

Sacralidad, cohesión social y desencantamiento. Conversación con Hans Joas^{1*}

Mauro Basaure**

Fecha de recepción: 14 de diciembre de 2017 · Fecha de aceptación: 25 de febrero de 2018 · Fecha de modificación: 19 de abril de 2018
<https://doi.org/10.7440/res66.2018.09>

Cómo citar: Basaure, Mauro. 2018. "Sacralidad, cohesión social y desencantamiento. Conversación con Hans Joas". *Revista de Estudios Sociales* 66: 93-105. <https://doi.org/10.7440/res66.2018.09>

RESUMEN | A la luz de una revisión analítica de las diferentes etapas de la obra teórico-social de Hans Joas —etapas que van desde sus primeros estudios sobre George Herbert Mead y el pragmatismo americano hasta su más reciente publicación, *Die Macht des Heiligen (El poder de lo sagrado)* (2017)—, así como de las complejas conexiones internas entre ellas, se realiza una detallada evaluación crítica tanto del significado de la noción durkheimiana del *consenso valórico* como de la relevancia de este consenso para la cohesión social en las sociedades modernas. A partir de todo ello se discuten cuestiones urgentes de la sociedad actual —como migración, orden geopolítico y seguridad interna y externa—, todas cuestiones a las que Joas también ha dedicado parte de su obra. En pocas palabras, cuestiones teóricas y empíricas sobre la cohesión social sirven aquí de hilo conductor para percibir la potencia de la teoría social de Hans Joas, en particular, de su sociología de lo sagrado.

PALABRAS CLAVE | *Autor:* cohesión social; consenso valórico; desencantamiento del mundo; lo sagrado; pragmatismo

Sanctity, Social Cohesion and Disenchantment: A Conversation with Hans Joas

ABSTRACT | In light of an analytical review of the different stages of Hans Joas' social theoretical work —whose stages range from his early studies of George Herbert Mead and American pragmatism to his most recent publication *Die Macht des Heiligen (The Power of the Sacred)* (2017)—, as well as the complex internal connections between them, a detailed critical evaluation is made of both the meaning of the Durkheimian notion of the *value consensus* and the relevance of this consensus to social cohesion in modern societies. In view of all this, urgent issues in current society are discussed —such as migration, the geopolitical order and internal and external security; all of them issues to which Joas has also devoted part of his work. To resume, such theoretical and empirical questions about social cohesion serve here as the guiding thread for an understanding of the power of Hans Joas's social theory, in particular, his sociology of the sacred.

KEYWORDS | *Thesaurus:* social cohesion. *Author:* disenchantment of the world; pragmatism; the sacred; value consensus

* El autor agradece al Centro de Estudios de Conflicto y Cohesión Social, COES, Conicyt/Fondap/15130009.

** Doctor en Filosofía por la Goethe-Universität Frankfurt (Alemania). Profesor titular de la Universidad Andrés Bello (Chile), donde además es director del Doctorado en Teoría Crítica y Sociedad Actual. Investigador y miembro del Directorio Científico del Centro de Estudios de Conflicto y Cohesión Social (COES) (Chile). También es profesor del Doctorado en Sociología de la Universidad Alberto Hurtado (Chile). Últimas publicaciones: *Investigación y Teoría Crítica para la sociedad actual*. Barcelona: Anthropos-Siglo XXI, 2018; *Matrimonio en conflicto: visiones rivales sobre el matrimonio entre personas del mismo sexo*. Santiago: Cuarto Propio, 2015. ✉ Mauro.basaure@gmail.com

1 Hans Joas es Ernst Troeltsch Professor en la Humboldt-Universität zu Berlin (Alemania). Desde 2011 hasta 2014 fue miembro del Instituto de Estudios Avanzados de Friburgo (FRIAS); desde 2002 hasta 2011 fue director del Centro Max Weber de Estudios Culturales y Sociales Avanzados en la Universität Erfurt (Alemania). También es profesor visitante de Sociología y Pensamiento Social y miembro del Comité de Pensamiento Social de la University of Chicago (Estados Unidos).

Sacralidade, coesão social e desencantamento. Diálogo com Hans Joas

RESUMO | À luz de uma revisão analítica das diferentes etapas da obra teórico-social de Hans Joas —etapas que vão desde seus primeiros estudos sobre George Herbert Mead e o pragmatismo americano até sua mais recente publicação, *Die Macht des Heiligen (O poder do sagrado)* (2017)—, bem como das complexas conexões internas entre elas, realiza-se uma detalhada análise crítica tanto do significado da noção durkheimiana do *consenso valórico* quanto da relevância desse consenso para a coesão social nas sociedades modernas. A partir disso, discutem-se questões urgentes da sociedade atual —como migração, ordem geopolítica e segurança interna e externa—, todas questões às quais o autor também dedicou parte de sua obra. Em poucas palavras, questões teóricas e empíricas sobre a coesão social servem de fio condutor para perceber a potência da teoria social de Hans Joas, em particular, de sua sociologia do sagrado.

PALAVRAS-CHAVE | *Thesaurus*: pragmatismo. Autor: coesão social; consenso valórico; desencantamento do mundo; o sagrado

Mauro Basaure (MB): Estimado Hans Joas, gracias por esta oportunidad de conocer su perspectiva sobre la cuestión de la cohesión social y comprender mejor su importante obra sociológica. Quisiera iniciar esta conversación tocando dos temas de particular importancia en el contexto de la cuestión de la cohesión social en Europa (aunque no sólo ahí): las cuestiones geopolíticas y aquellas relativas a la migración. En ambos temas están involucrados asuntos concernientes a los derechos humanos, la justicia y otros valores. Comencemos con el tema de la migración, si le parece.

Hans Joas (HJ): Claro. Estos son dos complejos temáticos enormes, que me interesan mucho y sobre los que he escrito. Hay un libro de William Barbieri, *Constitutive Justice* (2015), que aprecio mucho. Tomo de él la idea de que a propósito de la migración masiva han surgido nuevas cuestiones de justicia en el campo de la teoría de la justicia. No se trata ya simplemente de una cuestión de justicia distributiva. Él habla de cuestiones de justicia constitutiva: no se trata de quién obtiene qué en una comunidad ya existente. Se trata de quién tiene derecho a ser aceptado en una comunidad, y así contribuir a constituirla. Esta es una pregunta distinta. Ella es irrelevante sólo si uno piensa a partir de una representación universalista de la ausencia de Estados, de un permitir vivir en todas partes, de un *no borders*. Pero si uno piensa que el mundo es necesariamente un mundo de Estados, entonces surge la cuestión de los criterios morales y de los procedimientos de toma de decisiones sobre la admisión y no admisión en una comunidad. ¿Quién decide? ¿Existen ciertos criterios que están moralmente justificados, y que no deben ser ignorados en esta decisión? Michael Walzer fue la primera persona que realmente pensó sobre ello en su libro *Spheres of Justice* (1983). Hace treinta años me impresionó profundamente. Sobre estas bases argumento hoy en el contexto de las cuestiones de inmigración.

MB: En cuanto al segundo tema, la geopolítica, le pregunto especialmente sabiendo que ha publicado dos libros sobre la guerra.²

HJ: Pese a que asumo una visión moral universalista, no soy un cosmopolita, en el sentido de creer en la superación del mundo estatalmente configurado. No creo en un futuro cercano en el que no haya más Estados, o un único Estado mundial. Vivimos en un mundo de Estados particulares, que deben relacionarse entre sí de tal manera que la probabilidad de conflictos militares se reduzca a cero. Ese sería mi objetivo. Mis libros sobre la guerra también están guiados por intereses normativos. Me identifico con un concepto realista de *paz*. Sabemos mucho sobre las condiciones que hacen posible un orden de paz realista (Joas y Steiner 1989). Entre Suecia y Noruega —que en 1910 estaban aún al borde de una guerra— y entre Alemania y Francia —países que han librado guerras durante muchos siglos—, la guerra se ha vuelto impensable hoy. Podemos usar este conocimiento para configurar órdenes institucionales adecuados.

En las últimas décadas encontramos una variedad de formas de abuso del discurso kantiano de la paz eterna (Kant 2002). Kant no era un seguidor de la idea de un Estado mundial. Su texto sobre la paz eterna es grandioso. Pero ese abuso masivo fue motivado por la necesidad de justificar intervenciones militares —la más flagrante, por supuesto, fue en Irak— con todo tipo de medios teóricos, incluidos los pensamientos de Kant sobre la paz duradera. Y me temo que también en Europa se da este tipo de abuso en relación con Rusia. Digo esto sabiendo que ello es algo muy polémico en la esfera pública alemana y estadounidense. Creo que en Europa se logró establecer ciertos principios de un orden pacífico. ¡Excelente! Pero ahora nos encontramos quizá en un punto de inflexión.

