

Religiones universales y creatividad

Universal religions and creativity

Javier Gil-Gimeno

Universidad Pública de Navarra

fcojavier.gil@unavarra.es

Resumen

El objetivo de este artículo es analizar las religiones universales desde la perspectiva de la creatividad. Más en concreto, lo que pretendemos estudiar es, en primer lugar, si se puede establecer este vínculo y, si es así, -en segundo lugar- sobre qué dimensiones o elementos podemos articular esa afirmación. Para llevar a cabo esta labor proponemos un recorrido en el que, en un primer momento, nos detendremos brevemente a analizar la Era Axial, caldo de cultivo en el que aparecen las religiones universales. Posteriormente, definiremos la noción de religión universal de la mano de Max Weber. Una vez realizada esta tarea de contextualización nos centraremos en el núcleo de la propuesta, que articularemos, principalmente, a través de dos apartados. En el primero, la idea de *leap* en la obra de Karl Jaspers será el elemento principal sobre el que asentemos el vínculo entre religión universal y creatividad. En el segundo, analizaremos una serie de dimensiones -propuestas por diferentes autores que han investigado en profundidad la Era Axial- con el objetivo de testar los términos en los que podemos relacionar concretamente religión universal y creatividad.

Palabras clave: religiones universales; Era Axial; creatividad; trascendencia; salvación.

Abstract

The aim of this paper is to analyze universal religions from the point of view of creativity. Firstly, we want to study, if we can find this bond, and, secondly, if it was be the case, over what aspects we could articulate this statement. To carry out this task we purpose a tour in which we will briefly analyze the Axial Age, breeding ground where universal religions was born. Afterwards, we'll define universal religion in hand of Max Weber's work. After this task of contextualization had been made, we'll focus on the core of our proposal, articulated through two sections. In the first one, the 'leap' notion in Karl Jaspers work will be the common thread for studying if one link can connects universal religion and creativity. In the second one, we'll analyze aspects -proposed for several authors who have provided insight into the Axial Age- for testing the terms in what we can link universal religion and creativity.

Key Words: universal religions; Axial Age; creativity; transcendence; salvation.

Recepción: 27.10.17

Aceptación definitiva: 9.1.2018

La Era Axial como contexto en el que aparecen las religiones universales

En una selección de los trabajos más destacados o que más impacto han tenido en el campo de las Ciencias Humanas y Sociales a lo largo del siglo pasado, no podría faltar *Origen y meta de la historia* (de 1949) de Karl Jaspers (1994). Estaría incluido en este listado porque en él introduce una noción que ha transformado nuestra forma tanto de comprender como de acercarnos a la realidad social: la de Era Axial o tiempo-eje¹, dependiendo de la traducción que maneemos.

Previamente, algunos autores como, por ejemplo, en 1935 Alfred Weber (1985), ya habían sugerido la existencia de algo así como una especie de *common ground* -que surge en un espacio relativamente corto de tiempo y en diferentes lugares del globo a la vez- del que brotan una parte importante de los vectores de nuestro *dasein* (Heidegger, 2003), esto es, de nuestro modo de ser en el mundo. Pero es Jaspers quien decide abordar el fenómeno en toda su complejidad, denominándolo y analizando las bases sobre las que se erige y las fronteras que lo limitan.

Tras Jaspers muchos son los que han caminado por su senda, ampliando o matizando sus propuestas. De ellos hablaremos a lo largo de este escrito, pero entendemos que lo que urge en este momento introductorio es concretar a qué nos estamos refiriendo cuando hablamos de Era Axial y qué implicaciones tiene para nuestro objeto de estudio, que no es otro que analizar las religiones universales desde la perspectiva de la creatividad. En este sentido, lo primero que debemos señalar es que existen una serie de afinidades electivas entre la Era Axial y el surgimiento de las religiones universales en el sentido en el que hoy las comprendemos. Como señala el propio Jaspers (1994:21): “En esa época se constituyen las categorías fundamentales con las cuales todavía pensamos, y se inician las religiones mundiales de las cuales todavía viven los hombres.”

Este eje de la historia universal parece estar situado hacia el año 500 antes de Jesucristo, en el proceso espiritual acontecido entre los años 800 y 200. Allí está el corte más profundo de la historia. Allí tiene su origen el hombre con el que vivimos hasta hoy. A esta época la llamaremos en abreviatura el ‘tiempo-eje’. (Jaspers, 1994:20)

A la hora de delimitar un fenómeno es fundamental concretar el cuándo, tal y como hemos hecho a través de la cita extraída de *Origen y meta de la historia*. Ahora bien, debemos señalar que, en la propuesta de Jaspers, el espacio, esto es, el dónde, desempeña un papel realmente crucial. Y es que el ‘proceso espiritual’ del que habla el filósofo alemán se produce de forma simultánea –en términos de variable tiempo- en diferentes espacios del globo. Permite, tal y como ya había sugerido A. Weber (1984:14), que podamos hablar de lo axial como un fenómeno de alcance universal. Como el propio Jaspers (1994:20) señala: “se origina en estos

¹ Nosotros vamos a utilizar la noción de Era Axial debido a que es la fórmula más ampliamente aceptada en los estudios académicos.

cuantos siglos casi al mismo tiempo en China, en la India, en el Occidente, sin que supieran unos de otros”.

Es el momento de centrarnos en el quiénes, esto es, en las principales figuras² implicadas en el surgimiento de lo que conocemos como Era Axial, y en sus correspondientes y diversos, aunque, a la vez, comunes modos de comprender y de actuar en el mundo. Entre el año 800 y el 200 A.C., en China viven Confucio, Lao-Tsé, Mo-Ti, Chuang-Tse, Lie-Tse; en la India, Buda; en Irán, Zoroastro; en Palestina, los profetas Elías, Isaías, Jeremías y el conocido como Deutero-Isaías³; y en Grecia, Homero, Parménides, Heráclito, Platón, Tucídides o Arquímedes. Como analizaremos en profundidad un poco más adelante todos estos autores plantean respuestas a la tensión existente entre lo trascendente y lo mundano (Eisenstadt, 1986) a través de lo que Yehuda Elkana (1986) va a denominar ‘pensamiento de segundo orden’.

