

## CREATIVIDAD SITUADA, CONTINGENCIA Y MODERNIDAD. ENTREVISTA A HANS JOAS

Pablo Beytía\*

El Profesor Dr. Hans Joas es sociólogo y filósofo social. Trabaja como miembro permanente del Freiburg Institute for Advanced Studies (FRIAS) y como miembro asociado del Max-Weber-Kolleg de la Universidad de Erfurt, Alemania. Es profesor de Sociología e integrante del Committee on Social Thought en la Universidad de Chicago. También es miembro titular de la Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften y participante no residente del Swedisch Collegium for Advanced Study in the Social Sciences. Fue investigador del Instituto Max Planck de Berlín, del Indiana Institute for Advanced Study y del Wissenschaftskolleg de Berlín. Ha sido profesor de sociología en la universidad Erlangen-Nürnberg (1987-1990), en la Freie Universität Berlin (1990-2002) y en el Max-Weber-Kolleg de cultura e investigación social, instituto que dirigió entre los años 2002 y 2011. Ha sido profesor visitante en diversas universidades, como la de Tübingen (1980-1981), Chicago (1985), Toronto (1986), Uppsala (1994), Wisconsin Madison (1996), New School for Social Research (1997), Duke (1998) y Viena (2002 y 2007). También fue vicepresidente de la Asociación Internacional de Sociología (ISA). En 2010 recibió el Premio de Ciencias de la Universidad de Bielefeld, y en 2012, tanto la medalla Werner Heisenberg de la Fundación Alexander Humboldt, como el título Doctor Honoris Causa por la Universidad de Tübingen.

### INTRODUCCIÓN A LA OBRA DE HANS JOAS

Presentar un esbozo actualizado de la obra de Hans Joas es una tarea tan honrosa como difícil de emprender, que en el mejor de los casos puede

---

\* Magíster en Sociología, Pontificia Universidad Católica de Chile. Coordinador de Investigaciones, Centro de Investigación Social Techo-Chile.

aspirar a generar intuiciones generales y a despertar la curiosidad de los lectores, pues se trata de la obra de un académico que ha dedicado su vida a la escritura abriéndose a numerosas perspectivas y temáticas en el abanico de las ciencias sociales. Efectivamente, la sociología de Joas no solamente se expande hacia configuraciones filosóficas, antropológicas, históricas, psicológicas e incluso teológicas, sino que además indaga, a partir de ellas, en tópicos tan variados como la naturaleza humana, la teoría de la acción, la normatividad, la guerra, la religión y los derechos humanos. Detrás de todos estos temas se establece siempre, como fondo, una visión crítica de la teoría social<sup>1</sup> y de la escasa apertura a la contingencia que ella demuestra al analizar los procesos de modernización.

El centro de su obra empezó a configurarse a finales de 1970, cuando Joas se doctoró en la Freie Universität Berlin (1979) con una investigación sobre la noción de intersubjetividad práctica en la obra de George Herbert Mead (Joas, 1980). Desde entonces, nuestro autor desarrolló un estrecho vínculo con el pensamiento pragmatista —especialmente en la versión de Mead, Peirce, James y Dewey—, el cual complementó con influencias de las escuelas Historicista y Hermenéutica alemanas (Joas, 2008). Sus primeros años los pasó investigando en el Instituto Max Planck de Berlín, colaborando activamente en la recepción alemana del pragmatismo<sup>2</sup> y desarrollando las investigaciones que luego permitieran su habilitación docente en 1981.

En esta época empezó a desarrollar una evaluación sistemática de los fundamentos antropológicos de la acción social. Junto a Axel Honneth, publicó en 1980 *Soziales Handeln und menschliche Natur* (Acción social y naturaleza humana). El proyecto era concebir la antropología filosófica como un proceso de “radical autoexaminación”, en donde se intenta “identificar y hacer explícitas las bases naturales y las implicancias normativas que están siempre supuestas en el trabajo sustantivo de las ciencias sociales” (Honneth y Joas, 1988: 8). En este

<sup>1</sup> Sistematizada en Joas y Knöbl, 2004.

<sup>2</sup> Prueba de ello fue su preparación e introducción de una colección completa de los ensayos de Mead traducidos al alemán, que incluso se adelantó a la versión anglosajona (Mead, 1980 y 1983).

libro, Joas y Honneth realizaron tres tareas. Primero, reexaminaron la discusión materialista entre Marx y Feuerbach; luego, delinearon las capacidades para la acción social del ser humano en contraste con las formas de comportamiento animal, revisando las propuestas de Gehlen, Mead, Plessner, Heller, Holzkamp y Merleau-Ponty; finalmente, consideraron la necesidad y el peligro de historicizar la antropología, evaluando el potencial de tres interpretaciones de la historia: el énfasis en el proceso de civilización representado por Norbert Elías, el foco en la exclusión incitada por la racionalidad occidental, en la versión de Michel Foucault, y la reconstrucción evolucionista del materialismo histórico basada en la teoría de la comunicación, que desarrolló Jürgen Habermas.

A este esfuerzo de revisión antropológica se le unió, en 1987, uno de especial relevancia teórica: *Pragmatismus und Gesellschaftstheorie* (El pragmatismo y la teoría de la sociedad). Este libro es una colección de agudos ensayos sobre el pragmatismo, su adaptación sociológica en la Escuela de Chicago, las dificultades de su aceptación en Europa y las críticas que desde él se pueden generar hacia la teoría social contemporánea. Sobresale en este escrito su honesta toma de posición frente a las propuestas teóricas emergentes en esos años, especialmente las de Alexander, Habermas, Giddens y Castoriadis. A Jeffrey Alexander le critica reducir las problemáticas de los clásicos sociológicos en un esquema “utilitarismo contra normatividad”, que no da abasto para reconstruir los tradicionales problemas de la sociología ni para desarrollar satisfactoriamente una teoría de la acción. Más duro es su diagnóstico del “infeliz casamiento de la hermenéutica y el funcionalismo” en la obra de Habermas. Su crítica al pensador alemán se centra en destacar las limitaciones de su teoría de la acción, que —por estar anclada en supuestos racionalistas y de la filosofía de la conciencia— no permite observar la variedad de fenómenos prácticos, especialmente aquellos en donde los fines sólo se encuentran en el seno de las situaciones y no antes. En contrapartida, en este libro se hace notar una valoración positiva de la sociología de Anthony Giddens —entendida como una traducción sociológica de la filosofía de la praxis— y un acercamiento estrecho con la filosofía social de Cornelius Castoriadis. Visto en retrospectiva, ya desde el comienzo de este manuscrito se pueden encontrar adelantos

de lo que después Joas formularía sistemáticamente: una teoría de la acción que pone el acento en la práctica creativa y contextualizada de los agentes.

Este último fue el tema de su obra más discutida, *Die Kreativität des Handelns* (La creatividad de la acción), publicada en 1992. En ella, el sociólogo de München se propuso elaborar una teoría unitaria de la acción humana que supere las limitaciones de las propuestas racionalistas y normativistas, indagando además en las consecuencias que tendría este modelo de acción para las teorías del orden y cambio social.

Según Joas, la vertiente racionalista separa artificialmente la acción de su contexto concreto: siguiendo una estructura teleológica, presupone que la práctica humana es un proceso precedido por una idea, lo cual, por un lado, exalta ficticiamente la autonomía del individuo, y por el otro, permite que el cuerpo se observe como un objeto dominado por representaciones mentales. 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. En su modo de ver, la percepción subjetiva es siempre resultado de la interacción prerreflexiva entre cuerpos diferentes, lo cual Joas llama “sociabilidad primaria”; por ello, la creatividad del actor no se entendería nunca como el despliegue de una libertad absoluta, ni de una autonomía iluminista, sino que como una selección de posibilidades de acción concretas en situaciones también concretas. No se trata, entonces, de creatividad a secas, sino de una creatividad situada. Y la consecuencia lógica de este modelo sería, para su autor, “una teoría del cambio social que se tome en serio, y de manera radical, la contingencia de los procesos sociohistóricos” (Joas, 2005a: 31).

