhaps rather, following Hughes,

² See also Palonen (2003): *Quentin Skinner: History, Politics, Rhetoric*, for a discussion of Weber and Skinner.

to an incipient reconstruction of European social thought, albeit in a different context than that of the period 1890-1930.

Both these two streams of scholarship and thought have contributed to a renewed interest in the relationship between philosophical-epistemic and empirical-methodological concerns. They are also both characterized by a focus on human action as the central category in social theory. Of course, Parsons' conceptualization of social action has been intensely debated ever since it was first proposed. However, scholars in these new, or rather renewed, traditions of social theory they have not only reopened debates that tended to become closed in the wake of the Parsons' proposal for a neo-classical synthesis. Such a reopening has taken place within social theory already decades ago. However, they have closely linked their focus on human action to empirical and textual research practices and may have thereby contributed to a re-examination of human action as a basic category of social science in a way reminiscent of the classical debates so elegantly discussed in Hughes (1958).

Furthermore, theoreticians both of social mechanism and of theories of meaning and context insist on the central role of intentions in accounting for actions. Within an analytical-empiricist tradition such an orientation has traditionally tended to be dismissed as being either superfluous or arbitrary or else circular. The concept of intention has been seen as superfluous since it allegedly inserts a category that is not amenable to systematic analysis or observation and simply adds a category that will make the explanatory framework more cumbersome without adding any explanatory force or information. It has been seen as arbitrary in the sense that the only way of assigning some explanatory role to the category of intention has allegedly been through a process of empathic imagination or introspection not subject to interpersonally controllable standards. It has been seen as circular since, barring this last procedure, the existence of an intention would only be something that could be inferred *ex post* from observing the very events that was to be explained.

As outlined above, scholars in both the tradition of neo-analytical theories of social mechanisms and those in the tradition of linguistic-interpretive analysis reject these standard empiricist objections to an analysis of intentions and actions. They do so by avoiding any effort to engage in an introspection into the inner deliberations of human beings. In the linguistic-interpretive case, the solution consists in an analysis of conventions governing the intelligibility of speech acts and their illocutionary force. These conventions are social and constitute necessary conditions for assigning meaning to speech acts.

They are neither arbitrary, nor superfluous. They constitute a necessary first step of interpretation of an action but do not preclude further steps involving other categories in the explanation of an action.

Neo-analytical scholars with a focus on social mechanisms admittedly focus on typical constellations of beliefs, desires, reasons, and actions. However, it is, they insist, human beings with their desires, beliefs and reasons who choose to act or not to act and take advantage or not of opportunities that exist. The concept of social mechanism constitutes the crucial link the actions of large numbers of individuals and social outcomes on a collective level. The identification of social mechanisms requires careful empirical research but the theoretical constructions depend on also on an analysis of conventions governing social life, including linguistic usage, in different contexts. Perhaps it can be said that this analytical research programme is thereby able to link up previously distinct research endeavours within rational choice theory, graph theory and survey and experimental research and to discover social mechanisms that operate in different societies and contexts.

Both the neo-analytical and the linguistic-interpretive contributions from recent years have been characterised by a focus on social and linguistic conventions in the analysis of social action. They have also chosen to concentrate on a limited number of key aspects of action and have abstained from efforts at elaborating an overarching typology of action. In the case of so-called analytical sociology there has also been a clear focus on empirical social phenomena on a middle-range level rather than, say, on a macro-historical scale.

By these strategic choices both neo-analytical and linguistic-interpretive analysis have achieved significant scholarly advances. They have also been able to reconstitute some of the close links between philosophy, empirical research practices and the reconstruction of social thought that forms the focus of H. Stuart Hughes (1958) volume *Consciousness and Society* on European social thought in its classical period. It against this background that the scholarly contributions of Hans Joas must be seen. In this respect there are six major contributions that should, in a few concluding statements, be highlighted.

Firstly, Hans Joas has, together Jürgen Habermas, probably contributed more than anyone else to overcome the intellectual divide between European and

American social thought that forms a theme across the volumes of H. Stuart Hughes' trilogy. In particular, from his earliest works onwards he has been able to demonstrate that intellectually seminal links can be established between pragmatism and classical European social theory and philosophy of action.

Secondly, Hans Joas has already in early works but in a distinct and unique way from *Die Kreativität des Handelns* onwards elaborated the outlines of a comprehensive theory of action.

One key characteristic of this book is that it refuses to reduce the problem of action to a technical problem of analyzing and extending one specific class of actions, for instance in the form of means-ends-rationality, and then delineate it from all other forms that are assigned to a residual category. There are few parallels in contemporary social theory to this move and to taking equally seriously rational-deliberative actions, norm-guided action and the specific but foundational form of transformative action that Hans Joas (1992) has analyzed in terms of the creativity of action. This strategy seems to be an intellectual pursuit in the spirit of Max Weber.

Thirdly, few other scholars have extended such an ambitious theory of action also to include processes of the constitution and emergence of values and of commitments that come to identify the core of a human being. With the book *Die Entstehung der Werte*, Hans Joas (1997) has been able to strengthen and to provide increased plausibility to his analysis of creative action. But through this move he has also been able to open up a realm of research that both the neo-analytical and the linguistic-interpretive scholars have placed outside of their immediate concern and have had to treat as external to analysis of action proper. By refusing to treat values as something externally given, avenues are opened up to an understanding of processes of preference formation also within contexts where rational-deliberative forms of analysis may be the most immediately relevant ones.

Fourthly, the analysis of values and their processes of origination and emergence is relevant for several contemporary discussions in social theory, including interest in so-called cultural traumas but also in a field in which Hans Joas (2000, 2008) has played a pioneering role, namely that of bringing war and the experience of war into the core of social theory.

Fifthly, Hans Joas has extended his analysis of ways in which value commitments and solidified and contested on a collective level to research programme with a focus on processes concerning the emergence of new institutional

arrangements and the institutionalization of norms and thereby to an analysis of norm-guided actions. Hans Joas' major project on human rights and the articulation of such rights over long periods of time and in different contexts, has the potential to re-establish close links between social theory and legal theory of a completely new type.

Sixthly, this research programme of Hans Joas also explores and extends the role of social theory in the contemporary world, where, contrary to the world analysed by H. Stuart Hughes, the pre-eminence and intellectual hegemony of Europe is a phenomenon of the past. One key aspect of the programme on the so-called *Sakralität der Person* is that it involves empirical research on processes, involving agents from vastly different cultural, religious and political backgrounds, interactively articulating a commitment, expressed in universalistic terms albeit emerging out of particularistic processes of interpretation and contention. This research programme is also linked to Hans Joas' series of important publications on the cultural values of Europe and on world religions. These are projects of relevance for instance for an assessment of Max Weber's classical works on the world religions but also for an understanding of the contemporary world and what an action-based analysis of this world may amount to (Joas & Wiegand, 2005; 2007).

With this last-mentioned programme of research Hans Joas takes up the challenge, where neo-analytical and linguistic-interpretive forms of contemporary social theory stop short, namely to extend the action-based analysis also to processes of global change. With this step we once again touch upon themes at the core of the period of reconstruction of European social thought in the years 1890-1930, but themes that were also taken up again by mid-century. Specifically, the theme of understanding profound historical change in a global context re-emerges.

Much of the debate in the late twentieth and early twenty-first centuries about the origins, the meaning and the nature of world history have as a reference point a small but highly influential book, namely Karl Jaspers' (1949) *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, translated into English in 1953. Jaspers' book remains till this day a powerful argument for the global nature of the emergence of, what might be termed, human second-order consciousness and reflexivity and thus also of the origins of a history of human consciousness as a common category beyond national or religiously demarcated narratives. It carries a further importance by virtue of the fact that its basic conceptions emerge out of a tradition that from the start, with Husserl as the towering figure, opposed historicist readings of human development.

In a sense Jaspers' book forms an effort to write the history of conscious humankind beyond historicist readings. In that sense it also stands in an interesting and intricate relationship to another work from the immediate postwar period, namely Friedrich Meinecke's (1946) *Die deutsche Katastrophe*. Meinecke was one of the relatively few leading German learned men who explicitly came to embrace a positive conception of historicism. His late work, *Die deutsche Katastrophe*, involves a re-reading of German history and an effort to critically examine precisely those features in German history during the last two hundred years which Meinecke had previously given such value appreciation as to justify the semantic relocation of historicism from a largely critical and negative valuation into a positive one. What Jaspers did was in a sense the opposite, namely to find categories sufficiently universal to serve as anchoring points for the writing of a common history of human consciousness and change beyond national and regional preconceptions.

In recent years the works of Shmuel N. Eisenstadt (2005) and Robert N. Bellah (2005) have reinvigorated this discussion and have demonstrated its urgent relevance for any theorizing in the social and historical sciences. Hans Joas' current research in this area has already now left an important imprint that is likely to grow in the years to come. Hans Joas' contributions in this field have a triple significance. They extend and deepen an historical understanding of the role of human action in the constitution of some of the most fundamental institutional features of human history. They call attention to dilemmas of value and normative commitments in our own age. They finally also clarify some of the most significant prerequisites for the meaningful assignment of the category of action and for the assignment of intention beyond the intentionality of mere instrumentality within the immediate temporal and spatial region of an individual. In other words they highlight links between human action and experiences of a transcendental nature (Joas, 2004). Thus the further analysis of the theme of the axial age holds more promise than possibly that of any other theme in leading contemporary social theory to the core of what was at stake in the debates a hundred years ago at the time of reconstruction of social thought. This is likely to be focal point for an encounter of different interpretations of the role of historical transformations and crystallizations, of the nature of human action, and of experiences of self-transcendence. 

References

- Bellah, R. N. (2005). What is axial about the Axial Age? *European Journal of Sociology / Archives Européennes de Sociologie*, 44(1), 69-89. <https://doi.org/10.1017/S0003975603000012>
- Downs, A. (1957). *An Economic Theory of Democracy*. Harper & Row.
- Collingwood, R. G. (1946). *The Idea of History*. Oxford University Press.
- Eisenstadt, S. N. (2005). Die Achsenzeit in der Weltgeschichte in H. Joas & K. Wiegand (Eds.), *Die kulturellen Werte Europas* (pp. 40-68). Suhrkamp.
- Hempel, C. G. (1942). The Function of General Laws in History. *The Journal of Philosophy*, 39(2), 35-48. <https://doi.org/10.2307/2017635>
- Hempel, C. G. (1959). The Logic of Functional Analysis in L. Gross (Ed.), *Symposium on Sociological Theory* (pp. 271-307). Harper & Row.
- Hempel, C. G. (1962). Deductive-Nomological vs. Statistical Explanation in H. Feigl and G. Maxwell (Eds.), *Minnesota Studies in the Philosophy of Science* (Vol. III, pp. 98-169). University of Minnesota Press. <https://hdl.handle.net/11299/184632>
- Hempel, C. G. (1965). *Aspects of Scientific Explanation and Other Essays in the Philosophy of Science*. Free Press.
- Hedström, P. (2005). *Dissecting the Social: On the Principles of Analytical Sociology*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511488801>
- Hedström, P. (2009). The Analytical Turn in Sociology in P. Hedström & B. Wittrock (Eds.), *Frontiers of Sociology* (pp. 331-342). Brill.
- Hedström, P. & Bearman, P. (Eds.). (2009). *The Oxford Handbook of Analytical Sociology*. Oxford University Press.
- Hedström, P. & Swedberg, R. (Eds.). (1998). *Social Mechanisms: An Analytical Approach to Social Theory*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511663901>
- Hughes, H. S. (1958). *Consciousness and Society: The Reconstruction of European Social Thought, 1890-1930*. Knopf.
- Hughes, H. S. (1975). *The Sea Change: The Migration of Social Thought, 1930-1965*. Harper.
- Jaspers, K. (1949). *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. Artemis.
- Joas, H. (1992). *Die Kreativität des Handelns*. Suhrkamp.
- Joas, H. (1997). *Die Entstehung der Werte*. Suhrkamp.
- Joas, H. (2000). *Kriege und Werte. Studien zur Gewaltsgeschichte des 20. Jahrhunderts*. Velbrück Wissenschaft.
- Joas, H. (2004). *Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz*. Herder.

- Joas, H. & Knöbl W. (2008). *Kriegsverdrängung. Ein Problem in der Geschichte der Sozialtheorie*. Suhrkamp.
- Joas, H. & Wiegand, K. (Eds.). (2005). *Die kulturellen Werte Europas*. Verlag.
- Joas, H. & Wiegand, K. (Eds.). (2007). *Säkularisierung und die Weltreligionen*. Suhrkamp.
- Lepenies, W. (1985). *Die drei Kulturen. Soziologie zwischen Literatur und Wissenschaft*. Hanser.
- Meinecke, F. (1946). *Die deutsche Katastrophe*. Europa Verlag.
- Parsons, T. (1937). *The Structure of Social Action*. McGraw-Hill Book Company.
- Palonen, K. (2003). *Quentin Skinner: History, Politics, Rethoric*. Polity.
- Rudner, R. S. (1966). *Philosophy of Social Science*. Prentiss Hall.
- Skinner, Q. (1978). *The Foundations of Modern Political Thought. Volume One: The Renaissance*. Cambridge University Press
- Skinner, Q. (1996). From Hume's Intentions to Deconstruction and Back. *The Journal of Political Philosophy*, 4(2), 142-154. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9760.1996.tb00046.x>
- Skinner, Q. (2002). *Visions of Politics. Volume 1: Regarding Method*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511790812>
- Von Wright, G. H. (1971). *Explanation and Understanding*. Routledge & Kegan Paul.
- Winch, P. (1958). *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*. Routledge & Kegan Paul.
- Winch, P. (Ed.). (1969). *Studies in the philosophy of Wittgenstein*. Routledge & Kegan Paul.

World Religions and Social Thought From Ernst Troeltsch and Max Weber to Jürgen Habermas and Hans Joas

Religiones del mundo y pensamiento social

*Desde Ernst Troeltsch y Max Weber
a Jürgen Habermas y Hans Joas*
Björn Wittrock*

Abstract

This paper was drafted on occasion of Hans Joas' 70th birthday, and published in German, in the book edited by M. Schlette, B. Hollstein, M. Jung and W. Knobl (2022), under the title *Idealbildung, Sakralisierung, Religion. Beiträge zu Hans Joas' Die Macht des Heiligen*. After highlighting the contributions of Joas' social philosophy, Wittrock shows the main traits of the history of social theory regarding the scientific research of world

* Professor Emeritus at Uppsala University, Uppsala, Sweden. Chair of the Social Sciences Section and Vice-President ex officio of the Academia Europaea. Founding Director of the Swedish Collegium for Advanced Study and its principal leader from 1996 to 2018. He has also served as President of the International Institute of Sociology. Correo electrónico: bjorn.wittrock@swedishcollegium.se

<http://dx.doi.org/10.22529/sp.2025.65.08>



STUDIA POLITICÆ  Número 65 otoño 2025 pág. 159-197

Recibido: 15/10/2024 | Aceptado: 04/12/2024

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

religions. This reconstruction places the questions asked and the answers provided within their historical context, while at the same time it identifies some persisting questions, such as the place and role of world religions compared to other religious phenomena, or that of the relationship between Christianity and Modernity. Further, a central asset of this article is the reconstruction of the sociological and philosophical understanding of the Axial Age. After these preparatory and reconstructive parts, Wittrock focuses his analysis upon the most recent works —until then— of Habermas and Joas regarding the discourse on the Axial Age, in order to show their tensions and inherent capabilities facing the current experiences of secularization and transcendence.