2 Hans Joas. 2000a. *Kriege und Werte: Studien zur Gewaltgeschichte des 20. Jahrhunderts*, y Hans Joas. 2008. *Kriegsverdrängung. Ein Problem in der Geschichte der Sozialtheorie*.

Se trata de saber si la fórmula de paz europea puede ser extendida, o si Europa está más bien en el proceso de formación de un Estado europeo de carácter internacional y cuasi supranacional, capaz de actuar ofensiva y agresivamente a nivel internacional. Hay dos caminos opuestos: según el primero, la tarea más urgente del presente es que el orden de paz europeo se amplíe, de tal modo que logre establecer una relación pacífica, por ejemplo, con Rusia y también con Turquía. La otra vía dice: somos un orden de paz europeo, y ahora más aún, considerando nuestra participación en la OTAN, seremos también, como Europa, un actor político mundial, y lo podemos demostrar especialmente contra Rusia y Turquía. Hay aquí, por supuesto, una gran cantidad de implicaciones empíricas que deben ser consideradas; la evaluación de la situación de Rusia y Turquía, y así sucesivamente. Estoy decididamente a favor de la primera opción. La segunda vía no es una meta para mí; por el contrario, creo que es una representación horrorosa.

Las cuestiones de política exterior son muy complicadas. Por un lado, debemos vivir en paz, incluso con países donde los derechos humanos no se respetan como querríamos y como yo desearía. Por otra parte, los derechos humanos se utilizan como pretexto para la intervención militar. Una vez más, estoy por la primera de estas ideas. Y, para mí, fueron Willy Brandt y Egon Bahr quienes representaron esta idea básica en Berlín en 1961. Cuando estaba sentado junto a Willy Brandt después de la construcción del Muro en el edificio municipal de Schöneberg, escuché de la boca de Egon Bahr, varias veces, que decía: debemos convencernos de que no podemos deshacernos del régimen comunista en Berlín Oriental. Debemos vivir con eso. Estamos totalmente en contra, pero los deseos no ayudan. Necesitamos coexistir con ellos en una única ciudad. Creo que esto vale hoy aún más para una Rusia no comunista. Se aplica también para la dictadura islámica de Erdogan.

MB: ¿Qué representa Donald Trump en el contexto de este análisis?

HJ: Trump representa, en efecto, algo diferente al mero uso abusivo de conceptos internacionalistas de paz para justificar la política exterior. Ese uso abusivo era esperable de Hillary Clinton. No tenía confianza en ella, pero lo que Trump está haciendo es destruir abiertamente el internacionalismo. “América primero” significa seamos honestos y hagamos una política exterior basada simplemente en el bienestar de nuestra propia nación. La consecuencia natural es que los otros dirán lo mismo. Si alguien dice “América primero”, ¿por qué Alemania no debería decir “Alemania primero” o “Europa primero”? No es correcto decir simplemente: Trump destruye el internacionalismo. No hay que olvidar que el uso abusivo de los conceptos internacionalistas de paz es anterior. Para mí la elección entre Trump y Clinton no expresaba la última palabra. Ninguno encarna realmente lo que creo que es correcto.

MB: Según lo que dice en relación con Europa, usted se distancia de la idea durkheimiana de que el consenso de valores sea la fuente elemental de la cohesión social. ¿Cuáles son las fuentes más importantes de la cohesión social en nuestra sociedad? Tratando esta pregunta, usted se posiciona más cerca de Weber que de Durkheim.

HJ: Efectivamente, 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.³ No es cierto, por tanto, que esta tradición consista únicamente en aquel énfasis durkheimiano en los valores comunes o compartidos. Usted tiene razón en decir que para Weber existen fuentes muy diferentes de la cohesión social.

Menciono en primer lugar el éxito económico de una comunidad. Vinculo este factor efectivamente a Weber, y su consideración de la dimensión económica. Mi ejemplo favorito es el arraigo que alcanza la democracia en Alemania Occidental a través del llamado *milagro económico*, a finales de los años cincuenta y principios de los sesenta. Estoy profundamente convencido de que las creencias democráticas no estaban en absoluto arraigadas antes de ello —al menos si se piensa en la gente de donde crecí, en Baviera—. Hablamos de la generación de aquellos que habían hecho la experiencia del Tercer Reich. Ellos no tenían convicciones democráticas profundas, tampoco antes del Tercer Reich. Evidentemente, hubo excepciones, en especial entre los socialdemócratas. Pero el medio católico, por ejemplo, no era muy democrático que digamos. Sin embargo, debido al enorme éxito económico de la postguerra se produjo un cambio sustantivo en este aspecto. Y esto porque la gente juzga los valores, como la democracia, a partir de su experiencia societal, considerada como experiencia global. Esto significa que, en el marco de una crisis de cohesión social, no sólo debemos preguntarnos si hay o no suficientes valores comunes; más bien hay que preguntarse por las tendencias económicas y si existe una marcada insatisfacción con el desarrollo económico.

Ahora bien, la importancia de Weber también es clara en el segundo punto que identifico: la justicia. Un valor central para la comunidad es —esto lo comparto con John Rawls— el valor de la justicia. Pero esto debe ser puesto en conjunción con el primer punto. No se trata sólo del éxito económico de la comunidad en su conjunto, como hemos dicho, sino también de éxito económico propio. Distinguió ambos niveles. Un utilitarista diría que lo único relevante es el éxito económico propio. Para un utilitarista, la insatisfacción de las personas se debe a no tener éxito económico. Eso no es tan así. La

3 Hans Joas es uno de los teóricos sociales más destacados de la actualidad. Una reconstrucción amplia de las principales corrientes de la teoría social del siglo XX en forma de lecciones se encuentra en Joas y Knöbl (2004).

pobreza se vive de manera bien diferente dependiendo de si el desarrollo económico en su conjunto es positivo o si a todos les está yendo mal. En este último caso, uno siente la propia pobreza como un evento colectivo. En otros términos, la gente puede experimentar su propia falta de éxito económico como justificada o no. Ahí donde tiene lugar el propio fracaso económico, en ese momento, surgen las preguntas por la desigualdad y la injusticia. La gente puede decir: bueno, estoy peor que otros, pero lo acepto porque ellos han hecho más que yo o que mis padres. Pero puede ser diferente: la gente puede decir, me va mal y es injusto que sea así. Cuando crezco en South Side de Chicago, me va mal, es injusto. Me va mal porque soy de color.

Una observación extra al respecto: la cuestión de la justicia tiene un papel importante en los debates sobre la política migratoria. Una parte de los miembros de las clases bajas en Alemania tiene la impresión de que es injusto que se gaste dinero en los migrantes; dinero que se podría gastar en ellos, que nadie está interesado en ellos, pero en cambio todos se interesan en los migrantes. Hay que decir que esta crítica está parcialmente justificada: las mismas personas que demuestran un gran compromiso con los inmigrantes son indiferentes a los jóvenes de los pueblos en Brandemburgo. Hay una discrepancia en esa actitud moral, que es digna de análisis. De este modo, no sólo los valores comunes son fuentes de cohesión, sino también el éxito económico de la comunidad en su conjunto, así como la experiencia extendida de que lo que a cada uno le toca en ello es justo. Esta es una fuente esencial de la cohesión social en el contexto de una comunidad: tenemos el sentimiento de que es justo lo que a cada uno le toca, de modo que la desigualdad existente se puede sobrellevar, o no se tiene ese sentimiento.

El tercer aspecto que considero una fuente esencial de la cohesión social es el sentimiento de seguridad interior y exterior. ¿Me da seguridad el Estado antes de la ocupación militar por un Estado vecino? Esta cuestión se responde según diferencias inmensas en diferentes países. En algunos no es un problema en absoluto, pero sí en otros. Para los checos, por ejemplo, este fue un problema central en el siglo XX: llegan los alemanes a ocuparnos, la Unión Soviética viene y nos ocupa. Esto conduce a una sensación —también para los polacos— de que algo así podría volver a suceder pronto. Claro. En Inglaterra este sentimiento apenas se conoce. Esto también se aplica a la seguridad interna, en relación con la vigilancia estatal, la violencia, la delincuencia, etcétera. No sé cómo es en Chile.

