

Forja y alcance de las modernidades múltiples: K. Jaspers, S. N. Eisenstadt y R. N. Bellah

Forgin and reach of the multiple modernities: Jaspers, Eisenstadt and Bellah

Celso Sánchez Capdequí

Univesidad Pública de Navarra

RESUMEN

Este trabajo pretende explicar las aportaciones de los investigadores K. Jaspers, S. Eisenstadt y R. Bellah a los debates sobre la modernidad. El núcleo de sus análisis es el alcance teórico de una nueva expresión: modernidades múltiples. Estos investigadores se centran en los aspectos de la modernidad que fueron olvidados por la versión clásica de la modernización tales como cambio social, acción social, creatividad y códigos culturales. Ellos ofrecen una visión de la modernidad que recupera la dimensión histórica y contingente del cambio social y la pluralidad de distintos contextos civilizacionales que aquella incluye.

PALABRAS CLAVE: modernidad, estructura, cambio social, creatividad, secularización

ABSTRACT

This papers intends to explain the contributions of the researchers K. Jaspers, S. Eisenstadt and R. Bellah to the debates on modernity. The core of their analysis is the theoretical reach of a new expression: multiple modernities. These researchers center on the aspects of modernity that were forgotten for the classical version of the modernization such as social change, social action, creativity and cultural codes. They offer a vision of the modernity that recovers the historical and contingent dimension of social change and the plurality of different civilizational contexts that it includes.

KEY WORDS: modernity, structure, social change, creativity, secularization

En uno de los textos más significativo de los últimos años en las ciencias sociales, la *Era Secular* de Charles Taylor (2007), este investigador pone en evidencia el debilitamiento de la trascendencia en nuestras vidas. Otras voces de gran reconocimiento académico, como las de Peter Berger (2014), van en esa dirección, aunque incidiendo más en el diseño pluralista y descentrado de nuestras pautas seculares de convivencia. El modo de vida contemporánea ha desterrado a la trascendencia de los centros de decisión de la vida social e individual y la ha convertido en un espacio *más*, entre otros muchos, dentro del tono predominantemente secular vigente. Si hace dos siglos quienes tenían que justificar su posición ante el resto de la sociedad eran los escépticos y los no-creyentes, hoy, como afirma el propio Taylor, serán los creyentes en alguna forma de trascendencia los obligados a explicarse y dar cuenta de sus convicciones.

Sin entrar en el debate, aún candente, sobre si la secularización estaría detrás de este declive de la trascendencia, algo que Taylor confirma frente a una tendencia creciente de investigadores que la desmienten como teoría general de aplicación universal (Martin 2005; Joas 2012; Knöbl 2007), se podría complementar la descripción de Taylor añadiendo que tal vez la trascendencia no haya desaparecido del todo, más en concreto, que simplemente ha dejado de ocupar un papel central y aglutinante en las sociedades contemporáneas. La diferenciación de esferas y la preponderancia del conocimiento especializado basado en el contraste con la experiencia ilustran la autonomía de la esfera secular (e intramundana) en las sociedades contemporáneas. Sin embargo, la tesis del ocaso de la trascendencia no agota la explicación del problema. La prueba más evidente de que su surco sigue entre nosotros, si bien con una disposición muy distinta al de un mero más-allá extramundano, esencialista e inmarcesible, serían “las formas terrenales de trascendencia” (Joas 2012: 213) entre las que se incluyen, en el registro filosófico, las propuestas de *des-trascentalización* de Nietzsche, Heidegger y Bataille, entre otros y, en el ámbito socio-político, las *religiones políticas* de movimientos como el nacional-socialista, promotor del resurgimiento de la religión germánica, o el estalinista, orientado a la sacralización del orden post-revolucionario.

Sobre el marco de este diagnóstico propuesto por Taylor, y precisamente por la enorme influencia del plenipotenciario modelo universal de la secularización, el

clima social actual no ha atendido con detenimiento *el problema radical de la trascendencia* y sus muchos y comprometedores efectos sobre nuestras vidas. Desde los inicios de la modernidad no hemos sido educados en el alcance del problema que hoy se abre paso en toda su magnitud. Carecemos de la sensibilidad suficiente para atender al desbordamiento de lo puramente empírico, para reconocer los límites de la razón científica en su intento de encontrar respuesta a todas sus preguntas y para imaginar la infinitud inagotable en que se sitúan las precarias biografías individuales. Nuestros hábitos y rutinas se han forjado en una tradición de pensamiento que ha oscilado en el tiempo reciente entre la tendencia al autocontrol afectivo y la disciplina del cuerpo en sintonía con la entronización de la máquina y la euforia estetizante de una posmodernidad presentista y emocional. Pero siempre en el marco de la immanencia. En un caso y en otro se echan de menos *puentes de trascendencia* que permitan al conjunto de los humanos ver(se) más allá de las urgencias terrenales, de los marcos de convivencia rutinaria y del instante presente. Si se quiere ofrecer una actitud activa y no meramente de ceguera autocomplaciente con los déficits de lo actual, ya sea la aceleración incontrolada de los ritmos sociales, la política de los oportunismos electorales, los efectos fragmentadores de la diversidad, el ascenso de los particularismos, entre otros, la sociedad global ha de hacer frente a un reto que sobrepasa y minimiza a todo estos recién mencionados: *imaginarse como proyecto ideal, común y compartido a partir, y más allá, de los marcos histórico-culturales*.

Dicho de otro modo, la trascendencia reclama la atención de la sociedad ante el hecho de que se han roto los puentes de conocimiento y entendimiento entre los actores y sus contextos de convivencia específicos. No hay referentes universalistas que permitan trascender los hogares locales. Estos reclaman atención exclusiva ya que su singularidad originaria confiere identidad a sus miembros. De este modo, se interrumpe la figuración de visiones *posibles y utópicas* en las que se vislumbran *esferas de entendimiento universal*. Esto sería producto de *un salto en el ser* en los términos de Eric Voeglin. El gran problema de nuestro tiempo, como dice Hans Joas, no es el que revela la expresión de *conflicto de civilizaciones*, sino otro que forma parte de él sin ser observado en toda su magnitud: el del *universalismo frente a los particularismos*. Cuando la tendencia de la época desprovista de trascendencia es la de acentuar lo inmediato y lo particular sin visos de poder alcanzar lo que Parsons denominaba *generalización de valores* preparamos el terreno inadvertidamente para el conflicto político y bélico. El alcance visual y comprensivo de los actores sociales se achica. No sobrepasa lo meramente conocido y garante de identidad. Pero

nuestro tiempo necesita, en escenario de interrelación global, *experiencias de des-identificación y extrañamiento* que amplíen, por elevación, el arco hermenéutico generador de consensos interculturales e interreligiosos basados en el estudio, el conocimiento y la audacia investigadora.