Keywords: world religions - social theory - modernity - secularization - transcendence

Resumen

Este trabajo fue escrito con ocasión del festejo de los 70 años de Hans Joas, y publicado en alemán en el libro editado por M. Schlette, B. Hollstein, M. Jung and W. Knobl (2022), con el título *Idealbildung, Sakralisierung, Religion. Beiträge zu Hans Joas' Die Macht des Heiligen*. Después de resaltar las contribuciones de la filosofía social de Joas, Wittrock muestra los principales rasgos de la historia de la teoría social con relación a la investigación científica de las religiones mundiales. Esta reconstrucción ubica en cada contexto histórico las preguntas que se hicieron y las respuestas que se proveyeron, mientras que al mismo tiempo identifica algunas preguntas persistentes, tales como el lugar y el rol de las religiones mundiales en comparación con otros fenómenos religiosos, o respecto de la relación entre cristianismo y modernidad. Además, un aporte central de este artículo es la reconstrucción de las interpretaciones sociológicas y filosóficas de la era axial. Después de estas partes preparatorias y reconstructivas, Wittrock enfoca su análisis en las obras hasta ese momento más recientes de Habermas y Joas relacionadas con la era axial, para mostrar sus tensiones y capacidades inherentes frente a las experiencias actuales de secularización y transcendencia.

Palabras clave: religiones mundiales - teoría social - modernidad - secularización - transcendencia

Hans Joas and his *oeuvre*: Introductory Remarks

In the course of an extraordinary scholarly career, Hans Joas has, in publications from the 1970s onwards, recast our conception of the nature of social theory.

During this period, he has held positions at a number of distinguished scholarly institutions starting with his alma mater, the Free University of Berlin, and the Max Planck Institute for Human Development in Berlin. He has subsequently been Director of the Max Weber Centre for Advanced Cultural and Social Studies at the University of Erfurt, and then a Permanent Fellow of the Freiburg Institute for Advanced Studies at the University of Freiburg. Since the year 2000 he is a regularly recurring Visiting Professor of sociology and social thought at the University of Chicago where he is a Member of the Committee on Social Thought and a Professor in the Department of Sociology. Hans Joas is now Ernst Troeltsch Professor for the Sociology of Religion at the Humboldt University of Berlin. He has also held visiting positions at many universities and institutes for advanced study across the world, including positions at Wissenschaftskolleg zu Berlin and the Swedish Collegium for Advanced Study in Uppsala, where he has also served as a Non-resident Long-term Fellow.

His achievements have been honoured through scholarly prizes, including the René König Prize, the Bielefeld Luhmann Prize, the Hans Kilian Award, Prix Paul Ricoeur, the Max Planck Research Award, as well as through membership in academies and by honorary doctorates (in Tübingen and Uppsala).

Hans Joas has elaborated a research programme that has entailed a reinterpretation of the history and commitments of sociology and social theory. This has involved the establishment of new links between scholarly traditions, not least between American-based traditions of pragmatism and European-originated social theories of a phenomenological and hermeneutic orientation but also scholarship of a conceptual historical nature.

He has also expounded the implications of this reinterpretation through an engagement and an educationally lucid presentation of the developments of main currents in social theory. His monograph, co-authored with Wolfgang Knöbl, *Sozialtheorie. Zwanzig einführende Vorlesungen* [*Social Theory: Twenty Introductory Lectures*], is but one prominent example of this (Joas & Knöbl, 2004/2009).

In the last instance, Hans Joas engages with the conditions for human beings to understand and to act in a world that poses seemingly insurmountable problems of an epistemic, moral and existential nature. This engagement has characterized his *oeuvre* from his earliest works onwards in which he was able, e.g., to demonstrate that intellectually seminal links exist between pragmatism and classical European social theory and philosophy of action.

He has explored these ideas in a series of works. In his book on *The Creativity of Action* (Joas, 1992/1996), he outlines a comprehensive theory of action. In particular, this book refuses to reduce the problem of action to a problem of the nature of means-ends-rationality. Instead he proposed that other types of action also be included, be they norm-guided actions or forms of transformative action that Hans Joas has analysed in terms of the creativity of action.

In a further step, Joas extended his inquiry to include studies of processes of the constitution and emergence of values and of commitments that come to identify the core of a human being. This is a main theme of his book on *Die Entstehung der Werte [The Genesis of Values]* (Joas, 1997/2001). Through this move he was also able to open up a realm of research that both the neo-analytical and the linguistic-interpretive scholars had tended to place outside of their concern and as external to analysis of action proper.

Hans Joas then pursued an analysis of ways in which value commitments are consolidated and contested on a collective level as well as an analysis of norm-guided actions. His major study of this type had a focus on the emergence and the articulation of basic human rights over long periods of time and in different contexts. This work was presented in a major volume on *The Sacredness of the Person: A New Genealogy of Human Rights* (Joas 2011/2013).

The book stimulated a dialogue between scholars in social theory and those with a focus on legal theory. It also provided an example of how universalistic claims, inherent in notions of human rights, are not specific to a particular, occidental, tradition but might be arrived at from a starting point in different cultural, societal and religious traditions. With this project, Hans Joas (2013) broached issues that had preoccupied Ernst Troeltsch in Troeltsch's efforts to discern pathways whereby human agents from different societal and religious backgrounds, might, through human interaction and interpretation, articulate a commitment of a universalistic nature, yet expressed with recourse to different vocabularies and traditions.

Hans Joas' research on the genesis of values and the origins of a notions of the sacredness of the person had also links to Joas publications on the cultural values of Europe and on world religions and on the possibilities to extend an action-based analysis to processes of global change. With this step Joas once again touched upon themes taken up by Ernst Troeltsch, Max Weber and other scholars in the period of reconstruction of European social thought in the late nineteenth and early twentieth centuries.

Hans Joas' contributions in this field extend and deepen an understanding of the role of human agency in the constitution of societal institutions in their historical contexts. They also highlight links between human action and experiences of a transcendental nature. Thus we arrive at the core of what was at stake, at the time of reconstruction of social thought, in debates a hundred years ago about world religions and world history.

In his book, *Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung* [*The Power of the Sacred: An Alternative to the Narrative of Disenchantment*], Hans Joas (2017) has chosen to focus on these themes and to outline an alternative to Max Weber's writings on disenchantment. The enquiry into the uses and validity of the concept of disenchantment serves as a pivot for a scholarly engagement that re-examines the history of the social and human sciences, the role of contemporary social theory and the interweaving of sociology, theology and the history of religion. However, there is an almost equally extensive and intensive engagement with the concepts of secularization, rationalization and modernization. There is also a treatment of a range of other concepts, not least those of differentiation, sacralization and ritual.

In effect, Hans Joas outlines a conception of the sociology of religion that draws on classic works by Ernst Troeltsch and Max Weber but that also goes beyond these works. In particular, Joas proposes a new interpretation of Max Weber's conception of a sociology of religion.

Hans Joas' (2017) book also includes an extensive discussion of the concept of the Axial Age. Thus new volume contains what is arguably the most circumspect and thorough analysis to date of the history of the concept of the Axial Age, including discussions of Ernst von Lasaulx, Abraham Hyacinthe Anquetil-Duperron, John Stuart-Glennie, George Foot Moore and Rudolf Otto, to name but some of the authors taken up by Joas.¹ I shall return to Hans Joas analysis later in this essay. However, it might be noted already here that he also refers to Weber's footnote no 1 on page 155 in the second volume of the *Collected Essays on the Sociology of Religion*, with its remark about the temporal simultaneity of the "first blooming of Hellenic and Chinese philosophers" and of the Israelite Prophetic Age. Weber, in contrast to Eduard Meyer, rejects the idea of possible "loans" between these cultures (Weber, as

¹ See also Guy G. Stroumsa (2018) "Anquetil Duperron et les origines de la philologie orientale: l'orientalisme est un humanisme" in *ASDIWAL. Revue genevoise d'anthropologie et d'histoire des religions*, issue 13, pp. 161-174.

cited in Joas, 2017).

In his essay “The Axial Age and Its Interpreters: Reopening a Debate”, another sociologist, Johann P. Arnason (2004), also discusses this footnote and Weber’s interpretation of the Indian case relative to the “first blooming of Hellenic and Chinese philosophy”. His conclusion is that Weber has, *in nuce*, formulated an Axial Age hypothesis. However, it would appear to be at least as important for a discussion about the Axial Age to go beyond the footnote and to view it in the context of Weber’s *oeuvre*. In such a context, the most relevant question is that of the overall structure of the three volumes.²

In the following, I shall argue that in the early history of social theory there is an intimate relationship between the sociological study of world religions and the historical analysis of civilizations and global historical change. This relationship is at the core of Max Weber’s *Collected Essays on the Sociology of Religion*. Furthermore, there is a distinct, but partially overlooked, scholarly tradition throughout the last century that has shared this focus.

I shall start by highlighting a few key contributions to this tradition starting with works by Max Weber and Ernst Troeltsch and ending with two recent publications by Jürgen Habermas and Hans Joas. In this latter context, I shall come back to Max Weber’s collected essays. In particular, I shall engage with a text that is central to Hans Joas’ (2017) analysis in *The Power of the Sacred*, namely Weber’s *Zwischenbetrachtung*, originally published towards the end of the first of the three volumes. In my essay, I shall maintain that social theory and universal history were closely linked in the works of Weber and Troeltsch. However, it is only towards the end of the twentieth century, largely due to contributions by Robert N. Bellah and Shmuel N. Eisenstadt, that these linkages have become clearly recognized again, if still only partially so, and have come to exert a formative influence on our understanding of the contemporary role of the social sciences.

1. Social Thought and the Study of World Religions

The period from the mid-eighteenth to the mid-nineteenth century was one in which Europeans came into ever more frequent contact with the inhabitants of other parts of the world and tried to understand, trade with and, increa-

² See also Arnason (2003), *Civilizations in Dispute: Historical Questions and Theoretical Traditions* (pp. 86-105, 157-179). Brill.

singly, to dominate and subjugate peoples and territories in Africa, Asia and the Americas. Out of such contacts, disciplines such as anthropology and a variety of linguistic and ethnographic forms of knowledge emerged but also new types of medicine. Gradually, in the second half of the eighteenth century there was also a shift in the balance of economic, commercial and political resources that tended to give increasing weight to European powers relative to nations and societies in other parts of the world.³

Similarly, there were signs that European cultural and scientific achievements were increasingly being incorporated into an imaginary in which Europe was presented as being no longer one among several civilizations but as epitomizing the characteristics of civilization as such. This imaginary became more prominent relative to an older conception that had depicted other civilizations as different, but not inferior, and sometimes also superior in some respects, as in the views among some Enlightenment thinkers of China as being exemplary in the way in which wisdom and power were linked in the conduct of public affairs.

It is only in the course of the nineteenth century, though, that ever larger parts of the world became subjected to European territorial expansion and acquisition on a massive scale and that it is possible to characterize the entire age as one of imperialism. In this period many European scholars and observers took it for granted that a profound divide existed between their own religious faith, most often varieties of Christianity, with a foundation in religious experiences of divine revelation, and other forms of beliefs and practices. Simultaneously, however, the nineteenth century also witnessed a gradually growing interest among European theologians in extra-European religions. In the early twentieth century this ushered in a debate about the possibility of a sociology of religion and, indeed, about the scholarly study of religion in general. This is a debate, however, that has to be seen in a wider intellectual context.

Thus this was a period, which the intellectual historian H. Stuart Hughes (1958) in a now classical overview, *Consciousness and Society*, described as one in which an earlier confidence in the universal applicability of a naturalistic and positivistic programme to all domains of scholarship, was waning

³ I have addressed some of these questions in various publications, including Johan Heilbron, Björn Wittrock and Lars Magnusson (Eds.). (2001): *The Rise of the Social Sciences and the Formation of Modernity: Conceptual Change in Context, 1750-1850*. Originally published in 1998 by Kluwer Academic Publishers.

despite advances across a range of fields in the natural sciences. At the same time a variety of programmes for the incipient social sciences were competing with each other.

It was also as a time when political and social contestations within countries were becoming sharper, a time when deeper international scientific cooperation occurred amidst an ever growing volume of international trade and commerce at the same time as relationships between nations became sharper and more closely tied to armaments. Religion, its study and its roles, was in many ways at the crossroads of this variety of processes. At this juncture in time, programmes were outlined for the systematic study of religion. Two of these programmes came to be particularly seminal and exemplary for the study of religion in its historical and societal contexts, namely the historical sociology of the Protestant theologian Ernst Troeltsch and Max Weber's strongly historically orientated sociology of religion.

A sociology of religion in general and of world religions in particular has to articulate a stance towards two sets of problems, namely the following ones:

First, on what grounds can a distinction be drawn between the so-called world religions and other conglomerates of religious practices? Furthermore, if such a dividing line can, indeed, be drawn, what then is the status of the so-called world religions relative to each other and to sets of religious practices of a more local or regional nature?

Second, is it possible to explain how and through which mechanisms world religions influence key societal practices and vice versa? In particular, what are the interconnections between world religions and those wider patterns of exchange, domination and interpretation that may be labelled civilizations? Furthermore, are there features in some world religions that have been of key significance for the formation of a modern world and for its further efflorescence and radicalization? Is it, for instance, as Weber suggestively proposed, possible to outline mechanisms through which the emergence and growth of modern capitalism depends on a specific type of religious system of beliefs and modes of conduct? Can we, as Weber more intimates than demonstrates, discern tensions that emerge as a result of the unfolding of ever more radical features inherent in both religious practices and other societal and cultural practices?

Both Ernst Troeltsch and Max Weber engage with these problems. They do so in terms that differ in style, temperament, form of exposition, intensity of narration and theoretical imaginary. Yet, both of them produce versions of

answers to these two sets of basic problems for a sociology of religion that, for all their differences, tend to be compatible, complementary and mutually reinforcing.

However, from its inception in scholarly works and universities in Europe and North America in the course of the nineteenth and twentieth centuries, scholars engaging in any debate about history of religion as an academic subject were confronted with an even more elementary question than the two discerned about, namely the following one: should the dominant religion in Europe and North America, i.e., Christianity, be assigned a special, privileged position as a pre-eminently universalistic religion of revelation and salvation. Such a stance could be asserted and perhaps even imposed. However, in scholarly terms it required that two intellectual moves be made.