MB: Existe mucha literatura sobre la relación entre el crimen, la cohesión social y el papel del Estado. Para evitar extenderme, mencionaré brevemente que en Chile, como en otros países, existe un temor subjetivo relativamente alto frente a la delincuencia, que contrasta con una tasa de criminalidad no muy alta. Al

menos a primera vista existe un desequilibrio entre la experiencia objetiva y la subjetiva.

HJ: Entiendo. Frente a este punto, sin embargo, soy muy cuidadoso. Con la ayuda de cifras de este tipo, a menudo se dice en Alemania que el temor frente a la criminalidad es injustificado. Pero no es tan fácil. Las estadísticas criminales de las policías suelen ser extremadamente poco fiables y pueden dar lugar a una subvaloración muy grande del fenómeno. En Brandemburgo, por ejemplo, hay realmente un problema con ladrones que vienen de Polonia. No son necesariamente polacos, pero hay bandas de ladrones que se mueven en la frontera con Polonia. Nosotros ponemos vigilantes nocturnos porque no queremos que nos roben. Nadie quiere tener esa experiencia. Los ricos tienen enormes medidas de seguridad en Berlín, cámaras, etcétera, para evitar la criminalidad. Sin embargo, ellos mismos actúan como si los otros —quienes viven en los pueblos cercanos a Oder, por ejemplo— debiesen sentarse a observar cómo les llevan las cosas. La seguridad interna y externa es un componente importante de la cohesión social. Me gustaría agregar dos cosas muy brevemente. En primer lugar, siempre me entusiasmó la formulación de Tony Blair dirigida a su partido: “la ley y el orden son un tema laborista”. No es posible que los partidos de izquierda ignoren ese tema y dejen que los partidos de derecha solamente hagan campaña con él. “Ley y orden” también debe ser una cuestión de la izquierda; también es algo que requieren las clases bajas.

Pensando en el contexto de la pregunta por la cohesión social, me opongo además a que la figura de los enemigos externos —es decir, la problemática de la seguridad externa— sea explotada políticamente para generar artificialmente cohesión interna. Por supuesto, puedes fortalecer la cohesión interna a través de enemigos externos imaginarios, y desafortunadamente esto sucede de manera permanente.

MB: Es interesante ver cómo alguien como usted —que ha estudiado en profundidad, por ejemplo, el origen de los valores, cómo se han desarrollado históricamente, cómo nos afectan, etcétera— busca dar una visión que no sobredimensione la relevancia de los valores para la cohesión social, o que relativiza las tesis que lo hacen. Si he entendido bien, entonces, usted no niega la relevancia de los valores en la tarea de crear cohesión social, sólo trata de evaluar más ajustadamente el aporte que hacen a esta.

HJ: Correcto. Los valores, por supuesto, no son irrelevantes para la cohesión social. Pero sólo tienen el estatus adecuado si se los ve en el marco del conjunto de cosas que mencioné, y no a expensas de ellas; es decir, ignorando estas otras dimensiones de la cohesión social. Me opongo decididamente al intento estratégico de fortalecer la cohesión a través de los valores cuando

con ello lo que se busca es no tocar la desigualdad social y no tratar la seguridad interna.

MB: Sugeriría que tratemos más adelante la cuestión del uso estratégico de la tesis de la cohesión social a través de la comunidad de valores. Creo que es una cuestión clave. Estoy totalmente de acuerdo. De hecho, a ratos pareciese que Durkheim es el único autor clásico en este campo. Weber no desempeña un papel importante en la literatura actual sobre cohesión social. En sus respuestas, también ha tocado fenómenos muy importantes como la cohesión social en Europa, la migración, la política y la seguridad exterior. Si está de acuerdo, también me gustaría volver más adelante a estos temas. Antes de ello, sin embargo, quisiera preguntarle cómo entiende usted la tesis de que el consenso basado en valores es la fuente de la cohesión social, un consenso que, como muchos dicen hoy, está siendo amenazado, entre otras cosas, por las olas migratorias.

HJ: Sí, hay mucho que decir sobre estos temas. Pero voy directamente a la última cuestión que formula. La tesis de que la cohesión social es posible sólo a través de valores compartidos es, en sí misma, muy poco clara. No es sólo ambivalente, sino trivalente. Se pueden distinguir tres significados distintos, que trataré de descifrar muy rápidamente. Una forma de entender esta frase es la siguiente: si los miembros de la sociedad comparten los mismos valores, estos valores, como tales, hacen posible la cohesión social. Una segunda posibilidad, es decir: no, no todos los valores garantizan la cohesión social. Debe haber ciertos valores, y son estos los que deben ser comunes. El valor de la tolerancia es un ejemplo. Pregunta: ¿es posible construir cohesión social sobre la intolerancia o se necesita un valor específico como la tolerancia? En vista de la enorme diferencia entre las personas, la tolerancia es un valor que, en muchos aspectos, asegura la cohesión social. No podemos simplemente decir que necesitamos valores comunes; debemos decir que necesitamos valores muy específicos, y que son ellos los que debemos compartir. En la medida que todos están abiertos a un mínimo de tolerancia, entonces podemos pensar en vivir en paz unos con otros. Esta segunda posibilidad implica un cierto metanivel respecto de los valores, porque significa que necesitamos ciertos valores que permitan la vida en el contexto de una cierta diversidad o pluralidad de valores.

Tengo la sospecha de que Habermas piensa que este metanivel sólo puede ser manejado procedimentalmente.⁴ Frente a esto, en cierto sentido, estoy de acuerdo: necesitamos procedimientos que permitan vivir juntos, a pesar de la diferencia. Debo estar abierto al respeto de los procedimientos democráticos, del derecho, de ciertas normas universalistas. Pero al mismo tiempo

es necesario, entonces, una aceptación fuerte de estos procedimientos; de lo contrario, tan pronto como se hace doloroso para la gente respetar el resultado del procedimiento, lo desconocen. En este sentido, después de la cuestión de procedimiento, el nivel de la aceptación valórica se reintroduce y vuelve a tener un rol.

Una tercera posibilidad es: claro, como no es raro escuchar, necesitamos valores comunes; pero en realidad significa que son mis valores los que deben ser aceptados por los demás. En este caso, no quieren valores comunes; tampoco tolerancia. Lo que buscan es que los otros se adecuen a lo que uno tiene por correcto y bueno, y es eso lo que identifican con la idea de valores comunes.

MB: Esta distinción es muy interesante. Las dos últimas posibilidades que menciona conducen directamente a un tema al que usted se ha dedicado bastante: la relación entre particularismo y universalismo; tema en cuyo horizonte adopta una perspectiva bien particular. Creo que es una visión, de hecho, que está muy en armonía con su perspectiva pragmatista e histórica sobre el origen de los valores. ¿Puede explicar más detalladamente su perspectiva en torno a dicho tema?

HJ: Bueno. Al respecto diría de mí que soy algo así como un universalista moral honesto. Eso exige una explicación. En varios artículos me he opuesto a la idea, defendida por Habermas, de que los valores son necesariamente particularistas.⁵ Eso es lo que él dice, y yo me opongo. Por supuesto hay valores universales. Por supuesto, la idea de la dignidad misma de todos los hombres es un valor universal. Pero los valores siempre existen sólo en una forma particular. Eso, sin embargo, no los hace particularistas. Un cristiano es, en mi opinión, necesariamente un universalista moral. No puede ser un cristiano coherente sin ser un universalista moral. Evidentemente, como cristiano representa una cierta forma de universalismo moral, que es diferente de otras formas. Con todas las restricciones *mutatis mutandis*, diría también que incluso los budistas son, como los cristianos, universalistas morales. Pero el budismo es también una forma especial de universalismo moral. Estoy muy de acuerdo con Jaspers cuando dice que vivimos en un mundo donde hay una pluralidad de formas de universalismo moral.

Hablé hasta aquí de dos formas religiosas, pero hay más: hay sin duda formas seculares de universalismo moral. Se debe saber sobre qué se está diciendo. Un diálogo interreligioso, por ejemplo, entre cristianos y budistas puede conducir a la comprensión e identificación, por parte de los participantes, de sus diferencias y similitudes. Puede haber un diálogo entre una forma religiosa y una forma secular de universalismo, de modo que también se alcance un acuerdo sobre las similitudes, y

4 Para un estudio temprano de Joas sobre Habermas: Joas y Honneth (1986).

5 Sobre estos temas, ver: Joas (1999; 2001; 2009a).

así sucesivamente. Diría que el marxismo también es una forma de universalismo moral. Pero obviamente no todos los universalistas morales seculares deben ser marxistas. Un kantiano es también un universalista moral. Se pueden establecer diferencias entre kantianos. Kant era indudablemente cristiano. Pero muchos de los kantianos de hoy no son cristianos, etcétera. Puede haber diálogos entre todos los diferentes grupos u orientaciones.