Pero más allá de los aspectos concretos en los que confluyen estos pensadores, no podemos concluir esta delimitación de la Era Axial sin hacer referencia al qué, sin presentar brevemente los aspectos concretos que le permiten a Jaspers hablar de la existencia de un *common ground*, que va más allá de la heterogeneidad adscrita a cada espacio concreto.

La novedad de esta época estriba en que en los tres mundos el hombre se eleva a la conciencia de la totalidad del Ser, de sí mismo y de sus límites. Siente la terribilidad del mundo y la propia impotencia. Se formula preguntas radicales. Aspira desde el abismo a la liberación y salvación, y mientras cobra conciencia de sus límites se propone a sí mismo las finalidades más altas. Y, en fin, llega a experimentar lo incondicionado, tanto en la profundidad del propio ser como en la claridad de la trascendencia. Esto resulta de la reflexión. Un día la conciencia se hace consciente de sí misma, el pensamiento se vuelve hacia el pensamiento y lo hace su objeto. (Jaspers, 1994:20-21)

De las palabras anteriores rescatamos tres aspectos que se revelan claves para comprender la Era Axial y para urbanizar ese sustrato común del que hablábamos un poco más arriba: las ideas de espiritualización, de salvación y de reflexión. Aunque a través de representaciones diferentes⁴, estos tres aspectos aparecen en China, en la India y en Occidente. Para Jaspers (1994:22) la “transformación de la existencia humana” a la que remite la Era Axial se podría definir como un proceso de “espiritualización”, basado en la búsqueda de la salvación, idea

² Con el objeto de ser más precisos a la hora de situar en el tiempo axial al lector, reproducimos a continuación las fechas –algunas de ellas orientativas debido a la falta de datos o de acuerdo académico– en las que se considera que ejercieron su influencia las personas citadas en el texto: Confucio (551-479 A.C.); Lao-Tsé (604-531 A.C.); Mo-Ti (470-391 A.C.); Chuang-Tse (370-287 A.C.); Lie-Tse (alrededor del 350 A.C.); Buda (483-368 A.C.); Zoroastro (siglo VI A.C.); Elías (siglo IX A.C.); Isaías (siglo VIII A.C.); Jeremías (650-585 A.C.); Deutero-Isaías (586-537 A.C.); Homero (siglo VIII A.C.); Parménides (siglos V o IV A.C.); Heráclito (535-484 A.C.); Platón (427-347 A.C.); Tucídides (460-395 A.C.); Arquímedes (287-212 A.C.).

³ Hace referencia al autor anónimo que escribe, durante el exilio del pueblo judío en Babilonia, los capítulos que van del 40 al 55 del libro de Isaías. De hecho, la fecha en la que hemos datado su ‘existencia’ coincide con la época del exilio babilónico (586-537 A.C.), momento muy importante para el pueblo judío y, sobre todo, para la institucionalización del judaísmo, ya que es durante este periodo de tiempo cuando se realiza la compilación de los textos que posteriormente conformarán la Torah para los judíos o el Pentateuco –base sobre la que se articula el Antiguo Testamento– para los cristianos.

⁴ Para analizar en profundidad cada una de estas formas o representaciones a través de la que se articula la axialidad en cada uno de los espacios ver: Eisenstadt (1986), Bellah (2011), Bellah y Joas (2012).

esta que aparece en la escena social como consecuencia de la adquisición de conciencia – reflexiva- de la ‘terribilidad del mundo’ y de su naturaleza limitada e ‘impotente’. En este contexto, el ser humano se revela “incierto de sí mismo” (1994:22) y, ante esta situación decide tomar las riendas, aportando reflexión a la realidad. Esto es lo que lleva a Jaspers (1994:22) a señalar que “por primera vez hay filósofos”. Por vez primera, el ser humano se eleva por encima de sí mismo.

En este escenario, el logos comienza a desplazar al mito como fuente a partir de la que se adquiere conciencia sobre la realidad del mundo. A la hora de comprender esta transición entre el mito y el logos consideramos adecuado traer a colación el trabajo de Merlin Donald (1991, 2012), sobre todo cuando comenta que la aparición de un nuevo estadio no supone la eliminación del inmediatamente anterior, sino que lo que hace es provocar una reconfiguración de las posibilidades de acción de los sujetos y colectivos. Es por este motivo por el que hemos elegido el término desplazamiento para explicar el paso del mito al logos, ya que entendemos que lo que se produce no es una superación, una eliminación del pensamiento mítico, sino una pérdida de centralidad del mismo a la hora de servir como modo, como axis principal a través del que ofrecer respuestas sociales a la realidad. Al mismo tiempo, esa centralidad la adquiere el modo de pensar basado en el logos. Por lo tanto, no debemos confundir pérdida de centralidad del pensamiento mítico con desaparición del mismo.

Del mismo modo, para Jaspers ese proceso de espiritualización que busca la salvación a través de un pensamiento basado principalmente en el logos adquiere tintes de universalidad (Jaspers , 1994:21). Detengámonos brevemente en esta cuestión. Cuando el filósofo alemán apela a lo universal no está poniendo el acento en el sentido más superficial del mismo, esto es, en el hecho de que aparezcan una serie de preocupaciones comunes en espacios diferentes y relativamente alejados entre sí, sino en su sentido más profundo, el que tiene que ver con la reflexión acerca de lo que significa ser humano, algo que todos compartimos de manera universal, con independencia de nuestras adscripciones sociales, culturales, comunitarias o espaciales. Es por ello que señala que, en la Era Axial, “se pone el pie en lo universal” (Jaspers, 1994:21), en todos los sentidos.