1. LA MODERNIDAD ANTE EL HORROR DE AUSCHWITZ Y LA BÚSQUEDA DE NUEVAS TEORIZACIONES

En este sentido, el debate de *las modernidades múltiples* se ofrece como un entorno de reflexión académica que permite repensar el origen y el alcance de este problema. No en vano, uno de sus principales inspiradores, K. Jaspers, intuyó en los años 50 del siglo pasado, tras *la Shoa*, que ésta, en buena medida, constituía la desembocadura natural de una construcción universalista (y universalizadora) hegemónica (la modernidad judeo-cristiana) en la que se revelaba el espíritu liberador de la Humanidad. No es difícil constatar en su afirmación la presencia dominante de la herencia hegeliana en la que se seculariza en la historia y como *historia* el anuncio profético (judeo-cristiano) la llegada liberadora de Cristo. El conflicto bélico vendría precedido de una narrativa filosófica y religiosa imperante a nivel mundial que confundía la visión de una trascendencia profética encarnada definitivamente en la historia con la *trascendencia misma tout court* y que reducía a la unidad etnocéntrica otras maneras desconocidas y sometidas de concebirla. Este es el motivo por el que Jaspers echa la vista atrás y acomete la tarea de investigar en la historia los episodios sociales y culturales inauguradores de la confusión espiritual de su época. Indaga, para ello, en las condiciones históricas cuyo recorrido y efecto en el largo plazo explica, en buena medida, las razones de la tragedia bélica. Su hallazgo no es otro que el de *revoluciones axiales* de mitad del siglo I a.C. en las que surgen civilizaciones, religiones y cosmovisiones como el Confucianismo, el Budismo, el Hinduísmo, el Judaísmo, el Cristianismo, la Filosofía Griega, el Zoroastrismo y, más tarde, el Islam.

Todas ellas, a día de hoy, siguen siendo protagonistas destacadas de muchos de los desafíos espirituales y políticos de nuestro tiempo. El arco global que las acoge en nuestros días no es tanto un contexto mediático con resonancia planetaria, como la oportunidad histórica de sumar su testimonio silenciado al de muchos otros interlocutores con los que conviven. Sus voces y sus valores han de ser integrados seriamente en la agenda de un mundo contemporáneo que siempre será, en última instancia, *lo que todos sus protagonistas hagan y dejen de hacer en él y con él*. El destino inapelable obliga a no dejar a nadie fuera y a

evitar que alguien lo pretenda. Y la única vía que lo posibilita, más allá de la mera contemplación visual y televisiva de ritos y celebraciones cargadas de exotismo, es el estudio y el conocimiento de esos legados espirituales que, a los ojos de la modernidad judeo-cristiana, han sido concebidos como la rémora de la tradición y la superstición, cuando, en realidad, por su propia condición de axiales, gozan de las condiciones para *el salto y el brinco hacia la trascendencia*. Comparten la troncalidad de *la reflexividad*, si bien sazonada de otros elementos y aspectos de índole cultural y simbólica. En todas estas formaciones axiales pervive una noción de universalidad pero divergente y singular. Como dice el psicólogo americano Merlin Donald (1991: 335) desde el marco de la teoría de evolución de la conciencia, una cosa es que la armadura de *la especulación teórica* se abriera paso en la Grecia clásica, otra muy distinta que su potencial universalista de pensamiento abstracto y ético se constriña en exclusiva a la axialidad griega o judeo-cristiana. No en vano, se trataría de *un avance evolutivo* de alcance universal aplicable a toda la familia axial.

El debate de las modernidades múltiples recoge el testigo que aporta Jaspers. En concreto, será el sociólogo S.N.Eisenstadt el que promueve la expresión en términos académicos, no con el único interés de condescender con el paradigma de *la diversidad* que tanta complacencia genera entre nosotros como respuesta al imperio de la unidad etnocéntrica judeo-cristiana, sino como la única forma de generar marcos institucionales basados en una idea de *universalismo consensuado, co-producido y pro-activo*. El mecanismo de la reflexión, como legado del episodio axial, no es privativo de una parte del mundo, sino herencia común y compartida de la humanidad reconocida como tal a partir de esa ruptura histórica. Los sujetos de ese debate son, en su mayor parte, aquellos a los que se les había privado de consistencia política y autonomía creativa en el mundo de las ciencias sociales, figuras inertes y fosilizadas sobre las que recaían las proyecciones dominantes de la modernidad industrial. Las modernidades múltiples han favorecido análisis y estudios monográficos sobre los contenidos espirituales de esos entornos culturales a la vez que han fecundado en investigaciones específicas comparativas (en clave sincrónica y diacrónica) que aportan un alcance mucho más amplio de cada uno de ellos y de los problemas que nos rodean en nuestro tiempo (Knöbl 2007).

La discusión en torno a las modernidades múltiples tiene un interlocutor permanente al que se pretende interrogar y se obliga a dar a razones de sus logros y fracasos: la teoría de la modernización clásica. Entendida como el paradigma y el marco de reflexión sociológica (y filosófica) de la vida moderna, el joven enfoque propuesto por Eisenstadt ve en él *problema* antes que mero

supuesto de reflexión, más en concreto, se le considera, en términos orteguianos, *creencia* que ha devenido *idea* a meditar y evaluar seriamente desde el momento en que la realidad de los últimos años ha desvelado su carácter *etnocéntrico*. Se ha pensado desde él. Ahora se piensa en él desde otros presupuestos igualmente necesitados de distancia crítica (Schwinn, en prensa). La teoría de la modernización clásica encuentra su núcleo básico en la noción “convergencia” y en las de “temporalidad histórica” y de “cambio social” que en aquella de san cita. Su espesor se condensa en una noción de la humanidad que *converge* en el modelo planteado por la modernidad *sin más* (sin el adjetivo “judeocristiano”), de tal modo que ese diseño secular, diferenciado, pluralista y descentrado se convierte en el criterio universal al que ha de tender el conjunto de experiencias sociales y colectivas del planeta. No hacerlo o no lograrlo supone la consideración de modelos “pre-modernos”, rezagados, fallidos, truncados. Este esquema, aunque cuestionado en los debates académicos contemporáneos, sigue muy presente en el inconsciente de los entornos euro-occidentales del planeta y encontraría su *alma gemela* en el concepto de historia troncal en la reflexión sociológica.

En ésta la temporalidad da muestras de carácter inerte, previsible e inmanente. Todo es visto desde un *enfoque holista* a partir de lo que Benjamin denominaba concepción *homogénea* del tiempo. Producto de un proceso de transformación paulatina coincidente con la emergencia de la modernidad en la que la trascendencia *se inmanentiza* (Blumenberg 2008; Löwith 2006), la historia deviene espacio de revelación de la autoconciencia del espíritu. La utopía trascendente se abre paso en el dominio intramundano bajo el control de una humanidad convertida en sujeto de sí mismo. El mecanismo secularizador de la historia es *uno y el mismo para todos*. Esto hace converger al conjunto de visiones del mundo en él, de modo que aquellas experiencias que no encajen en su perfil quedan fuera y desprovistas de existencia. La lógica universal del progreso las arrolla. El olvido académico y social será su único destino. El peligro no es otro que el de orillar y reprimir muchas voces humanas que se sitúan ante las cosas desde otras gramáticas culturales. Básicamente se hace violencia con ellas porque se las expulsa fuera del devenir temporal y no se (las) ofrece la posibilidad de cambio social.

Frente al perfil mecanicista de la historia en la modernidad, el cambio social sólo es posible como experiencia abrupta, como episodio de contingencia, como acontecimiento que desbarata la continuidad *per se* y transforma el curso previsible de las cosas. El cambio social sobre la base de una temporalidad homogénea, mecaniza y priva de aleatoriedad al curso venidero. Tiene lugar sin

acción y sin creatividad. Sin novedad. Estamos ante un cambio sin discontinuidad, es decir, sin *esa presencia inesperada* que, por su inherente heterogeneidad, obliga a volver a narrar lo que esperamos y lo que ya ha ocurrido. Su súbita comparecencia introduce ruptura y pluralidad. Frente a esto, los sujetos de esta temporalidad cosificada son entidades compactas, esenciales y autosuficientes. *No pasa nada con el paso del tiempo*. No ocurre nada que ponga en peligro a Occidente, a Asia, al Cristianismo, al Islam cuando se piensa en términos de “modernización”, “secularización”, “desencantamiento del mundo”, etc. En este sentido, la teoría clásica de la modernización piensa el mundo en línea ascendente, en crecimiento inexorable, en paulatina convergencia y como imperativo normativo de obligado cumplimiento para el fondo coral de la humanidad.