MB: Si entiendo bien, este universalismo, enraizado necesariamente en contextos particulares, debe distinguirse del particularismo no universalista. Esta distinción resulta más importante que la distinción entre religioso o secular. De ser así, ello constituye una diferencia interesante respecto de las posiciones de liberales como Rawls y su idea de “razón pública”, y de su exclusión de ella de lo que él llama “doctrinas comprensivas” (Rawls 1997; 1999; 2001). A diferencia de este liberalismo, su perspectiva parece combinar de alguna manera comunitarismo y universalismo.

HJ: Cuando se trata de la lucha por el universalismo moral, contra el racismo, por ejemplo (el racismo es para mí una forma clara de no-universalismo), entonces todos los universalistas morales —sean en forma religiosa o secular— deben unirse. Efectivamente, la distinción entre universalismo o particularismo —no aquella entre religioso o secular— es aquí la distinción importante. Cuando se trata de cuestiones políticas, un kantiano secular está más cerca de mí que Francisco Franco, porque este último representa una forma católica de no-universalismo moral. En ciertos contextos religiosos, sin embargo, el Franco católico podría estar más cerca de mí que un kantiano secular. Pero estas no son las cuestiones morales políticamente relevantes. Siempre tengo que distinguir y aclarar de qué estoy hablando. Respecto a la discusión con los liberales: me opongo firmemente al hecho de que ciertos pensadores seculares excluyan los argumentos religiosos del campo del universalismo moral aceptable buscando anteponer su propia forma de universalismo secular como la única creíble.

MB: Se acaba de describir como un universalista moral honesto...

HJ: Sí. Con la ayuda de Ernst Troeltsch (Joas 2009b), sostengo lo siguiente: a través de la autorreflexión histórica, todo universalista puede comprender que, pese a toda la honestidad subjetiva de su universalismo, sigue siendo necesariamente alguien particular. A modo de broma digo que los principales filósofos universalistas se conocen entre sí y, con pocas excepciones, habitan en la costa este de Estados Unidos. Ellos piensan de sí que son completamente universalistas. Son vistos desde la distancia —espacial o temporalmente hablando—, sin embargo, como un fenómeno cultural específico que puede ver y tematizar ciertas cosas, y otras no. En cien años, la determinación cultural de Jürgen Habermas o John Rawls será mucho más evidente. Serán vistos

como figuras del siglo XX que, curiosamente —digo ahora como ejemplo—, no tenían ninguna preocupación por el vegetarianismo. Eso imaginando que el vegetarianismo llegase algún día a triunfar culturalmente y ser parte de nuestro sentido común. Serán vistos en retrospectiva en su limitación. Hoy, por ejemplo, podemos preguntarnos: ¿los pragmatistas fueron conscientes de la esclavitud y sus consecuencias? Por supuesto que no. Pero no por deshonestidad y maldad. Lo que está en juego aquí realmente el cómo se distribuyen, lo que resulta relevante. Ello, sin embargo, puede verse con claridad desde la diferencia cultural y la distancia temporal.

MB: ¿Espera de esta honestidad una especie de modestia acerca de los propios horizontes culturales y una apertura al reconocimiento de la diferencia religiosa y cultural? ¿No debiese, sin embargo, limitarse ese reconocimiento a lo que es moralmente universal en las otras culturas particulares?

HJ: Mediante la reflexión sobre la propia situacionalidad, uno puede tener, tal vez hasta cierto punto, la oportunidad de mirar más allá de esa situacionalidad. Eso espero. Esto también te puede hacer más modesto: por ejemplo, teniendo en cuenta la historia de la expansión europea, se pueden percibir ciertos lados de Europa que impiden tener una visión idealizada de ella (Joas 2005). Hay universalistas morales honestos en formas muy plurales. Deben trabajar juntos. Deben permanecer conscientes y reflexivos acerca de su propia situacionalidad. Pero esto realmente sucede sólo en el encuentro y el involucramiento real con el otro y consigo mismo. Al involucrarse con el budismo, uno ve cosas que no habría visto si no se hubiese interesado en tratarlo. De alguna manera, esa es mi ambición, pero al mismo tiempo sé que hay cosas claves que, pese a lo dicho, nunca lograré ver.

MB: Creo que esta reflexión podrá ser revisitada por el lector bajo una nueva luz cuando, más adelante, tratemos su obra sociológica. Además, menciona a Ernst Troeltsch, que tiene un rol clave en ella. Antes de tratarla, no obstante, me gustaría preguntarle acerca de su perspectiva sobre el significado y la relevancia que tienen los valores para nosotros, sobre cómo los vivimos y experimentamos. Lo pregunto porque indirectamente esa perspectiva muestra lo difícil que es lograr esta reflexión sobre los propios valores y adoptar una cierta distancia respecto de ellos, eso con el objetivo de no actuar de modo particularista.

HJ: ¿Se refiere, por ejemplo, a las ideas de “intensidad afectiva” y “evidencia subjetiva”?

MB: Sí, por ejemplo. A como usted trata estos conceptos en *La sacralidad de la persona* (2011a) o, si recuerdo bien, con la ayuda de William James, en *La génesis de los valores* (1997).

HJ: Desde mi libro *La génesis de los valores* digo que cómo experimentamos los valores tiene dos características típicas. A una la llamo “intensidad afectiva”. Cuando algo me sobrecoge (*ergreift*) se ponen en juego fuertes sentimientos: tengo que hacer algo al respecto, no puedo callarme si alguien no lo comparte en absoluto conmigo; es un verdadero reto para mí estar con alguien que no comparte mis valores fundamentales. Nuestro propio vínculo con lo bueno no puede meramente ser producido por intención o mandato. No estoy diciendo que no debamos tener buenas intenciones. Pero las buenas intenciones son débiles. Incluso en el plano de las motivaciones individuales, necesitamos estímulos más fuertes que sólo buenas intenciones. La razón de ello es que nuestro vínculo con los valores contiene un momento pasivo, que expreso con la vieja palabra alemana “sobrecogerse” (*Ergriffensein*) o “ser sobrecogido por algo” (*Ergriffenwerden*). Me gusta la expresión porque contiene algo pasivo: no elijo ni actúo, sino que me sobrecoge, algo me asalta como bueno. A la segunda dimensión la llamo “evidencia subjetiva”: me parece obvio y no necesitado de mayor justificación que el bien es bueno, y el mal, malo. A menudo esto es malentendido —especialmente por colegas filósofos—, en el sentido de que me negaría a dar razones, a justificar. Evidentemente que no me niego a dar razones. Sólo quiero describir un fenómeno empírico; a saber, el fenómeno de que las personas tienen —cuando tienen una posición valórica profunda— el sentimiento subjetivo de que ella, esa posición, no requiere ninguna justificación.

Estuve en Fráncfort en una conferencia, y ahí un filósofo francfortés me dijo: “Pero esto es puro irracionalismo. Usted dice que lo decisivo es el sentimiento íntimo (*Bauchgefühl*)”. Yo quiero en primer lugar describir: cuando nos enfrentamos con el abuso sexual de niños, pensamos que es algo horrible. Y si preguntas ahora, ¿por qué cree que es tan terrible? Normalmente nadie comienza con largas justificaciones. Se pueden dar justificaciones, evidentemente, pero se sabe que la indignación no se basa principalmente en ellas. Especialmente cuando se es padre, se sabe que hay algo sagrado en el niño, que nadie debe tocar. Las personas se indignan y sufren cuando oyen que un padre —pienso en un caso tomado de la prensa alemana— ha ofrecido comercialmente a sus propios hijos para ser abusados sexualmente por otros hombres. Para todos nosotros, esto es en extremo insoportable. La “intensidad afectiva” y la “evidencia subjetiva” están relacionadas y caracterizan nuestro vínculo con los valores. Esto no es irracionalista. Por supuesto, debemos discutir y en las discusiones argumentar y dar fundamentos, pero en la argumentación filosófica casi todos recurren a esta evidencia subjetiva prefilosófica. Después de una conferencia en Múnich, un filósofo particularmente prominente me dijo en el *coffee break* que él veía las cosas de modo diferente. Pero que, no obstante, me quería contar que ese punto era importante para él por el significado del nacionalsocialismo. Le dije: “Pero ahora está haciendo

exactamente aquello que estoy señalando”. La única diferencia es que lo hacen en el *coffee break*. Yo propongo en cambio que lo hagamos en las discusiones mismas. Digamos, por ejemplo: en este punto siento subjetivamente que no necesito ninguna justificación adicional, porque la violencia de un cierto acontecimiento histórico —como el Holocausto— me parece obvia.