Hasta el momento hemos presentado la Era Axial, pero, nuestra propuesta no está centrada en lo axial en sí mismo, sino en una de las formas en las que se materializa: las religiones universales. A pesar de lo que acabamos de comentar, el análisis realizado hasta el momento nos proporciona una serie de claves sin las que no podemos comprender las religiones universales. En primer lugar, porque tal y como acabamos de señalar, existe un vínculo significativo entre ellas. En segundo lugar, porque el ejercicio realizado nos ha proporcionado cuatro elementos que son características básicas de las religiones universales: tienen un carácter espiritual-religioso, están orientadas hacia la salvación –ya sea, intra- o extramundana- y hacia lo universal, y en su desarrollo tiene una importancia crucial lo reflexivo, manifestado claramente en la proliferación de lo que Donald (2012:55) denomina “memorias externas de

almacenamiento masivo” o en la idea de Dhimmi, con la que los musulmanes denominan a las ‘gentes del libro’, esto es, a las personas creyentes de las religiones abrahámicas, articuladas a partir de la existencia de esa memoria externa, que no es otra cosa que una forma técnica de denominar a los escritos sagrados de estas religiones.

Una vez señalado lo anterior y con el objeto de seguir delimitando nuestra propuesta de investigación, tenemos que decir que tampoco pretendemos analizar las religiones universales en un sentido amplio o general, ya que un enfoque de este estilo desbordaría los márgenes de la presente investigación, sino que nuestra intención es estudiarlas desde la perspectiva de la creatividad. Para establecer conexiones entre las orillas de la creatividad y de las religiones universales se revela clave una idea que Jaspers (1994) asocia al profundo proceso de transformación que supone lo axial y que, por lo tanto, también está contenido en las formas que este adquiere.

Entiende que la Era Axial provoca un *leap* (salto, brinco) (Jaspers, 1994:47) con respecto a los modos pretéritos de comprender la realidad y, por lo tanto, la acción de los sujetos y colectivos en sociedad. Así pues, entendemos que la noción de *leap* o de *breakthrough* (avance, logro) en la terminología de Robert N. Bellah (2011), remite a una transformación de gran calado y, por lo tanto, a la introducción de elementos novedosos y creativos en los niveles macro y micro sociales. Por este motivo le dedicamos un apartado específico en el presente trabajo. Una vez realizada esta labor de anclaje, de establecimiento de las bases del estudio de las religiones universales desde la perspectiva de la creatividad, acudiremos a las reflexiones de diferentes expertos en la materia, concretamente a las de Max Weber (1983), Shmuel N. Eisenstadt (1986), Yehuda Elkana (1986) y Bellah (2011) para presentar una serie de dimensiones a través de las que buscaremos testar el grado de creatividad que se esconde en los planteamientos axiales de las religiones universales. Pero, antes de entrar en el núcleo de nuestra propuesta, consideramos importante dedicar un breve apartado a definir el concepto de religión universal. Para ello contamos con la inestimable colaboración de M. Weber (1983).

Las religiones universales

Para comprender en profundidad el trasfondo asociado al fenómeno de las religiones universales -de la misma forma que hemos hecho en el apartado anterior con la Era Axial-, lo primero que debemos hacer es delimitarlo. Para ello vamos a utilizar una doble estrategia: por un lado, de diferenciación y, por otro, de definición.

En primer lugar, entendemos que es esencial diferenciar entre Era Axial y religión universal. A pesar de que existen importantes espacios de confluencia entre ambas realidades y de que este tipo de religiones se pueden considerar una consecuencia directamente vinculada con los movimientos tectónicos que se produjeron a escala social durante los años 800 y 200 A.C. en los tres ámbitos geográficos señalados por Jaspers (1994), la religión universal sería una

manifestación concreta, uno de los modos concretos y más importantes en los que se materializó lo axial, entendido en los términos en los que lo hemos definido en el apartado anterior.

Así pues, la estrategia de la diferenciación no solo nos permite comprender que las religiones universales son una de las formas que adquiere lo axial, sino que, al mismo tiempo, nos hace conscientes de que, a pesar de que podemos afirmar que es una de las más destacadas, la religiosa universal no es la única materialización de lo axial, sino que comparte espacio con otras formas. Entre esos otros modos, el más destacado es el pensamiento filosófico.

Desde el comienzo de la segunda mitad de la época de las grandes olas migratorias –desde el siglo IX al siglo VI a.c.- las tres grandes esferas culturales del mundo que se habían formado durante ese tiempo llegan a los problemas universales, religiosos y filosóficos. [...] Y estas tres culturas llegan a un buscar, a un preguntarse y a un decidir sobre temas universales de índole religiosa y filosófica. (Weber, A., 1985:14)

Si hemos citado en la nota anterior a A. Weber es porque deja constancia de esos dos modos principales en los que se materializó lo axial, pero también existe un motivo que no tiene tanto que ver con el contenido que estamos desarrollando, sino con el modo narrativo en el que lo estamos haciendo. En este sentido, la cita de A. Weber va a servir de puente que nos va a permitir transitar de la estrategia de la diferenciación a la de la definición. Y es que para definir el concepto de religiones universales vamos a acudir a la obra del hermano de Alfred, que no es otro que M. Weber. Para el sociólogo alemán, las religiones universales serían:

aquellos cinco sistemas religiosos, o religiosamente determinados, de reglamentación de la vida, que han sabido agrupar en torno a sí multitudes de adeptos especialmente numerosos: la ética religiosa confuciana, hindú, budista, cristiana, e islámica. Como sexta religión que vamos a considerar, se añade a éstas el judaísmo, tanto porque contiene presupuestos históricos decisivos para cualquier comprensión de las dos nombradas en último lugar, como por su importancia histórica propia, en parte real, y en parte pretendida, pero muy estudiada en los tiempos más recientes para el desarrollo de la ética económica moderna del Occidente. (Weber, M., 1983:193)

Lo primero que debemos señalar con respecto a su propuesta es que M. Weber en ningún momento hace referencia a lo axial. Esto sucede, en primer lugar, porque esta idea aparece de la mano de Jaspers más de treinta años después de la redacción de este escrito –fechado en torno a 1915-1919-. En segundo lugar, y tal y como nos recuerda Bellah (2011:271), porque lo más parecido a la idea de una Era Axial que presenta el sociólogo alemán sería la edad de la profecía⁵ (Weber, M. 1979:364) a la que parece hacer referencia en el capítulo dedicado a la sociología de la religión en *Economía y sociedad* (1979). Ahora bien, y una vez dicho lo anterior, también es evidente que la propuesta jasperiana está claramente influenciada por las reflexiones de M. Weber. Del mismo modo, toda la reflexión weberiana en torno a las religiones universales y en torno a cómo los tipos ideales del profeta y del sacerdote son claves a la hora

⁵ Literalmente, M. Weber (1979:364) señala lo siguiente: “Pero la problemática religiosa de los profetas y de los sacerdotes es la matriz de la que surgió la filosofía laica, allí donde se desarrolló, para enfrentarse después, y con un componente muy importante del desenvolvimiento religioso, con esa problemática”.

de comprender cómo se desarrolló la filosofía laica, apuntan a un horizonte de pensamiento común, aunque enfocado y denominado de modos diferentes.