El debate que entrevieron pensadores como Jaspers y otros ya no se limita a lo meramente académico, y se desplaza a lo puramente social y político, desde el momento en que la reflexión social quiere intervenir en el debate político basado en antagonismos y paradigmas caducos. Entiéndase que el problema ya no es abrir el abanico de voces y contemplarlas como esencias atemporales en el mercado global de la diversidad. Se trataría, más bien, de repensar *si* en las culturas axiales y no-axiales (como Japón) se dan *las condiciones morales y cognitivas* para afrontar la tarea de la definición del presente actual, es decir, la pregunta por la modernidad, partiendo de la base de que lo axial no sólo lo encarna la tradición judeo-cristiana, sino que también existen otros legados axiales (y no-axiales) que quieren y deben intervenir en lo que las cosas sean en la actualidad.

Las modernidades múltiples responden ante este problema heredado del problema del pasado centrando su atención en la acción. En el ámbito de la teoría sociológica es el enfoque que, frente a sus más grandes competidores como la teoría de sistemas, la teoría del sistema mundial, la teoría de la globalización, mayor sensibilidad muestra con la capacidad de transformación inherente a las tramas culturales heredadas. La creatividad de la acción se pone al servicio de un presente histórico que necesita de respuesta y que, a tal fin, obliga a la renovación de todo legado cultural que pretenda actualizarse en el tiempo. Esa creatividad pasa hoy por la búsqueda colegiada y consensuada de una definición universal de las cosas que integre e incluya los diferentes códigos de la modernidad existentes. Se trata de una creatividad que permite trascender islotes compactos y autónomos para construir universos de validez universal que incluyan argumentativamente a las voces que conforman la familia humana. En

ello está en juego la redefinición del planeta sin descartar los muchos tonos que lo componen.

2. EL SUSTRATO AXIAL DE LA VIDA MODERNA: K.JASPERS

Retomando lo dicho hasta el momento, la figura de Karl Jaspers adquiere una relevancia incuestionable a la hora de poner las bases de esta propuesta de reflexión e investigación social denominada *modernidades múltiples*. Vayan por delante las palabras lúcidas de Hans Joas para recordar el dibujo de las cosas que movió a Jaspers a pensar en esta dirección. Jaspers propone “una nueva defensa del *universalismo*. Esta nueva defensa se dirigía contra las ideologías del tiempo: la tiranía comunista y la secularización forzosa derivada de ella, los intentos nazis de retornar a la religión germánica, precristiana y preaxial y otros movimientos políticos y filosóficos de tipo “des-trascendentalistas”, una ideología cientista, la continuidad de las tradiciones religiosas europeas como si nada hubiera ocurrido, todas las filosofías teleológicas de la historia, una ruptura completa entre filosofía y religión. Contra todas estas ideologías la pretensión de Jaspers consistía en reconocer la pluralidad de universalismos existentes y en desarrollar una concepción filosófica de las posibilidades para su entendimiento mutuo” (2012: 22). La tragedia vivida por Europa y el planeta en su conjunto tras la 2ª G.M. obliga a su tiempo a analizar las causas y las condiciones favorables que hicieron posible semejante devastación humana. Es la hora de los intelectuales, en concreto, de los pensadores y filósofos que han de buscar espacios inexplorados que inviten a vínculos innovadores entre los hombres y entre los hombres y el mundo.

No sirven a tal fin los esquemas preponderantes de su tiempo. Su propuesta filosófica, por ello, es la de “encontrar una vía entre un historicismo relativista y un universalismo abstracto” (*Ibíd.*, 23), que recuerda, en cierta medida, a la herencia weberiana de los valores que compiten inexorablemente en el mundo secular actual pero que, al mismo tiempo, se propone como algo más que un mero juego de empatía o de sola argumentación racional. Jaspers aspiraba a dar respuesta a los problemas de su tiempo y del futuro construyendo una noción de comunicación y diálogo entre “las filosofías y las religiones post-axiales y también entre estas religiones” (*Ibíd.*, 23). Para ello acomete el trabajo de investigación histórica sobre lo que él denomina *eje axial o tiempo axial*.

En su libro *Origen y meta de la historia* (1965) recoge el grueso de sus aportaciones históricas y filosóficas que, debido a su alcance explicativo, a día de hoy siguen generando debate. Su mirada se detiene en la primera mitad del siglo

I a.C., en la que se produce un acontecimiento histórico de significado universal. En torno al año 500 a.C. surge lo que él denomina *el eje axial*, es decir, las civilizaciones china, judía, cristiana, el zoroastrismo, la filosofía griega y, posteriormente, la religión islámica. En palabras de Jaspers, “son los pueblos que en continuidad con el propio pasado *realizaron el brinco*, en el cual, por así decir, *renacieron por segunda vez* y por su virtud fundaron el ser espiritual del hombre y su propia historia. Son los chinos, indos, iraníes, judíos y griegos” (*Ibíd.*, 79). Todas estas formaciones sociales, con ligeras diferencias temporales, aparecen en un mismo período de tiempo, es decir, existe sincronización en su emergencia histórica y, más allá de diferencias religiosas y culturales, comparten un dibujo epistemológico de las cosas: *el antagonismo trascendencia/inmanencia*.

Hasta ese momento en la historia de la humanidad preaxial domina *la visión monista* del mundo en la que la narrativa mitológica constituye el elemento de normalización de la experiencia. Esta se define a partir de la capacidad autogeneradora y autosuficiente del hecho natural, *participado* por la pujanza de la energía totemista expuesta por Durkheim, que aparece ante los ojos del auténtico sujeto social, *la comunidad compacta y sin fisuras*, como el interlocutor al que venerar y rogar en el proceso ritual. Se trata de una forma social en la que predominan la cohesión interna y la ausencia de diferenciación entre subjetividad, objetividad e intersubjetividad. Sólo con los primeros asomos del estado, la autoridad política se diferencia y distingue, adquiere una dimensión *quasi-divina* y aglutina el carisma de la sociedad al ser el único representante de la trascendencia en la inmanencia. Con motivo de la ausencia en estas sociedades de la escritura y, por tanto, de la capacidad de registrar y fijar históricamente el devenir de los acontecimientos, estas comunidades viven en la oscuridad de la pre-historia en la que sólo existe la recurrencia del relato oral de la narrativa mítica. Según Jaspers, “de tales mitos no podemos extraer posteriormente ningún conocimiento sólido del larguísimo pasado, ninguna verdadera tradición” (*Ibíd.*, 55).

