

El poder de lo sagrado

Una alternativa al relato del desencantamiento

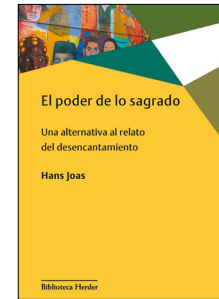
Hans Joas

Biblioteca Herder

Madrid, 2023

554 pp.

ISBN: 978-84-254-4785-3



ISSN: 1696-019X / e-ISSN: 2386-3978

La obra de Hans Joas, catedrático de sociología en la Universidad de Berlín, no es muy conocida en la academia española. Tampoco son muchos los libros editados en nuestro país. El CIS aportó dos de sus obras más importantes. *El pragmatismo y la teoría de la sociedad* de 1992 publicada en 1998, y *La creatividad de la acción*, de 1989, en 2013, lo cual da una idea del desfase de las ediciones españolas. Ambos traducidos por Ignacio Sánchez de la Yncera, especialista en Mead y verdadero impulsor de la obra de Joas en nuestras universidades. Hay que celebrar en este caso que Herder haya tardado solo cinco años en editar este importantísimo trabajo y que esta edición coincida con la publicación de *Por qué la Iglesia. El ideal cristiano y sus formas sociales*, editado por Sal Terrae cuyo original es de 2022.

El planteamiento sociológico de Joas ha venido representando desde el inicio de sus estudios un auténtico desafío a lo que puede representar el paradigma establecido en la sociología europea desde Durkheim, Max Weber, pasando por la sociología del conocimiento, las revisiones críticas de la escuela de Fráncfort, hasta la actualidad. Frente a las raíces idealistas y positivistas que prevalecen en este modelo sociológico que, por supuesto, engloba variaciones muy diversas, Joas se ha caracterizado por confrontar las asunciones teóricas del enfoque europeo por las asumidas por el pragmatismo norteamericano,

representado por el intenso diálogo con sus fundadores, Williams James, Charles Peirce, Herbert Mead y John Dewey.

La confrontación de las presunciones básicas de estos dos modelos interpretativos llega a su máxima tensión en *El poder de lo sagrado*, tal vez la más interesante de una extensa bibliografía diseminada en revistas especializadas. Los matices de este examen se manifiestan en el modo de abordar una sociología de la religión cuya versión dominante arranca de la tesis weberiana que identifica la progresión científico técnica con el proceso de cambio de ideas en la sociedad moderna. Joas aplica el escalpelo analítico a esta interpretación que el gran sociólogo alemán tildó como “desencantamiento” progresivo del mundo moderno. Weber convirtió la noción de “desencantamiento” en categoría analítica para la comprensión de la modernidad, aparejándola a la creencia de que la ciencia positiva constituye un devenir progresivamente secularizador de las creencias. Weber presentó este cambio que experimentó la sociedad europea como un proceso teleológico de la razón discursiva aplicable a cualquier tipo de sociedad. En esa universalización de una categoría eurocéntrica que pretende pasar por universal, penetra hondamente el bisturí de Joas. No niega la “secularización”, claro está, lo que pone en tela de juicio es “la concepción de la historia como un proceso imparabile y progresivo de desencantamiento” (p. 28).

Para hacer valer su argumentación, Joas recurre a examinar los estudios de quienes abordaron la historia de la religión convencidos de que la exposición de la pluralidad de creencias religiosas equivalía a una desmitificación de lo sagrado. Esta actitud queda representada principalmente por vez primera por David Hume, para quien, del análisis de la religión se desprende la arbitrariedad de lo sagrado, lo cual equivalía, a su juicio, a mostrar su inconsistencia racional que invitaba al historiador de la religión a desmitificar lo sacro. Joas se enfrenta a esta interpretación europea dominando recurriendo a los análisis psicológico, moral y semiótico de los pragmatistas norteamericanos, no prejuiciados por entender la historia de la religión como un estudio orientado a desembarazar la razón de prejuicios adquiridos por tradiciones precientíficas. Da la máxima importancia a la teoría de los signos de Peirce porque permite afrontar el tema desde una perspectiva semiótica muy compleja que no reduce “la sociología de la religión a una alternativa a la conciencia religiosa” (p. 139). Se centra también en la hermenéutica de Karl Jaspers valiéndose de su noción de “era axial” para impulsar un diálogo entre filosofía y religiones “posaxiales”, “la base para un discurso actual abierto a todas las formulaciones religiosas de la trascendencia, pero también a formas no religiosas del universalismo moral”, pp. 308 y ss.)

El estudio de Joas es tan minucioso que es imposible dar cuenta de sus vericuetos, ni siquiera de los que vierte sobre Weber. Joas pudo haber advertido, cuando se refiere a la estructura triádica de la teoría de los signos de Pierce formulada por Royce (*alguien interpreta a alguien (o algo) para alguien*, p. 101), que es el mismo esquema del *órganon* platónico que Aristóteles reproduce en la *Retórica*. No se trata de una laguna. Su elaboración no necesita a los clásicos griegos para hacer un análisis de la sociología moderna, pero sí servirá para llevar el agua al molino que emparenta el análisis semiótico pragmático con el de Ortega y Gasset. No es la primera vez que se advierte la relación entre la filosofía orteguiana con el pragmatismo, pero

no es el momento de ahondar en este tema. Lo relevante para este comentario es que el filósofo madrileño sostiene un punto de vista homólogo al recogido del manuscrito de Peirce de 1904, que es básico para la argumentación de Joas, y que me parece consecuente hasta en detalles con el planteamiento de Ortega al que ahora me referiré.