Si en este texto Joas arremetió principalmente en contra del racionalismo, en su próximo trabajo trató en profundidad los problemas del normativismo. Según argumenta en *Die Entstehung der Werte* (La génesis de los valores), las teorías normativistas superarían a las racionalistas, porque, a diferencia de ellas, son capaces de explicar la

orientación valórica presente en las acciones racionales. Pero ninguno de estos bandos teóricos sería satisfactorio para explicar el surgimiento de los valores y los vínculos valorativos. Los intentos racionalistas de James Coleman y Michael Hechter, por ejemplo, tendrían carencias conceptuales fundamentales: mientras el primero hace una teoría del surgimiento de la normatividad que no diferencia los valores de las normas, el segundo distingue los valores de las preferencias —por su mayor duración y universalidad—, pero no repara en que ambos fenómenos pertenecen a niveles lógicos diferentes. Valiéndose de la distinción de Harry Frankfurt entre voliciones de primer y segundo orden, Joas (2002: 30) argumenta que los valores no son cualquier tipo de criterio evaluativo, sino “criterios para la evaluación de estándares de valoración” (preferencias sobre las propias preferencias, esto es, voliciones de segundo orden). Por lo tanto, la problemática por el surgimiento de los valores se transformaría en el cuestionamiento por la génesis de estos estándares reflexivos de evaluación, los cuales son propios del mundo humano y se diferencian lógicamente de los deseos y preferencias (compartidos entre humanos y animales). No notar esta distinción, explicaría el fracaso, según Joas, de la axiología inserta en la mayoría de los modelos de acción racional.

Según este mismo texto, publicado en 1997, las teorías normativistas superarían las limitaciones racionalistas recién indicadas. Esto se puede entender analizando la obra de Talcott Parsons: para Joas, este autor desarrolla una teoría que no sólo permite entender la normatividad supuesta en las acciones racionales, sino también distinguir entre deseos, normas y valores. No obstante estos logros —de los cuales carecen las teorías racionalistas—, la propuesta de Parsons contendría otras importantes limitaciones. La primera de ellas, es que supone una especie de autoritarismo cultural: los valores definirían tanto las normas —conceptualizadas como especificaciones valóricas para circunstancias particulares de acción— como las orientaciones concretas de acción —deducidas en dicha teoría por la interiorización de los valores—. En contraposición, Joas plantea, de manera consecuente con su teoría de la praxis, que ni los valores, ni los objetivos o los intereses determinan la acción humana, sino que ellos son creativamente traducidos

en orientaciones prácticas, siempre parciales, efímeras y sometidas a revisión.

Un segundo limitante en la teoría normativista de Parsons, sería no haber elaborado elementos suficientes para comprender profundamente la cultura, especialmente la génesis de los valores y de los vínculos valorativos. Sobre esto, Joas —basándose en los escritos religiosos de Durkheim, James y Dewey— diseña una propuesta muy precisa: los valores surgirían en las experiencias de autotrascendencia y autoformación. La autotrascendencia denota vivencias de extravío, de una pérdida del Yo en el éxtasis colectivo; refiere a una fuerza extraordinaria que el individuo experimenta en situaciones específicas y que genera una apertura hacia nuevas posibilidades de autoformación identitaria. Debido a que los valores suscitan atracción, reconocimiento y admiración, su origen no estaría enlazado con la evaluación racional ni con la intensificación del autocontrol. Cuando la autotrascendencia deriva en experiencias de autoformación, sería responsable de generar —en un fenómeno comparable con la vivencia religiosa— nuevos vínculos valorativos prerreflexivos. Esta propuesta axiológica de alta abstracción, fue complementada posteriormente con un análisis específico de la experiencia religiosa de autotrascendencia (Joas, 2004) y con un diagnóstico empírico, tanto de los valores culturales característicos de Europa (Joas, 2005b), como de la relación histórica entre guerra y valores (Joas, 2000).

En este punto, Joas enlazó su teoría de la creatividad valórica con una de sus principales áreas de investigación empírica: la guerra. Su interés científico en este tema se remonta a la década de 1980, cuando sintió gran simpatía por el movimiento pacifista alemán. Su primera gran publicación al respecto, fue la edición de un libro junto a Helmut Steiner, que pretendía coordinar intelectuales del Este y Oeste de Alemania en un mundo aún radicalmente dividido políticamente (Joas y Steiner, 1989). A pesar de que esta publicación tuvo varios inconvenientes de divulgación, hay dos motivos que hicieron que Joas persistiera en investigar la guerra y además optara por rechazar todos los mitos del progreso histórico: si se observa hacia el pasado, él cree que no debemos olvidar las tragedias desde las que surgieron situaciones sociales mejores, y si se observa hacia el futuro, aconseja

que después de las experiencias del siglo XX no tengamos ningún tipo de calma con respecto a la búsqueda de paz y estabilidad social (Joas, 2005: 15).

En sus escritos sobre la guerra, Joas siempre ha intentado resolver dos interrogantes implicadas mutuamente: las causas de la guerra que se pueden extraer desde las ciencias sociales y lo que esos resultados dicen sobre las mismas ciencias sociales. Reuniendo ambos objetivos, el año 2000 publicó *Kriege und Werte* (Guerra y valores),<sup>3</sup> una colección de ensayos sobre la relación entre guerra y modernidad, la gama de experiencias ocurridas con posterioridad a las guerras y el trato que la teoría social ha hecho de este tema. Joas tiene la esperanza de que estos trabajos permitan avanzar hacia una teoría del cambio social que se haga cargo de los sucesos del siglo XX, es decir, que permitan interpretar los procesos de modernización en su contingencia, sin reprimir los dramáticos desarrollos históricos. Sus estudios intentan no realizar una simple moralización pacifista de la violencia, ni su antitética desmoralización realista (al estilo de la Realpolitik); más bien se esfuerzan por mostrar la multiplicidad de constelaciones históricas que se descubren al analizar la relación entre guerra y valores, un trabajo que, como después documentó en otro libro, ha sido tradicionalmente reprimido en la historia de la teoría social (Joas y Knöbl, 2008).

En *Kriege und Werte*, nuestro autor critica las teorías del progreso y de la modernización —incluyendo las versiones que hablan de una segunda o reflexiva modernidad—. Según su interpretación de la sociología clásica, a todos los fundadores de la sociología les fue común la idea de que “sólo la pérdida de la fe ingenua en el progreso permite la apertura del futuro histórico, la situación de riesgo y la responsabilidad de la acción presente” (Joas, 1992: 364). La guerra, quizás más que cualquier otra temática de estudio, muestra que esta dirección teórica es la apropiada. El rescate de esta idea no supone, según Joas, rechazar globalmente la teoría de la modernización —ya que no existiría actualmente un mejor competidor en el análisis del cambio social—, pero sí implica que dicha teoría se someta a un proceso de modificación e historicización, revisando algunas de sus hipótesis más arraigadas,

<sup>3</sup> La traducción castellana de este libro se titula “Guerra y Modernidad”.

como la teoría de la diferenciación. En contra de esta última teoría, Joas cree que no hay que buscar una lógica abstracta que arrastre a la multitud de los ámbitos sociales en una dirección; lo que la historia demuestra es, por el contrario, que entre estos ámbitos es normal la discrepancia.