En lo que respecta a la definición en sí misma, observamos cómo M. Weber apunta a los movimientos religiosos que se producen en los territorios que Jaspers identifica con lo axial: confucianismo (China), budismo e hinduismo (India). A pesar de que incorpora el cristianismo y el islam a la lista –lo cual trastocaría de alguna forma la datación de la Era Axial en torno al 800-200 A.C.–, el hecho de que introduzca posteriormente el judaísmo y que lo vincule directamente con las otras dos grandes tradiciones monoteístas hace que se vean salvaguardadas tanto la dimensión temporal como la espacial (en lo que respecta a lo que denomina Occidente, de una forma poco precisa desde nuestro punto de vista)⁶.

Ahora bien, donde no coinciden las aproximaciones de M. Weber y de Jaspers es a la hora de establecer el criterio que nos permite hablar de la universalidad asociada a estos ‘sistemas’ religiosos. Para el autor de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* lo universal hace referencia a la capacidad para congregar multitudes alrededor de sus postulados y prácticas. Haciendo esto, M. Weber se aleja del enfoque que pretende implantar posteriormente Jaspers cuando interpreta lo universal en su sentido profundo –tal y como señalábamos anteriormente–, esto es, el relativo a la aparición simultánea en diferentes espacios sociales de preocupaciones concernientes al propio ser del sujeto⁷. En este escenario, el sentido superficial haría referencia a la convergencia en sí misma en torno a estas preocupaciones, mientras que el sentido profundo tendría que ver con el contenido universal de esas preocupaciones.

Una vez definido el concepto de religiones universales, pasemos a analizarlas en términos de creatividad, núcleo de la propuesta que estamos presentando.

Explorando el vínculo entre las religiones universales y la creatividad

La idea de leap en Karl Jaspers, las religiones universales y la creatividad

En una magnífica novela titulada *El hombre del salto*, el escritor norteamericano Don DeLillo (2007) convierte los terribles atentados terroristas del 11 de septiembre de 2001 perpetrados en Nueva York en el punto de inflexión a partir del que cambia la vida de su protagonista, Keith Neudecker. La idea reflexiva de fondo que trata de transmitir el autor es que los atentados han inaugurado un tiempo nuevo, que las reglas que han servido hasta el momento van a tener que ser revisadas y adaptadas al nuevo escenario y que tras la tempestad –en este caso– no queda la calma, sino un intrigante ‘después’ que el ser humano debe urbanizar. Para Jaspers (1994) la Era

⁶ Nos parece importante destacar que en este listado faltaría el zoroastrismo, aunque en este momento no nos vamos a detener a analizar los motivos por los que no aparece.

⁷ Entendemos que, sin duda, esta cuestión no es ni mucho menos baladí para el campo de la sociología del hecho religioso. Y aunque reconozcamos que abordarla desbordaría los límites de nuestra propuesta, consideramos que sería necesario reelaborar la definición de religión universal a partir de su vínculo directo con lo axial tal y como se ha desarrollado en estudios posteriores.

Axial provoca otro punto de inflexión, en este caso no en la vida concreta de un sujeto tal y como nos muestra DeLillo, sino a escala macro-social. El filósofo alemán ilustra este nuevo escenario -y, por lo tanto, diferente al anterior- con la idea de *leap*, salto, brinco. Como él mismo señala: “El ser del hombre en su totalidad da un gran brinco” (Jaspers, 1994:23).

A pesar de que Jaspers habla de ‘gran brinco’, lo cierto es que no analiza concretamente y en profundidad por qué lo considera de ese modo. Lo único que aporta a este debate es la enumeración de una serie de etapas en las que el ser humano “parece haber partido [...] de una nueva base” (Jaspers, 1994:47). Estas etapas serían: la prehistoria, en la que el hombre se convierte en hombre; la fundación de las grandes culturas más antiguas; la Era Axial, por la cual se convirtió en hombre “verdaderamente espiritual” (Jaspers, 1994:47) y la época técnico-científica.

Posteriormente, en su obra *Order and History* (1987), el politólogo Eric Voegelin señalará que en la Era Axial se producen una serie de “saltos en el ser (*leaps in being*) múltiples y paralelos” (1987:206-207), pero no será hasta el año 2011, momento en el que Bellah publica su obra *Religion in Human Evolution*, cuando se analiza en profundidad a qué se refieren tanto Jaspers como Voegelin cuando hablan de *leap* o de *leaps in being*:

Específicamente un *leap in being* describe un movimiento que va de una simbolización cosmológica compacta, característica de lo que hemos llamado sociedades arcaicas, a un simbolismo diferenciado del alma individual, de la sociedad y de la realidad trascendente en los casos axiales. (Voegelin, 2011:271)

Como acabamos de comprobar de la mano de Bellah, el ‘brinco axial’ nos remite a un escenario de profunda transformación de las estructuras del pensamiento humano y, por lo tanto, a un cambio de enormes magnitudes en lo que respecta a los modos en los que los sujetos y colectivos articulan el sentido de sus vidas.