MB: Para volver al punto discutido anteriormente. Usted quiere introducir en la discusión entre los universalistas este aspecto que, desde el punto de vista de la consideración factual del fenómeno, le parece obvio. Esto también significa introducir honestidad (en un sentido diferente al mencionado antes) en esta discusión. Es decir, un universalista debe ser honesto en un doble sentido. Debe reconocer su respectiva situacionalidad, por un lado, y el vínculo afectivo con ciertos valores en el momento de la argumentación, por el otro.

HJ: Lo que estoy diciendo es: traigamos al momento de la comunicación, orientada al entendimiento, aquellas experiencias y aquellos eventos que constituyen de modo fundamental nuestras valoraciones. Eso es lo que realmente sugiero. Pero, yendo más directamente al tema de nuestra conversación, también señalo en este contexto que un Estado no puede simplemente afirmar: “Estos son los valores que deben ser compartidos por la población”. Eso no sirve. Debe haber encarnaciones creíbles de los valores capaces de producir convicciones concretas en las personas, en la medida que esas encarnaciones tienen una plausibilidad fáctica para ellas. Es similar a lo que Weber describe como *carisma*; a saber, que una persona no puede decidir por sí misma tener carisma, sino que otras personas la experimentan como carismática, o no. Cuando estas personas así lo hacen, están dispuestas entonces a vivir y asumir los valores que esa persona carismática encarna.

MB: Esto nos lleva de nuevo al punto que usted mencionó brevemente arriba: sería un error creer que los valores pueden ser estratégicamente manipulados como fuente de cohesión social.

HJ: Digamos que, aunque fuese cierto que la cohesión social es principalmente producida por valores (tesis que no comparto, como ya he dicho), no se sigue de ello que podamos tener una estrategia para generar cohesión social mediante la producción de un consenso valórico, o algo de esa naturaleza. Las cosas no son tan simples, no funcionan así, pensarlo así es un error. Sin embargo, esa es una de las razones de base que explica que haya tantos millones de euros para este tema en el Ministerio Federal de Educación e Investigación. Se dice que la cohesión social se ve amenazada por la crisis migratoria. Y la pregunta es: ¿cómo podemos crear cohesión social estratégicamente mediante medidas de este tipo? Siempre soy invitado a hablar en el contexto de esta pregunta. Pero cuando digo que esta cuestión no puede simplemente tratarse de modo estratégico, mis

anfitriones se decepcionan. Funciona de manera similar a cuando publiqué mi libro sobre la creatividad de la acción (Joas 1992a; 2002). También fui invitado y se me preguntó: ¿cómo puedo ser creativo? La respuesta es clara. Esto no puede hacerse simplemente por decisión. Uno puede estudiar las condiciones bajo las cuales la creatividad es más probable. Creo que las instituciones universitarias pueden ser creadas de tal manera que aumente la probabilidad de que se produzcan procesos creativos en ellas. Pero evidentemente no hay receta. Lo mismo se aplica a la cohesión social.

MB: Desde los años noventa existe efectivamente una gran pregunta académico-política sobre la cohesión social. Por otro lado, este concepto es sin duda uno de los más importantes desde los inicios de la sociología. No creo que sea una coincidencia que esté tan presente de nuevo hoy. Como en la época de la emergencia de la sociología, hoy nos enfrentamos seriamente a la cuestión de cómo mantener unida la sociedad. De este modo, los clásicos se vuelven hasta cierto punto actuales. Personalmente, creo que es necesario preguntarse de nuevo qué pueden decirnos sobre la cohesión social en la sociedad actual.

HJ: Para el desarrollo de la sociología a finales del siglo XIX hubo fuentes muy diferentes. La cuestión de la cohesión social es sin duda una de ellas, pero —como he dicho antes en referencia a Weber— no es la única. Decir eso sería demasiado unilateral. Ahora bien, para algunos autores, esta pregunta sí estaba en el foco. Se trata, por ejemplo, en Alemania, de Ferdinand Tönnies (1947); en Francia, por supuesto, de Émile Durkheim (2012); en Estados Unidos, de la Escuela de Chicago, en la que los acentos se establecen de manera algo diferente. Mientras que en Europa fue un modelo dicotómico —un modelo de dos componentes— lo que tendió a estar en primer plano, en Estados Unidos, en la Escuela de Chicago, fue un modelo de tres momentos. Con esto quiero decir que al mero contraste entre lo viejo y lo nuevo se añadió en Estados Unidos un tercer aspecto; a saber, la reconstrucción de los lazos comunitarios bajo las condiciones societarias. No se trata ya simplemente del pueblo frente a la gran ciudad, sino, por ejemplo, del surgimiento de “aldeas urbanas” donde habitan los inmigrantes. Evidentemente, esto no puede tratarse de manera tajante. En Tönnies se encuentra precisamente esta distinción entre *comunidad* y *sociedad*, que al principio suena completamente dicotómica. Al mismo tiempo Tönnies realmente buscaba un tercer momento: la incorporación de formas sociales comunitarias a la sociedad moderna. En Durkheim —que está directamente influenciado por Tönnies (hay una reseña de Tönnies hecha por el joven Durkheim)— la distinción conceptual típica es dicotómica: la *solidaridad orgánica* y la *solidaridad mecánica*. Con eso cambia las connotaciones de Tönnies. Asumiendo la perspectiva de este se podría esperar que la comunidad sea llamada “orgánica” y la sociedad moderna “mecánica”. Pero Durkheim hace exactamente lo contrario. En

realidad, él espera una transición hacia lo nuevo y luego ve, cada vez con más claridad, que esa transición no es nada fácil. El libro sobre la división del trabajo no sólo trata de una transición, sino también de los problemas que permanecen en la sociedad moderna, y que hay que evitar activamente. Así se entiende la idea del rol de la profesión en la sociedad moderna, que posteriormente vuelve a ser tratada por Parsons (1967; 1974). Seguramente no es la idea extenderme más en esta dirección, pues son cosas conocidas.

MB: Los que buscan la receta para lograr cohesión social en la fortificación, producida deliberadamente, de un consenso de valores encuentran en Durkheim su fuente clásica; no sólo en el joven Durkheim de *La división del trabajo social* (1987), sino también en su sociología de la religión y, no menos importante, en sus escritos sobre la educación republicana, etcétera. Pero a partir de su interpretación de la sociología de Durkheim, las cosas aparecen de modo diferente.

HJ: Tengo dos cosas que decir al respecto. La primera se relaciona directamente con el tema de la cohesión social. Se trata de la gran importancia del historiador francés Fustel de Coulanges para Durkheim. Esto se ha hecho cada vez más claro para mí. De la traducción alemana del famoso libro de Fustel de Coulanges —quien fue profesor de Durkheim, y a quien este no por casualidad dedicó su disertación latina, expresando con ello públicamente su deuda intelectual con él—, *La ciudad antigua* (1966), traje hoy, para nuestra conversación, una cita que, para mí, claramente apunta en la dirección de Durkheim. Fustel de Coulanges dice lo siguiente: “Para darles reglas comunes, para instituir el mando y hacerles aceptar la obediencia, para hacer ceder la pasión a la razón y la razón individual a la razón pública, seguramente se necesita algo más fuerte que la fuerza material, más respetable que el interés, más seguro que una teoría filosófica, más inmutable que una convención, algo que esté por igual en el fondo de todos los corazones y que reine en ellos con igual imperio” (De Coulanges 1966, 207-208). Esto quiere decir que la cohesión social no funciona a través de la coerción: en lo esencial, la gente tiene que actuar voluntariamente. Por supuesto, siempre hay compulsión. El derecho penal es de importancia central para Durkheim. Una sociedad en lo central, sin embargo, no funciona a través de la fuerza. Algo “más respetable que el interés”. La cohesión social no se produce —como en el modelo del mercado— mediante el cálculo del interés individual. Así no surge la cohesión social. Algo “más seguro que una teoría filosófica”; es decir, debe ser una moral vivida, una moralidad practicada y no una abstracción. Algo “más inmutable que una convención”; es decir, el mero contrato no es suficiente. En Fustel de Coulanges esto significa una religión común. Para Durkheim, sin embargo, es más complejo porque él, al mismo tiempo, en cierto sentido, es contrario a la religión. Él es un opositor de todas las religiones tradicionales, tanto del judaísmo como del cristianismo.