First, Christianity as a religion of revelation would have to be regarded as categorically different from the forms of tribal and clan religions reported by European explorers and administrators as they travelled across or conquered ever larger extra-European areas of the Globe. Such a move entailed that religious practices among inhabitants in the subtropical, tropical and subarctic zones, increasingly subjected to European rule, were assigned to fields of study such as folklore and ethnography and kept separate from those of theology and biblical and religious studies. In practice, most European and North American scholars adhered to a delimitation roughly along these lines.

Second, another move had to be performed, namely one that ensured that a distinction be made between Christianity and other forms of “higher” religion that bore an appearance of being analogous to Christianity in structural, semantic and even genealogical terms and, possibly, constituting religions of revelation.

In order to perform this second move, some scholars, notably the Leiden Old Testament scholar Abraham Kuenen (1883), argued that a distinction be made between truly universal religions and religions that in fundamental ways were rather exponents of various ethnic or national properties. The upshot of this analytical apparatus was that, despite apparent similarities between Christianity and other religions with a vast extension, elaborate rituals and with theologies inscribed in books that had been assigned sacred status, it was in the end only Christianity that might be labelled a truly universal religion rather than merely being a cultural and theological expression of a particular nation, people or a similarly delimited collective.

2. On the Possibility of a Sociology of World Religions: Ernst Troeltsch and Max Weber

Already at the turn of the nineteenth century an assumption about the superiority in terms of universalism of Christianity relative to other world religions was becoming, even though still being widely held, increasingly problematic. This problematic position is reflected in the programmes for a sociology of religion elaborated by Ernst Troeltsch and Max Weber.

In the German academic world, a group, mainly of theologians, emerged and gained strength within the framework of the so-called religious-historical school. It had taken shape in the 1880s and 1890s at several German universities, including Göttingen, Tübingen, Marburg, Leipzig and Bonn. Its members argued for a strengthening of the study of the history of extra-European religions also within theological faculties of universities. Ernst Troeltsch was a key member of this intellectual circle. The group met with sympathies in several circles.⁴

However, as late as in 1901, Adolf von Harnack, like Troeltsch a Protestant liberal theologian and church historian but of an older generation, resisted the idea that faculties of theology should create Chairs in the history of religion in terms that reveal a deep emotional aversion to the idea of such Chairs and of studying the history of Christianity and of other religions on equal terms.

Harnack was not alone in holding such views but his reputation and position in the German academe was exceptional and he played a prominent role in academic and public life in general. He was also some years later, namely in 1911, to become the first President of the Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft (KWG), the precursor of today's Max Planck Society (MPG), at the time sometimes ironically described as the Emperor's academic guards regiment.

Hence, when Troeltsch and Weber addressed the theme of the possibility of a scientific study not only in the form of church history but as a history that treated Christian religion as one among several world religions, this was a theme of interest to many intellectuals but within theological faculties and

⁴ For an interesting review of some of these developments, see Suzanne L. Marchand (2009), *German Orientalism in the Age of Empire: Religion, Race, and Scholarship*. Cambridge University Press, not least 252-284. See also „Nachwort des Herausgebers, 1. Das Interesse an den Weltreligionen am Vorabend des Ersten Weltkrieges und das Problem der Wirtschaftsethik“, in Max Weber (1991), *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen: Konfuzianismus und Taoismus. Schriften 1915-1920* (pp. 235-241). Published by Mohr Siebeck.

also beyond it was still an unorthodox stance and to some even a scandalous proposition.

In the present context it is only possible to indicate Ernst Troeltsch's (1924) stance in some of its outlines by way of pointing to a small posthumous collection of five lectures, which he had been invited in 1920 to deliver in London, Oxford and Edinburgh, *Der Historismus und seine Überwindung: Fünf Vorträge von Ernst Troeltsch*. The lecture, first delivered in Oxford, on "Die Stellung des Christentums unter den Weltreligionen", is particularly fascinating (pp. 62-83). It contains a strong plea not only for contacts and dialogue between representatives of different world religions. There is also a vision of the elaboration through such contacts of a quest for a deeper understanding of questions of human dignity as they appear from within given traditions, each with its tacit presuppositions and its place within a certain cultural and societal context. Troeltsch articulates a vision that the end result of such communicative interaction might be something much more significant than a vague generalization of values. Rather Troeltsch holds out the possibility for the emergence of, to use Hans Joas' vocabulary, a new conception of the sacredness of the person, out of the particular conceptions of different forms of universalism inherent in different world religions.

For Troeltsch this dialogical quest was advocated on the basis of an autobiographical account of the intellectual development of his own views. Thus he tells how his own research gradually led him to a realization that Christianity as a religion with universalistic claims was nevertheless fundamentally shaped and permeated by the historical experiences of the areas in which it had taken root and grown over centuries in an originally pagan Europe (Troeltsch, 1924, pp. 74-83).

However, this sense of a common ground did not extend to forms of Christianity beyond the cultural sphere in which the merger of Latin-Romance and Germanic peoples had taken place. Thus adherents of Eastern forms of Christianity, such as Jacobites, Nestorians, Armenians, and even the Russian Orthodox Church, fall outside of this image of Christian universalism, Troeltsch (1924) maintained, since they had emerged out of a different set of historical experiences and beliefs (pp. 75-76).

With an even more extended perspective, it had to be admitted, Troeltsch emphasized, that a naïve belief in something Absolute may be just as genuine a feature in non-Christian religions as among Western Christians, once it was admitted that different historical, geographical and social conditions and contingencies had given rise to beliefs that were genuine but inevitably had

a different appearance from those common in Christians belonging to one of the churches having their origins, if in the form of adherence or opposition, in some version of Latin Christendom.

In other words, there is, Troeltsch argues, in all the “great and spiritual religions”, a sense of “the Absolute”. However, this sense takes shape in intimate interaction with the entire cultural system of which it has become an integral part. A sense of the Absolute, which goes beyond the contextual limitations inherent in a religion, may only emerge as the result of a dialogue and a quest which is common to all these religions and which may usher in a common objective that is as yet unknown.

In summary, Troeltsch adopts a position, shared by Weber, according to which world religions are regarded as analogous in categorical terms and may be taken up in scholarly works from both a theological and a sociological vantage point. However, in contrast to Troeltsch, Weber came to develop a programme for the comparative study world religions but also of the cultural worlds, i.e. the civilizations, of which these religions formed a significant part at least in genealogical terms. The most extensive scholarly work, which prepared for publication by Max Weber himself, even if not fully completed in the form he had envisaged, are the three volumes, more than 1400 pages of text, of the *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* [*Collected Essays on The Sociology of Religion*]. In the form in which they were published after Weber’s death, they constitute a historical and comparative analysis of the early history of the great world religions.

Furthermore, while the point of departure for Weber’s project is the objective to formulate and examine an argument about the causes of a specific form of capitalism in the modern world, a major share of the pages of the three volumes have, as already noted, a focus on the transformations that occurred in the period which many, if not most, historians of world religions, have come to label the Axial Age.

This is true for almost all of the third volume on Ancient Judaism and for most of the second volume on Hinduism and Buddhism. As for the first volume, it has, as already indicated, a complex structure with more than 20% of the 573 pages devoted to four introductory, intermediary and concluding sections, each one with its one tone and emphasis. The remainder is rather equally divided between the two essays on Protestantism and one long section on Confucianism and Daoism, and the latter section has to a significant extent a focus on the Axial Age.

Against this background, it might be suggested, that Weber's collected essays on the sociology of the world religions constitute the largest sociological *oeuvre* on the Axial Age to be published before the late twentieth century projects of Shmuel N. Eisenstadt together with Wolfgang Schluchter and of Robert N. Bellah. The possible exceptions to the validity of this assessment might perhaps be some of the works by, or inspired by, Benjamin Schwarz. Needless to say, nothing of this detracts from the fact that it was Karl Jasper's (1953) book *The Origin and Goal of History* that introduced the term Axial Age even if its empirical part is just an interesting outline.

If this analysis, at least tentatively, is accepted, it entails that it is meaningful in terms of analytical categories to relate different Axial world religions to each other and to explore similarities and differences between them. It is precisely such an exercise that Max Weber undertakes in his *Collected Essays on the Sociology of Religion*.

In an analogous vein, Troeltsch also opens up for such an analysis in his essay on the position of Christianity relative to other world religions. This indicates the structure of a reasonable answer to the first analytical question posed above about the nature of a demarcation of world religions relative to other types of ritualistic and religious practices. The delineation of the great world religions is not merely conventional. It reflects the status of historical scholarship on some of the major transformations in societal practices that occurred in the centuries around the middle of the first millennium BCE. Both Weber and Troeltsch draw on such scholarship and structure their basic arguments accordingly.

Several later scholars have come to describe these transformations with explicit reference to Karl Jasper's terminology as constituting an Axial Age. However, what in the last instance is of significance is not whether a particular terminology is employed to describe some of these transformations but whether the transformations themselves are identified and assessed in terms of their causes and consequences (as Weber has an ambition to do in his essays). In Weber's case this is an explicit ambition, in Troeltsch's case it is only implicitly so, but both arguments are cast in terms that are consistent with each other and follow paths that are to some extent parallel and to some extent complementary.⁵

⁵ Some years after Max Weber's essays on the Protestant ethic and the Protestant sects were published for the first time, his friend Ernst Troeltsch (1923) undertook an extremely careful analysis of the emergence of and divergence between Lutheran and Calvinist forms

However, the change of terminology is not merely a matter of convention. It also has consequences for the substance and orientation of an analysis of religions and civilizations. In Hans Joas' (2017) words, the shift from a discourse about religions of salvation and redemption to that of an Axial Age entails a sharpening of the focus of scholarly debates (p. 290-291). In the next section, I shall outline the conditions and implications of this shift with reference to the contributions of Robert N. Bellah and Shmuel N. Eisenstadt. I shall then discuss two recent major publications, written by Jürgen Habermas and Hans Joas respectively.

In another context, I have highlighted conceptual developments in the middle of the twentieth century of the legacy of Weber's account of the transformative period that formed the focus of Weber's *Collected Essays on the Sociology of Religion* and that Weber's disciple and colleague Karl Jaspers came to denote by the term the "Axial Age". The key protagonists in my analysis of this period are Karl Jaspers and an American scholar who had been interacting with members of the Weber circle in Heidelberg in the 1920s, including Jaspers, namely Talcott Parsons. In a slender book, published in 1966, with the title *Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives*, Parsons formulated, without mentioning Jaspers, an alternative narrative to that of Jaspers' (1953) account in *The Origin and Goal of History*.

Societies was published at a time when Parsons' influence in social science in general and in sociology in particular may have been at its Zenith. Its appearance may be seen against the background both of wider contextual shifts and intellectual challenges inherent in the Parsonian scheme. Interestingly enough, just a few years before its publication, Parsons had been teaching a course at Harvard together with both Robert Bellah and Shmuel Eisentadt.

of Protestantism in his *magnum opus* *Die Soziallehren der cristlichen Kirchen und Gruppen* (pp. 605-794). See in particular section 3, "Der Calvinismus". Even if Troeltsch was a theologian, his writing is sociological and underpinned by a keen historical sense. The Protestantism part of his book takes up more than half of the nearly 1000 pages of the volume and the first section has the characteristic title "Das soziologische Problem des Protestantismus". What Troeltsch writes is compatible with the thrust of Weber's analysis but formed by a deep and detailed understanding of every stage in the early history of Protestantism. For an understanding of Weber's (1991) interest in China, the Studienausgabe to the volume of the collected works of Max Weber, Band I/19, provides interesting materials about the context in which Weber was writing and revising his study of the ethics of economy of the world religions as well as of its reception. See Max Weber, *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Konfuzianismus und Taoismus, Schriften 1915-1920*, Studienausgabe der Max Weber Gesamtausgabe, Band I/19.

In later decades of the twentieth century and in the beginning of the twenty-first century, the writings of these two scholars were instrumental in re-invigorating an interest in exploring links between a comparative sociology and history of religions and civilizations and efforts to understand the modern world and its antinomies. These concerns gradually came to attract the attention of a range of scholars in the humanities and social sciences and also contributed to a redefinition of the nature and commitments of social theory.

3. The Idea of the Axial Age and the Study of World Religions and World History: Robert Neelly Bellah and Shmuel Noah Eisenstadt

It would not be Parsons' sociology, however, that would engender a renewed interest in Weber's and Jaspers' works on the long-term history of world religions and civilizations. Instead, the first strong impetus in this direction would come in 1975 from another Harvard professor, namely the sinologist Benjamin Schwartz and a group of prominent scholars, including Peter Brown, Louis Dumont, Eric Weil, and Arnaldo Momigliano. They took up the notion of the Axial Age in a path-breaking special issue of the journal *Daedalus*, devoted to the theme "Wisdom, Revelation, and Doubt: Perspectives on the first Millennium B.C."⁶ Several of them later published major works that further explored these ideas.

Soon afterwards the two young colleagues of Parsons, already mentioned, namely Robert Bellah and Shmuel Eisenstadt (2005) embarked on research programmes that came to retain their commitment and engagement for the rest of their lives. These two scholars are rightly said to have "done more than anyone to make the Axial Age significant for comparative historical sociology"⁷.

There is an obvious parallelism between the research programmes of Bellah and Eisenstadt and that of Max Weber's *Collected Essays on the Sociology of Religion*.

⁶ *Daedalus* 104, Spring 1975, no. 2.

⁷ The quotation is from an article where he generously acknowledges the significance of Shmuel Eisenstadt's contribution, a recognition that any fair observer should extend to include Bellah himself. See Robert N. Bellah (2005), "What is Axial about the Axial Age?" in *European Journal of Sociology* 46 (pp. 69-89).

In fact, Shmuel Eisenstadt's project in the 1980s and 1990s, in cooperation with Wolfgang Schluchter, on the Axial Age and the great world religions had Weber's collected essays as a key reference point.⁸ This project, which I came to join in 1991, was inspired by a vision of probing the continued validity — and the need for a possible rethinking — of Weber's analysis in his *Collected Essays on the Sociology of Religion*.

As to the substantive core of Axial thought, Jaspers and, even more so, later interpreters such as Bellah and Eisenstadt and their collaborators and colleagues have recognized the complexity and sophistication of the long history of narrative accounts in the form of myths and of rituals associated with such myths but also the multiple forms of Axial thought.

It is largely due to the dual commitment of both Eisenstadt and Bellah to focus both on detailed empirical scholarship and on theorizing opening wide theoretical perspectives that the idea of the Axial Age in later years has come to enter centre-stage in social science debates and theorizing.