Por lo tanto, la noción de *leap* nos permite vincular las religiones universales con la creatividad porque tanto el propio salto como el trasfondo y orientación del mismo obligan a la creación de nuevas fórmulas⁸ a través de las que las sociedades sigan realizando la triple tarea que Peter L. Berger y Thomas Luckmann (1991) entienden como propia del sujeto social: la construcción (la realidad se construye) de *nomos* (la tendencia es el orden) con sentido (que encaje de algún

⁸ Se podría pensar que resolver el problema de la vinculación entre lo axial y sus manifestaciones en términos de dependencia de las segundas con respecto al primero es una forma bastante vaga o poco concreta de hacerlo. Con esta decisión no pretendemos afirmar que lo axial exista independientemente de sus manifestaciones concretas o que tanto la religión universal como el pensamiento filosófico sean formas que surjan a posteriori, una vez que lo axial ya se ha establecido en las sociedades. Aproximarse de este modo a la realidad es no entender cómo funciona esta. El proceso axial de ‘espiritualización’ -en términos de Jaspers- es inseparable de las formas que adquiere y se va desarrollando al mismo tiempo que lo hacen dichas maneras en las que se concreta. Ahora bien, para explicar la realidad debemos categorizarla, esto es, diferenciarla. Así, independientemente de que lo axial y sus manifestaciones se desarrollen al mismo tiempo, lo que nos interesa en este artículo es analizar las dimensiones de creatividad asociadas a las religiones universales, y este es el motivo por el que planteamos esa relación de dependencia de la religión universal con lo que hemos denominado, de una forma más abstracta, lo axial.

modo en la forma concreta que tenemos de comprender cuál es nuestro papel en el mundo, en este caso novedosa como consecuencia del *leap*). Tanto las religiones universales como el pensamiento filosófico aparecen en este contexto como fórmulas, como respuestas axiales que se apoyan en los nuevos preceptos señalados por Bellah en la cita anterior.

Así pues, si las religiones universales son fórmulas axiales y lo axial remite a un horizonte de 'gran brinco' y de radical transformación con respecto a los modos pretéritos de comprender la realidad social, sí o sí, estas van a introducir en el día a día de las personas una serie de elementos, de dimensiones de creatividad. Independientemente de que, con el paso del tiempo, las religiones universales se han ido institucionalizando y adquiriendo el rol del sacerdote y no tanto el de profeta, por utilizar la terminología de M. Weber (1979), lo que es cierto es que en el momento del *leap*, presentaron una propuesta profética ya que lo que se proponía no era continuidad, sino ruptura, transgresión del orden social vigente. La fórmula creativa, 'está escrito, pero en verdad os digo', funciona muy bien para comprender las religiones universales –de hecho, estas palabras se asocian a Jesús de Nazaret, en su rol de profeta- desde la perspectiva de la creatividad. Como señalan Bellah y Joas (2012:6): "La Era Axial fue un momento de gran creatividad religiosa".

Una vez que hemos llegado a la conclusión de que las religiones universales pueden ser estudiadas desde la perspectiva de la creatividad, nuestra tarea se va a centrar en presentar un conjunto de dimensiones que nos permitan valorar el grado de creatividad asociado a las mismas. Para ello, vamos a acudir a los trabajos de una serie de autores que han estudiado en profundidad o bien la Era Axial o, directamente, las religiones universales. Son los siguientes: M. Weber (1979 y 1983), Eisenstadt (1986), Elkana (1986) y Bellah (2011).

Dimensiones asociadas a la comprensión de las religiones universales desde la perspectiva de la creatividad

El sufrimiento, lo sagrado y el papel jugado por las élites intelectuales en el pensamiento de Max Weber

En los *Ensayos sobre sociología de la religión (vol. 1)* se recoge un texto titulado "La ética económica de las religiones universales" en el que -antes de entrar a analizar en particular cada una de las religiones que define como universales- M. Weber presenta una serie de rasgos compartidos por estos tipos de religiosidad. Nosotros nos vamos a centrar fundamentalmente en tres: en la importancia otorgada a la pregunta por el sufrimiento y por el sentido del mismo, en el análisis del vínculo existente entre trascendencia y religión universal, y en el papel jugado por las élites intelectuales en el desarrollo de este tipo de religiones.

Para M. Weber, la racionalización religiosa lleva aparejada un necesario proceso de pensamiento de segundo orden (Elkana, 1986) o de reflexividad (Jaspers, 1994). Para el sociólogo alemán, las religiones universales son un eslabón fundamental sin el que es imposible

comprender tanto el proceso general de racionalización que experimentan las sociedades como el que se experimenta en el terreno de lo religioso. En este sentido, M. Weber entiende que el profundo interés y la preocupación que muestran las religiones universales por el sufrimiento es uno de los motores que impulsan o aceleran dicho proceso de racionalización. El hinduismo, el budismo, el confucianismo, el zoroastrismo y el judaísmo llegan a la conclusión de que el ser humano sufre y que dicho sufrimiento es algo que condiciona profundamente su existencia. Así pues, todas ellas se preguntan por el sufrimiento, y todas ellas manifiestan el deseo y la voluntad de superarlo a través de una acción reflexiva y orientada espiritual o religiosamente.

A pesar de que la forma que adquieren esas respuestas es diversa, pudiendo ir desde el rechazo del sufrimiento a la glorificación del mismo -como ocurre en el budismo o entre los mártires cristianos- lo cierto es que todas las vías articuladas por estos credos apuntan hacia el horizonte de la salvación o de la redención como formas de explicar, de dar sentido al sufrimiento humano. En el universo weberiano, estas fórmulas nos remiten hacia un futuro en el que se hará realidad lo que hoy no es más que una promesa de compensación, ya sea a través de “las esperanzas en una vida futura mejor, ya en este mundo para el individuo (migración de las almas) o para sus sucesores (reino mesiánico) o en el más allá (paraíso)” (Weber, M. 1983:200). Del mismo modo, a través de la promesa de salvación se otorga un sentido al sufrimiento, entendiendo este como un paso intermedio hacia una situación caracterizada por la ausencia del mismo.