El surgimiento del tiempo eje o tiempo axial para Jaspers “no es una evolución general humana, sino un acontecimiento específicamente humano ramificado” (*Ibíd.*, 39). Irrumpe la autoconciencia humana. En esto consiste la revolución axial, básicamente en un momento único e irrepetible de *crisis*. De súbito, la consistencia de las cosas y la autoría externa de las mismas se resquebraja. La humanidad empieza a constatar la frágil consistencia de su aventura en la tierra, o lo que es lo mismo, se convierte en paulatino *objeto para sí*. Asume que un profundo des-conocimiento de sí mismo domina su deambular por el mundo. No encuentra fondo ni un punto de partida a su existencia. Vive desde *un vacío*, un

profundo vacío, que le obliga y le incita a buscar, a transitar, a *saltar*. En los términos de Jaspers, al *brinco*. El hombre es un proyecto permanente e inacabado, ya que su condición deficitaria le permite y le obliga a estirarse y dilatarse imaginariamente, esto es, a trazar límites que él mismo sobrepasa. Es un ser en el que anida el resorte del cambio sociocultural denominado *trascendencia*.

En el período axial el hombre comienza a hacer frente al problema de la orientación ética del comportamiento en la esfera intramundana. El mundo se ha partido en dos. Y la dimensión trascendente obliga a grandes esfuerzos de ruptura con la experiencia inmediata para acceder al conocimiento supremo de la realidad. Esta no ofrece más que una versión reducida y simplificada en la experiencia sensible. El individuo ha de apartarse, aislarse, autoorganizar y sistematizar su comportamiento para vivir en correspondencia con esa realidad privilegiada. El individuo, el yo, se distancian y se diferencian del grupo. Las grandes preguntas de carácter ético le obliga a dar un paso al frente en el proceso de autoconciencia que va a suponer *un punto de no retorno en la historia*. La interrogante ética situada en las esferas trascendentes encarna el desafío implícito en la vida humana de tener que poner a prueba la consistencia de la experiencia. O, mejor dicho, la dimensión *contingente* de la misma. Cuando el místico se abandona entre la profundidades del bosque para atisbar la luz que no es capaz de encontrar en su entorno social cargado de injusticia, cuando los profetas judíos denuncian desde sus creencias religiosas las desigualdades provocadas por el poder político, cuando la filosofía griega obliga al gobernante político a las realización de los ejercicios de la vida filosófica con los que acceder a la idea del Bien, en ese momento el hombre se ha dado cuenta de que la realidad no se agota en lo más inmediato y que ésta sólo se puede entender y gestionar adecuadamente en contacto con la dimensión suprema y rica de la experiencia.

Este descubrimiento golpea directamente el normal transcurso de la vida social. Acontecimientos como la sustitución de las escrituras cuneiformes por el alfabeto, la sustitución del bronce por el hierro y sus efectos en la mejora de la productividad en la agricultura, las primeras formas de planificación urbana, expresiones embrionarias de diplomacia internacional, entre otras, expresan diferentes modulaciones de un cambio en el autoconocimiento humano que, sin embargo, es incomprensible sin otro elemento de enorme relevancia: *la aparición de los intelectuales*. Figuras como los profetas judíos, los filósofos griegos, los literati chinos, los místicos hindúes, provocan una alteración en el orden del mundo ya que dinamizan el ámbito de las ideas y las formaciones sociales en

torno a ellas y provocan tensiones y conflictos en cuanto a la representación simbólica de las mismas en el espacio social. Los intelectuales desatan la lucha por la apropiación simbólica de la representación de la trascendencia. A partir de ahora se abre paso el binomio centro-periferia ya que las clerecías custodias de la ortodoxia pretenden patrimonializar la representación terrenal de la trascendencia, y la periferia social, alimentar expresiones múltiples de disconformidad a partir de otras lecturas de los textos sagrados. Dicho de otro modo, lo axial da cauce a la colisión que, desde entonces, ha mostrado un estado vigoroso de salud entre ortodoxia y heterodoxia. Más en concreto, a la inexcusable obligación de la autoridad política de *dar razones* de sus decisiones y actos. La legitimidad se convierte, a partir de ese momento, en un desafío irrenunciable que ninguna forma de poder terrenal puede soslayar en su tarea de gobierno.

Sobre estas bases históricas Jaspers cree apreciar las condiciones sociales que pueden hacer posible imaginar para su época el futuro de *una comunidad humana de destino*. Si bien Jaspers concibe la aparición de la racionalidad o reflexividad humana como equivalente a la disolución definitiva del mundo mítico y, por tanto, su postura se aproxima a los postulados de la idea de secularización dominante a mitad del siglo pasado, entiende que lo axial implica *un legado estructural* para la condición humana y, por tanto, para el hombre de hoy. De un modo u otro, *lo axial ha venido para quedarse, nos constituye y nos aporta esa capacidad de salto consistente en meditar el presente sin dejar de atisbar el futuro*. Desde entonces han pasado muchas cosas, pero su huella perdura entre nuestro presente postaxial (carente de trascendencia) ofreciendo herramientas interpretativas para los desafíos de la actualidad. Las civilizaciones axiales disponen de ese capital cognitivo y moral que les permite y, casi, les obliga, a interactuar y dialogar desde parámetros de universalidad con el resto de los entornos humanos. Aquí no se trata de entrar primeramente en el debate en torno al *derecho* a la diferencia o a la diversidad sino, antes que otra cosa, de dar cuenta de *la constatación histórica del hecho* de que la reflexión no es una abstracción sino un recurso humano conectado a gramáticas culturales que incorporan en su seno la idea de universalidad. En todo caso, este denominador común axial es *razón necesaria pero no suficiente* para trascender por parte de los humanos los contextos histórico-sociales y asociarse en escenarios elaborados, desde al auto-distanciamiento con un mismo, con *otros* que viven igual experiencia de extrañamiento epistemológico y vital. Los obstáculos como la guerra, la tiranía política, hábitos y rutinas de todo tipo no siempre facilitan la tarea de la reflexividad.

Jaspers no entró en la cuestión de la pluralidad del concepto de la modernidad. Llegó a preguntarse si la modernidad euro-occidental podía significar una nueva era axial por su caudal revolucionario en los dominios políticos, científicos y religiosos. No ofrece ninguna respuesta concluyente por su parte. Sin embargo, subrayó que las tradiciones axiales no son meros bloques conclusos y esencialistas, antes bien, cuerpos en constante transformación y mutación que, en contacto pacífico y/o bélico con otros, sufren las embestidas de un presente histórico que, en cada momento, obliga y exige la puesta al día de los depósitos culturales de ese pasado axial. Esta idea bien pudiera ser el embrión de una nueva reflexión acerca de la idea de modernidad hegemónica en los últimos doscientos años.

3. LAS MODERNIDADES MÚLTIPLES Y LA CRISIS DE LA TEORÍA DE LA MODERNIZACIÓN: S.N.EISENSTADT

Si la aportación de Karl Jaspers se centra especialmente en la atención concedida a ese tramo histórico llamado *era axial*, a su condición de *punto de no retorno* en la historia de la humanidad y a ese rasgo inédito de la aparición de la pregunta sobre *la trascendencia*, el pensamiento de R.N.Eisenstadt prosigue el trabajo de Jaspers desarrollando un marco de reflexión y un programa de investigación de enorme influencia sociológica. La obra de Eisenstadt se sitúa en los años 50 del siglo XX en el que ciertas instancias renovadoras de la sociología empiezan a cuestionar el potencial holista y omniexplicativo de la teoría de la modernización clásica. Si algo caracterizaba a esta propuesta explicativa era la rigidez de su perfil epistemológico sustanciado primordialmente en el curso providencialista de la historia en el que la narrativa cristiana de la autorrevelación divina adquiría un ropaje secular e intramundano. Ese momento culminante y estelar al que está llamado el discurrir de la historia es la modernidad. Esta irrumpe como modelo normativo de sociedad caracterizado por el triunfo de la autoconciencia racional frente al mito y la religión. Elementos como *el evolucionismo* como dinámica de cambio histórico, *el progreso* como promesa moral de mejora de la condición humana y *la secularización* como destino humano despojado de trascendencia, constituyen un marco teórico en el que los espacios para la espontaneidad y la aleatoriedad humana quedan obturados. La historia camina, con mayor o menor ritmo, en una dirección que ha desembocar en un modelo social de alcance universal. La sociedad diferenciada en su estructura, secular en sus creencias, capitalista en economía y liberal-burguesa como concepción política es el

referente larvado que, *in nuce*, va actualizándose en el conjunto de la humanidad desde sus fases iniciales.