Ensamblando dos de sus temáticas de estudio —guerra y normatividad—, Joas argumenta que la experiencia de violencia tiene varias homologías estructurales con la experiencia constitutiva de los valores. Las vivencias violentas también serían sucesos extraordinarios —que van más allá de los marcos interpretativos de la vida cotidiana— y, como necesitan reintegrarse en patrones habituales de interpretación, aumentan el anhelo por planteamientos convincentes y visiones carismáticas. Pero al mismo tiempo, la experiencia de violencia sería una “hermana perversa” de la experiencia de compromiso con los valores: también transforma la autoimagen de los individuos, pero de una manera traumática, con efectos posteriores que son relativamente automáticos y que no involucran la paradójica sensación de libertad que las personas ganan con el compromiso.

Durante los últimos años, el foco teórico y empírico de Joas se trasladó hacia los Derechos Humanos y a interpretar la religión desde nuevas interrogantes. Sobre el primer tema, publicó en 2011 el libro *Die Sakralität der Person* (La sacralidad de la persona), en donde desarrolla una original genealogía de los Derechos Humanos. Basándose en la experiencia de “sacralidad” —similar al concepto de “carisma” en Weber—, proyecta una alternativa frente a las interpretaciones ilustradas y disciplinarias del mismo proceso. En este libro, Joas investiga las declaraciones de los Derechos Humanos, el proceso de abolición de la tortura y el desarrollo prohibitivo de la esclavitud. Durante ese transcurso, advierte que la creencia en la dignidad humana no puede explicarse sólo por una herencia cultural judeo-cristiana, ni tampoco puede entenderse como una invención de pensadores del siglo XVIII. Más bien, habría existido un proceso de articulación discursiva de diversas tradiciones valóricas, que fueron codificadas en estos derechos y experimentadas en la práctica. La historia de la sacralización de la persona, sería una historia compuesta por muchas historias, que puede



entenderse sólo desde una óptica compleja, analizando prácticas, instituciones y valores. Joas llega a este convencimiento utilizando un método que denominó “genealogía afirmativa”, es decir, el intento de someter los valores a un análisis histórico riguroso que permita encontrar principios axiológicos universales. No se trata ni de una introspección racional propia del kantismo (que busca validez), ni de una disolución de lo universal desde una postura historicista (que busca plausibilidad): este sería más bien un camino complementario, que justifica lo universal a través de hechos históricos.

En el último tiempo se han multiplicado los escritos religiosos de Joas. Algo común a todos ellos, parece ser el análisis de la secularización, ya sea explorando las relaciones entre los actores involucrados —sociedad, Estado y religiones mundiales (Joas 2007)— o argumentando, en contra de las nociones deterministas de modernización, que se trata de un proceso contingente (Joas 2011b). Progresivamente, ha ido generando también un enlace entre sus estudios de la religión y de la violencia, indagando en las condiciones sociales necesarias para que exista paz religiosa, en un contexto marcado por innumerables desafíos globales (Joas, 2010). Su último libro, *Glaube als Option* (Fe como opción), fue enviado a la editorial en su versión definitiva el mismo día en que se produjo la entrevista que viene a continuación. En ese texto, Joas se dedica a analizar las posibilidades futuras del cristianismo, en un mundo que se caracteriza por el crecimiento de las opciones individuales. Aquí vuelve a cuestionar la relación conflictiva entre modernización y religión, planteando que la fe articula también hoy experiencias cotidianas, aunque ella se ha transformado progresivamente en una opción como muchas otras.

En la entrevista siguiente, el profesor Joas fue invitado a explicar su postura frente a algunos problemas clásicos —siempre vigentes e inagotablemente reformulados— de la teoría social y de las ciencias sociales. Acción, modernidad, progreso, contingencia, valores, derechos humanos, metodología y demarcación científica, son sólo algunos de los temas que aquí son rescatados. El objetivo principal, fue facilitar al mundo de habla hispana el acceso a estas nuevas ideas, en un diálogo ameno que privilegia el contraste de este autor con otros teóricos

discutidos en las ciencias sociales. La esperanza, es que esta publicación aporte en la renovación de pensamientos injustificadamente arraigados, y que ayude a la sociología a avanzar sobre su propio conocimiento, pero con un espíritu siempre crítico y constructivo.

CREATIVIDAD SITUADA, CONTINGENCIA Y MODERNIDAD. ENTREVISTA A HANS JOAS<sup>4</sup>

—*Permítanme comenzar esta entrevista con una pregunta general acerca de la teoría de la acción. Con influencias del historicismo, la hermenéutica y el pragmatismo, usted ha criticado las teorías racionalistas y normativistas, proponiendo una teoría unificada de la práctica basada en la creatividad, en esa “libertad situada” del ser humano. ¿Cuáles son los problemas teóricos que usted identifica en las anteriores teorías de la acción y cómo puede superarlos el énfasis en la creatividad?*

—En la historia de la teoría sociológica, o incluso se podría decir, en la historia de la teorización científico-social, se ha producido durante más de cien años una controversia constante entre quienes proponen modelos de acción racional y aquellos que —sobre todo enfatizando el carácter normativo de la acción humana— critican este tipo de teorización económica. Creo que esta es una controversia que se puede identificar, por ejemplo, en la crítica que hace Émile Durkheim (1893) a Herbert Spencer en su libro *De la Division du Travail Social*, asimismo en el texto de Talcott Parsons de 1937, *The Structure of Social Action*, y de igual forma en la década de 1980, cuando Amitai Etzioni (1988) escribió el libro *The Moral Dimension* criticando el modelo microeconómico.

Acepto la mayoría de las objeciones que estos normativistas han levantado contra el modelo de la acción racional. Creo que dicho modelo es el más estrecho para comprender la acción humana, porque todos sabemos que sólo una cantidad muy pequeña de acciones humanas se ajusta empíricamente a la descripción de una acción racional. La mayoría

---

<sup>4</sup> Esta entrevista fue realizada el 14 de abril de 2012, en la oficina del profesor Joas en Freiburg, Alemania. La conversación fue llevada a cabo en inglés. La transcripción inglesa estuvo a cargo de Karina Cerda y luego fue revisada por Hans Joas. Pablo Beytía estuvo a cargo de su traducción al español.

de los defensores del modelo racionalista podrían concordar con esto y decir: “sí, por supuesto, empíricamente sólo muy pocas acciones son racionales. Sin embargo, este modelo, por otras razones, es el más útil para conceptualizar la acción”.

Ahora bien, lo que los normativistas —desde Durkheim hasta Etzioni, pasando por Parsons— dicen, es que los modelos de acción racional tienen dos problemas principales. El primero, es que no pueden explicar de dónde viene la normatividad, la cual es un elemento de la noción de racionalidad. En segundo lugar, tienen problemas explicando la existencia del orden social estabilizado. Esta fue la argumentación en *The Structure of Social Action* de Parsons. Además, todos sabemos que vivimos dentro de un orden social y que este orden social es más que el resultado de la agregación de acciones racionales. En ese sentido, el modelo de acción orientada normativamente es más ancho que el modelo de la acción racional, porque trata de explicar la existencia del orden social normativo y la emergencia de normas, incluyendo el carácter normativo de la racionalidad.

Cuando se dice “racionalidad”, se utiliza este como un concepto normativo en sí mismo. Por ejemplo, uno de los grandes libros en la historia de la teoría económica es el estudio de Albert Hirschman (1977) *The Passions and the Interests*, el cual demuestra que en dicha historia la racionalidad no significa simplemente la liberación de sus deseos corporales espontáneos, sino también un control sobre estos deseos para actuar como un agente verdaderamente económico. Y así, tenemos una ambigüedad en la comprensión de la acción racional: si ella significa solo seguir los deseos o si involucra el control de los deseos con metas racionales a largo plazo (por ejemplo, la acumulación de riqueza en lugar de solo gastar todo el dinero que se gana o que se tiene). En ese sentido, la acción racional en sí misma tiene un carácter normativo, pero no se puede explicar la calidad de esta normatividad con la terminología de la teoría de la acción racional. Ese fue el argumento de Parsons (1937) en *The Structure of Social Action*, el que considero su mejor y más importante libro.