Esto me lleva a la segunda cuestión, referente a la relación entre religión y cohesión social. Sostengo que, en un punto y consistentemente, la mayoría de los sociólogos malinterpretan a Durkheim. Es interpretado como si él hubiera dicho que la religión es un medio para la cohesión social, y que en la religión la sociedad se reverencia a sí misma (Joas 2004). Sostengo que no es así. Su argumento es mucho más refinado: no se trata de una teoría de la proyección de la sociedad en un reino trascendental. No piensa como Feuerbach y Marx en este punto. Durkheim dice que en su vida en común los hombres producen ideales, y cuando han los han producido no pueden sino observar su vida social a la luz de estos ideales. A la luz del ideal, sin embargo, las sociedades reales a menudo no se ven tan bien. A la luz del ideal, los hombres encuentran una relación crítica ellos mismos. Los ideales son importantes para la cohesión social. Sin embargo, la sociedad ideal no es idéntica a la sociedad real. La teoría de la proyección plantea que las sociedades se idealizan a sí mismas, tal y como ellas son en realidad.

En esta interpretación, sin embargo, me siento bastante fortalecido por un texto del propio Durkheim, del que sólo he tomado conocimiento hace dos años. En 1913 hubo un evento en París (del que se conoce un protocolo) en torno al libro de Durkheim sobre la religión. En este evento se le hicieron críticas, a las que él respondió diciendo lo que acabo de mencionar. Mi interpretación es antigua, sólo que ahora tengo una prueba de que Durkheim estaría de acuerdo con ella. Este es un punto central en el tercer capítulo de mi nuevo libro. Me separo radicalmente de la interpretación convencional de Durkheim. El malentendido se origina porque Durkheim, en su teoría de la religión y sus declaraciones históricas sobre la historia de la religión, no hace ninguna diferencia fundamental entre las religiones de las sociedades tribales y las religiones posteriores. Y, claro, se puede decir que en las sociedades tribales la diferencia o discrepancia entre lo ideal y lo real es muy pequeña. En la medida que él concibe a las religiones modernas como una mera continuidad con las religiones de las sociedades tribales, da pie al malentendido y a la idea de que tiene una teoría de la proyección, pero definitivamente no es el caso. Él debería haber dejado claro en qué punto de la historia religiosa se genera una gran discrepancia entre lo ideal y lo real. Y esta gran discrepancia, así lo veo yo, tiene lugar desde la “Era Axial”. Durkheim, sin embargo, no maneja ninguna noción de esta época (Joas 2012a).

MB: Su interpretación es realmente muy interesante, porque cambia las coordenadas para entender a Durkheim. Uno puede comprender mejor el significado de esta dimensión no intencional de nuestra relación con los valores y alcanzar una comprensión más profunda de la importancia de la creatividad de la acción cuando se trata de los valores. Esto conduce directamente a su obra sociológica. Pero antes de seguir en esta dirección, quisiera que nos quedásemos un poco más de tiempo en Durkheim. Lo digo pensando en que en la

concepción durkheimiana de lo sagrado hay un acceso importante a la genealogía de los derechos humanos que usted realiza en *La sacralidad de la persona* (2015).

HJ: Eso también se aplica a mi nuevo libro *El poder de lo sagrado. Una alternativa a la historia del desencantamiento* (Joas 2017). Dicho de manera puramente lógica: es una consecuencia de mi concepto de *lo sagrado* el que no sea concebible una producción intencional de la experiencia de lo sagrado. Llamo a esto la *necesaria dimensión pasiva de la experiencia, de la autotrascendencia o de la experiencia de lo sagrado*. Durkheim hace una diferencia entre lo sagrado y lo religioso; la que ya existía, pero que él transforma. ¿Dónde reside el cambio? Tradicionalmente, lo sagrado fue concebido como parte de una religión. De ahí que no existiese lo sagrado fuera de la religión. Siempre estaba dentro de la religión. Dentro del cristianismo hay un lugar santo, el altar, el sagrario, etcétera, en la iglesia. Lo que hace Durkheim es invertir esta relación de manera lógica. Para él lo sagrado existe sobre la base de la experiencia humana colectiva. Las religiones representan el intento de organizar esta fuente sagrada original, de sistematizarla en la mente, socialmente, de transmitirlo a otros, o de buscar de modo intencional que otros compartan esa forma de lo sagrado. Pensemos en el bautismo, la confirmación, la ordenación sacerdotal, etcétera.

Pero puede ser que lo sagrado no tome la forma de la religión, y este es el punto de Durkheim: la nación puede constituir una sacralidad separada e independiente de las religiones tradicionales. Los derechos humanos igualmente pueden representar una sacralidad distinta de la religiosa. *Religion de l'humanité* es una de esas religiones de nuevo tipo. En Durkheim, el concepto de *religión* se vuelve en este sentido ambiguo, porque habla igualmente de religión, pero ello contiene esta nueva dimensión —que no tiene nada que ver con las religiones tradicionales—. Hay personas que dicen que Durkheim no fue en absoluto un teórico de la secularización. No estoy de acuerdo. Él, claro, dice que siempre habrá religión, en el sentido de una sistematización de lo sagrado (Joas 2010). Eso no significa, sin embargo, que el cristianismo o el judaísmo o el islam siempre existirán.

MB: Efectivamente él no habla de religión en sentido eclesial. Esta noción ya está instalada en el concepto de Rousseau de “religión civil”, que Durkheim continúa con su visión del Estado republicano.

HJ: Claro, aunque persiste el problema en la medida que iglesia es parte de la famosa definición durkheimiana de religión. Lo mismo en Fustel de Coulanges. Para él, ya en la Antigua Roma —antes de la aparición o difusión del cristianismo— hay iglesia. Pero como lo digo en mi nuevo libro, esto conduce a malentendidos. Tenemos que asegurarnos de qué entendemos por iglesia, si se trata de una institución que es diferente y separada del Estado, o no (Joas 2007). Yo no llamaría *institución*

iglesia a algo idéntico a la comunidad política. Pero Fustel de Coulanges y Durkheim lo hacen. Por lo que, para Durkheim, siempre hay iglesia en la historia religiosa, incluso cuando no hay una iglesia como institución separada. La tribu es entonces, por así decirlo, la iglesia misma. Eso me parece un sinsentido, ya que la gracia del entendimiento cristiano de la iglesia es su diferencia con el Estado. La iglesia es una institución que, desde luego, siempre ha estado en complejas relaciones de compromiso con el Estado, pero que en principio es diferente de él. No digo que se encuentre en completa independencia respecto del Estado, porque eso sería históricamente bastante inexacto.

Si se acepta esta diferencia se puede ver que la Iglesia es una institución que no todas las religiones tienen. Todas estas son cuestiones históricas complejas que, como tales, deben tratarse con apoyo de la investigación histórica. Para comprender mejor esto puede tomarse como ejemplo el protestantismo luterano, donde el gobernante territorial respectivo era *summus episcopus*. Contra los protestantes alemanes —que afirman que fue gracias a la Reforma que la Iglesia ganó mayor independencia respecto del Estado— digo ¡no!: ocurrió, de hecho, lo contrario. A través de la Reforma, en Alemania o en Europa, lo que creció fue la dependencia de la Iglesia respecto del Estado, porque era la internacionalidad de la Iglesia católica la que incluía una relativa independencia respecto de cada Estado particular. Bajo el luteranismo, eso disminuyó. Este fue un motivo esencial —pensemos en la introducción de la Reforma en Suecia— para superar la independencia de la Iglesia, para aumentar el control por parte del Estado temprano-moderno. El caso inglés es, por supuesto, el más flagrante. El papa no le concedió al rey el derecho a divorciarse de su esposa, y este entonces resolvió separar a la Iglesia del poder papal. Este es, sin duda, el motivo más débil para una reforma que se pueda encontrar.

MB: Cuando se lee su obra buscando su arquitectura interior se ve una fuerte relación entre una perspectiva pragmatista y la investigación histórica. ¿Puede decirnos algo sobre estas relaciones internas, o que unen a sus estudios más importantes?