La reflexión de Eisenstadt se concibe como una propuesta de articulación teórica que centra su atención en las instancias orilladas por la teoría de la modernización. En especial, su interés pasa por incorporar el aspecto de *la acción social* en el trance de los procesos sociales y, con ella, el elemento irreductible y renovador de la tensión y el conflicto en la vida social. De algún modo, reivindica *la pluralidad* inherente a la dinámica de las sociedades. El dibujo homogéneo, estático y ahistórico de los modelos de convivencia de las sociedades arcaicas, la nula influencia de la contingencia social en las pautas de cambio social de las sociedades de tradición axial y la presencia incuestionada de la narrativa evolucionista en la dinámica social explica el intento de Eisenstadt de incorporar la presencia de la acción en el cuadro monolítico de la sociología de su tiempo.

Decíamos arriba que Eisenstadt diseña, en primer lugar, un marco de reflexión sociológica. A tal fin, retoma el legado de Jaspers y reinicia la indagación sobre la modernidad desde lo axial pero introduciendo el elemento de *la creatividad de la acción*. Su énfasis resalta las tensiones y los conflictos sociales de una sociedad que, a través de la implantación de la escritura y la lectura (a pequeña escala), multiplica las interpretaciones de los textos canónicos de la sociedad. Lo axial, de algún modo, es, para Eisenstadt, el surgimiento de *una potencialidad hermenéutica* catalizada por la novedosa figura de los intelectuales (filósofos, profetas, místicos, etc.). Estos encarnan a los grupos sociales cuyas entornos teóricos e institucionales (ideas, nociones e institutos del tipo “academias”, “iglesias”, “sectas”, etc.) se convierten, por primera vez en la historia, en galvanizadores de cambio y transformación social. Las ideas y su estímulo social trastornan cualquier intento de propuesta monolítica de las clerecías sociales (religiosas en la cultura judeo-cristiana y budista, y seculares en Grecia y China). En palabras de Hans Joas, “a través de la fuerza efectiva de las ideas, que tienen origen en la era axial, surge también una nueva dinámica social” (Joas 2014: 7). Si bien Jaspers incide en la trascendencia como elemento relevante de lo axial y ve en ella la instancia de carácter universal desde la que, tras la tragedia bélica de la 2ªG.M., los legados religiosos y civilizacionales de la modernidad pueden alcanzar espacios de encuentro novedosos, Eisenstadt, sin renunciar a la trascendencia, empieza su reflexión por la creatividad, que ha sido mayormente denostada por parte de la reflexión sociológica. La creatividad forma parte de la experiencia moderna como parte nuclear de sus propuestas de libertad para el género humano, si bien en las instituciones políticas de este episodio histórico su

presencia es más bien tenue. Lo que difunde la sociología como valor para la vida moderna lo ignora en sus marcos de explicación. No juega ningún papel decisivo. Es *lo por explicar*, y nunca *lo que explica*. Todo está en manos de mecanismos autorreferenciales inscritos en la lógica evolucionista.

Pero la creatividad no es una contribución específica de la modernidad, como se ha pretendido dar a entender. Conforme a la reflexión de Jaspers, ya se encuentra e irrumpe tímidamente en el despertar de la experiencia axial. En sus diferentes contextos religiosos y civilizacionales la creatividad aparece alterando la conciencia del hombre en la medida en que éste se autorrepresenta sin los determinismos naturales de viejo cuño. El libre albedrío, los más amplios márgenes de respuesta, la capacidad de imaginar representaciones *otras* de la realidad, la sola posibilidad de exigir cuentas al gobernante, conceden al hombre la distancia reflexiva y creativa consigo mismo y con el mundo. Nace *el pensamiento de segundo grado* (Elkana 1986), aquel en *el que el pensamiento piensa sus propias condiciones*. Esta mutación de la conciencia tiene efectos inmediatos en el discurrir y la estructuración de las instituciones. Los representantes del poder político empiezan a encontrar resistencias en la difusión del dogma. Las novedosas elaboraciones teóricas de los estamentos intelectuales amplían las visiones del mundo y rivalizan con la imagen canónica impuesta por las ortodoxias sociales. Estas se distinguen socialmente por encarnar el centro sagrado de la sociedad y el carisma simbólico derivado de su condición de único y máximo representante de la trascendencia en el escenario intramundano. En este contexto de surgimiento de *la teoría*, el poder no sólo gestiona, dirige y prescribe, también se ve abocado a *justificar y dar razón de sus decisiones y actos*. Nace la exigencia de *la legitimidad* en las formas de poder.

El núcleo de la reflexión de Eisenstadt sobre la creatividad se sitúa en la escisión trascendencia/inmanencia que define lo axial. No en vano, la realidad suprema, totalmente ajena a lo conocido empíricamente, goza de la autoridad metafísica en detrimento de la experiencia inmediata. Todo lo que tiene que ver con la realidad mundana y el orden social es problematizada por su carácter inconcluso (Eisenstadt 2007). El carácter incompleto de las instituciones intramundanas y políticas activan la reflexividad en un ciclo inacabable en el que la respuesta activa nuevas respuestas. En palabras de Eisenstadt, “los problemas de la resolución de la tensión entre el orden mundano y el trascendental es esencialmente irresoluble. Pero la persistente búsqueda de solución da lugar a instituciones reorganizadas, nuevos niveles de conflicto, nuevos procesos de cambio social, así como a una transformación de las relaciones entre sociedades y civilizaciones” (1986: 12).

En este sentido, bajo la apariencia de homogeneidad social, lo axial abre la puerta a *la heterogeneidad* en el seno de estos entornos sociales desde el momento en que los primeros visos de crítica, disidencia, cuando no de heterodoxia, tienen lugar. Ya no sirven las unidades de parentesco y territorialidad relativamente cerradas. Los individuos ven en el acceso a lo universal el paso necesario para reorganizar su comportamiento ético. Esta sería producto de la búsqueda personal ante el interrogante trascendente que aboca al individuo a abandonar provisionalmente la experiencia mundana (1) para retornar a ella *convertido*. El filósofo, el místico, el profeta, etc. encarnan esa experiencia de distanciamiento de la ciudad, es decir, de lo común y rutinario, para compararlo, en su pequeñez, con una imagen integral y cósmica de la realidad obtenida tras el período inicial de aislamiento y reflexión. De algún modo, *toda renuncia es un modo de denuncia* (Bellah 2011b: 451).