Yo digo que el modelo de acción orientada normativamente es más completo y es capaz de resolver dos problemas que no pueden ser resueltos por medio de la teoría de la acción racional. Ahora bien, el

modelo de la creatividad de la acción es aún más exhaustivo, porque los modelos normativamente orientados aún no pueden explicar dos cosas: una es la forma en que nosotros aplicamos las normas y valores en situaciones concretas de acción. Incluso si hemos interiorizado normas o valores específicos, no es necesariamente claro cómo tenemos que actuar. No podemos derivar lógicamente de nuestras normas y valores lo que tenemos que hacer. Por ejemplo, yo puedo pensar que la paz es un valor importante, pero digamos que en mi país estalla una guerra. ¿Qué tengo que hacer si es que creo en la paz? ¿Significa eso que tengo que ser un pacifista radical y decir: “nunca voy a utilizar los medios de violencia; pase lo que pase, incluso si estoy siendo atacado, no voy a usar la violencia para defenderme”. Sería una conclusión posible. Por supuesto, otra conclusión posible es decir: “como yo creo en la paz, tengo que luchar por un orden pacífico para reprimir a quienes han tomado las armas”. Y, en esa situación, yo tal vez use las armas por beneficio de la paz. Así, el mero hecho de que creo en el valor de la paz en realidad no me dice lo que tengo que hacer, porque pueden existir cursos de acción totalmente diferentes basados en el mismo valor.

Para solucionar ese problema —una descripción adecuada de cómo nuestras acciones se basan en nuestras normas y valores—, necesitamos una comprensión de la acción creativamente orientada, ya que nuestros cursos de acción son siempre riesgosos. Aunque creo que estoy haciendo algo con un objetivo inconfundible en mente, no puedo nunca estar seguro de que esta es realmente la acción que me lleva a lograr ese fin, porque la acción está orientada hacia el futuro y no puedo anticipar las cosas que pueden pervertir el curso de mi acción. Entonces este es uno de los dos problemas de la teoría normativa que puede resolver la teoría de la acción creativa.

El segundo problema es el origen de valores.<sup>5</sup> La teoría de la acción orientada normativamente, como Parsons la desarrolló, habla constantemente acerca de los valores, pero no tiene una respuesta a la pregunta por la procedencia de estos valores. Pienso que Durkheim es un caso diferente, porque yo personalmente creo que su libro sobre religión, *Élémentaires Formes de la Vie Religieuse* (1912), es una de las

<sup>5</sup> Sobre este tema, ver Joas, 1997.

más importantes contribuciones para comprender la emergencia de los valores, en experiencias que yo llamo “auto-trascendentes”.

En ese sentido, el modelo de acción orientado creativamente es el más completo; más exhaustivo que el modelo de la acción racional y que el modelo normativamente orientado de la acción. Pero cuidado: sería un error pensar que estamos hablando de tres tipos de acción aquí. Estoy mencionando tres tipos de teorías sobre la acción, no tres tipos de acciones. Y lo que estoy enfatizando es la distinción entre estos tres tipos de teoría de la acción. Por lo tanto, no estoy hablando de un tipo de acción creativa, sino de una teoría de la creatividad de la acción que es también necesaria para entender la acción racional y la acción orientada normativamente.

—*Usted plantea, entonces, una teoría unificada de la acción... ¿Es este el mismo problema que Parsons intentó resolver?*

—Sí, fue el problema de Parsons, pero pienso que su modelo se mantuvo dentro del rango de la alternativa entre la acción racional y aquella orientada normativamente. Por el contrario, algunos de los clásicos sociológicos, especialmente Durkheim, pero también en cierta medida Max Weber y Georg Simmel —he escrito acerca de ello en el comienzo del libro *Die Kreativität des Handelns* (1992)—, y sobre todo el pragmatismo americano y la tradición hermenéutica historicista, han contribuido a la comprensión de la creatividad de la acción.

—*Una de las críticas hacia su teoría —estoy pensando en Charles Camic (1998) y Rafael Farfán (1999)—, es que su enfoque en la creatividad oculta la importancia de ciertos tipos de acciones, tales como la imitación, la costumbre o la rutina. Esto podría evitar que su teoría se conciba como un modelo unificado de la acción. ¿Es posible comprender también en estas prácticas la creatividad de la acción?*

—Uno de los artículos de Charles Camic (1986), aquel sobre el hábito publicado hace muchos años en *American Journal of Sociology*, hace un punto que es muy similar a lo que estoy diciendo. Se tiene que entender que mi teoría de la creatividad de la acción no es una teoría de la acción creativa. Oponer el hábito a la acción creativa es algo totalmente diferente, por supuesto.

Al igual que los pragmatistas clásicos, yo digo que el hábito es crucial para comprender la acción humana. Ese fue uno de los argumentos decisivos en los escritos de los pragmatistas; ellos dijeron que la acción humana en un grado muy importante es habitual. Y sí, por supuesto, nosotros actuamos sobre la base de rutinas. Yo no podría sobrevivir durante cinco minutos sin rutinas. Por ejemplo, la forma en que camino es totalmente habitual: una vez aprendí a caminar, cuando tenía alrededor de un año de edad, y, desde entonces, ello se ha convertido en un hábito corporal. No tengo que pensar en cómo caminar, solo lo hago.

Esa es la idea pragmatista básica, siempre y cuando no se encuentra un problema. Cuando tropiezo con una dificultad —por ejemplo, estoy caminando y de repente aparece un río; no hay puente, pero quiero llegar al otro lado del río, teniendo entonces un obstáculo que no me permite seguir caminando—, yo busco una solución. Así, en la forma pragmática de pensamiento nuestra acción se desarrolla en una constante tensión entre nuestros hábitos y los problemas que se anticipan, para los cuales tenemos para encontrar soluciones creativas.

Entonces mi modelo de acción no es un modelo de creatividad constante, sino de acción habitual y creatividad, la cual es aplicada en situaciones donde las rutinas entran en algún tipo de crisis: cuando tengo un problema, cuando no puedo continuar. Esa es la comprensión de la creatividad de la acción que he desarrollado en mi libro hace veinte años. Creo que simplemente no tiene sentido decir: “¿pero dónde están los hábitos? Usted acaba de hablar de la creatividad”, porque yo no estoy hablando sólo de creatividad, sino que de la interacción entre los hábitos y la creatividad. Se podría decir que sobre la base de una teoría de la creatividad de la acción humana, se puede llegar a una comprensión adecuada de lo que es la costumbre. El hábito es una noción central en la teoría de la creatividad de la acción humana.

—Con influencias lejanas al pragmatismo (Pascal, Marx, Bachelard, etcétera), Pierre Bourdieu ha planteado, como usted, un escape de la filosofía de la conciencia. Él diseñó una teoría no teleológica de la acción que enfatiza la corporalidad del actor y su sociabilidad originaria. A pesar de estas notables coincidencias, creo que hay al menos una diferencia entre este

*enfoque y el suyo: la teoría de la práctica de Bourdieu pone gran énfasis en las disposiciones de acción integradas en los agentes (habitus) y la sociedad (campos), mientras usted destaca —si le he entendido correctamente—, la solución creativa de los problemas encontrados en situaciones habituales. ¿Cree usted que ambas teorías son contradictorias? ¿Podrían complementarse entre sí ambos enfoques?*

—Déjeme decir tres cosas. La primera es que si se quiere mi respuesta extensa a esta pregunta, se debe buscar en el capítulo sobre Bourdieu del libro *Sozialtheorie* (2004).<sup>6</sup> Allí usted verá una crítica a Bourdieu mucho más detallada que lo que puede surgir espontáneamente ahora.