HJ: Mi trasfondo intelectual tiene al menos tres elementos cruciales sin los cuales uno no puede entender el desarrollo de mi trabajo: el historicismo/la hermenéutica, el catolicismo y el marxismo. Ellos siempre están presentes como una referencia clave y como material de lectura. Evidentemente lo están en diversas fases biográficas, de acuerdo con diferentes temas y en grados variables, pero siempre están presentes. Me hice un poco conocido a nivel internacional a partir de mis trabajos sobre el pragmatismo americano (Joas 1993; 2000b; 2006). El libro sobre George Herbert Mead (Joas 1980) también representó cierta novedad en el mercado americano, porque lo escribí basándome realmente en fuentes primarias. Comencé a leer a

Mead como estudiante. Durante diez años fue para mí un autor clave.

En la introducción a ese libro digo, por ejemplo, que mi modelo es la biografía de Schleiermacher escrita por Dilthey. Quería escribir algo así. No lo hice, pero de alguna manera uno se orienta por estos grandes ejemplos. Siempre he tenido esta fascinación por Dilthey y otras figuras de la tradición hermenéutica alemana. Y luego vino el libro *Pragmatismus und Gesellschaftstheorie* (Joas 1992b) (*Pragmatism and Social Theory*), y a partir de él, *Creatividad, acción y valores* (2002). En mi propio desarrollo intelectual esto es, por supuesto, más complejo pues no fui educado en un medio en el que se enseñara el pragmatismo. No fui educado en una universidad americana, cuyos profesores estuviesen orientados por el pragmatismo americano. Mi libro *La génesis de los valores* cumple un papel clave en mi desarrollo. Originalmente fue diseñado para un propósito diferente de lo que resultó ser para mí. Lo que quería demostrar era que la teoría de la acción sobre la creatividad es relevante para cuestiones filosófico-morales. Ese era mi objetivo fundamental. Sin embargo, *La génesis de los valores*, de hecho, me llevó, de forma imprevista, a las ideas básicas de todo un programa de investigación. Me dije a mí mismo: lo que con esto ahora realmente quiero mostrar es, por ejemplo, cómo se originan los derechos humanos. Y esa no era la intención cuando escribí el libro. Pero si realmente quería mostrar esa génesis, ello sólo podía ser en la forma de investigación histórica. Para estas investigaciones históricas esa, por así llamarla, línea cuasi-subterránea de historicismo/hermenéutica se hizo cada vez más relevante.

MB: Junto a G. H. Mead se encuentra en su trabajo, especialmente en sus textos más tardíos, a Ernst Troeltsch...

HJ: A Troeltsch lo descubrí en mi tiempo en la Freie Universität zu Berlin, hacia 1999. Y mi interés por su obra continúa hasta el día de hoy. Escribí sobre él en diferentes textos, también en mi nuevo libro. De ahí viene también, por supuesto, mi distancia respecto a Weber, la que se hace cada vez más importante. En el libro sobre derechos humanos y en su preparación traté de aclararme a mí mismo en qué medida me diferencio de los planteamientos de Weber. Por supuesto, admiro a Weber por trabajar a partir de una perspectiva histórica que además es tan global. Él intentó conocer con base histórica concreta el budismo, el taoísmo, etcétera. Pero desde el punto de vista de los hechos mismos hay mucho de errado en lo que afirma. No me interesa aparecer como quien corrige puntualmente a Weber. Eso sería ridículo. Quiero mostrar lo que está bien y lo que está mal en relación con los temas de los que escribo. De lo contrario no se entiende por qué en mi último libro busco una alternativa a la interpretación de Weber (Joas 2003).

MB: En su libro *La sacralidad de la persona* ya puede evidenciarse esta perspectiva crítica sobre Max Weber. De hecho, el subtítulo de su último libro —*Una alternativa a la historia del desencantamiento*— expresa esta visión crítica respecto a Weber. Ese subtítulo parece ser una muy buena presentación de este libro. ¿Puede decirnos más sobre él?

HJ: Mi distancia con Weber es ahora más sistemática que en *La sacralidad de la persona*. *El poder de los sagrados* es uno de mis libros más ambiciosos y aspiro con él a establecer algo relevante. Tiene el siguiente trasfondo: en las últimas décadas, en el campo de la sociología de la religión, ha habido muchos debates sobre la tesis de la secularización, también sobre la tesis de que la modernización conduce necesariamente a la secularización. Esta tesis es defendida sólo por unos pocos. En realidad, se considera refutada (Joas 2011b; 2012b). Hay, sin embargo, otra tesis: la tesis weberiana del desencantamiento (*Entzauberung*). Tratarla es algo más complejo, y es eso lo que hago en el libro. No refiere sólo a los dos últimos siglos. Para Weber refiere a un proceso que se prepara ya en el combate a la magia por parte de los profetas del Antiguo Testamento, que luego conduce, a través de muchos pasos, a la secularización y racionalización de todas las esferas de la vida.

Max Weber tiene cosas muy interesantes que decir acerca de todas las fases que aborda —los profetas, la Reforma, la Revolución Científica temprano-moderna, la Ilustración y las crisis de sentido de *fin de siècle* y en vísperas de la Primera Guerra Mundial—. No se puede decir que todo esto esté mal. Afirmo, sin embargo, que el hilo que él establece a través de la historia no existe: no hay una tal historia del desencantamiento. Esto puede verse, y esto es lo que trato de mostrar en los propios textos de Weber: él trata como desencantamiento fenómenos completamente diferentes. Yo los distingo con términos distintos: *desmagización* (*Entmagisierung*), *desacralización* (*Entsakralisierung*), *destrascendentalización* (*Enttranszendentalisierung*). Además, reviso la idea de Weber de que la magia precede a la religión. En el cuarto capítulo trato todos los diecisiete lugares en que Weber se refiere a esto —hay exactamente diecisiete lugares en su obra en los que Weber usa la palabra desencantamiento, desencantar, desencantado—. Hay lugares en que usó la palabra tres veces seguidas. Hay, de hecho, por tanto, menos pasajes en su obra. Los he interpretado microscópicamente y he intentado mostrar esta multiplicidad. No me interesa mostrar que Weber es conceptualmente poco claro. Lo que digo, más bien, es que la narrativa del desencantamiento descansa en esta multiplicidad del concepto.

Por ejemplo, si con desencantamiento queremos decir desmagización, entonces vemos que no hay un proceso histórico global de desmagización. Siempre hay magización y siempre hay también resistencia a la magia. Y así lo mismo con todos los demás fenómenos. En la Era Axial se producen representaciones de trascendencia.

En los siglos XVII y XVIII, y luego en los siglos XIX y XX, hubo intentos de cuestionar esas representaciones de trascendencia. Pero eso no está en continuidad con la desmagización. Más bien, por el contrario. Los críticos de la magización fueron en su mayoría partidarios de fuertes representaciones de trascendencia. Calvino, que es muy importante para Weber, es radicalmente antimagia, pero tiene una idea particularmente ambiciosa del Dios trascendente. Para Calvino los católicos son magos. De este modo, no es correcto afirmar que la crítica calvinista de la trascendencia esté en línea con la desmagización.

Después de este trabajo interpretativo, intenté demostrar que incluso las observaciones de Weber sobre los profetas y sobre la Reforma están equivocadas en ciertos aspectos; ello debido a la presencia de un marco conceptual de referencia equivocado. A este capítulo central de mi libro, que tiene 110 páginas, añadí tres capítulos. En ellos me pregunto hasta qué punto es posible una ciencia de la religión relativa a la historiografía religiosa, la psicología religiosa y la sociología religiosa. Lo abordo considerando en cada caso una constelación conceptual clave: el primer capítulo es sobre David Hume y la recepción en Herder; el segundo es sobre Schleiermacher y James; el tercero es sobre Fustel de Coulanges y Durkheim. Trabajo en cada caso pensando en qué elementos de estas constelaciones deben preservarse para una teoría de la religión, y en la relación entre argumentos religiosos o antirreligiosos que aparecen en las respectivas teorías de la religión.

Estos son los tres primeros capítulos. Luego viene el cuarto, al que me referí arriba y que es enorme. Luego los capítulos cinco a siete se dedican a mostrar los elementos de una historia alternativa a Weber. Para eso discuto primero la Era Axial. Weber tiene intuiciones sobre ella. Habla de la Era Profética, no sólo entre los judíos. Pero sigue forzando la historia en este corsé de las preguntas sobre el racionalismo occidental versus el irracionalismo oriental. Creo que eso es un tremendo error. En el quinto capítulo trato de demostrarlo. El sexto capítulo se dedica a una interpretación del “Excurso” (*Zwischenbetrachtung*) de Weber (2001), que va contra toda la tradición sociológica que unifica la concepción de la racionalización y la de la diferenciación. Afirmo que debe interpretarse de una manera completamente diferente. El séptimo capítulo, por último, es entonces el esbozo histórico real de otra historia; una historia de las fusiones y los conflictos entre procesos de configuración del poder y procesos de la sacralización.