Junto a la elaboración teórica de un modelo que incluye una percepción del orden y la acción, la estática y la dinámica social, el centro sagrado y la(s) heterodoxia(s), también hay espacio para la idea de *modernidad*. No en vano, si por modernidad puede entenderse la capacidad y la actitud de toda época de afrontar su propia autodefinición haciéndose cargo de sus supuestos y propuestas de sociedad, en la era axial asoma la pregunta por la modernidad. Con ello irrumpe la cuestión de quiénes somos, dónde están los límites de los imperios, la ciudad-estado, la iglesia, las sectas, quién gobierna, en virtud de qué y con qué legitimidad. Esta, la legitimidad, da la medida del universo mental que se abre paso desde entonces, en el que la interrogación al gobernante es de la misma estirpe que la interrogación a uno mismo y a la sociedad como un todo que. Por medio siempre se hace presente el tema de los contornos de las cosas, las instituciones, las ideas. El hacer frente a su realidad temporal, a la configuración de la época, encarna la idea de modernidad como experiencia de contingencia e indeterminación en la vida social determinada a explorar su propia circunstancia presente y su futuro desconocido.

Aquí nace la noción de *programa* de investigación que surge de la reflexión de Eisenstadt. El punto de partida se encuentra en el carácter *abierto* inscrito en las tramas culturales de las civilizaciones axiales. En todas ellas se abre paso la pregunta por su época y ello las obliga a alterar su propio dispositivo simbólico. Todo su caudal cultural de ideas, ideales, ritos, prácticas y simbolismos se somete a debate a partir de la indagación sobre el presente. En esa experiencia la propia singularidad de cada época con sus desafíos, retos y problemas abocan a trascender, renovándolo, el propio presente, pero también el legado cultural. En nuestros días, las guerras, la convivencia, la pobreza, los derechos de la mujer, la

homosexualidad, empujan a las formaciones axiales a autodefinirse, y, con ello, a reorganizar su patrimonio espiritual y cultural. Es el momento en que se hacen más visibles las tensiones internas, la falta de unidad compacta en el trasfondo de las mismas. Como dice el propio Eisenstadt, “no es la convergencia sino la divergencia la que ha dominado en la historia de la modernidad” (Eisenstadt y Schluchter 2001: 4). Las exigencias hermenéuticas del presente obligan a releer las tramas culturales y simbólicas de las civilizaciones. La modernidad se encarna en esa puesta al día de los programas culturales en el intento de definir su momento actual. Y este desafío no es algo que sólo le corresponda a la modernidad judeo-cristiana, hegemónica en los últimos siglos. Existen otras formaciones axiales que han vivido sometidas a la larga sombra de Occidente. Las formaciones budista, confuciana e islámica también ofrecen articulaciones simbólicas de las que surge otra concepción de la sociedad y de la propia modernidad. Dicho de otro modo, la modernidad entendida como *proceso de modernización* glosado por la teoría de la modernización clásica no deja de ser una de las maneras de concebir la modernidad en la que las combinaciones cruzadas entre religión y razón, individuo y sociedad, trascendencia e inmanencia, no tienen por qué definirse de una única forma, ni en términos de exclusión. La autorreflexividad no es monopolio de una formación axial, muy al contrario, es una disposición cognitiva que alienta la pluralidad en el trato con el mundo. *La modernidad se conjuga en plural porque plural es la capacidad de responder desde la libertad reflexiva*. A menudo se ha tenido a Grecia como el punto de partida de un proceso de racionalización que habría de integrar al conjunto de los marcos culturales en torno a un único modelo de *sociedad descentrada*. Sin embargo, como dice Donald, Grecia, más que ser el desencadenante de tal proceso inexorable y providencialista, es *el lugar, el marco*, en el que asoma una novedosa capacidad humana, *la teoría*, cuya aparición supone un avance evolutivo de la humanidad y de todas sus expresiones culturales: la autorreflexión crítica.

En concreto, esta reflexión previa es el campo de pruebas en el que Eisenstadt plantea un programa de investigación con el objetivo de plasmar e ilustrar las formas diversas y plurales que ha tomado la modernidad. Su propuesta metodológica se basa en *el comparativismo* y su objetivo no es otro que el de poner de relieve las diferentes maneras de situarse ante el desafío de la modernidad. La pregunta de partida que guía los ejercicios de comparación se centra en las distintas formas de abordar por parte de las formaciones axiales el problema trascendencia e inmanencia, incidiendo en que estas respuestas determinan los modos y las dinámicas históricas de las civilizaciones axiales en la

modernidad. A su juicio, en el curso de la investigación comparada se muestra que Grecia, el Judaísmo y el Cristianismo, el Confucianismo, el Budismo y el Islam han ofrecido respuestas diferentes y diferenciadas. Imágenes como la metafísica griega, la profecía judeo(-cristiana), la solemnidad ético-cívico-ritual confuciana, la negación del mundo budista constituyen los impulsos culturales que han dotado de variedad a los desarrollos, las dinámicas y las contingencias modernas.

En este sentido, Eisenstadt diseña una tipología de las civilizaciones. Su argumento incide en que hay civilizaciones que responden a esa tensión en términos *seculares*, como, por ejemplo, el confucianismo (y, también, Grecia clásica y la antigua Roma) a partir de una metafísica y una ética que atienden a las cuestiones del orden social. También hay civilizaciones que priorizan la dimensión *religiosa*, por ejemplo, las formaciones budistas e hinduistas, en las que la trascendencia se expresa con ayuda de conceptos impersonales y en las que la figura divina queda fuera del mundo. En estos últimos casos, la salvación es *extramundana*, la acción social se orienta hacia el más allá y el orden del mundo queda intacto. En el caso de las religiones monoteístas judía, cristiana e islámica, por el contrario, todas ellas fluctúan entre un concepto puramente *extramundano* y un concepto *intramundano*. Pero cuando se ha impuesto la idea de salvación intramundana irrumpe la necesidad imperiosa de transformación del mundo (Eisenstadt 2004).

El trabajo de Eisenstadt ha fertilizado en una línea de investigación de creciente actualidad (Arnason y Wittrock 2004) en la que un conjunto de historiadores ha centrado su mirada en el tránsito del siglo XI al XII. Parten del supuesto de que en él pudiera haber tenido lugar una *segunda revolución axial*. En los primeros siglos del segundo milenio, tanto en Europa como en China, se produjo una transformación semejante y de calado en la que procesos como la expansión urbana, la formación de estados, el desarrollo de la agricultura, entre otros, constituyen dominios relevantes del cambio social y de valores cuyo influjo sobre nuestro modo de vida no se ha estudiado suficientemente.

4. LA PERVIVENCIA CREATIVA DE LA CULTURA: R.N.BELLAH

El otro gran forjador de una visión más amplia y diversa de la modernidad es R.N.Bellah. En los últimos años su reflexión centrada en su último gran libro, *Religion and Human Evolution* (2011), ha pretendido cuestionarse el concepto de “cultura” que ha sido hegemónico en las primeras etapas de la modernidad debido a su fuerte impronta secular. Bellah incide en esta última fase de su

investigación en la pregunta por la pervivencia del pasado de la memoria humana en las formas espirituales contemporáneas. Su sospecha apunta a la idea de una modernidad *reconciliada críticamente* con un pasado que le constituye y al que renueva con los propios recursos que de él hereda. Frente a la mirada diacrónica de Eisenstadt, Bellah subraya el enfoque sincrónico en el que la parte histórica se activa desde la vitalidad inextinguible de la memoria filogenética de la especie humana. Si bien sus primeros y celebrados trabajos (1991) se fraguan al calor del esquema explicativo de la secularización sobre cuya base las formas religiosas se va racionalizando hasta la llegada en la modernidad de *la sacralización del individuo* de cuño protestante, en esta fase final de su pensamiento Bellah investiga el carácter activo de las disposiciones culturales ajenas a la habilidad reflexiva como la mimesis, el mito y el imaginario en el contexto de un trabajo de investigación en el que el presente histórico continúa y prolonga recreativamente la memoria viva de la especie y la evolución. La comprensión del presente y de las múltiples mutaciones que vive sus sistemas de creencias en aspectos como el declive de la trascendencia, la desterritorialización de la religión, la hibridación global de los credos, constituye un desafío irremplazable, que obliga a refinar las herramientas de análisis.