Así pues, de acuerdo con las palabras de M. Weber las nociones de salvación-redención se articulan como respuestas racionales-religiosas a las preguntas ¿por qué sufrimos? y ¿tiene algún sentido el sufrimiento? Se apuesta por creer que si sufrimos es porque en algún momento dejaremos de sufrir. Así pues, dicha respuesta es marcadamente religiosa porque, como bien dice el propio autor, “conduce fuera de la vida cotidiana y de toda actuación racional teleológica, y es por esto, precisamente, por lo que se la considera ‘sagrada’” (Weber, M. 1983:212). Ahora bien, a la vez es racional –al menos, “relativamente racional” (Weber, M. 1983:198) porque lleva implícito un cuestionamiento del propio ser del sujeto y una búsqueda de respuestas a los interrogantes que aparecen en los procesos de interacción social.

Posteriormente, pone en cuestión el vínculo entre religión universal y trascendencia. Para él, “los bienes de salvación [...] no son en absoluto, ni siquiera preferentemente, algo que haya que entender como ‘trascendente’” (1983:202). De hecho, señala un poco más adelante que, con la excepción del cristianismo, “los bienes de salvación de todas las religiones, primitivas y cultivadas, proféticas y no proféticas, fueron más bien sólidamente inmanentes” (1983:202). En el pensamiento weberiano, la trascendencia no puede tener entidad por sí misma independientemente de la inmanencia. Incluso en el caso de la religión cristiana, el que cree en el dios extra-mundano, el que le conmemora o le alaba, es un sujeto henchido de inmanencia, que busca determinados resultados a través de su acción religiosa. Es por este motivo por el que señala que, para comprender la religión universal –o cualquier otro tipo de religión-, es

importante poner también el foco en los sentimientos que los estados religiosos “susurraban inmediatamente en el creyente” (Weber, M. 1983:203), esto es, en las interacciones de tipo religioso, tal y como anuncia en *Economía y sociedad* (Weber, M. 1979:328).

Lo comentado en el párrafo anterior es relevante para la comprensión del fenómeno de las religiones universales ya que, con su interpretación, M. Weber lo que hace es desplazar el foco de análisis de la tensión entre trascendencia e inmanencia (que va a ser el elemento nuclear sobre el que se articula la propuesta de Eisenstadt) hacia la tensión clásica y básica que ya había identificado unos pocos años antes (en 1912) en *Las formas elementales de la vida religiosa* Émile Durkheim (1982): la existente entre lo sagrado y lo profano. Para M. Weber, una de las claves que nos permiten comprender la propuesta realizada por las religiones universales es que presentan lo sagrado como el espacio, el estado, la única vía que conduce a la salvación y, por ende, al abandono del estado de sufrimiento. Lo sagrado es capaz de hacerlo –a diferencia de lo profano- por el “carácter extraordinario” (1983:203) que presenta.

Así pues, M. Weber entiende que dicho carácter extraordinario puede adoptar formas trascendentes e inmanentes, y de hecho lo hace, pero en ningún momento señala explícitamente que, bien la trascendencia⁹, bien la inmanencia¹⁰, o bien la confluencia de ambas, sean algo exclusivo de las religiones universales o en lo que haya que poner el acento analítico.

Finalmente, M. Weber concede un lugar privilegiado en su análisis al papel jugado por las élites intelectuales en la aparición y desarrollo de las religiones universales. Durante el periodo axial aparecen los *literati* en China; los brahmanes formados en los Vedas y los monjes mendicantes del budismo, esto es, los *shanga* en la India; los recopiladores de la tradición del pueblo de Yahvé durante la época del exilio babilónico, e incluso los profetas y sacerdotes judíos.

Su obra consistió principalmente en sublimar la posesión de la salvación religiosa como fe en la “redención”. La idea de redención es en sí antiquísima, si por redención se entiende la liberación de la desgracia, el hambre, la sequía, la enfermedad, y, por último, el sufrimiento y la muerte. Pero no alcanzó un significado específico hasta que no se convirtió en expresión de una “imagen del mundo” sistemáticamente racionalizada, y de la toma de posición hacia esta imagen. (Weber, M. 1983:204)

Estas capas intelectuales fueron las encargadas de llevar a cabo una sistematización racional de la idea de salvación y de redención. Su empeño en poner sentido al sufrimiento, de ofrecer una respuesta a la pregunta de por qué sufren las personas dio como resultado la articulación de un corpus interpretativo, “un ‘cosmos’ dotado de un sentido” (Weber, M. 1983:205), de un esquema que nos ha permitido imaginar la realidad, con el que hemos funcionado durante casi tres mil años, y que todavía tiene presencia en la *Secular Age* que analiza Charles Taylor (2014, 2015).

⁹ El propio M. Weber cita algunas de estas manifestaciones trascendentes. Ver Weber, M. (1983:202).

¹⁰ Del mismo modo, M. Weber cita algunas de las manifestaciones inmanentes de las religiones universales. Ver M. Weber (1983:202).

La tensión entre trascendencia e inmanencia como clave explicativa de la creatividad asociada a las religiones universales. La propuesta de Shmuel N. Eisenstadt

En el año 1986, Eisenstadt editó un libro que no tardó mucho tiempo en convertirse en referencia en los estudios sobre la Era Axial y sobre las religiones universales. En *The Origins and Diversity of the Axial Age Civilizations* se presentan algunas de las mayores contribuciones que se han realizado en este campo de análisis, destacando poderosamente las del propio Eisenstadt y también la del autor que vamos a analizar en el apartado siguiente: Elkana.

Para Eisenstadt, la tensión que surge entre lo trascendente y lo inmanente es la clave que permite explicar el *breakthrough* que provoca a todos los niveles la aparición de lo axial. En su propuesta, comenta que el origen de dicha tensión está directamente vinculado con el surgimiento de una clase intelectual, relativamente autónoma en el plano de la acción en sociedad y centrada en el pensamiento de segundo orden, cuyas concepciones van adquiriendo paulatinamente peso y presencia social, y se institucionalizan¹¹, convirtiéndose poco a poco en las orientaciones predominantes de las élites dirigentes o, como señalaba M. Weber, en ‘imágenes del mundo’.