Bellah and Eisenstadt represent different intellectual styles, but both of them have been crucial in transmitting to the scholarly community at large a strong sense of the intellectual urgency of the debates around the idea of the Axial Age. This idea has been the subject of an increasingly intense but also increasingly well-informed debate, involving ancient historians, historians of religion and philosophy, and linguists.

Scholars not only in the humanities and social sciences but also in fields such as cognitive science have explored ideas of the Axial Age. Most notably per-

⁸ See Shmuel N. Eisenstadt (Ed.) *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations* (1986). University of New York Press; *Kulturen der Achsenzeit I: Ihre Ursprünge und ihre Vielfalt*, Teil 1, *Griechenland, Israel, Mesopotamien*. Teil 2: *Spätantike, Indien, China, Islam* (1987); *Kulturen der Achsenzeit II: Ihre institutionelle und kulturelle Dynamik*, Teil 1: *China, Japan*. Teil 2: *Indien*. Teil 3: *Buddhismus, Islam, Ägypten, westliche Kultur* (1992). See also Wolfgang Schluchter (1996), *Paradoxes of Modernity: Culture and Conduct in the Theory of Max Weber*. Stanford University Press. See also Wolfgang Schluchter (1998), *Die Entstehung des modernen Rationalismus: Eine Analyse von Max Webers Entwicklungsgeschichte des Okzidents*. Suhrkamp. Wolfgang Schluchter und Friedrich Wilhelm Graf (Hrsg.) (2005), *Asketischer Protestantismus und der 'Geist' des modernen Kapitalismus*. Moor Siebeck, as well as Johann P. Arnason, Shmuel Noah Eisenstadt and Björn Wittrock (Eds.) (2005), *Axial Civilizations and World History*. Brill, and Robert N. Bellah (2005), "What is Axial about the Axial Age?", *European Journal of Sociology* 46, 69-89 as well as Robert N. Bellah's (2010) magisterial works in this field in recent years are his monograph *Religion in Human Evolution: From the Paleolithic to the Axial Age* and his and Hans Joas already mentioned co-edited volume from 2012, *The Axial Age and Its Consequences*.

haps a range of theoretically orientated scholars such as Johann P. Arnason, José Casanova, Merlin Donald, Jürgen Habermas, Hans Joas, Charles Taylor and Roberto Mangabeira Unger have come to deeply engage in the dialogue about transformative moments in world religions and world history.

As a result, this theme in general and that of the Axial Age in particular has emerged as one of the great scholarly discussions of the late twentieth and early twenty-first century.⁹

4. World Religions and the Evolution of Human Culture: Robert Neelly Bellah

In his late *magnum opus* *Religion as Human Evolution: From the Paleolithic to the Axial Age* as well as in the parallel volume, edited together with Hans Joas, *The Axial Age and Its Consequences*, Robert Bellah (2011, 2012) explores in detail the different paths that led up to Axial breakthroughs in different cultural parts of the Old World, namely in Ancient Greece, Ancient Israel, and Ancient China, and plausibly also in the case of India. (As for Iran, Bellah refrains, with reference to the paucity and uncertainty of source materials, from analysing this fifth “classical” case of an original Axial transformation).

In Bellah’s (2011, 2012) account the Axial Age heralds the emergence of a new cultural stage in human evolution, namely that of so-called theoretic culture. In this characterization, Bellah is inspired by the evolutionary and cognitive perspective of Merlin Donald (1991, p. 214). Bellah emphasizes that the Axial Age is expressive of the possibilities that opened up to humankind at the time of the emergence of a fourth evolutionary stage in the development of human culture.

Thus from the earliest forms of human interaction in so-called episodic culture, over mimetic culture and, the development of language and the possibility of constructing “a unified, collectively held system of explanatory and regulatory metaphors,” a “comprehensive modeling of the entire human universe” (Donald, 1991, p. 214) made so-called mythic culture possible.

In this evolutionary scheme the Axial Age represents a relatively early phase of the fourth fundamental stage, the so-called theoretic age that allows for a

⁹ One example of the relevance of the Axial Age for efforts to reach an understanding of our contemporary age is Charles Taylor’s magisterial work *A Secular Age* (2007).

new type of critically reflexive activities. These activities complement those of bodily reactions and mimetic imitation and gesturing, and those of mythical narratives. Bellah also argues that this perspective serves as a means towards avoiding teleological reasoning. This is a convincing argument as far as the four, or possibly five, original cases of Axial breakthroughs are concerned.

In this perspective there is no need to privilege any one of the five cases as being the precursor. Nor is there a need to construe a genealogy and to establish streams of influence and of borrowing. However, it seems less clear how an evolutionary perspective can help explain developments once the original Axial qualitative changes have taken place.

Jaspers had argued that a distinctive feature of the Axial Age was the emergence of forms of thought that did not only involve transpositions and variations of mythical narratives but new forms of thinking that clearly transcended the limits of existing practices of human society. This feature figures prominently as a key characteristic in the analyses of many scholars, including Shmuel Eisenstadt and Hans Joas but also in the works of Robert Bellah. Bellah, however, also tries to construe the preconditions for the possibility of expressing a distinction between a transcendental and a mundane sphere.

One element in this line of argument is to emphasize that the Axial Age involved the emergence of a distinction between narrative and analytical accounts. Thereby humans are not only able give expression to visions and ideas of the world beyond the constraints of existence at a specific time and place. The distinction also enables a critical and analytically orientated stance towards both material and intellectual practices and beliefs. Already for Jaspers this marked the transition from *mythos* to *logos*, a breakthrough in critical reflection and indeed the emergence of history in the sense of the epoch in human existence characterized by a reflexive, historical consciousness.

Bellah also devotes much attention to the question of the form of religious practices in two main types of pre-Axial societies, namely tribal societies and large so-called Archaic societies. Thus in earlier tribal societies, the invocation and articulation of mythical beliefs in ritualistic practices would normally serve the social and cultural coherence of a collective. They would, of course, involve practices outside of the bounds of day-to-day practices of production and reproduction. They might also involve or usher in changes in the collective life of a community. In this way, myths could be reinterpreted and supplanted or even replaced by additional myths, as could imaginations

about the primacy of different forces or divinities associated with the different forms of myths.

In large-scale Archaic societies with rituals performed by Emperors or other centrally placed rulers, occasional and irregular, but inevitable, catastrophic external events, involving e.g. draughts, famines, pandemics and flooding, might lead to questioning and reinterpretations but rarely, if ever, to a fundamental challenge to notions of an ideal cosmological or societal order.

In other words, in both types of pre-Axial societies, there might be, Bellah argues, instances of disruption but rarely ushering in more than a partial adaptation and not in a critical reflection and rejection of some myth by way of questioning its premises or engaging in a comparative exposition of its merits and shortcomings in, say, a Platonic or Aristotelian, dialogical form. This started only in some societies in the Old World around the middle of the first millennium BCE. This change is profound enough to justify the designation Axial Age and the identification of those civilizations where this first occurred.

In many ways, Bellah's argument is similar to Jaspers'. However, it is less philosophical and involves an incomparably more extensive and careful reconstruction of historical scholarship. It is also, contrary to Jaspers' and Eisenstadt's inquiries, grounded in —the expression inspired by seems too weak— an evolutionary perspective represented, as already mentioned, not least by the works of Merlin Donald. Interestingly enough, this link between evolutionary theorizing and psychology has also come to exert an influence on discussions in the field of cognitive science.

Bellah's project on religion in human evolution was meant to be carried on beyond the original Axial Age. Alas, Robert Bellah's death in July 2013 meant that this project has not been finalized. Whether manuscripts covering later periods exist and may come to be published remains an open question.

5. Comparative Civilizations and the Antinomies of World History: Shmuel Noah Eisenstadt

Shmuel Noah Eisenstadt has sometimes been described as the Max Weber of our times. At least for a time, and in particular in the 1960s, he was often perceived as a representative of the structural-functionalist school that came to occupy a dominant position in much of social science.

Eisenstadt's early studies involved a focus on the study of cultural and religious practices and traditions. Already in these early works there was also one important feature that came to pervade virtually all of Eisenstadt's works, namely an emphasis on antinomies, inherent tensions and processes that have opposing consequences and on a dialogical view of human action and of society.

In 1963, and as already mentioned, his early *magnum opus* appeared, namely *The Political System of Empires*. This book made him famous throughout the scholarly world of social science. It analysed structural features and contestations, which appeared in imperial societies, over the control and use of free resources in societies where a large share of all resources were bound up in traditional and ascriptive settings beyond the control of a central imperial apparatus and its rulership and taxation. Different empires develop different strategies to enable control of free resources but also different strategies in their use of a variety of military or cultural projects, dependent on different civilizational imaginations and visions.

The new direction of the research programme of Eisenstadt gradually took form during the second half of the 1970s and the first half of the 1980s. These were years when there occurred what might perhaps best be termed a rediscovery of both Max Weber's *Collected Essays on the Sociology of Religion* and of Karl Jasper's (1953) book *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*.

For Eisenstadt (1963), the hypothesis of the Axial Age held out a triple promise. Firstly, it might broaden and complement the institutional analysis of the political systems of empires. Secondly, it might provide, or at least suggest, an understanding of the emergence in some societies, as well as the non-emergence in others, of distinctly imperial political forms of rulership in some parts of the world at a, broadly speaking, similar period in time. It might, however also and thirdly, provide an analytical account that would be less constricted by the somewhat rigid taxonomic categories of structural functional analysis of Parsons.

Together with a prominent Weberian scholar, Wolfgang Schluchter, Eisenstadt made the idea of the Axial Age focus of a sustained research programme. Eisenstadt extended the analysis considerably and involved humanistic scholars in fields such as Egyptology, Assyriology, Sanskrit studies, History of Religion, Sinology, and many others with an interest in an overall analysis of societies and cultures in their historical contexts and in exploring linkages between history, philosophy and religion across regions and across time.

The idea of the Axial Age suggested a research focus that was related to Eisenstadt's earlier works and to his interests in Weber's sociology. It also provided an analytical framework that gave prominence both to institutional and cultural phenomena. Furthermore, it went beyond a North Atlantic perspective, given that the key sites of the Axial breakthroughs were located in the Eastern Mediterranean, the Middle East and in South and East Asia. In a sense it was a form of analysis that had affinities with a cultural and intellectual cosmopolitanism that recognized the achievements of different sites across the world.

Eisenstadt published a large number of monographs, edited volumes and articles in the 1980s and 1990s on the idea of the Axial Age. A succinct presentation of the early part of his project together with Wolfgang Schluchter is given in the edited volume *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations* (Eisenstadt, 1986).

Eisenstadt's interest in the Axial Age was never that of an antiquarian. Rather it reflected his sense that the momentous upheavals of the Axial Age provided an echo for the most deeply transformative events of our own age as well. There is a deep connectivity between his interests in antiquity and in modernity. In both areas, his original Buberian influences became gradually more pronounced and both his theorizing and scholarly style came to differ ever more from those of his former colleague Talcott Parsons.

More precisely, for Eisenstadt, modernity was never mainly the successful end-result of a process of differentiation and modernization. Even if those elements are relevant, modernity for him is rather a situation characterized by a lack of markers of certainty. As such it entails great potentials but also great threats of the use of violence.

In practical terms, Eisenstadt elaborated the ideas of multiple modernities in Jerusalem from the early 1990's but also, in the context of a joint research programme with Wolfgang Schluchter (at Heidelberg and Erfurt) and myself (in Uppsala). Some of these ideas involved exploring societal transformations in the course of the second millennium CE, what was sometimes called "early modernities" or, to use a term coined, by the Sanskrit scholar Sheldon Pollock, the "vernacular millennium". In this context, Shmuel Eisenstadt and some of his colleagues elaborated what became an alternative to both classical modernization theory and to ideas about an inevitable clash of civilizations, namely the paradigm of so-called multiple modernities.

In many ways, the age of modernity was for Eisenstadt an age of pervasive institutional and cultural transformation of a significance equal to that of the Axial Age. In fact, he sometimes described it as a second Axial Age, i.e., an age in which new notions of temporality, the construction of social bonds, and of cosmology ushered in institutional transformations previously unimaginable. However, in this respect modernity represented an intensification of features of the Axial Age to such an extent that it threatened to undermine its own conditions.

Moreover, and more systematically than perhaps any other social scientist, Eisenstadt argued against the identification of modernity solely with a Western tradition. Even if the contemporary world is one characterized by a belief in the potential of human action to change social and political conditions, there are many different sets of such beliefs and many different institutional paths. In works on India, China, Japan — in particular the great study of *Japanese Civilization: A Comparative View* and on Islamic societies, Eisenstadt was able to demonstrate that these societies in fact exhibited both cultural and institutional features, typical of modern societies, at a much earlier stage and in much more widespread form, than scholars had assumed (Eisenstadt, 1996).

In works such as *Fundamentalism, Sectarianism and Revolutions* he consistently argued that fundamentalism is not a traditional but a distinctly modern phenomenon (Eisenstadt, 1999). Specifically, it is modern not only by the fact that its adherents tend to use modern technologies to the limits of their capacity. It is also profoundly anti-traditional in its rejection of practices of continuous textual contestation and reinterpretation. Instead of such practices the different varieties of fundamentalism assert the absolute and unchangeable validity of their own decontextualized interpretation of textual passages in those scriptures about sociality, cosmology and temporality that they elevate to an ontological status of self-referential and eternal validity.

In practice this tends to entail a social and political stance characterized by efforts to violently impose upon society at large a combination of political voluntarism, institutional enforcement, technological pragmatism and intellectual curtailment and inflexibility. In other words, it means the emergence of cultural and institutional practices that are completely at odds with those of traditional institutions, be they classical empires, traditional religious orders or the legal and political organs of pre-industrial societies.

In parallel to his interests in the contemporary age, he extended and deepened his engagement with research on the Axial Age. In dialogue with a

variety of historical experts he explored the emergence of axial forms of cultural and institutional phenomena in the first millennium BCE. Perhaps the most extensive demonstration of this from later years of his career is the volume *Axial Civilizations and World History*, edited together with Johann P. Arnason and Björn Wittrock (Eisenstadt et al., 2005).

In these historical contexts, Eisenstadt always pressed for a close inquiry into precisely those cases that might constitute the strongest and most convincing counter-instances to the hypothesis of the emergence of the Axial Age in those civilizations that had been highlighted by Jaspers, Bellah and Eisenstadt himself. In the volume just mentioned those instance were the ones of Pharaonic Egypt and of Mesopotamia. The authors of these chapters, Jan Assmann and Piotr Michalowski, explored them in depth as possible examples of Axial-analogous breakthroughs prior to the Axial Age proper — but came out strengthening rather than weakening the original hypothesis about the location of the Axial breakthroughs.