Su gran pregunta sería si en las sociedades contemporáneas heredadas de lo axial perduran las huellas de ese legado, si ese lejano y lustroso pasado alienta en la actualidad modos de creencia y valor. La pregunta constituye, por sí misma, una declaración de intenciones porque anuncia la idea de que en las configuraciones espirituales religiosas o seculares contemporáneas pervive el surco de un episodio histórico sustantivo que vio nacer la autorreflexividad. Figuras ejemplares como Sócrates, Jesucristo, Buda, Confucio, por citar sólo algunos, siguen sugiriendo esquemas mentales y morales que han generado instituciones, tradiciones, simbolismos y valores aún presentes en nuestro tiempo y fácilmente reconocibles en la sociedad global. En todos ellos se encarna la noción típicamente axial de la orientación autónoma del comportamiento en conexión con la realidad trascendente a la que se llega con prácticas tales como la meditación, el aislamiento, el culto, el estudio, la introspección, etc. Si algún denominador común tienen todas ellas es *la conversión*, es decir, el paso de una visión del mundo desde lo particular a otra basada en lo universal (Hadot 2006).

Bellah se detiene en lo axial desde un enfoque evolutivo renovado que tiene en la gran contribución de este episodio histórico, *la teoría*, su parte nuclear. Su mirada ya no sigue los esquemas de la secularización que marcaba una línea divisoria muy precisa entre *la verdad y el error*, es decir, entre la teoría, por un lado, como *la vía del ser* (glosada por Parménides) y las disposiciones culturales

preteóricas (imaginación, mito, fantasía, etc.), por otro, desprovistas de alcance explicativo fiable. La teoría sería, a juicio de Bellah, como el elemento *gozne* de un recorrido evolutivo en el que su aparición integra, incluye y deja espacio a lo mimético, lo mítico y lo imaginario reconfigurando su lugar y su protagonismo en la conciencia humana. De algún modo, Bellah afirma que la teoría es “un sistema híbrido” (2011a: 364) en el que, frente a lo defendido durante 200 años por el pensamiento moderno, las dimensiones asociativas y evocativas de la imaginación humana siguen presentes. En concreto, afirma que con ayuda de la teoría “la mente humana comenzó a reflexionar sobre los contenidos de sus propias representaciones, a modificarlas y refinarlas” (*Ibíd.*, 364). De este modo, su análisis aporta una referencia novedosa porque, a su entender, la teoría trabaja con una materia natural y cultural de la que no sobra nada. Todo lo transcurrido explícita e implícitamente en la historia humana sigue presente en los usos contemporáneos. La teoría aporta la habilidad reflexiva de distanciarse de las habilidades primordiales reorganizando su alcance en cada momento presente. Pero su concurso social y cultural no supone ignorar, ocultar y acallar nada de lo legado por el pasado. A su juicio, “nada se pierde definitivamente” (2005: 72).

Bellah retoma los impulsos de Jaspers y Eisenstadt en el intento de generar un esquema de reflexión en el que las dimensiones de la trascendencia y la creatividad, respectivamente representadas por ellos, se integran de un modo fecundo y congruente. Su aportación al debate consistiría en la formulación de una versión de lo axial en la que conviven ambos conceptos. Con el advenimiento evolutivo de *la teoría* la condición humana dispone de la experiencia de trascendencia, desde la cual puede proyectar visiones de lo real que *desbordan* toda circunstancia histórica y a la que nadie puede acceder desde la experiencia histórica a su dimensión universal con carácter exhaustivo y definitivo, y la creatividad, cuya aportación pasa por la búsqueda de conceptos y significados universales que surjan producto de los consensos y debates interreligiosos e interculturales. Tanto *el universalismo etnocéntrico* que degeneró en la tragedia de la 2ª G.M., como el ascenso de *los particularismos excluyentes* de principios de siglo XXI, son producto de una noción de la identidad esencialista y ahistórica desprovista del carácter convencional en el que la trascendencia se *ha inmanentizado* y la creatividad *se ha cosificado* ante una verdad revelada. La gran herencia axial sería reveladora de que las diferentes religiones y civilizaciones no son cuadros homogéneos y autorreferenciales, sino universos *en apertura e indeterminados* que pueden integrar nociones compartidas y renovadoras de sí mismos y de los otros en un novedoso *Nosotros moral universal* producto de la recreación del presente, pasado y futuro.

Esta lectura de Bellah se basa en la contribución al debate realizada por el psicólogo americano Merlin Donald (1991). Sobre la base de una teoría de la evolución de la conciencia humana sustentada en la psicología del desarrollo cognitivo y evolutivo, Donald se detiene en los rasgos característicos de los diferentes niveles de la cultura humana desde sus comienzos hasta la actualidad.

Habla, en primer lugar, de *la cultura episódica*, en la que los humanos aprenden de los mamíferos superiores a comprender y responder a los estímulos de manera inmediata y sin capacidad para elaborar cadenas de más largo alcance en torno a las causas y a los efectos.

A continuación remite al período de *la cultura mimética* que, iniciada posiblemente hace 2.000.000 de años, ofrece un carácter pre-lingüístico, pero no prevocal, y en el que se emplea el cuerpo imaginativamente tanto para vincular acontecimientos como para comunicar con otros a través de gestos y expresiones.

Posteriormente, se detiene en *la cultura mítica* que, hace 100.000 años, con motivo del desarrollo del lenguaje, se muestra como un sistema colectivamente unificado de metáforas explicativas que permiten entender por la vía de la semejanza hermenéutica situaciones universales de la condición humana. Es el momento en el que la mente humana ha extendido su alcance más allá de una percepción episódica de los hechos y de la reconstrucción mimética de episodios hacia una modelización comprensiva del universo humano en su conjunto.

Por último, en torno al s.V a.C., aparece *la cultura teórica* durante las revoluciones axiales que supone la implantación histórico-cultural de la autorreflexión y el criticismo. Si bien la teoría implica una ruptura con el dominio del lenguaje oral y los estilos narrativos de pensamiento, no por ello significa el abandono definitivo de las primeras formas de experiencia cognitiva. Prueba de ello es, por ejemplo, la mimesis de las tragedias públicamente representadas en Atenas en las que la ciudad *se pensaba a sí misma* y se convertía en *sujeto y objeto de reflexión* (Bellah 2011: 353). Son tres los rasgos que caracterizan la aparición de la cultura teórica: (1) la invención gráfica, que contribuye a la alfabetización de la sociedad; (2) la memoria externa, basada en la estabilización del conocimiento a partir de la aparición de la escritura; y (3) la reflexividad, como capacidad de pensar analítica más que normativamente y de construir teorías que pueden ser criticadas lógicamente y empíricamente.