Independientemente de su posición geográfica, todos estos intelectuales convergen alrededor de la idea de la existencia de una “moral trascendental más alta o de un orden metafísico” (Eisenstadt, 1986:3), situada más allá de nuestros dominios. Ante lo rotundo de esta afirmación debemos apuntar algunos matices –dos concretamente- que nos van a permitir situar un poco mejor la propuesta de Eisenstadt y, co-extensivamente, la de M. Weber. En primer lugar, según Eisenstadt la trascendencia no remite exclusivamente a un ámbito extra-mundano, sino que también puede hacer referencia a lo que denomina ‘una moral más alta’. El problema de fondo que se revela con esta afirmación nos devuelve al escenario weberiano que planteábamos en el apartado anterior, y a su resistencia a entender lo propio de las religiones universales como una suerte de tensión entre la trascendencia y lo mundano, sino entre lo sagrado y lo profano.

En este contexto, puede ser reveladora la reflexión sobre la idea de trascendencia que lleva a cabo el filósofo de la religión y teólogo Ingolf Dalferth (2012:146-188). En *The idea of transcendence* defiende que la concepción teológica de trascendencia nos puede servir de ayuda para comprender el uso judeo-cristiano de la misma, pero encaja mucho peor con el resto de tradiciones axiales o de religiones universales. Tanto para Dalferth como para el propio M. Weber, la noción de trascendencia puede ser problemática para comprender la naturaleza de lo axial en general y de las religiones universales no abrahámicas en particular. Como ambas son voces autorizadas en el terreno que estamos estudiando, quizás deberíamos replantearnos algunas cuestiones que damos por hecho cuando nos enfrentamos a este objeto de estudio.

¹¹ Entrar a analizar en detalle esta cuestión nos alejaría de nuestro objetivo. Por ello, para comprender mejor el proceso a través del que estas capas intelectuales consiguen influir en la toma de decisiones de la clase gobernante ver: Eisenstadt (1986:1-29).

¿Deberíamos abandonar la noción de trascendencia a la hora de abordar lo axial?, ¿lo que realmente debemos hacer es desvincular la idea de trascendencia de su formulación judeo-cristiana y ampliar su margen de acción al resto de religiones universales?, ¿sería esto posible?, es decir, ¿tiene recorrido la idea de trascendencia más allá de su formulación judeo-cristiana? Y, si la respuesta a esta cuestión es negativa, ¿no deberíamos estar de acuerdo con M. Weber en señalar que en el trasfondo del debate al que asistimos encontramos la tensión entre lo sagrado y lo profano? A pesar de que entendemos que el edificio de lo axial es sólido y nos permite articular respuestas concluyentes para comprender la evolución de las sociedades y la situación actual de las mismas, todas las preguntas anteriores deben hacer que adquiramos conciencia de que todavía hay trabajo por hacer en torno a este fenómeno, y animarnos a seguir haciéndolo.

Una vez dicho lo anterior, y para seguir avanzando en la evocadora propuesta de Eisenstadt, debemos poner el acento en un segundo matiz. Para él, la idea de trascendencia no surge en la Era Axial, sino que lo característico de este periodo sería que se produce una profunda transformación de su sentido y significado. En las sociedades pre-axiales la idea de lo trascendente estaba “simbólicamente estructurada” (Eisenstadt, 1986:2) de acuerdo a principios similares a los existentes en el *lower world*. Por lo tanto, lo que se produce realmente durante el periodo de tiempo que va del año 800 al 200 A.C. es un proceso de diferenciación de planos de la realidad, de mundos, independientemente de que estos se materialicen en forma de ‘orden metafísico’ o de ‘moral más alta’. Así pues, lo axial no tendría tanto que ver con la dependencia de lo mundano con respecto de lo trascendente ya que, como diría Durkheim (1982), incluso en las sociedades más primitivas –incluso en las mágicas– existía esta dependencia entre lo sagrado y lo profano. Ejemplos de ello lo encontramos en el trabajo de autores como Wilhelm Wundt (1990), Edward B. Tylor (1981), James Frazer (2005) o Claude Lévi-Strauss (1986), entre otros. Si en las sociedades pre-axiales existe algo así como una idea de trascendencia estructurada simbólicamente en lo inmanente, ¿qué diferencia existe, entonces, entre lo sagrado y lo trascendente en este tipo de sociedades, sobre todo, si, como dice Eisenstadt, lo trascendente no es una creación axial? Y, si ponemos el acento en lo axial, ¿qué diferencia existiría entonces entre la trascendencia y lo sagrado en términos de ‘moral más alta’?

Para arrojar un poco de luz sobre este debate nos parece adecuado acudir al pensamiento de Durkheim (1982). Podríamos pensar, y estaríamos acertados si así lo hiciéramos, que los términos sagrado y profano también remiten a un proceso de diferenciación social. Entonces, ¿qué sería lo característico de la religión universal con respecto, por ejemplo, a las formas más primitivas de la vida religiosa? Para el sociólogo francés, lo sagrado y lo profano remiten a dos estados (1982:380-385) diferentes de la realidad, mientras que lo trascendente-inmanente lo haría fundamentalmente a dos planos diferentes de la misma. Entendemos que lo que hemos denominado diferenciación de planos exige un grado de complejidad social mayor que la diferenciación de estados.

Del mismo modo, si utilizamos el hilo conductor que enhebra toda la sociología religiosa de M. Weber (1979) nos daremos cuenta de que el proceso de racionalización y el surgimiento de la religiosidad ética –en este sentido es interesante detenernos en el trabajo de Rodney Stark (2007)- también nos ayudan a explicar el mayor grado de complejidad asociado a la diferenciación de planos con respecto a la existente en términos de diferenciación de estados. La articulación creativa de un plano llamado moral más alta –lo que supone la existencia de otra más baja- o de otro conocido como orden metafísico –con respecto a otra clase de orden físico-, es impensable sin acción racional ética, esto es, sin reflexión de los individuos sobre su papel en el mundo, sin la certeza de que a través de la acción se puede transformar la realidad y sin una orientación racionalizadora de las mismas. Todo ello ha aportado complejidad tanto a la forma en la que construimos la realidad como al modo en que nos relacionamos con ella.