MB: Sólo como comentario final, aclaro que el catolicismo, que es la tradición en la que crecí, siempre tuvo una relación ambivalente con la magia, con la hechicería, se podría incluso decir, tal vez no en la propia Iglesia, pero sí entre los católicos.

HJ: La Iglesia católica siempre fue anti-magia, pero al mismo tiempo estuvo siempre bien dispuesta a traducir

la magia. Trató de ofrecer formas de traducción para satisfacer las necesidades de magia. Ahora contamos con investigaciones que muestran cómo se prepara la oposición de la Reforma a la magia en la propia teología medieval. Todo lo que dicen los reformadores contra los sacramentos católicos está ya preparado en la crítica católica a la magia no cristiana. Sería erróneo decir que el catolicismo medieval era pro-magia y en cambio los reformadores eran antimágicos. Lo cierto es que los reformadores trasladan la tradicional crítica a la magia a la doctrina de los sacramentos, y así declaran que los sacramentos son magia. Esto también vale para Weber. Él escribe que el sacerdote católico es un mago, la Eucaristía es magia, y así sucesivamente. Los sociólogos no suelen notar aquello que yo, como católico, sí puedo ver: Weber escribe contra los católicos en el tono protestante del siglo XIX, en tono polémico anticonfesional.

Referencias

1. Barbieri, William. 2015. *Constitutive Justice*. Londres: Palgrave Macmillan.
2. De Coulanges, Numa Denis Fustel. 1966. *La ciudad antigua*. Buenos Aires: Emecé.
3. Durkheim, Émile. 1987. *La división social del trabajo*. Akal: Madrid.
4. Durkheim, Émile. 2012. *La división del trabajo social*. Madrid: Biblioteca Nueva.
5. Joas, Hans. 1980. *Praktische Intersubjektivität. Die Entwicklung des Werks von George Herbert Mead*. Fráncfort: Suhrkamp.
6. Joas, Hans. 1992a. *Die Kreativität des Handelns*. Fráncfort: Suhrkamp.
7. Joas, Hans. 1992b. *Pragmatismus und Gesellschaftstheorie*. Fráncfort: Suhrkamp.
8. Joas, Hans. 1993. *Pragmatism and Social Theory*. Chicago: University of Chicago Press.
9. Joas, Hans. 1997. *Die Entstehung der Werte* [La génesis de los valores]. Fráncfort: Suhrkamp.
10. Joas, Hans. 1999. "Combining Value Pluralism and Moral Universalism: Isaiah Berlin and Beyond". *Responsive Community* 9 (4): 17-29.
11. Joas, Hans. 2001. "Values versus Norms: A Pragmatist Account of Moral Objectivity". *The Hedgehog Review* 3 (3): 42-56.
12. Joas, Hans. 2000a. *Kriege und Werte: Studien zur Gewaltgeschichte des 20. Jahrhunderts*. Metternich: Velbrück.
13. Joas, Hans. 2000b. "The Emergence of the New: Mead's Theory and Its Contemporary Potential". En *Handbook of Social Theory*, editado por George Ritzer y Barry Smart, 89-99. Londres: Sage.
14. Joas, Hans. 2002. *Creatividad, acción y valores. Hacia una teoría de la contingencia*. México: Biblioteca de Signos.
15. Joas, Hans. 2003. "Max Weber und die Entstehung der Menschenrechte. Eine Studie über kulturelle Innovation". En *Das Weber-Paradigma. Studien zur Weiterentwicklung von Max Webers Forschungsprogramm*, editado por Gert Albert, Agathe Bienfait, Steffen Sigmund y Claus Wendt, 252-270. Tübinga: Mohr Siebeck.
16. Joas, Hans. 2004. *Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz*. Friburgo: Herder.
17. Joas, Hans. 2005. "Einleitung. Die kulturellen Werte Europas". En *Die kulturellen Werte Europas*, editado por Hans Joas y Klaus Wiegandt, 11-39. Fráncfort: Fischer.
18. Joas, Hans. 2006. "Action Theory". En *Handbook of Sociological Theory*, editado por Jonathan Turner, 269-286. Nueva York: Springer.
19. Joas, Hans. 2007. "Gesellschaft, Staat und Religion. Ihr Verhältnis in der Sicht der Weltreligionen". En *Säkularisierung und die Weltreligionen*, editado por Hans Joas y Klaus Wiegandt, 9-43. Fráncfort: Fischer.
20. Joas, Hans. 2009a. "The Emergence of Universalism: An Affirmative Genealogy". *Frontiers of Sociology* 11: 13-24. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004165694.i-450.5>
21. Joas, Hans. 2009b. "Eine deutsche Idee von der Freiheit? Cassirer und Troeltsch zwischen Deutschland und dem Westen". En *Sozialphilosophie und Kritik*, editado por Rainer Forst, Martin Hartmann, Rahel Jaeggi y Martin Saar, 288-316. Fráncfort: Suhrkamp.
22. Joas, Hans. 2010. "Welche Gestalt von Religion für welche Moderne?". En *Religion und die umstrittene Moderne*, editado por Michael Reder, Matthias Rugel, José Casanova y Hans Joas, 210-221. Stuttgart: Kohlhammer.
23. Joas, Hans. 2011a. *Die Sakralität der Person: eine neue Genealogie der Menschenrechte* [La sacralidad de la persona, 2015]. Fráncfort: Suhrkamp.
24. Joas, Hans. 2011b. "Die Kontingenz der Säkularisierung. Überlegungen zum Problem der Säkularisierung im Werk Reinhart Kosellecks". En *Begriffene Geschichte. Beiträge zum Werk Reinhart Kosellecks*, editado por Hans Joas y Peter Vogt, 319-338. Berlin: Suhrkamp.
25. Joas, Hans. 2012a. "The Axial Age Debate as Religious Discourse". En *The Axial Age and Its Consequences*, editado por Robert Neelly Bellah y Hans Joas, 9-29. Cambridge: Harvard University Press.
26. Joas, Hans. 2012b. *Glaube als Option: Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*. Friburgo: Herder.
27. Joas, Hans. 2017. *Die Macht des Heiligen: eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung* [El poder de lo sagrado. Una alternativa a la historia del desencantamiento]. Berlín: Suhrkamp.
28. Joas, Hans y Axel Honneth. 1986. *Kommunikatives Handeln: Beiträge zu Jürgen Habermas' "Theorie des kommunikativen Handelns"*. Fráncfort: Suhrkamp.
29. Joas, Hans y Helmut Steiner. 1989. *Macht politischer Realismus und pazifistische Utopie*. Fráncfort: Suhrkamp.
30. Joas, Hans y Wolfgang Knöbl. 2004. *Sozialtheorie: Zwanzig einführende Vorlesungen*. Fráncfort: Suhrkamp.
31. Joas, Hans y Wolfgang Knöbl. 2008. *Kriegsverdrängung. Ein Problem in der Geschichte der Sozialtheorie*. Fráncfort: Suhrkamp.
32. Kant, Immanuel. 2002. *Sobre la paz perpetua*. Madrid: Alianza.
33. Parsons, Talcott. 1967. "Las profesiones y la estructura social". En *Ensayos de teoría sociológica*, 34-46. Buenos Aires: Paidós.

34. Parsons, Talcott. 1974. "Profesiones liberales". En *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, tomo 8. Madrid: Editorial Aguilar.
35. Rawls, John. 1997. "The Idea of Public Reason Revisited". *The University Chicago Law Review* 64 (3): 765-807.
36. Rawls, John. 1999. *The Law of Peoples with "The Idea of Public Reason Revisited"*. Cambridge/MA: Harvard University Press.
37. Rawls, John. 2001. *Justice as Fairness. A Restatement*. Cambridge/MA: The Belknap Press de Harvard University Press.
38. Tönnies, Ferdinand. 1947. *Comunidad y sociedad*. Buenos Aires: Losada.
39. Walzer, Michael. 1983. *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*. Nueva York: Basic Books.
40. Weber, Max. 2001. "Zwischenbetrachtung: Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltaflehnung". En *Max Weber Gesamtausgabe*, editado por Max Weber, Horst Baier, Rainer Lepsius, Wolfgang Mommsen, Wolfgang Schluchter y Johannes Winckelmann, I/19, 479-522. Tubinga: Mohr.