Furthermore, Eisenstadt argued that many previous forms of ritualistic practice were, if in a different guise, continued in religious practices after the Axial breakthroughs and thereby contributed to the tensions and antinomies inherent in all highly articulated civilizations. In the core epoch of the Axial transformation, the fact that the most important proponents of the transformations had a peripheral and heterodox position *vis-à-vis* mainstream cultural and political order led to an opening of horizons and the emergence of a variety of critical voices. Eventually, however, the Axial ruptures were, in Eisenstadt's view, given a standardized form and became more or less closely tied to new political centres and to new cultural-religious orthodoxies. However, they still retained a potential for the emergence of new heterodox interpretations that might take the form of a serious threat to central political power, no matter how closely linked the clerical and religious interpreters had become to that centre.

This served as yet one more source of inspiration for Eisenstadt's fascination with possible parallels between the ruptures in some civilizations in antiquity and the revolutionary transformations of the modern age. It is not co-incidental that while working on the large volume about the Axial Age, he also wrote a monograph with the title *The Great Revolutions and the Civilizations of Modernity* (Eisenstadt, 2006). In both periods there is a crisis in terms of the, at least temporary, absence of markers of certainty. In both there is also an emphasis on the role of human agency to shape mundane reality so as to better conform to a visionary imaginations of human amelioration.

This emphasis on parallels between transformative sequences of events had important epistemic consequences. It meant that Eisenstadt, while fascinated with the ruptures both in the middle of the first millennium BCE and in the middle of the first millennium CE (with the rise of Christendom and later Islam) as well at the end of the second millennium CE (with the Great Revolutions of Modernity) needed analytical categories capable of grasping similarities and differences between transformations in distant and different historical landscapes.

Two strategies immediately presented themselves. Occasionally, Eisenstadt tended to deal with this problem in terms of temporal notions. Thus one possibility was to recognize the similarity of later developments to those that had occurred in the middle of the first millennium by describing later developments, e.g. the emergence of Islam, as constituting a “secondary” breakthrough. This might appear as a convenient stratagem. However, with an increasing distance in time and space, the case for suggesting a reasonable genealogy tends to become weaker. As a consequence, Eisenstadt became increasingly hesitant to use such a terminology.

An alternative stance might be to distinguish between the temporal notion of an Axial Age and an analytical one of Axial civilizations or features characteristic of Axiality. This was an epistemic stance that was reflected in Eisenstadt’s (1996) famous book about Japan as an example of a modern but non-Axial civilization.

Even though possible, this is perhaps not always an analytically satisfactory solution. An alternative way to proceed might be to recognize that at the core of both Jasper’s, Bellah’s and Eisenstadt’s analyses, there is an assumption that human beings, once they have acquired access to the means to record and store their memories and have recognized their capacity to change states of affairs in the world, cannot avoid the possibility of reflecting on their own existence relative to the passage of time, to their relationship to others, to their own finite existence and to their potential to intervene into the world. These dimensions of human existence may however be given vastly different interpretations in different contexts and some of which may enable, others obfuscate, different types of institutional practices.

Major institutional restructurings will tend to occur in conjunction with the articulation of different positions along such dimensions and, if deep-seated enough, to constitute something of a cultural crystallization that may create path of developments of some endurance. In this perspective both the origi-

nal transformations of the Axial Age and those of the modern era — and, for that matter, those that occurred in the eleventh to thirteenth centuries at the Western and Eastern seabords of the Old World— constitute such periods of cultural crystallization.

Furthermore, in recent decades, historical social science seems to have arrived at a set of relatively well-documented hypotheses about conditions for the occurrence of such crystallizations. In other contexts, I have, to some extent also inspired by the conceptual historical work of Reinhart Koselleck, tried to demonstrate the fruitfulness of such an approach.

Shmuel Eisenstadt, perhaps more than any contemporary scholar, explored these types of conditions for deep-seated change in human societies. In particular, few scholars of equal prominence in his generation maintained such a keen interest in the great variety of societies and cultures across time and space. These interests were not subsiding but became greater with the passage of time. Eisenstadt became ever more deeply engaged with the study of the world beyond the Atlantic seaboard. This engagement was also reflected in a dialogical form of curiosity-driven research which ensured him of friends, readers and colleagues far outside of the areas along the North Atlantic where most historical social science at that time was being pursued. It is difficult to imagine a scholar more driven by intellectual curiosity than Eisenstadt. nor anyone more interested in exploring the antinomies of human life and more prepared to expose his own favourite ideas to being probed in dialogue with others.

6. Contemporary Crossroads: Jürgen Habermas and Hans Joas

At the beginning of the twenty-first century it became increasingly evident that questions about the history and future of humankind could not be limited to accounts of the achievements of a relatively small number of North Atlantic societies in the course of the last two or three centuries. Shmuel Eisenstadt's proposal that the implications of a notion of multiple modernities be spelt out and that ancient history might profit from exploring the hypothesis of an Axial breakthrough in human self-reflectivity, emerging at different global locations, reflected such concerns. So did also calls for a renewed reflection on the nature of grounded knowledge *vis-à-vis* different forms of Faith and religious belief and about the possibilities of human beings to use reason and creativity to overcome societal constraints and impositions. Towards the end of the second decade of the century, two prominent sociologists, namely

Jürgen Habermas and Hans Joas, have each written a *magnum opus* that addresses these themes from a vantage point in which an analysis of Axial Age is of constitutive significance.

6.1. Jürgen Habermas and the Occidental Genealogy of Reason and Liberty

In his late *magnum opus*, *This Too a History of Philosophy*, to quote the title of the —at the time of my writing this essay not yet published— English translation, Jürgen Habermas (2019) explores the complex and rich genealogy of a philosophical and ethical tradition that embraces efforts to establish and to articulate a conception of philosophy entailing the closest possible link between notions of reason and liberty.

This involves tracing a genealogy that takes its starting point in the period of the Axial Age. In fact, the idea of the Axial Age is introduced by Habermas (2019) already in the preface to the first of the two volumes, the one with a focus on *Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen* [*The Occidental Constellation of Faith and Knowledge*], and is then pursued throughout this volume, being the main theme of the analysis for some 300 pages, as well as recurring in many instances also in the following volume, *Vernünfftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen* [*Rational Liberty. Traces of the Discourse on Faith and Knowledge*].¹⁰ In this analysis, Habermas is elaborating an account that in many ways is situated in close proximity to Weber's account of the ethics of world religions.

In both volumes of Habermas' *oeuvre* there is a sustained engagement with the relationship between an "occidental constellation" and the gradual emergence of a political philosophy with a focus on exploring inextricable links between notions of reason and liberty. However, Habermas analysis also takes up ideas of some social theorists, including John Meyer and Johann P. Arnason, about properties of a world society or of a global, if diverse, modernity constituting a form of civilization *sui generis*. Thus while Habermas

¹⁰ I write this at a time when the English translation has not yet been published. I have hesitated to use the expression "rational liberty" to denote the German term "vernünfftige Freiheit". Alas, it is not easy to imagine a more appropriate translation. Instead I have, tentatively, settled on using a circumscription in the form of a conjoined concept of reason and liberty. This is linguistically clumsy but avoids some of the infelicitous misunderstanding that might otherwise occur.

analysis has a focus on a broadly defined occidental genealogy, this does not entail negligence of or indifference to analogous developments on a global scale both in antiquity and in the modern world.

In fact, there is a near book-length long section in the first volume devoted to “a tentative comparison of axial-age world imaginations”. In this section Habermas has a focus on the same cultural worlds that Weber analysed in his study of the ethics of economy of the world religions. Thus, Habermas discusses ancient Judaism, Buddhism, Confucianism and Daoism, and philosophical developments in Ancient Greece but leaves the Iranian case to the side, as did both Weber, although not entirely so, and Bellah.

Habermas (2019) inquiry is focused on ideational phenomena. It includes reflections on societal and contextual elements of these developments. However an analysis of societal, economic and even geographical aspects of the type that Weber, and to a considerable extent also Eisenstadt, engaged in, is not pursued unless there is an immediate relationship to the formation of different constellations of Faith, philosophy and knowledge.

Habermas points to the fact that Jaspers had been stimulated in his effort by Max Weber’s studies on the sociology of religion. However, Habermas emphasizes that despite these efforts of Jaspers, it is only with Shmuel Noah Eisenstadt that the historical philosophical concept of the Axial Age becomes the focus of an interdisciplinary research programme. Furthermore, he stresses that it is only through the embedding of the concept in this research context, with social scientists playing a key role, that the seminal nature of the concept has become apparent; religions are, Habermas continues, not only reflected in the cognitive dimension of imaginations of the world but are also constitutive for the structuring of early forms of socio-cultural forms of life in their entirety.

Habermas argues that through religious transmutations in Antiquity, in particular the emergence of a Christian version of Platonic thought in the Roman Empire, an important point is marked in the development of elements of a genealogy that will eventually usher in the emergence of, to use Habermas’ term, a post-metaphysical strand of thought that in the course of the nineteenth century will become a linguistically interpretable embodiment of an idea of liberty grounded in reason.

From the early traces in late Antiquity, he explores this genealogy into the Medieval period and then analyses its further the articulations in the early modern and modern periods with Hume and Kant eventually outlining two

main philosophical paths. Thus, in this account the spelling out of a conjoined idea of reason and liberty is a phenomenon of post-metaphysical thought, drawing on Kant but, in Habermas' account, with a critically significant step taken with the emergence at the turn of the eighteenth century and in the early nineteenth century of philosophical and linguistic notions, formulated by Herder, Schleiermacher and Wilhelm von Humboldt. It is this step that allows notions of reason and liberty to be extended from conceptual formulations into ideas about how they might take societal form via language and communicative processes with knowing and acting human beings at the core of the analysis rather than ideas about an objective spirit.

In this genealogy Ludwig Feuerbach, Karl Marx, Søren Kierkegaard but also American pragmatism, in particular Charles Sanders Peirce, are some of the significant participants in an exploration of the possibilities to formulate a post-metaphysical idea of reason and liberty. Needless to say, Jürgen Habermas himself has, arguably, contributed more than any other social scientist or social philosopher to the articulation of these types of ideas in the present age.

Throughout the two volumes, Habermas also returns to and expounds themes that he has made pioneering contributions to earlier, including the theme of the legitimacy of rulership, incidentally another area where the research interests of Habermas and Eisenstadt meet.

Finally, Habermas himself has ventured outside of the occidental constellation to which he refers. But it is in the case of this constellation that his analysis has ushered in a rich genealogy that is pursued by way of a detailed argument at every step. However, it will engender an interest on a global scale. Hopefully, this may entice scholars to explore analogous genealogies in the history of philosophy and political thought of other cultural worlds. If so, the potentials will be greatly enhanced for an understanding both of features of the contemporary world and of the emergence and grounding of these features in a history that has some of its anchoring points traceable to axial developments in different parts of the world in Antiquity and earlier and sometimes, if in transmuted forms, echoing down to the contemporary age.

6.2. The Sacred and the Modern World: Hans Joas and the Reconstruction of Social Theory

In his already mentioned book, *The Sacredness of the Person: A New Genealogy of Human Rights*, Hans Joas (2011/2013) contributed to a dialogue

between scholars in social theory and those with a focus on legal theory. The book also provided an example of how universalistic claims, inherent in notions of human rights, are not specific to a particular, occidental, tradition but might be arrived at from a starting point in different cultural, societal and religious traditions. With this project, Hans Joas addressed issues that had preoccupied Ernst Troeltsch in his efforts to discern pathways whereby human agents from different societal and religious backgrounds, might, through human interaction and interpretation, articulate a commitment, expressed in universalistic terms.

This research programme had also, as already pointed out, links to Joas' publications on the cultural values of Europe and on world religions and on the possibilities to extend an action-based analysis to processes of global change. With this step, Joas once again touched upon themes taken up by Troeltsch, Weber and other scholars in the period of reconstruction of European social thought in the late nineteenth and early twentieth centuries.

Hans Joas' contributions in this field extend and deepen an historical understanding of the role of human action in the constitution of human institutions. They also highlight links between human action and experiences of a transcendental nature. Thus we arrive at the core of what was at stake, at the time of reconstruction of social thought, in debates a hundred years ago about world religions and world history.

In his book, *Die Macht des Heiligen* [*The Power of the Sacred*], Hans Joas (2017) has chosen to focus on these themes and to outline an alternative to Max Weber's writings on disenchantment. However, there is an almost equally extensive and intensive engagement with the concepts of secularization, rationalization and modernization. There is also a treatment of a range of other concepts, not least those of differentiation, sacralization and ritual as well as a discussion of the thesis of the Axial Age and of other historical, theological and sociological categories, including, if more briefly than the ones just mentioned, the concept of power that also appears in the title of book.

The enquiry into the uses and validity of the concept of disenchantment serves as a pivot for a scholarly engagement that re-examines the history of the social and human sciences, the role of contemporary social theory and the interweaving of sociology, theology and the history of religion. In effect, Hans Joas outlines a conception of the sociology of religion that draws on classic works by Ernst Troeltsch and Max Weber but that also goes beyond

these works. In particular, Joas proposes a new interpretation of Max Weber's conception of a sociology of religion.

This interpretation is profoundly critical and argues that, through Weber's use of concepts that assign magical properties to religious categories, not least to the sacraments of the Catholic Church, a meaningful dialogue about religion and society between believers and non-believers tends to become preempted. Furthermore, Joas (2017) argues that Weber's concept of Disenchantment entails that there is no other way to a modern capitalist economy than that of an inner-worldly asceticism. This, Joas implies is an unwarranted simplification. Inherent in Weber's notion of Disenchantment, there is also a tendency to exclude reversibility and processes whereby antinomies are actualized.

The first chapters of the book constitute enquiries into ways in which three (or rather more) disciplines have addressed the history of religion and the existence of religious practices. Thus the first has David Hume's *The Natural History of Religion*, originally published in 1757, as its focus. It highlights the way in which a moral philosopher writes about religion as a natural phenomenon with a historical progression.

An important chapter has the title "The Ritual and the Sacred" and is a broad review of notions in classical and contemporary sociology and anthropology. The key protagonist is Émile Durkheim. It is a learned and carefully argued text that leads up to a conclusion that is significant throughout the rest of the book, namely the definition that a ritual creates a controlled environment in which the mechanisms of everyday life are temporarily bracketed. This provides a setting in which ideal conditions may be experienced and after the return to everyday life remain in memory as an intense experience.

This definition appears reasonable. It also turns out to be useful in the further analysis. Two observations may be immediately suggested, namely the following ones:

First, the chosen definition is by no means limited to Christian religious practices. It would for instance be equally applicable to early Chinese religious practices.¹¹

¹¹ See e.g. David W. Pankenier (2013), *Astrology and Cosmology in Early China: Conforming Earth to Heaven*. Cambridge University Press; Michael J. Puett (2001), *The Ambivalence of Creation: Debates Concerning Innovation and Artifice in Ancient China*. Stanford University Press; Michael J. Puett (2002), *To Become a God: Cosmology, Sacrifice and Self-Divination in Early China*. Harvard University Asia Center for the Harvard-Yenching Institute.