En segundo lugar, no estoy seguro de que Bourdieu y yo describamos el problema en los mismos términos. Creo que Bourdieu, como pensador francés, estaba pensando mucho en términos de una alternativa a la fenomenología y el estructuralismo. Su reclamo es haber desarrollado una especie de síntesis de los elementos provenientes de la fenomenología y del estructuralismo, o haber ido más allá de esa dicotomía. En sus primeros días, una vez publicó un artículo muy interesante sobre la vacilación de la vida intelectual francesa entre una especie de énfasis extremo en la subjetividad, por ejemplo en la fenomenología, y un énfasis extremo en la objetividad, por ejemplo en el estructuralismo. Creo que eso es correcto con respecto a las tradiciones intelectuales francesas, pero no es correcto, por ejemplo, con respecto a las tradiciones intelectuales alemanas o estadounidenses.

Por lo tanto, en ese sentido, yo no aceptaría la descripción de la situación intelectual que hace Bourdieu, sino que diría que él sobre generaliza algo que es verdadero para Francia, pero no para otros países. Y esto es importante, porque las tradiciones en que se basa mi propio pensamiento no encajan realmente en su descripción. Creo que ni el pragmatismo ni la hermenéutica son en extremo subjetivistas o en extremo objetivistas. Pienso que el reclamo de Bourdieu por la originalidad tiene mucho que ver con su descripción de la situación intelectual en Francia, como si fuera la situación general. Quiero decir que si nos fijamos en su trabajo, yo lo veo como mucho menos innovador a como otros lo ven, porque pienso que muchas cosas que

<sup>6</sup> Publicado en coautoría con Wolfgang Knöbl. Sobre Bourdieu: lección xv.

él dice fueron ya articuladas por la tradición estadounidense y alemana mucho antes de que Bourdieu hubiera siquiera nacido. Por ejemplo, su énfasis en el hábito puede ser algo nuevo en el debate francés, pero ciertamente no es nuevo en el debate en Estados Unidos, donde ya se tiene en el siglo XIX.

Así, como tercer punto, vemos que Bourdieu hace hincapié en el carácter habitual de la acción y enfatiza la corporeidad; de ello no hay dudas. Yo diría que compartimos eso, pero dudo que él tuviera una comprensión de la creatividad de la acción humana. Un caso interesante es mirar su libro sobre el arte, *Les règles de l'art* (1992). En ese libro, él tiene un montón de cosas interesantes que decir acerca de las condiciones para la producción artística. Por ejemplo, cómo un hombre que escribe una novela anticipa las condiciones para su éxito, cuándo él publica un libro o cómo él se distingue de otros escritores y todas esas cosas. Pero creo que cuando se lee eso, uno también se da cuenta que, a pesar de que todas estas condiciones pueden ser ciertas, y aunque todas son importantes y completamente interesantes, ellas no están claramente en el núcleo de lo que es la producción artística. Se puede tener un conocimiento completo de las condiciones para el éxito de un novelista, pero aún así ser totalmente incapaz de escribir una buena novela. Debido a que, para escribir una buena novela o para crear una nueva pintura importante, se necesitan ciertas habilidades creativas que son totalmente diferentes de todas esas condiciones externas de éxito. Creo que justo en ese punto, se puede ver que Bourdieu tuvo un enfoque sociológico para analizar lo que sucede con las innovaciones creativas, pero ninguna comprensión de la acción que es adecuada para estos procesos creativos en sí mismos.

—Esto nos devuelve al concepto de acción... Creo que este es un concepto amplio que —como han argumentado Talcott Parsons y Niklas Luhmann—, cruza los límites de la sociología. En toda acción humana se entrelazan fenómenos naturales, psicológicos y sociales, lo cual convierte la acción en una categoría de estudio interdisciplinario. Podríamos incluso ir más lejos, y pensar que todas las ciencias, por el sólo hecho de describir el mundo, también describen condiciones de acción. Entonces, ¿qué distingue a la sociología de otras ciencias? ¿Debe estudiar la sociología un problema específico? ¿Existe



*un objeto social que el sociólogo necesite investigar minuciosamente (acción social, hecho social, relación social, interacción, intersubjetividad, comunicación, redes sociales, etcétera)?*

—Durante mucho tiempo los sociólogos intentaron definir el objeto de su disciplina como “sociedad” y yo soy muy escéptico al respecto. Creo que tuvo algo que ver con el hecho de que a finales del siglo XIX y en el temprano siglo XX, en Europa sobre todo, uno habría podido identificar realmente sociedades con fronteras claras e imaginar, como en el caso de Durkheim, que la sociología en Francia estudia la sociedad francesa, y que ella es de alguna forma un todo autónomo. Sin embargo, este no fue el caso de la época previa al surgimiento del Estado nacional y sin duda es mucho menos el caso del mundo contemporáneo, donde demasiados procesos económicos, políticos y culturales trascienden las fronteras. En ese sentido, creo que “sociedad” no debe ser la palabra que define a la sociología como disciplina.

Ahora bien, se podría decir que existen dos niveles diferentes: uno que es más completo y uno que es más elemental que los Estados nacionales y sus sociedades. Por un lado, se puede hablar de “procesos globales”, y por otro lado, de “procesos elementales” de la vida social. Y así, nuestro libro *Teoría Social* (2004) utiliza el término “teoría social” y no “teoría sociológica” por esa razón. Si se piensa que los procesos sociales son el objeto de la sociología, entonces —como usted ha dicho— el conocimiento de otras disciplinas tiene que entrar a analizar estos procesos sociales. Por lo tanto, para mí, la sociología no se define por tener como tema la sociedad, sino los procesos sociales.

Por supuesto, con el fin de explicar qué significa eso, se tiene que introducir una comprensión específica de la socialidad. Cuando se utiliza el término “acción social” eso es difícil, porque este concepto se entiende de formas muy distintas por diferentes autores. En Max Weber, la acción social es sólo una parte de la acción humana —aquellas acciones que son más o menos directamente dirigidas a otros actores—, mientras que para George Herbert Mead la acción social implica un rico proceso grupal. En este sentido, estoy más en el lado de Mead que en el de Weber. En otros aspectos, estoy mucho más cerca de Max Weber, porque creo que la sociología contemporánea ha de renovarse a sí misma a través de análisis históricos, algo que Weber y Durkheim

hicieron. Principalmente, la sociología no debe limitarse a sí misma al análisis de los procesos sociales contemporáneos, sino incorporar el conjunto de la historia del mundo y utilizar esa historia universal como base para sus afirmaciones teóricas. Esto es realmente algo que tanto Weber como Durkheim llevaron a cabo; ellos no hablaron sólo sobre su propia época, sino de la historia humana en el largo plazo. Creo que ese es uno de los desarrollos contemporáneos más importantes de la sociología: conseguir lo realmente histórico nuevamente.

—Entonces, ¿usted cree que la diferencia entre la sociología y otras ciencias sería un objeto de estudio, y ese objeto es el proceso social? ¿O es que no existe realmente una diferencia importante entre las disciplinas?

—Quiero decir que entiendo su pregunta —en el sentido de si se trata principalmente de un punto de vista o de un tema de investigación—. Ahora bien, debo decirle que, en cierto sentido, no creo realmente en la posibilidad de elaborar fronteras totalmente claras entre las disciplinas. No pienso que el mundo está por sí mismo estructurado de acuerdo con el sistema de las disciplinas científicas, sino que aquí tenemos una especie de proceso de negociación. Creo que las cosas interesantes son los problemas intelectuales sin resolver. Es totalmente secundario si esto es hecho por esta o aquella disciplina. Por ejemplo, mi disciplina es la sociología, pero creo que traigo un montón de conocimientos de otras disciplinas —antropología, historia, filosofía, psicología, incluso teología—. Por lo tanto, se trata de un proceso de negociación constante entre personas que reclaman el derecho a tratar con tal o cual tema dentro de su disciplina, o intentan negar ese derecho a los demás. Creo que ese sería un punto de vista sociológico sobre la cuestión de cuál es el asunto a tratar por las diferentes disciplinas.