El trazo de la evolución resultante de la obra de Donald destaca por integrar y no prescindir de los recursos interpretativos y cognitivos generados a lo largo de la cultura humana. En este sentido, todo presente histórico convive con la experiencia toda de la humanidad. Se trata de una concepción sincrónica de la

cultura que complementa los excesos diacrónicos de la idea de la secularización. Lo preteórico vive en lo axial y lo axial y lo preteórico son contemporáneos de la teoría y de sus criaturas éticas y tecnológicas actuales. En este sentido, en las fases de transición entre lo mimético y ritual, pasando por lo mítico y lo narrativo hasta llegar a lo teórico y analítico, “el “desde” y el “hacia” no significan ningún proceso de sustitución del uno por el otro” (Joas 2011: 89). Los estratos culturales preteóricos siguen vivos y operativos en los espacios más profundos de la conciencia humana y permiten a los actores contemporáneos seguir tratando con el mundo analíticamente sin dejar de hacerlo episódica, mimética y míticamente. En palabras de Bellah, “los humanos son todavía criaturas episódicas, miméticas y míticas aunque, como en las primeras transiciones, la emergencia de una nueva forma de cognición cultural implica la reorganización de las primeras formas” (2005: 78). Dicho de otro modo, el hecho de llegar a ser teóricos no quiere decir que dejemos de ser episódicos, miméticos y míticos. Las primeras formas culturales siguen siendo operativas si bien sus efectos son filtrados y corregidos por el pensamiento analítico. En este sentido, Randall Collins nos recuerda que la vida cotidiana consiste básicamente en *cadena de interacciones rituales*, hasta el punto de que cualquier intento de ser anti-ritualista acaba siéndolo ritualizando su posición. De igual modo que, a pesar del afán de la teoría por abrazar y agotar el conocimiento humano, las estructuras miméticas y míticas de la cognición humana perduran porque, como el caso de la Gran Literatura, “nos habla de los niveles más profundos de la humanidad y nos ayuda a entender quiénes somos” (*Ibid.*, 86).

5. CONCLUSIÓN

El recorrido realizado en este trabajo ha pretendido identificar las razones históricas y sociales que, en un momento trágico de la historia reciente de la humanidad, obligaron a la ciencia social a renovar el sustrato epistemológico de sus reflexiones. La hegemonía de la teoría clásica de la modernización heredaba y reforzaba los supuestos teóricos y culturales que velaron la complejidad y pluralidad que existía en el período del conflicto bélico. Su dominio clausuraba la realidad existente. Pero, en especial, eliminaba de su teorización el carácter accidental y contingente de la acción social y del devenir histórico. Despojaba a la vida humana de lo aleatorio. Todo se podía relatar con antelación y sin el concurso de los actores y los azares de la historia.

Las reflexiones de Jaspers, Eisensatdt y Bellah, cada una desde su autonomía, vienen a expresar un cambio de paradigma en el que la modernidad se concibe

en plural. No en vano, la reflexividad no es monopolio de una formación histórica y cultural. Esa disposición teórica, y el conjunto de las habilidades culturales de la humanidad, garantizan otras maneras de concebir el presente en las que la presencia de lo universal constituye el desafío más relevante. En concreto, el desafío de una sociedad capaz de integrar las diferentes experiencias de la modernidad en un concepto de lo universal inclusivo, consensuado y nunca definitivo.

BIBLIOGRAFÍA

- ARNASON, J.P. y WITTROCK, B. (ed.) (2004): *Eurasian Transformations, Tenth to Thirteenth Centuries*, Leiden, Brill.
- BELLAH, R.N (1991): *Beyond Belief*, California, University California Press
- BELLAH, R.N (2005): "What is Axial about the Axial Age?", *Archives Européennes de Sociologie*, XLVI, pp.69-87
- BELLAH, R.N. (2011a): *Religion in Human Evolution*, Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press
- BELLAH, R.N. (2011b): "The Heritage of the Axial Age", en *The Axial Age and Its Consequences*, editado por H.Joas y R.N.Bellah, Cambridge Mass., The Belknap Press of Harvard University Press, pp.447-467
- BERGER, P.L. (2014): *The Many Altars of Modernity*, Boston/Berlín, De Gruyter
- BLUMENBERG, H. (2008): *La legitimidad de la edad moderna*, Valencia, Pre-textos
- DONALD, M (1991): *Origin of the Modern Mind: Three Stages in the Evolution of Culture and Cognition*, Cambridge, Harvard University Press
- EISENSTADT, S.N. (1986): "The Axial Age Breakthroughs – Their Characteristics and Origins", en *Axial Age Civilizations* editado por S.N.Eisenstadt, Nueva York, State University of New York
- EISENSTADT, S.N. (2005): *Las grandes revoluciones y las civilizaciones de la modernidad*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales
- EISENSTADT, S.N. y Schluchter, W. (2004): "Introduction: Paths to Early Modernities – A Comparative View", en *Public Spheres & Collective Identities*, editado por S.N.Eisenstadt, W.Schluchter y B.Wittrock), Londres, Transaction Publishers

- EISENSTADT, S.N. (2004): "The Civilizational Dimension of Modernity: Modernity as a Distinct Civilization", en *Rethinking Civilizational Analysis*", editado por S.A.Arjomand y E.A.Tirykian, Londres, Sage
- ELKANA, Y. (1986): "The Emergence of Second-Order Thinking in Classical Greece", en *The Origins and Diversity of the Axial Age*, editado por S.N.Eisenstadt, Nueva York, State University Press
- HADOT, P. (200): *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, Madrid, Siruela
- JASPERS, K. (1965): *Origen y meta de la historia*, Madrid, Revista de Occidente
- JOAS, H. (2012): *Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*, Freiburg, Herder
- JOAS, H. (2012): "The Axial Age as Religious Discourse", en *The Axial Age and Its Consequences*, editado por R.N.Bellah y Hans Joas, Cambridge MA, The Belknap Press of Harvard University Press, pp.9-29
- JOAS, H. (2011): "Robert Bellah: Religiöse Evolution and symbolischer Realismus", en *Kultur. Theorien der Gegenwart*, editado por S.Moebius y D.Quadflieg, Wiesbaden, VS Verlag
- KNÖBL, W. (2007): *Die Kontingenz der Moderne. Wege in Europa, Asien und Amerika*, Frankfurt del Meno, Campus Verlag
- LÖWITH, K. (2006): *Historia del mundo y salvación: los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, Buenos Aires, Katz
- MARTIN, D. (2005): *On Secularization: Towards a Revised General Theory*, Alderhost
- SCHWINN, Th. (en prensa): "Cultura, estructura, comparación. Modernidades múltiples y la actualización de la sociología de Max Weber", (en este monográfico)
- TAYLOR, Ch. (2007): *A Secular Age*, Cambridge Mass., The Belknap Press of Harvard University Press

Recibido: 23 de noviembre de 2015

Aceptado: 22 de diciembre de 2015

Celso Sánchez Capdequí es Profesor Titular de la Universidad Pública de Navarra. Sus campos de estudio son la teoría social, la sociología cultural, el hecho religioso, las dimensiones imaginarias de la acción social y la creatividad de la acción. Es autor de libros como *Imaginación y sociedad. Una hermenéutica creativa de la cultura* (Madrid, 1999), *Las máscaras del dinero* (Barcelona, 2004), *En los límites de la con-fusión* (Madrid, 2010) y *El dinamismo de los valores. Crisis y creatividad en la sociedad moderna* (Barcelona, 2014). celso.sanchez@unavarra.es