Second, the definition is only applicable to the practices of so-called Axial religions, i.e., religions that are premised on the existence of a chasm between a mundane and transcendental sphere and on the assumption that gods do not inhabit a blurred zone partially mundane, partially transcendental, nor that they appear in embodied form as kings, pharaohs or emperors.

These exploratory chapters provide the background for an enquiry into the possibilities, as they appeared to be in the early twentieth century, for a sociology of religion and, indeed, for a scholarly study of religion. Hans Joas (2017) highlights, as already discussed, two programmes as being particularly seminal and as exemplary for the study of religion in its historical and societal contexts, namely the historical sociology of the Protestant theologian Ernst Troeltsch and Max Weber's strongly historically orientated sociology of religion.

This chapter is followed by one in which sacredness is interpreted reflexively and related to the concept of transcendence. The discussion of this theme has as its focus the idea of the Axial Age. This idea is subjected to an extensive enquiry involving both conceptual history, historical sociological arguments and an examination of contemporary social theory in the light of recent research on the Axial Age.

The third of the three analytical chapters is an in-depth discussion of one of the most significant texts in the sociology of religion and in Weber's *oeuvre*, namely the famous

Zwischenbetrachtung [intermediary observation], a text that occurs at the end of the first of the three volumes with Weber's collected essays on the sociology of religion and which has sometimes been described as enigmatic. Joas (2017) shares this view and argues that Weber's focus on processes of rationalization, which are specific for individual spheres of value, highlights tensions in a way that ultimately becomes bewildering and entails a no longer controllable multiplicity of meanings. Instead, Joas advocates a historical sociological study, on the basis of a theory of action, of specific processes of ways in which e.g. economic and political phenomena are being organized.

7. Max Weber, Hans Joas and the *Zwischenbetrachtung*

A discussion of the significance and meaning of the *Zwischenbetrachtung* may conveniently start out from an effort to locate this text within the context

of Weber's *oeuvre* in general and the collected essays on the sociology of religion in particular.

As to the overall structure of the volumes of the *Collected Essays on the Sociology of Religion*, it has been pointed out that Max Weber pursued his analysis of the great world religions in a form that entails a movement from East to West. This form corresponded to a convention that had become established in scholarly works in German that dealt with different cultures in the Old World. However, the first two essays of the collected essays deviate from this form. Instead, they were reprinted but revised versions of the two essays that dealt with occidental phenomena, namely the two essays on the spirit of capitalism and the Protestant ethic and the Protestant sects respectively that had been published some decade and a half before the publication of the first volume of the collected essays.

Thereby, Weber introduced a dynamic element into his account that could serve as a background for comparative observations of the developments in the Near and Far Occident of Europe and the United States (the empirical domain for the major part of the discussion of the Protestant sects). The two opening chapters with the revised essays on the Protestant ethic and the Protestant sects and their relationship to the Spirit of Capitalism also provided an analytical focus for the work as a whole. Furthermore, these two chapters are preceded by the *Vorbemerkung* to the essays in their entirety. This introductory "remark" involves both a delineation of a theoretical focus and an assessment of the methodological nature and dependence of the exercise.

As to the analytical focus, the first sentence of the introductory remark poses the question "

... which chain of conditions have entailed that precisely on the ground of the West, and only here, cultural phenomena appeared that however —as we at least like to imagine— lay in a direction of development of *universal* importance and validity. (Weber, 1978, p. 1)

This statement and the subsequent outline of the structure of Weber's argument has led observers to argue that Weber proposes an analysis that will amount to a sociology of absences, i.e. notations of which phenomena were lacking in extra-European settings to bring about a development of universal significance (Arjomand, 2004; Pommeranz, 2000). Needless to say, this statement does not in itself entail a specific value commitment either in general or in personal terms. It indicates, however, a perspective as to which phenomena will be further considered in Weber's analysis.

It is against this background that the *Vorbemerkung* may be seen as constituting an analytical focus for the work as a whole that ultimately aims at an understanding of the emergence of modern capitalism in some parts of the world — and the slow or aborted emergence of it in other parts. Furthermore, such an understanding does not have or aim at the form of the identification of a strictly causal mechanism that were able to unambiguously explain and predict the emergence of a particular form of economic organization and behavior, i.e. modern capitalism based on a systematic conduct of life in personal life and techniques of rational calculation in the economic sphere. Rather Weber's objective is to formulate grounded propositions about the internal dynamics in different domains of human activity. Such propositions have a degree of analogy to law-like statements but are not of a strictly deductive nature. Instead, Weber aspires to an understanding of pervasive tendencies and antinomies that constitute the conceptually possible spaces in which societal developments evolve.

This is made additionally clear in the so-called *Einleitung* [introduction] to the part of the entire work that follows after the *Vorbemerkung* [preface] and the two revised essays on Protestantism, i.e. to the volumes that have as their common theme “Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Vergleichende Religionssoziologische Versuche” (Weber, 1991a).

In the preface to the collected essays, there is a carefully circumscribed account of the dependence of Weber's analysis on secondary sources and the statement that a real expert, “of course”, will find nothing new. Instead the justification for the analysis lies in its elucidation of an analytic problem concerning causation, the rise of a specific modern form of economic organization, and the need to construct a causal mechanism to account for that.

Such an account can only be outlined, Weber argues, by drawing on historical scholarship that sheds light on one if its components in the form of empirical studies of the ethics of economy of world religions in their societal and historical contexts. As a consequence, Weber's collected essays on the sociology of religion reflect the state of knowledge across a wide field of scholarship as it looked at the time of the former turn of a century and in the first two decades of the twentieth century in the academic communities of the German — and English-speaking worlds.¹²

The whole *oeuvre* begins, as already mentioned, with an assertion of the unique achievements in the West in creating science, rational procedures in all

¹² See also Weber (1991) “Nachwort des Herausgebers“, Studienausgabe.

spheres of life and a systematic and rational conduct of life. However, there is an element of doubt inserted by the side-reflection stating that this is at least what we like to believe is the case. After hundreds of pages of empirical reports and theoretical reflections, the collection then closes the second volume with still asserting the unique achievements of the West in creating science out of art and out of this technologies of war resulting in “progress, as we call it”. Thus a sense of antinomy and inner tension lingers, if differently expressed in different passages, throughout the collection. This may perhaps not be surprising for a work that was written during and in the immediate wake of the most lethal war conducted in Europe for centuries. However, what is remarkable is the sense of intellectual focus present on every page.

In exploring mechanisms whereby world religions may exert a formative influence on key societal practices, Weber came to highlight knowledge about ways in which ethical systems of world religions are contextually constituted. In the collected essays on the sociology of religion, there are four sections of the first volume in which Weber explicitly formulates questions about these issues, namely in the *Vorbemerkung* [preface] to the whole set of volumes, in the *Einleitung* [introduction] to the series, which appears in the first volume immediately before the section on Confucianism and Daoism, in the summarizing presentation of the results of his analysis of Confucianism and Daoism, including comparative reflections relative to Puritan forms of Christianity, *Resultat*, and finally in the concluding section of volume one, *Zwischenbetrachtung* [intermediary observation], which is an extensive exposé, presenting both empirical observations and theoretical conjectures and with its latter parts written in a style that Hans Joas characterizes as, to some extent, almost “hymn-like”. (The third part of the second volume on Hinduism and Buddhism is consistently comparative in its orientation but does, not except for the final 12 pages, provide an overview of the “general character of Asiatic religiosity”). The third volume, on Ancient Judaism, finally, is almost entirely devoted to the first millennium BCE and the first millennium CE).

One may perhaps state that Weber’s *Collected Essays on the Sociology of Religion* are permeated by two major antinomies. The first one, already alluded, to is constituted by Weber’s ambiguous relationship to the achievements of the Occident. Through a rational conduct of life and a systematic application of rational techniques, an efficient regulation of social life has been achieved as has a previously unimaginable extension of productive and destructive forces manifested in industrial life and modern warfare.

This antinomy, which some observers have criticized as ushering in a sociology of absences, is related to another, and perhaps more fundamental one, namely that of delineating what is to be elucidated and understood, in other words what constitutes the ultimate explanandum of the essays. Despite the initial declaration that the analytical focus is constituted by an effort to lay bare the ethics of economics inherent in different world religions, the domain of inquiry is not contained within the demarcations suggested by this delineation. There are also analyses that may appear as elements of a sociology of human interactions in their global and historical contexts in the period during and after the emergence of world religions.

In this perspective, the *Zwischenbetrachtung* is the section in the *oeuvre* as a whole, where a sustained effort is made to outline, on the basis on the empirical materials presented in the first volume, a conceptual scheme explicating basic patterns of interaction in and between different “spheres” of human life, although the section limits its attention, apart from the analysis of world religions themselves, to four spheres (the economic, the political, the aesthetic and the erotic) plus the domain of science and systematic knowledge.

This conceptual explication is, in turn, based on assumptions about internal dynamics inherent in these different spheres (*Eigenesetzlichkeiten*). Weber demonstrates how the internal dynamics of some social spheres tend to undermine the defining characteristics of these spheres themselves. In other cases, he seeks to demonstrate that an intensified and more complete realization of the tendencies inherent in the internal logic of a given sphere may thwart developments in another sphere. Thus Weber persuasively argues that it is inherently impossible to maintain a religious commitment to universal brotherly love and support of a religious community while simultaneously maximizing the realization of the type of rationality inherent in economic processes in a modern capitalist economy. As a result, the economically profit-maximizing entrepreneur will either have to give up the idea of brotherhood, or else maintain it but see it as guaranteed by a divine omniscience and omnibenevolence that transcends human cognition or else retain the idea in the form of a seemingly universal but in reality solipsistic form of acomism of universal love.

These types of analyses, are relatively straight-forward when it comes to the spheres of economy and political order, including war. When it comes to spheres of the aesthetic and the erotic, the focus shifts once again. We are now dealing with human forces that are both powerful and may seem remote from considerations of at least immediate rationality. (Some late twentieth-

th-century economists would disagree, but for Weber there is a profound divide between the internal logic inherent in these spheres.) Still, one might, perhaps, even here pursue an analysis of the consequences of processes of an increasingly radical manifestation of features inherent in the internal logic dominating in different spheres.

A prerequisite for further advances in these respects, seems, however, to be an analysis of which sets of phenomena Weber designates as entities about which features such as that of exhibiting the property of being rational may be predicated. Even at a glance, it is obvious that the range of such phenomena even when it comes to Weber's use of a term such as rational is wide and encompasses not only individual actions, but bundles of actions and practices and also institutional arrangements as well as sets of human dispositions. Furthermore, some forms of sociality obtaining among some members of society, are so closely bound to a concept of rationality as to make the link a near-conceptual rather than a causal one, e.g. in the role of a sense of brotherhood, transcending commitments of family and kin, in the process of constituting a modern capitalist economy. This may constitute, to paraphrase Hans Joas, a situation characterized by a no longer controllable multiplicity of meanings. However, it may also be seen as a situation where the imaginary and richness of conjectures in the *Zwischenbetrachtung* may serve as a source of inspiration in the realm of scholarly discovery rather than that of justification.

Irrespective of this, *Die Macht des Heiligen* constitutes a major scholarly achievement. Hans Joas (2017) has outlined key requirements for a sociology of religion and a global intellectual history in which the Axial Age marks a crucial juncture. Drawing on but also transcending contributions by Karl Jaspers, Robert Bellah and Shmuel Eisenstadt he has demonstrated that we may use the term Axiality as an analytical category to characterize tendencies in the contemporary world as well as in that of Antiquity.

In his research, Hans Joas has rediscovered and reconfigured intellectual avenues that link contemporary scholars to a classical heritage. He has analyzed how human beings have coped with the impact of wars and catastrophic events. However, he has also demonstrated that there is always a potential, despite all differences, for human beings to jointly articulate values which may be characterized as universalistic and that embrace the sacredness of the person. For these and his many other achievements to the benefit of us all, the international community of scholars owes its deepest gratitude to Hans Joas. 

References

- Arjomand, S. A. (2004). Transformations of the Islamicate Civilization. In Johann P. Arnason and Björn Wittrock (Eds.), *Eurasian Transformations, Tenth to Thirteenth Centuries: Crystallizations, Divergences, Renaissances* (pp. 213–245). Brill.
- Arnason, J. P. (2003). *Civilizations in Dispute: Historical Questions and Theoretical Traditions*. Brill.
- Arnason, J. P. (2004). The Axial Age and Its Interpreters: Reopening a Debate. In J. P. Arnason, S. N. Eisenstadt, & B. Wittrock (Eds.), *Axial Civilizations and World History*. Brill.
- Arnason, J. P., Eisenstadt, S. N., & Wittrock, B. (Eds.). (2005). *Axial civilizations and world history*. Brill.
- Bellah, R. N. (2005). What is Axial About the Axial Age? *European Journal of Sociology*, 46(1), 69–89. <https://doi.org/10.1017/S0003975605000032>
- Bellah, R. N. (2011). *Religion in Human Evolution: From the Paleolithic to the Axial Age*. Belknap Press.
- Bellah, R. N., & Joas, H. (2012). *The Axial Age and its Consequences*. Belknap Press.
- Daedalus. (1975). *Daedalus*, 104(2). <https://www.jstor.org/stable/20024323>
- Donald, M. (1991). *Origins of the modern mind: Three stages in the evolution of culture and cognition*. Harvard University Press.
- Eisenstadt, S. N. (1963). *The Political Systems of Empires*. The Free Press of Glencoe.
- Eisenstadt, S. N. (1986). *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*. State University of New York Press.
- Eisenstadt, S. N. (Ed.). (1987). *Kulturen der Achsenzeit I: Ihre Ursprünge und ihre Vielfalt, Teil 1: Griechenland, Israel, Mesopotamien. Teil 2: Spätantike, Indien, China, Islam*. Suhrkamp.
- Eisenstadt, S. N. (Ed.). (1992). *Kulturen der Achsenzeit II: Ihre institutionelle und kulturelle Dynamik, Teil 1: China, Japan. Teil 2: Indien. Teil 3: Buddhismus, Islam, Altägypten, westliche Kultur*. Suhrkamp.
- Eisenstadt, S. N. (1996). *Japanese Civilization: A Comparative View*. University of Chicago Press.
- Eisenstadt, S. N. (1999). *Fundamentalism, Sectarianism, and Revolution: The Jacobin Dimension of Modernity*. Cambridge University Press.
- Eisenstadt, S. N. (2005). *The Great Revolutions and the Civilizations of Modernity*. Brill.
- Eisenstadt, S. N., Arnason, J. P., & Wittrock, B. (2005). *Axial Civilizations and World History*. Brill.
- Habermas, J. (2019). *Auch eine Geschichte der Philosophie* (vols. 1 & 2). Suhrkamp.