—En *Kriege und Werte* (2000) usted critica los mitos del progreso y la teoría de la diferenciación, tratando de rescatar la historicidad social y la contingencia de los procesos sociales. Del mismo modo, sugiere que “debemos acostumbrarnos a la idea de que el concepto de ‘modernización’ tal vez sólo sea un nombre colectivo para indicar una serie de eventos de cambio”.<sup>7</sup> Si

<sup>7</sup> La cita completa, extraída de la versión en español es: “Debemos acostumbrarnos a la idea de que las discrepancias entre ámbitos sociales parciales son algo normal y que

*esto fuera así, la diferencia entre modernización y cualquier otro proceso histórico se desvanecería. ¿Tiene sentido hablar de Modernidad? Y si tuviera sentido: ¿qué acontecimientos sociales podrían identificar este proceso?*

—Permítame decirle, en primer lugar, que yo siempre distingo entre dos conceptos diferentes de modernización. El primero es un concepto bastante inocente, que interpreta la modernización como algo parecido al crecimiento económico y el progreso tecnológico y científico. Si esto es lo que queremos decir con modernización, usted está por supuesto en lo correcto: se ha producido modernización en la historia humana todo el tiempo, naturalmente a diferente velocidad. Pueden haber largos períodos de estancamiento económico o sin mucho progreso científico y tecnológico, pero, por otra parte, puede haber al menos un avance lento. Por ejemplo, podríamos decir que hubo una cierta modernización de la tecnología agrícola en la Edad Media en Europa. Esto es bastante inocente y tiene que ver con el hecho de que usamos el adjetivo “moderno”: algo es más moderno que otra cosa del pasado, y llamamos a este proceso de cambio “modernización”. No tengo ningún problema con eso.

La otra forma de usar la palabra modernización, el concepto “modernización”, es pensar que se trata de un proceso de transición desde una época antigua a una nueva época llamada Modernidad. Tengo problemas con eso por dos razones: en primer lugar, cuando decimos eso la pregunta crucial es cuándo comenzó esta nueva época. Cuando se pregunta esto a los estudiantes en clase, se obtienen todo tipo de respuestas: desde 1453, cuando los turcos derrotaron al Imperio Bizantino, o 1492, cuando Colón descubrió América, hasta 1517, cuando Martín Lutero publicó sus 95 tesis para la Reforma Protestante; y luego, desde todas las fases posibles entre la Revolución Americana, la Revolución Francesa y la Revolución Industrial, hasta cambios importantes en el arte —como el desarrollo de la pintura abstracta en el siglo xx—, o 1945, 1968 y 1989.

Desde el punto de vista científico, el concepto es inútil cuando se tienen contornos tan vagos. Por supuesto, podríamos llegar a un acuerdo

---

el concepto de ‘modernización’ tal vez sólo sea un nombre colectivo para indicar una serie de eventos de cambio, cuyas variables resultan posibles y reales” (Joas, 2005: 32).

sobre lo que entendemos por Modernidad en el futuro. Por ejemplo, podría ser la época después de la Revolución Industrial —o algo por el estilo—, y eso puede tener sentido. No estoy diciendo que ninguna de estas diferentes fechas es importante o que no tiene sentido hablar de ellas como indicando las mayores transformaciones históricas. Solo estoy diciendo que a lo mejor no ayuda demasiado llamar al tiempo después de ese cambio Modernidad.

Mi segunda razón para ser muy vacilante, es principalmente que Modernidad suena como si hubiera una conexión muy estrecha entre los diferentes procesos, lo que yo llamo un “acoplamiento fuerte” —como dicen los sociólogos de la organización—. Por ejemplo, se interpreta la democratización como si fuera necesariamente parte de la Modernidad. Esto ha sido a menudo el reclamo de la gente que habla de ese modo. Ahora, ¿son todas las sociedades modernas democráticas? No, naturalmente; no son todas democracias modernas, pero sí son modernas en el sentido cronológico. Ahora bien, ¿qué se hace con eso? Se llama a esto un “caso especial” y se necesita una explicación especial para eso. Yo digo: esto no tiene sentido, esto es el contrabando de un determinado significado normativo al interior de un concepto cronológico.

—*Ese podría ser un problema en los escritos de Ulrich Beck...*

—Beck realmente tiene ese problema, pero lo resuelve con la invención de un término como Modernidad Reflexiva, afirmando que hubo una especie de primera modernidad y ahora viene la segunda modernidad. Yo no compro eso en absoluto. Creo que hubo mucha reflexividad en esa temprana Modernidad y que muchas cosas que él dice acerca de esta segunda Modernidad son exactamente las mismas cosas que los teóricos de la modernización de los años 1950 y 1960 dijeron acerca de la Modernidad. Por lo tanto, él sólo sigue la misma lógica que los teóricos de la modernización siguieron, pero introduciendo aquí un nuevo paso histórico.

Yo hago una propuesta totalmente diferente, que busca principalmente tratar los supuestos subprocesos de modernización como procesos separados, para entender —por ejemplo— que la democratización es un proceso y que no hay una lógica inherente a la

Modernidad que ayude a la democratización. Y, por supuesto, ya que una de mis principales áreas de trabajo es la sociología de la religión, soy particularmente competente elaborando ese punto con respecto a la secularización. Muchos teóricos de la modernización siempre han asumido que la secularización forma necesariamente parte de la modernización. Creo que eso no es empíricamente cierto, desde Estados Unidos hasta Corea del Sur, que son sociedades muy modernas que no están muy secularizadas. Es más fructífero analizar la dinámica de secularización, por ejemplo, o analizar la dinámica de democratización, sin una noción unitaria de Modernidad que vincule estas cosas en una especie de totalidad integrada.

*—Usted toca el tema de la contingencia en los procesos sociales y la reducción de ella que supone un “acoplamiento fuerte” entre las distintas dimensiones de cambio propuestas por la teoría de la modernización. En mi opinión, Niklas Luhmann es uno de los sociólogos que ha puesto mayor énfasis en la contingencia. Esto se muestra, por ejemplo, cuando señala “las improbabilidades de la comunicación”, o cuando afirma la existencia de “equivalentes funcionales” (abriendo el funcionalismo hacia un contenido históricamente variable). Sin embargo, usted ha criticado la teoría de la diferenciación funcional en general y específicamente a Luhmann por no aceptar plenamente la contingencia. ¿Podría explicar este problema que usted ve en la teoría de Niklas Luhmann?*

*—Luhmann pone fuerte énfasis en la contingencia, más fuerte incluso que Parsons. No debemos olvidar que Parsons ya había hecho mucho hincapié en el papel de lo que llamó “doble contingencia” de la interacción humana; pero Luhmann hizo esto más y más fuerte. Eso es un gran logro. Mi punto es manifestar que hay un elemento irónico en los escritos de Luhmann, y es que él puede ver todos los fenómenos sociales como contingentes, con una excepción, que es el proceso de diferenciación funcional en sí mismo. Para él, el proceso de diferenciación funcional no es contingente. Este es el único hilo conductor de su teoría, mientras que en mi teoría, yo digo que no hay un proceso necesario de diferenciación funcional, porque la diferenciación funcional en sí misma depende de presupuestos muy específicos. Hay conflictos sociales sobre el grado y el carácter específico de la diferenciación. Y,*

simplemente no es cierto que, haciendo hincapié en la diferenciación funcional, hemos identificado la tendencia maestra de la historia. Y de nuevo, si me refiero a mis dos áreas de investigación empírica, la religión y la guerra, creo que ambos casos son muy claros al respecto: la religión conduce a innovaciones que no pueden ser simplemente subsumidas bajo la lógica de la diferenciación funcional y lo mismo es cierto para las guerras. Uno de mis ejemplos favoritos es el origen del fascismo italiano en la experiencia de la Primera Guerra Mundial. Simplemente no tiene sentido describir el fascismo como el resultado de un proceso de diferenciación funcional. Fue un proceso en donde se intentó tratar con algo que sucedió en la guerra; es posible decir que la guerra fue el resultado de ciertos procesos de diferenciación, pero en sí mismo el fascismo fue algo totalmente diferente, que tuvo sus propios efectos sobre la acción humana.