El pragmatismo norteamericano fue depreciado por Ortega a pesar de sus obvias similitudes. Pero la consideración de “que el papel de los signos en las relaciones humanas con el mundo transforma de raíz la comprensión del «yo» y de la «comunidad» [...] esto significa que tenemos que renunciar a la idea de que existe un acceso a nosotros mismos no mediado por signos” (p. 100) es casi literalmente aplicable a la idea orteguiana rescatada del análisis platónico que presenta la artesanía como una técnica mimética de la naturaleza que constituye la intención humana en signo de lo que ve. La racionalidad del gesto es anterior al lenguaje. La flecha del aborigen es una metáfora mimética del ave rapaz que se lanza sobre su presa. La conclusión del capítulo 3 sobre si “hubo habla antes del lenguaje” se enmarca en el reproche platónico a los poetas como procedimiento de conservar los mitos en la memoria. La facultad de idear –lo originariamente humano– consiste en asignar una función a un objeto de modo que todo lo que entiende o interpreta se desdobra en significación que hace de lo material un habla mimética de lo que ve. Es un salto por encima del logo centrismo del discurso presupuesto por el idealismo europeo.

Enfatizar estos aspectos servirá a cimentar la referencia posterior. Joas advierte que “el punto de partida histórico-religioso de la narrativa weberiana del desencantamiento contiene una suposición problemática, a saber, la de la prioridad temporal de la magia en el desarrollo de la religión [...que] ve en el simbolismo mágico o religioso una suerte de simbolismo secundario que se añade al simbolismo primario de los signos gestuales y lingüísticos que propician el entendimiento entre los seres humanos [...] Pero la pregunta es si podemos imaginar

así también el surgimiento del lenguaje [... pues] la relación del hombre con el mundo está mediada ya semióticamente en la dimensión corporal y no es originariamente «naturalista» (pp. 253-254).

Es la misma respuesta que da a este problema el tal vez agnóstico Ortega y Gasset, explícitamente respetuoso con la visión histórica que sitúa al cristianismo como unión del eje axial a la modernidad europea. Puede representar el ejemplo de convivencia correspondida entre ciencia y fe, al que apela Joas y al que añora Weber cuando confiesa que se siente “como un liñado” (p. 285). Joas no cita a Ortega, pero sí remonta a Dilthey en varias ocasiones en referencias que lo aproximan al historicismo orteguiano, quien, “en la constitución prerreflexiva del sentido” disiente abiertamente de la de Heidegger (p. 254).

Ortega sitúa el origen del lenguaje en la corporalidad expresiva del gesto. Aun antes del darse cuenta de que la mirada ve, el animal humano sabe que ve, porque la conciencia es una operación ejecutiva del desdoblamiento intencional y no producto de un acto lingüístico. Apunto simplemente esta relación para que el lector español aprecie la densa actualidad del filósofo madrileño. Es, por supuesto, superflua en la poderosa trabazón de este trabajo de Joas, cuya función principal es desconectar el desencantamiento del mundo como un proceso forzoso de la modernidad europea que se desprende de lo sagrado para acabar luego desprendiéndose de la propia ciencia en que Weber enraíza la categoría de desencantamiento. Actualmente ha cambiado la dirección del viento. Los correlatos ideológicos que abandonan en Estados Unidos el pragmatismo sustituyen el “desencantamiento” por la “cancelación” que llega a una Europa desangelada desde la costa más al Oeste occidental.

Según Ortega, el decir es concreto, lo que una persona emite en la circunstancia en que está. El hablar, al contrario, es una abstracción, un rasgo compartido de la especie donde se muestra que su naturaleza es historia. Decir o leer no dejan de ser una

invitación a que lector y hablante consigan aproximarse “como todas las demás ocupaciones humanas a una *faena utópica*” (*Apuntes para un comentario sobre El Banquete de Platón*, IX, 729). Una “faena utópica” no es una utopía social hegeliana o marxista realizable por la acción política, ni un “desencantamiento” que se presume irreversible. Es un acercamiento asintótico a un fin que se reconoce inalcanzable a los mundos interior y exterior comunes a los que razonan. Por esto “la «verdad científica», es una verdad exacta, pero incompleta y penúltima, que se integra forzosamente en otra especie de verdad, última y completa, aunque inexacta, a la cual no habría inconveniente en llamar «mito». La verdad científica flota, pues, en mitología, y la ciencia misma, como totalidad, es un mito, el admirable mito europeo” (II 705). En términos orteguianos: si la ciencia es un “mito” no hay continuidad lógica entre desmitificación y desencantamiento religioso. La apelación inmanente de la ciencia es tan mítica como la apelación trascendente. La inmanencia científica, heredada del *logos* platónico, implica la desmitificación mágica de lo inmanente, no el desencantamiento de lo trascendente.

En su impresionante labor de desconstrucción y reconstrucción Joas reprocha a Taylor, otro de los grandes estudiosos de la “era secular” cuya obra también comenté en estas páginas, haber cedido más de la cuenta a la tesis del “desencantamiento”. Concluye su labor haciendo valer la asimetría en las exigencias de reciprocidad de tolerancia mutua, pues “la acentuación de la sacralidad de la persona lleva a problematizar formas de universalismo que no respetan al mismo tiempo la dignidad de todo individuo. Esto atenta tanto a los autoritarismos teocráticos como a las dictaduras laicistas”. Max Weber estaría de acuerdo, como lo estuvo Ortega, con esa conclusión.

Luis Núñez Ladevéze
Universidad CEU San Pablo