- Heilbron, J., Wittrock, B., & Magnusson, L. (Eds). (2001). *The Rise of the Social Sciences and the Formation of Modernity: Conceptual Change in Context, 1750-1850*. Springer.
- Hughes, H. S. (1958). *Consciousness and Society: The Reorientation of European Social Thought, 1890-1930*. Knopf.
- Jaspers, K. (1953). *The Origin and Goal of History*. Yale University Press.
- Joas, H. (1996). *The Creativity of Action*. Polity Press. (Original work published in 1992).
- Joas, H. (2001). *The Genesis of Values*. University Chicago Press. (Original work published in 1997).
- Joas, H. (2013). *The Sacredness of the Person: A New Genealogy of Human Rights*. Georgetown University Press. (Original work published in 2011).
- Joas, H. (2017). *Die Macht des Heiligen: Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung*. Suhrkamp.
- Joas, H. & Knöbl, W. (2009). *Social Theory: Twenty Introductory Lectures* (A. Skinner, Trans.). Cambridge University Press. (Original work published in 2004).
- Kuenen, A. (1883). *Volksreligion und Weltreligion: Fünf Hibbert-Vorlesungen*. Reimer.
- Marchand, S. L. (2009). *German Orientalism in the Age of Empire: Religion, Race, and Scholarship*. Cambridge University Press.
- Pankenier, D. W. (2013). *Astrology and cosmology in early China: Conforming earth to heaven*. Cambridge University Press.
- Parson, T. (1966). *Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives*. Prentice Hall.
- Pommeranz, K. (2000). *The Great Divergence: China, Europe, and the Making of the Modern World Economy*. Princeton University Press.
- Puett, M. J. (2001). *The Ambivalence of Creation: Debates Concerning Innovation and Artifice in Ancient China*. Stanford University Press.
- Puett, M. J. (2002). *To Become a God: Cosmology, Sacrifice and Self-Divination in Early China*. Harvard University Asia Center for the Harvard-Yenching Institute.
- Schluchter, W. (1996). *Paradoxes of Modernity: Culture and Conduct in the Theory of Max Weber*. Stanford University Press.
- Schluchter, W. (1998). *Die Entstehung des modernen Rationalismus: Eine Analyse von Max Webers Entwicklungsgeschichte des Okzidents*. Suhrkamp.
- Schluchter, W. & Graf, F. W. (Eds.). (2005). *Asketischer Protestantismus und der 'Geist' des modernen Kapitalismus*. Moor Siebeck.
- Stroumsa, G. G. (2018). Anquetil Duperron et les origines de la philologie orientale: l'orientalisme est un humanisme. *ASDIWAL. Revue genevoise d'anthropologie et d'histoire des religions*, (13), 161-174.
- Taylor, C. (2007). *A Secular Age*. Harvard University Press.

- Troeltsch, E. (1923). *Die Soziallehren der cristlichen Kirchen und Gruppen*. Mohr Siebeck. (Original work published in 1912).
- Troeltsch, E. (1924). *Der Historismus und seine Überwindung: Fünf Vorträge von Ernst Troeltsch*. Pan Verlag Rolf Heise.
- Weber, M. (1978). *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Mohr Siebeck.
- Weber, M. (1991a). Nachwort des Herausgebers, 1. Das Interesse an den Weltreligionen am Vorabend des Ersten Weltkrieges und das Problem der Wirtschaftsethik. In *Max Weber-Gesamtausgabe: Band II/19: Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Konfuzianismus und Taoismus. Schriften 1915-1920*. Mohr Siebeck.
- Weber, M. (1991b). *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* (vols. 1-3). Mohr Siebeck.

Reseña

EL HECHIZO DE LA LIBERTAD. LA TEORÍA DE LA RELIGIÓN DESPUÉS DE HEGEL Y NIETZSCHE

De: Joas, Hans. (Traducción y estudio conclusivo de C. Viale, D. Fonti y M. Breuer). Editorial Sal Terrae, España, 2024.

Por: Martina Torres Criscuolo¹

Hans Joas (Múnich, 1948) es uno de los sociólogos más influyentes de los últimos años. Sus obras abordan la teoría social, la teoría pragmatista de la acción, la teoría de la religión, la génesis de los valores, los derechos humanos, entre otras temáticas que conforman un bagaje teórico original orientado a examinar el cambio social.

En esta obra, *El hechizo de la libertad. La teoría de la religión después de Hegel y Nietzsche*, Joas (2024) presenta una comprensión conjunta de la religión y de la libertad, ofreciendo un enfoque alternativo a ciertas teorías de modernización y secularización que se han tornado predominantes en las ciencias sociales. Tomando como punto de partida los análisis de la religión elaborados por Hegel y Nietzsche, Joas realiza un recorrido intelectual por el pensamiento de teólogos del siglo XIX en adelante y de sociólogos y filósofos clásicos, a través del cual desarrolla un concepto dinámico y original de religión.

El argumento central del libro propone entender la religión no solo como un ámbito reducido a la privacidad de cada persona o como una etapa que se debe superar, sino como un agente de cambio social involucrado activamente en el desarrollo histórico y cultural de las sociedades. Joas llega a estas conclusiones a partir de enlazar la historia de la religión con la historia de la libertad política.

Una de sus tesis centrales señala que la autonomía individual —tan ponderada por las teorías de democracia liberal— no es suficiente para fundamentar un orden con base en la libertad, sino que es necesario comprender a esta última en términos más amplios, podría decirse que a un nivel social o, incluso, como un don que debe ser correspondido (algo que en la introducción se expresa en términos de entender la religión como condición de libertad y no como impedimento de esta). Con este desarrollo conjunto de la historia de la religión y de la libertad, Joas busca establecer las bases para elaborar una “genealogía afirmativa” (2024, p. 605) del universalismo moral, que permita comprender cómo han surgido ciertas formas políticas, religiosas y culturales que moldean el entramado social. Este recorrido contribuye no solo a elaborar un concepto profundo de religión, sino también a comprender los procesos políticos y sociales que conforman la historia.

<http://dx.doi.org/10.22529/sp.2025.65.09>

¹ Estudiante de la Licenciatura en Filosofía, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Católica de Córdoba. Córdoba, Argentina. Correo electrónico: martitorrescris@gmail.com | Código ORCID: <https://orcid.org/0009-0004-0423-9649>.

Nos gustaría destacar tres aportes significativos a la vez que precisar contribuciones específicas atendiendo a la división de la obra. En primer lugar, destacamos la idea de la religión como dinamizador de la historia. El autor se enfoca en esta noción en las dos primeras partes de su libro, recuperando los argumentos de Ernst Troeltsch, Wilhelm Dilthey, Rudolf Otto, Max Scheler, John Dewey y Charles Taylor; incluyendo también los aportes de Robert Bellah en la cuarta parte. Todos estos autores coinciden en una crítica de la concepción hegeliana de la historia. De este modo, analizan la religión de manera no teleológica, es decir, teniendo en cuenta la contingencia histórica. Valiéndose de esta objeción, Joas comprende que el desarrollo de los ideales religiosos no sigue un proceso lineal y que tampoco existe un punto en el que alcancen su forma última, sino que las distintas épocas y momentos históricos constituyen modos diferentes de desplegar ciertos ideales que nunca llegan a realizarse de forma completa ni definitiva. Es, más bien, el logro siempre parcial de los ideales y valores religiosos lo que conduce a las personas a buscar constantemente y por diversos medios la realización de estos, impulsando y desplegando en esa búsqueda diferentes procesos sociales y políticos que van moldeando la complejidad de la historia. La religión aparece entonces como un motor histórico, un factor que influye de forma decisiva y a través de múltiples maneras en los desarrollos culturales de las sociedades, marcando cambios y transformaciones.

En segundo lugar, resulta imprescindible mencionar la elaboración de Joas en torno a la concepción de libertad como don, es decir, como una capacidad inherente al ser humano, pero que no depende enteramente de sus fuerzas. Esta idea, desarrollada por el autor en la tercera parte de la obra, se vale de los aportes más relevantes de Paul Tillich, Wolfhag Huber, Paul Ricoeur y Troeltsch, constituyendo el eje central del libro. Joas comprende la vivencia de la fe y el fortalecimiento de la libertad política como dos procesos que, lejos de desarrollarse aislada y contradictoriamente, van de la mano y se despliegan en forma conjunta. Con esta argumentación, el autor busca demostrar que, contrariamente a lo que se suele suponer en las teorías más extendidas de la secularización, las prácticas y tradiciones religiosas no necesariamente impiden o amenazan la consolidación de la libertad en las sociedades, sino que profundizan su sentido, impulsándolas y contribuyendo a su promoción.

En este punto cabe destacar la lectura crítica que Joas realiza sobre la secularización, que, a su vez, constituye un rasgo característico de su teoría social. Lejos de interpretarla como el olvido progresivo de las tradiciones religiosas o como la reducción de estas al ámbito privado, el autor comprende que la secularización constituye una serie de complejos procesos sociales, culturales y políticos que se desarrollan de manera diferente en cada sociedad. Estos no solo tienen que ver con los procesos de modernización, sino también con la aparición de nuevas “sacralizaciones” (2024, p. 142), muchas de ellas fruto de la lógica utilitarista e individualista que el capitalismo establece.

En tercer lugar, resulta fundamental mencionar el carácter global que la investigación de Joas busca alcanzar. A partir del estudio de los numerosos autores tratados en el libro, argumenta que la moral religiosa contiene la potencia de convertirse en una realidad social global. Por eso, la “genealogía afirmativa” del universalismo moral que propone implica un estudio histórico profundo, que abarque no solo el desarrollo de la religión cristiana en Europa durante los últimos siglos, sino que se extienda globalmente hacia el resto del mundo, incorporando otras tradiciones religiosas, desde la llamada “era axial”, hasta el presente.

Si bien es indudable el valor de esta obra para la teoría social, la filosofía política y de las religiones, cabe mencionar también tres puntos problemáticos. En primer lugar, sería deseable para una lectura situada en América Latina, un abordaje de autores latinoamericanos. Si bien Joas reconoce y advierte sobre esta carencia en la introducción del libro, la inclusión

de pensadores latinoamericanos resulta particularmente factible en el quinto capítulo de la tercera parte, en el que justamente se hace referencia a la teología de la liberación, corriente fundamental de la filosofía y teología latinoamericanas. Consideramos que la incorporación de autores latinoamericanos a la propuesta de Joas puede contribuir al argumento central que el autor expone en este libro.

En segundo lugar, es necesario notar que, si bien el título del libro hace referencia tanto a Hegel como a Nietzsche, este último autor es trabajado solo en la conclusión de la obra, cuando, valiéndose de los aportes de Troeltsch y Weber, Joas elabora una crítica a la genealogía de la moral. Según el autor, la propuesta nietzscheana de que los valores se conforman y establecen en la autoafirmación de los grupos dominantes, tiene como consecuencia la reducción de la historia de la moral y la religión a una cuestión de poder y antagonismo. Dada la original recepción que Joas realiza de la obra de Nietzsche, consideramos que sería pertinente que el autor diera más lugar a fundamentar esta crítica que realiza sobre la concepción nietzscheana de los valores y la moral.

Finalmente, cabe mencionar que, si bien Joas expresa claramente los objetivos de su investigación, el extenso desarrollo de los numerosos autores que trabaja en su libro, logran (en algunos momentos) correr el foco central de su proyecto. Sobre este punto, consideramos que habría sido muy beneficioso para la claridad de la obra que el autor hubiera acotado mínimamente el análisis de los autores y, en su lugar, hubiera delimitado de manera independiente el desarrollo de sus propios argumentos y propuestas.

En definitiva, consideramos que la presente obra de Joas constituye un exhaustivo y riguroso análisis de los principales vínculos entre religión y libertad política, que no solo logra sintetizar los principales aportes de teólogos y filósofos acerca de la temática, sino que también se posiciona como un pilar fundamental para comprender el lugar de la religión en el desarrollo actual de las sociedades.

Finalmente, cabe destacar a los traductores de este libro (publicado originalmente en 2020). Se trata de Claudio M. Viale, Diego Fonti y Marcos Breuer. Este grupo de investigadores ofrece un estudio conclusivo al final de la traducción en donde destacan la obra de Joas como variante particular del neopragmatismo, y en el que aportan un buen compendio de las problemáticas centrales del libro.

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. 

Reply

Hans Joas*

It is always an honor for an author when colleagues make his or her writings the subject of thorough reading and detailed written discussion. In this respect, I am very pleased with each of the volumes and journal issues that have been dedicated to my work in various languages in recent years. Now, for the first time, this is happening in the Spanish-speaking world. I would therefore like to thank all the contributors and editors, especially the initiators Diego Fonti and Claudio Viale.

The publication of this issue is certainly also due to the fact that a whole series of my books are now translated into Spanish. There are still gaps; in particular, there is no edition of my book *The Genesis of Values*, which represents the decisive link between my work on a pragmatist social theory and that on a historical sociology of religion and morality¹.

On the other hand, for example in the review by Martina Torres Criscuolo within this issue, I am quite rightly accused of insufficient consideration of Latin American thinkers. It is true that I have only briefly commented on Catholic liberation theology - albeit my fundamental sympathy with it, an unforgettable personal encounter with Enrique Dussel in Mexico in 2001 and the supervision of a doctoral thesis at the University of Chicago, which led to

¹ Hans Joas, *Die Entstehung der Werte*, Frankfurt/M. 1997. This book has been translated into English, French, Italian, Polish and Russian. For a long time a Chilean publishing house planned a Spanish translation, but finally it did not come about.

<http://dx.doi.org/10.22529/sp.2025.65.11>



STUDIA POLITICÆ  Número 65 otoño 2025 pág. 210-218

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.

one of the best books on the subject and the appointment of the author to the Chair of Catholic Studies at Harvard University². In any case, my latest book contains an extensive chapter on the beginning of Spanish colonial history, the work of the Dominican Bartolomé de Las Casas, the Jesuits in Paraguay and Bishop Vasco de Quiroga in Mexico.³ But I certainly still have a lot to learn here in order to be able to hold my own in dialog with Latin American intellectuals.

I would like to begin my response to the contributions in this issue with those that encompass the broadest scope and by which I feel particularly well understood. This applies first of all to the philosopher Jesús Conill, who teaches in Spain and who, more than most, recognizes the close connection that exists between my theory of action, the theory of the emergence of values, historical sociology and the methodological proposal of an “affirmative genealogy”. He recognizes that for decades I have tried to counter the overwhelming influence of Max Weber’s theory of action and concept of rationalization and its transformation by Jürgen Habermas in the form of a theory of communicative action and communicative rationalization with an alternative that does better justice to the problems of the history of religion, but also to those of a history of secular ideals. What I find particularly instructive about his contribution is that it contains specific references to Spanish-speaking thinkers – such as Xavier Zubiri – whom I do not know and from whom, as well as from Jesús Conill himself, I hope to learn in the future. Compared to this pleasing agreement, the small indications of possible differences between us recede completely. The critical objection to my expression “non-rational forms of human communication” must be countered by the fact that, following Talcott Parsons, I make a conceptual distinction between “non-rational” and “irrational”, i.e. the non-rational should by no means be classified as inferior to the rational. This does not mean, for example, that poetic expression is based on an opposition to all rationality, but only that we do not do it justice if we apply the standard of discursive, argumentative rationality to it. There is a fundamental similarity in thinking here, which is perhaps even greater than Jesús Conill assumes. The remarks at the end of the essay are too brief for me to fully grasp them. Conill relies more on Nietzsche, I rely more on Troeltsch. I have dealt with the more precise difference between the two and

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

Troeltsch's criticism of Nietzsche in my latest book.⁴ It would be interesting to pursue the question of whether there is a real or only apparent difference between Conill and myself.