*—Entiendo que su énfasis en la contingencia le ha llevado a utilizar un enfoque genealógico. Tanto en un artículo sobre el universalismo (Joas, 2008) como en el libro Die sakralität der Person (Joas, 2001), usted intenta crear una alternativa a los enfoques que estudian los valores basándose en Nietzsche y Kant. Con un interés similar, ha propuesto para el análisis de la guerra una alternativa entre la Realpolitik y la utopía pacifista. ¿Qué es la “genealogía afirmativa”? ¿Cómo podemos vincular la filosofía y la historia en el estudio sociológico de los valores?*

—Déjeme explicar los dos elementos de esta expresión. “Genealogía” es un término que fue inventado en su sentido filosófico por Nietzsche y luego fue muy famosamente utilizado por Michael Foucault. En ambos casos —esto es una cosa buena—, ellos hablan de genealogía porque quieren hacer justicia a la contingencia de la historia humana. Ellos quieren reconstruir los procesos históricos, pero con un espíritu que muestra que estos procesos, en cierto sentido, no eran necesarios: ellos sucedieron, pero otra cosa podría haber ocurrido también. Ese es el punto de vista de la contingencia. Siempre hay una cierta inclinación en la gente a ver las cosas que pasaron como si fueran las únicas cosas que podrían haber sucedido, pero eso no es cierto. A veces, en una guerra, es muy difícil saber quién tendrá ventaja, quién ganará. Y

luego, mucho depende de si los griegos o los persas ganan en Salamina, o si Hitler gana la Segunda Guerra Mundial o no; mucho depende de eso. Por lo tanto, me gusta el enfoque genealógico debido a su capacidad para reconstruir la historia como contingente.

Sin embargo, en Nietzsche y Foucault, la idea fue que cuando hacemos un estudio genealógico de los valores, este tipo de estudio nos libera de esos valores. Esa es una manera positiva de decirlo; la forma negativa, sería decir que destruye nuestro compromiso ingenuo hacia esos valores. Nietzsche claramente supone que al mostrar cómo el valor judío de justicia o el valor cristiano del amor han llegado a tomar forma, perderíamos de alguna manera nuestro compromiso con los valores de justicia y amor. En su perspectiva, eso sería una cosa buena, porque nos haría más tolerantes. Ahora bien, yo digo que eso no es cierto. Yo puedo ser plenamente consciente de la contingencia de la aparición de mis valores, pero esta conciencia no destruye mi compromiso con ellos.

Yo, como alemán de posguerra, puedo estar plenamente consciente de que, por ejemplo, mi interés por los Derechos Humanos tiene algo que ver con el pasado alemán, con los crímenes nazis. En ese sentido, mi interés por los Derechos Humanos es contingente; de no haber existido los crímenes nazis, tal vez sería un ser humano totalmente diferente, con diferentes intereses. Pero esta idea no debilita mi compromiso con los Derechos Humanos, en absoluto, incluso lo refuerza en cierta medida. Yo digo: “bueno, estos crímenes de los nazis sucedieron, y fue contingente que sucedieran”. Si los nazis no hubieran tomado el poder en Alemania, no habrían sido capaces de cometer sus crímenes. Por lo tanto, todo esto es contingente, pero mi visión es que la contingencia podría incluso fortalecer mi compromiso con ciertos valores. Esto es lo que yo llamo “afirmativo”, por consiguiente, como una noción contraria a destructivo. Trato de escribir la historia humana de una manera que haga plena justicia a la contingencia de esa historia, pero, al mismo tiempo, intento reforzar el compromiso con valores universalistas. Eso es lo que yo llamo “genealogía afirmativa” y el libro sobre Derechos Humanos es un intento de la práctica de este enfoque. También contiene un capítulo metodológico de 50 páginas, en el cual explico cómo este método podría funcionar.

—En su *genealogía de los Derechos Humanos* (2011), usted propone, como una alternativa al “mito de la Ilustración” —o al “carisma de la razón” propuesto por Weber— y a la narrativa disciplinaria de Foucault, un enfoque sociohistórico que se centre en la sacralidad de la persona. ¿Por qué las alternativas mencionadas son inadecuadas para entender el desarrollo de los Derechos Humanos y cuáles son los beneficios de su propuesta?

—La cuestión que usted plantea se refiere a uno de los seis capítulos del libro sobre los Derechos Humanos: el capítulo dos, donde el problema empírico es cómo se explica la abolición de la tortura en Europa en el siglo XVIII. En este libro sobre Derechos Humanos, trato con cuatro casos empíricos: las declaraciones sobre los Derechos Humanos a finales del siglo XVIII, la Declaración Universal de los Derechos Humanos en 1948, la abolición de la tortura y la abolición de la esclavitud, y ese capítulo en particular versa sobre la abolición de la tortura. Analizo por qué en el año 1700 todos los Estados europeos incluían la tortura como parte de su sistema de justicia punitivo y en el año 1800 ninguno de ellos lo hacía. Algo debe haber ocurrido entre 1700 y 1800. ¿Qué fue eso y por qué sucedió?

En la literatura hay dos interpretaciones dominantes. Una de ellas es que fue la iniciativa de algunos valientes hombres intelectuales ilustrados que quisieron abolir la tortura. Hay diferentes candidatos para ese papel: uno es el intelectual italiano Cesare Beccaria y otro es el rey de Prusia Federico II, quien en 1740 dio también algunos pasos para la abolición de la tortura. Yo trato de mostrar empíricamente por qué ambas descripciones son incorrectas. Digo que el proceso de la abolición de la tortura en Europa ya se había puesto en marcha, habiendo comenzado antes de que Beccaria publicara su libro. De hecho, él incluso se refiere a aquellos casos en su libro, por lo que no puede ser aquí un innovador solitario. Y también —no quiero entrar en todos estos detalles ahora, porque se pueden encontrar en el libro— la iniciativa de Federico era mucho menos valiente y no tan crucial como algunas personas se han visto tentados a asumir. Entonces, esta es una de las descripciones convencionales y es claramente incorrecta empíricamente.

La otra es la descripción foucaultiana, donde los actores no juegan un papel en absoluto y donde la abolición de la tortura no es ni siquiera descrita como un tipo de progreso; ella es sólo un cambio en la



organización del poder. Esto es algo que me parece de entrada no muy atractivo, pero yo intento mostrar por qué lo que Foucault describe en varios de sus libros en relación al siglo XVIII como un proceso de exclusión, es en realidad mayoritariamente un proceso de inclusión, en el sentido de que más seres humanos eran vistos como seres plenamente humanos. Esto tiene que ver, por ejemplo, con la formación del asilo: puede parecer como una exclusión y es de hecho una exclusión física, pero es una inclusión lógica, ya que se trata a los seres humanos como curables, como personas que pueden actuar de manera diferente.

Con respecto a la tortura, trato de mostrar que la verdadera transformación cultural aquí es lo que yo llamo “sacralización de la persona”, es decir, un aumento de la sensibilidad con respecto al hecho de que incluso el criminal más brutal sigue siendo un ser humano, y que aún si encontramos horribles sus crímenes, eso no implica que podemos tratar al criminal tan horriblemente como él trató a sus víctimas. Entonces, digo que esta sacralización se estableció y condujo a una sensibilización de la población y de los legisladores con respecto a la naturaleza brutal de los castigos.