I also feel very well understood in the two important contributions by the Swedish social scientist Björn Wittrock, which have already been published in German but are now appearing here in their original English version. Since the author himself does not come from the Spanish-speaking world, he admittedly does not fall within the scope of my improved engagement with Spanish or Latin American thinkers. I would like to emphasize at this point that I have been associated with him as a colleague and friend for decades and owe him much institutional support and intellectual stimulation. Wittrock is one of the most important contributors to the international discourse on the so-called Axial Age. He has worked as closely with the Israeli sociologist Shmuel Eisenstadt as I have with the American sociologist Robert Bellah.⁵ Both of his contributions here sketch a convincing picture of the development of modern social theory; I have no objection to this. As I have already explained elsewhere, I hesitate to follow Wittrock in his assessment that the intellectual projects of Weber and Troeltsch were compatible or even complementary.⁶ I myself have come to the conclusion that Troeltsch pursued the project of a genealogy of moral universalism, albeit limited to Christianity and Stoa, and Weber that of an explanation of the emergence of the modern capitalist spirit or a genealogy of "occidental rationalism", which drove him to pioneering achievements in comparison with India, China and the Islamic world. My ambition is to pursue the genealogy of moral universalism comparatively in the same way that Weber did with his other question. I cannot go deeper here explaining how these different projects relate to each, but the difference must be clearly stated.

I can also recognize myself in considerable parts of Alejandro Pelfini's article "Hans Joas as a Global Thinker", although not in all of them. The (iro-

⁴ Ibid., p. 39-70. I have presented my book mirroring Nietzsche's, as a way „from the genealogy of morals to the genealogy of moral universalism“.

⁵ Cf. Johann P. Arnason, S.N. Eisenstadt, Björn Wittrock (Ed.), *Axial Civilizations and World History*, Leiden (NL)/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", in: Magnus Schlette et al. (Ed.), *Idealbildung, Sakralisierung, Religion. Beiträge zu Hans Joas' „Die Macht des Heiligen“*, Frankfurt/M. 2022, p. 493-514, here p. 497.

nic?) characterization of my intellectual path, which - according to Pelfini - “begins in Erfurt, continues in Chicago and, one might say, culminates in the Vatican” strikes me as completely fantastic. To avoid giving readers the wrong impression, I would like to emphasize that my path did not begin in Erfurt, where I only became active at the age of 50; that I was already in Chicago as a doctoral student in 1975/76, was a visiting professor for the first time in 1985 and have been teaching there for decades since 2000; and that there can certainly be no question of a culmination in the Vatican, especially since the decisive position there was only recently filled... In this characterization, the Bavarian Catholicism that shaped me and the intellectual and political milieu of Berlin, where I spent and spend most of my life, are not mentioned at all.

Unfortunately, decisive aspects of my involvement with “global” issues are also overlooked.⁷ There is no consideration of my books on war, although one of them has already been translated into Spanish, neither of other mentions in my writings that have to do with the global history of moral universalism. I find that unfair. I must also raise an objection to the interpretation of my views on the relationship between individual and collective forms of experiencing self-transcendence. I am a staunch opponent of attempts to ascribe one or the other to individual religions, denominations, cultures or regions of the world - as if Protestants were exclusively individualists and Catholics collectivists, as if Europeans were only one thing and Asians only another, as if modern people were only one thing and pre-modern people only another. It is difficult for me to recognize my own views especially on the last pages of the essay

With these critical remarks on a nonetheless interesting contribution, I come to Marcos Breuer’s essay “Hans Joas’ Theory of Religion and the Foundations of the Modern State”. In several respects, this author attributes to me views that are the exact opposite of what I advocate. This is not a matter of nuance, but of complete misunderstanding. Perhaps it is best if, quite independently of this text, I formulate some of the main propositions of my theory of religion with outmost clarity. *Firstly*, although I am a critic of the so-called theory of secularization, I am by no means a proponent of

⁷ Hans Joas, *War and Modernity: Studies in the History of Violence in the 20th Century*; Hans Joas, Wolfgang Knöbl, *Kriegsverdrängung. Ein Problem in der Geschichte der Sozialtheorie*, Frankfurt/M. 2008 (there is a translation of this book into Chinese, and one into English with the title *War in Social Thought*; finally: Hans Joas, *Friedensprojekt Europa?* München 2020.

the thesis that there is no weakening of religion anywhere. As a resident of one of the most secular cities in the world (Berlin), I would have to be struck with blindness if I denied the phenomena of secularization in this way. The criticism of secularization theory concerns the criticism of the thesis that phenomena of secularization can be explained by processes of modernization. This is why I have tried to develop an alternative explanation in many of my works, for example in the volume *Faith as an Option*, which I call a political sociology of religion.⁸ *Secondly*, I expressly do not advocate the thesis that it is attributed here to me, namely that there is no human being without religion and that religiosity is a universal anthropological fact. What I am arguing is that experiences of self-transcendence and dynamics of ideal formation are universal in an anthropological sense - but their religious articulation and interpretation are not. *Thirdly*, I do not argue that experiences of self-transcendence are experiences of the sacred, but rather that the sacred emerges from these experiences - the experiences are thus constitutive and not derivative. *Fourthly*, I do not claim that modern societies can only secure their cohesion through a religion in common; what I do claim is that they cannot be conflict-free and stable without a basic consensus on fundamental issues.

Perhaps these attempts at clarification will suffice as rebuttals; it should only be added that the reference to other authors who have also criticized the central elements of my theory, without even having properly scrutinized them, does not increase its cogency.⁹

In the next step, I would like to turn to the two contributions that are dedicated to my connection to American pragmatism. More than a decade ago, the philosopher María Cristina Di Gregori, who has unfortunately recently passed away, presented a clear and insightful account of my theory of the creativity of human action. It is not outdated in most respects. It just seems to me that it exaggerates the importance of John Dewey in my work, because it completely ignores my early and ongoing engagement with George Herbert Mead. The remark she mentions from the American philosopher Vincent

⁸ Hans Joas, *Faith as an Option*, Stanford 2014.

⁹ Regarding the accusation that I have not sufficiently dealt with the explanatory potential of contractualism, I would like to point out that the critique of neo-liberalism and a primarily normative alternative to it plays a central role in my work, although not in the field of political theory, but in that of social theory. Cf. Hans Joas, Wolfgang Knöbl, *Social Theory. Twenty Introductory Lectures*, Cambridge 2009, p. 20-42, 94-122.

Colapietro from 2009 about the lack of reception of my theory among philosophers also seems to me no longer accurate.¹⁰ In Germany, for example, I am in the fortunate position of being able to refer to the writings of Matthias Jung, who has related my theory of action in a highly original way to more recent developments in the philosophy of mind and language.¹¹ Because I mainly referred to Dewey's theory of aesthetic experience in my book on creativity, she fears one-sidedness on my part. In other works, I have mainly dealt with Dewey's theory of religion. Di Gregori's central critical point, however, is a different one. She accuses me of insufficient consideration of Dewey's later work, in particular the book "Knowing and the Known", published with Arthur F. Bentley in 1949. I have to accept this accusation in the literal sense. However, it has not yet become entirely clear to me whether Dewey really developed his philosophy in this work beyond terminological changes ("transaction") in a way that is consequential for my own project. The essay does not really specify this possibility, but it leaves me with an important reminder.

Germán Arroyo also deals specifically with my connection to John Dewey and generally rejects my criticism of him. He does so by means of a comparison with the much less critical connection to Dewey in the thinking of the critical theorist Axel Honneth. I leave the assessment of the section on Honneth to him. Overall, Arroyo comes to the conclusion that Honneth remains closer to Dewey than I do and that both Hegelianisms differ positively from my critical assessment of Hegel. I have two problems with the result of Arroyo's considerations. One of them lays where the assessment on the correctness of an interpretation is not sufficiently separated from the approval of the interpreted thinker. My clear criticism of Dewey's "sacralization of democracy" in his book *A Common Faith* is not rejected by Arroyo as a misunderstanding, i.e. as a false interpretation. Rather, he rejects its content because, like Honneth, he himself is closer to this Deweyan idea than I am. But this is actually clear from the outset and does not require any complicated expla-

¹⁰ Since she leans strongly on Richard Bernstein's book of 2010 *The Pragmatic Turn*, I allow myself to add that I greatly appreciate his praise of my understanding of pragmatism (p. 24), but of course I also regret that the last of my books that he mentions, precisely the book on the Creativity of Action, was published in the German original version in 1992, and thus he left out of his consideration all the following decades.

¹¹ Matthias Jung, *Der bewusste Ausdruck*. Anthropologie der Artikulation, Berlin 2009, i.e. p. 222-259 and p. 351-356

nation. As for the question of whether Dewey remained a lifelong Hegelian or, as a thinker of historical contingency, increasingly detached himself from all teleological philosophy of history - as I maintain - it seems crucial to me that we assign Dewey's statements to the exact phase in his intellectual development from which the statement originates. It is probably undisputed that Dewey's intensive reception of Darwin already distanced his historical thinking from Hegel in essential respects. This becomes even more apparent when, in coming to terms with the First World War, he speaks of it as an opportunity to leave the "fool's paradise" of an evolutionist and teleological belief in progress. In 1916, he wrote "We confused rapidity of change with advance, and we took certain gains in our own comfort and ease as signs that cosmic forces were working inevitably to improve the whole state of human affairs."¹² The question of how far this revision went, whether progress only became more contingent for Dewey, but whether he ultimately did not doubt it, does not need to be discussed here. However, there seems to me to be no doubt that Dewey's classification as a contingency-oriented historical thinker in my book *Under the Spell of Freedom* is justified.

Of course, it is a different question whether we agree with Dewey's view that belief in democracy as an ideal can itself develop sufficient binding forces for a liberal democracy to protect it from instability and collapse. I have rejected this belief. I am not, as Breuer and perhaps Arroyo have accused me of doing, attributing an indispensable role for democracies to Christianity or religion. I am simply saying that there must be value traditions that go beyond belief in democracy itself, such as belief in the sacredness of the person, which can also be founded in intense experiences of the violation of this sacredness, the degradation of the human being. "Never again war, never again fascism, never again Holocaust" - such slogans do not express a religion, but neither do they only express a belief in democracy. I am almost surprised that my objection to Dewey is controversial here, because this aspect of his theory of religion, if it is understood in this way, has hardly any supporters today. I say this not as an opponent of Dewey's belief in democracy, but as a critic of his simplistic notion of the cultural cohesive forces that democracy requires. Perhaps not having recognized this connection is, for me, the second difficulty with Arroyo's text. Nor should it be overlooked that my criticism of this aspect does not mean that I have dismissed Dewey's contribution to religious theory out of hand. The opposite is true, as will be clear to anyone who takes

¹² John Dewey, Progress, in: International Journal of Ethics 26 (1916), S. 311-322, here p. 312f.

note of my Dewey chapter in *The Genesis of Values* and its function in the argument of that book.¹³

Enrique Muñoz Pérez deals knowledgeably not with my assessment of Dewey, but with that of Max Scheler. Unfortunately, he limits himself to the philosophy of religion and leaves aside Scheler's ethics, his "material ethics of values", and my interpretation of it.¹⁴ Instead, he offers an informative account of the differences between Husserl and Scheler in the understanding of "evidence". However, another point seems decisive to me. The author defends "personalistic monotheism" and sees Scheler's strength and originality precisely in having defended it in the same way. Now, this certainly corresponds to my own (Christian) religious convictions. However, I differentiate between these and the tasks of a comprehensive theory of religion. In this, it seems more plausible to me to claim anthropological universality and "evidence" for the experience of self-transcendence and the constitution of sacrality in these experiences than for the idea of a single personal God. If this is true, however, then additional steps are necessary in order to show how concepts of holiness become images of God and even of one God. Without these additional steps, a phenomenological conception of God such as Scheler's seems to me incomplete and unconvincing.

I have already referred to the short contribution by Martina Torres Criscuolo in the introduction, because in the first of three desiderata she called for my inclusion of Latin American thinkers to a greater extent and I agree with this demand. However, she has two further suggestions for me. One is aimed at a more detailed discussion of Nietzsche than the short concluding section of my *Spell of Freedom* offers. On this point, too, I would like to point out that my *Genesis of Values* begins with just such a discussion, because I ascribe to Nietzsche a pioneering role in questions of the origin of values and at the same time find his comments on Judaism, Christianity and Buddhism

¹³ On the latest creative confrontations with Dewey's theory of religion: Randall E. Auxier, John R. Shook, *Idealism and Religion in Dewey's Philosophy*, in: Steven Fesmire (Ed.), *The Oxford Handbook of Dewey*, New York 2019, p. 651-673; Annette Pitschmann, *Religiosität als Qualität des Säkularen. Die Religionstheorie John Deweys*, Tübingen 2017, summarized in Annette Pitschmann, *Religion als Sinn für das Mögliche*, in: Thomas M. Schmidt, Annette Pitschmann (Ed.), *Religion und Säkularisierung. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart 2014, p. 99-114

¹⁴ Hans Joas, *Die Entstehung der Werte*, p. 133-161. Also Olivier Agard, Hans Joas, *lecteur de Scheler*, in: Alexandre Escudier (dir.), *Hans Joas et la question des valeurs*, *Raison publique* 27, 2024, p. 29-36

completely untenable. In this I am in good company with Max Weber, Ernst Troeltsch, Max Scheler and Maurice Merleau-Ponty.

The last suggestion is that I should have presented my theory of religion more systematically than I did in the portraits that make up a large part of my *Spell of Freedom* book. This suggestion gives me the opportunity to point out two things. Firstly, *Under the Spell of Freedom* should be seen as the second volume of a trilogy that began with *The Power of the Sacred* and was concluded with the present global history of moral universalism. In the trilogy, I was concerned in volume 1 with Max Weber's rejection and in volume 2 with Hegel's, and thus, taken together, with the two most influential narratives on the historical relationship between religion and political power. This should provide the premises for my own alternative account of this history as an affirmative genealogy of moral universalism. The systematic presentation of my theory of religion and ideal formation will follow in the future and in other ways, if it is granted to me to do so. 