*—Ya finalizando, quisiera preguntarle por el sitio en que usted colocaría su propio aporte teórico. Según yo he podido apreciar, usted comparte con algunos autores —como Castoriadis, Giddens, Bourdieu y Sennett, tal vez Touraine y Etzioni— una crítica de la filosofía de la conciencia y del modelo teleológico de la acción. Esta crítica les lleva a plantear un modelo alternativo de la práctica que aspira a superar dicotomías tales como individuo/sociedad, cultura/materialidad, agencia/estructura o racionalidad/normatividad. Usted y estos autores también señalan una apertura importante hacia la historicidad. ¿Cree usted que se trata de un nuevo paradigma de las ciencias sociales?*

*—Tendría que hablar de estos autores de forma individual. Conocí muy bien a Cornelius Castoriadis —quiero decir, también personalmente—, y sin duda estoy muy influido por su filosofía de la creatividad, pero no mucho por sus ideas políticas. Me gustaría añadir —porque hay algunas personas que aman mayoritariamente su política—, que sus ideas políticas no me gustan mucho, pero me encanta su filosofía. Por otro lado, la filosofía de Castoriadis estuvo muy lejos de ser ciencia social profesional; por eso, podría conseguir un poco de inspiración*

filosófica de él, pero no la elaboración de una teoría de la creatividad de la acción.

Giddens fue importante para mí en la década de 1980, tanto en lo que respecta a la comprensión de la acción, como en el entendimiento del “Estado-nación y la violencia”, como uno de sus libros se titula (Giddens, 1985). Pero pienso que después de 1990, más o menos, Giddens perdió el interés por la teorización sociológica. Sus publicaciones más recientes varían entre el nivel periodístico y el género de asesoramiento político, sin mucha teoría sistemática.

Acerca de Bourdieu: yo lo veo a él como muy diferente, como he especificado anteriormente. Y Sennett, interesantemente tuvo un tipo de cambio en su orientación, en la dirección del pragmatismo; en los últimos diez años más o menos ha comenzado a llamarse a sí mismo pragmatista. Usted ha mencionado a Touraine y Etzioni: ellos definitivamente deberían estar en la lista.

Ahora bien, tal vez como conclusión, usted pregunta si se trata de un nuevo paradigma o no. Como creo que este paradigma tiene muchísimas viejas raíces en el pragmatismo, el historicismo y la hermenéutica, estoy dudando en llamarlo nuevo. Sin embargo, creo que hay intentos contemporáneos de continuar una tradición que sin duda se remonta al siglo XIX —si no al XVIII—, y que si vemos las características comunes de estos autores y vemos la cualidad sistemática de este enfoque —creatividad de la acción, contingencia del cambio social—, entonces notamos que efectivamente existe un competidor muy serio para los modelos económicos racionales tan influyentes en el mundo contemporáneo y para los modelos kantiano-habermasianos. Entonces sí, en ese sentido yo diría que sí.

—*Muchas gracias, profesor Joas, por haberme recibido tan amablemente y compartir sus ideas conmigo.*

FUENTES CONSULTADAS

- BOURDIEU, P. (1992), *Les règles de l'art: genèse et structure du champ littéraire*, París: Seuil.
- CAMIC, Ch. (1986), "The matter of habit", en *American Journal of Sociology*.
- CAMIC, Ch. (1998), "Reconstructing the theory of action", en *Sociological Theory*.
- DURKHEIM, É. (1893), *De la Division du Travail Social*, París: Presses Universitaires de France.
- DURKHEIM, É. (1912), *Élémentaires Formes de la Vie Religieuse: le Système Totémique en Australie*, Presses Universitaires de France.
- ETZIONI, A. (1988), *The Moral Dimension. Toward a new economics*, Nueva York: The Free Press.
- FARFÁN, R. (1999), "Ni acción ni sistema: el tercer modelo de acción de Hans Joas", en *Perspectivas contemporáneas en teoría social*.
- GIDDENS, A. (1985), *A Contemporary Critique of Historical Materialism*, Vol. II: The Nation-State and Violence, Cambridge: Polity.
- HIRSCHMAN, A. (1977), *The Passions and the Interests: political arguments for capitalism before its triumph*, Princeton University Press.
- HONNETH, A. y H. JOAS (1980), *Soziales Handeln und menschliche Natur. Anthropologische Grundlagen der Sozialwissenschaften*, Campus, Studium-Reihe, Frankfurt am Main.
- Traducción inglesa: HONNET A. y H. JOAS (1988), *Social Action and Human Natur*, Gran Bretaña: Cambridge University.
- JOAS, H. (1980), *Praktische Intersubjektivität. Die Entwicklung des Werks von George Herbert Mead*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- JOAS, H. (1992), *Pragmatismus und Gesellschaftstheorie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Traducción castellana: JOAS, H. (1998), *El pragmatismo y la teoría de la sociedad*, Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- JOAS, H. (1992), *Die Kreativität des Handelns*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Traducción inglesa: JOAS, H. (1996), *The Creativity of Action*, Chicago: University of Chicago Press.
- JOAS, H. (1997), *Die Entstehung der Werte*, Frankfurt: Suhrkamp.

- Traducción inglesa: JOAS, H. (2000), *The Genesis of Values*, Chicago: University of Chicago Press.
- JOAS, H. (2000), *Kriege und Werte: Studien zur Gewaltgeschichte des 20. Jahrhunderts*, Metternich: Velbrück.
- Traducción castellana: JOAS, H. (2005a), *Guerra y Modernidad. Estudios sobre la Historia de la Violencia en el Siglo XX*, Barcelona: Paidós.
- JOAS, H. (2002), *Creatividad, acción y valores. Hacia una teoría de la contingencia*, México D. F.: Biblioteca de Signos.
- JOAS, H. (2004), *Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz*, Freiburg: Herder.
- JOAS, H. (2005b), “Die kulturellen Werte Europas”, en Joas, H. y K. Wiegandt (eds.) (2005), *Die kulturellen Werte Europas*, Frankfurt: Fischer.
- JOAS, H. (2007), “Gesellschaft, Staat und Religion. Ihr Verhältnis in der Sicht der Weltreligionen”, en Hans Joas y K. Wiegandt (2007), *Säkularisierung und die Weltreligionen*, Frankfurt am Main: Fischer.
- JOAS, H. (2008), “The emergence of Universalism: an affirmative Genealogy”, en Hedström P. y B. Wittrock (2009), *Frontiers of sociology*, Netherlands: Brill.
- JOAS, H. (2010), “Welche Gestalt von Religion für welche Moderne?”, en Casanova, J. y H. Joas (2010), *Religion und die umstrittene Moderne*, Stuttgart: Kohlhammer.
- JOAS, H. (2011a), *Die Sakralität der Person: eine neue Genealogie der Menschenrechte*, Frankfurt: Suhrkamp. (Traducción inglesa en camino: Washington, D.C.: Georgetown University Press).
- JOAS, H. (2011b), “Die Kontingenz der Säkularisierung. Überlegungen zum Problem der Säkularisierung im Werk Reinhart Kosellecks”, en Hans Joas y P. Vogt (eds.) (2011), *Begriffene Geschichte. Beiträge zum Werk Reinhart Kosellecks*, Berlin: Suhrkamp.
- JOAS, H. (2012), *Glaube als Option: Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*, Freiburg: Herder
- JOAS, H. y W. KNOBL (2004), *Sozialtheorie: zwanzig einführende Vorlesungen*, Frankfurt: Suhrkamp, pp. 510-557. (Traducción inglesa: *Social Theory. Twenty Introductory Lectures*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009).

- JOAS, H. y W. KNÖBL (2008), *Kriegsverdrängung. Ein Problem in der Geschichte der Sozialtheorie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- JOAS, H. y H. STEINER (1989), *Machtpolitischer Realismus und pazifistische Utopie*, Frankfurt: Suhrkamp.
- MEAD, G. H. (1980 y 1983), *George Herbert Mead. Gesammelte Aufsätze*, Frankfurt: Suhrkamp (Dos tomos).
- PARSONS, T. (1937), *The Structure of Social Action*, Nueva York: McGraw Hill.