Así pues, el universo en el que aparece el plano trascendencia es más complejo que el del estado sagrado del que nos hablaba Durkheim, y lo es en términos de racionalización, diferenciación y carácter ético. Ahora bien, dicho nivel de complejidad mayor no invalida la duda que se plantea M. Weber, ya que lo trascendente remite directamente a lo sagrado. Por lo tanto, es posible que el sociólogo alemán no esté muy desacertado cuando señala que la categoría clave a la hora de comprender el giro axial y el surgimiento y desarrollo de las religiones universales sea la de lo sagrado, que en su evolución adquiere formas trascendentes. ¿Por qué no estudiar, pues, la trascendencia desde el plano de la hierofanía?

Más allá del debate que hemos dejado propuesto en los párrafos anteriores, lo que defiende fundamentalmente Eisenstadt, y, por lo tanto, lo que realmente nos interesa a la hora de realizar la labor que nos hemos propuesto, es que el desarrollo de esta forma concreta de comprender la realidad creó un abismo entre uno y otro plano, y un problema a la hora de articular el orden social a partir de los principios que rigen en la realidad trascendente. Sin duda, es este el motivo que le lleva a afirmar que lo característico de la Era Axial es la “tensión” (1986:2) existente entre “el orden trascendente y el mundano” (1986:2). Para resolver esta tensión, esa *anfaegtelse* en los términos en los que lo señala Søren Kierkegaard (1995), era necesario establecer puentes entre una y otra orilla de la realidad. Dicha necesidad hace que aparezca el “problema de la salvación” (1986:3) como una respuesta creativa ofrecida por la clase intelectual (creativa) surgida a la vez en diferentes lugares del mundo durante el periodo axial.

Las raíces de la búsqueda de la salvación vienen dadas por la consciencia de la muerte y por la arbitrariedad de las acciones humanas y de los acuerdos sociales. La búsqueda de alguna clase de inmortalidad y de una vía para vencer dicha arbitrariedad es un universal de todas las sociedades humanas. En las sociedades en las que los mundos mundanos y transmudanos están definidos en términos relativamente homólogos esta búsqueda de la inmortalidad se concibe en términos de continuidad física. [...] Esto no sigue siendo cierto en las sociedades en las que se pone énfasis en el abismo entre los órdenes trascendental y mundano, y con una concepción de una moral más alta o de un orden metafísico. (Eisenstadt, 1986:3)

Si la continuidad física entre ambos planos de la realidad ya no es posible debido al abismo que los separa y, si se considera que la respuesta ya no viene dada desde afuera, sino que estoy

obligado a buscarla: ¿Cómo acceder a lo sagrado?, ¿cómo nos salvamos? A través de nuestra acción en el mundo, una acción que debe estar orientada en términos de “reconstrucción del comportamiento humano y de la personalidad” (1986:3) con el objetivo de llevar a cabo un ejercicio de reflexión y de perfeccionamiento que me conduzca hacia la perfección, esto es, al plano trascendente. Es el ser humano el encargado de ser pontífice¹², constructor de puentes que conecten las dos orillas de la realidad. Para Eisenstadt, tanto la búsqueda de la salvación como el modo de lograrla a través del perfeccionamiento, está en la base de lo que se entiende por historia intelectual de la humanidad. Es importante remarcar el papel fundamental jugado por las élites intelectuales de las religiones universales en este desarrollo de la historia intelectual de la humanidad.

Además de lo que acabamos de comentar, Eisenstadt nos dice que debemos ser conscientes de que las religiones universales no ofrecen una respuesta homogénea a la tensión entre los planos trascendente y mundano, sino que estas se articulan de diferentes modos. Para él, existen dos variables que influyen sobremanera en la articulación de esos modos. En primer lugar, hay que diferenciar entre las religiones monoteístas en las que existe un concepto de Dios como un ser que guía desde afuera el funcionamiento del universo, y aquellos otros sistemas religiosos como el hinduismo o el budismo, en los que el sistema trascendental y cósmico es concebido en términos impersonales, casi metafísicos y en un estado de tensión existencial continua con el sistema mundano, esto es, entre orden metafísico y moral más alta. En segundo lugar, habría que realizar una diferenciación todavía más profunda que está relacionada con el hecho de dónde se pone el foco en la resolución de las tensiones existentes en términos de trascendencia. En este sentido, el foco podría estar puesto puramente en este mundo, puramente en el otro mundo o en una mezcla intermedia entre una y otra solución.

Las religiones universales son una de las formas que adquiere lo axial. Esto significa que, además de fórmulas religiosas existen otras con un cariz no necesariamente religioso que nos permiten dar respuesta al problema de la salvación. A. Weber señalaba que la más importante de estas vías ‘seculares’ es la filosófica. Elkana la ha estudiado en profundidad, pero en el diálogo que vamos a establecer con él en el siguiente epígrafe lo que realmente nos interesa es rescatar del mismo algunos de los aspectos compartidos por el pensamiento filosófico y las religiones universales.

Yehuda Elkana y el pensamiento de segundo orden como dimensión creativa

En “The Emergence of Second-Order Thinking in Classical Greece” Elkana (1986) no hace referencia explícita a las religiones universales, pero tanto la importancia de su texto como el horizonte de axialidad en el que desarrolla su propuesta, hacen que sea no solo recomendable, sino obligatorio detenernos en él.

¹² En este sentido, no es ni mucho menos casual que el Papa de la Iglesia Católica sea considerado el sumo pontífice, esto es, el gran constructor de puentes entre lo mundano y lo trascendente.

A la hora de analizar la contribución de Elkana, lo primero que debemos destacar es que comparte, casi al cien por cien, el diagnóstico realizado por Eisenstadt (1986), motivo por el que la extensión de este epígrafe será menor que otros, ya que no es nuestra intención detenernos en debates planteados previamente. Para ambos, lo axial remitiría a un horizonte en el que existe una tensión entre el reino de lo trascendente y el reino de lo mundano. Esto implica (recordemos el apartado anterior) que la distinción y, por lo tanto, la existencia de ambos reinos¹³ es una realidad previa a la aparición de lo axial, lo que elimina la posibilidad de asociar directamente lo axial con el surgimiento de la trascendencia.

Entonces, ¿por qué es axial lo axial? Porque partiendo de la existencia de esta tensión y como consecuencia de la misma se introduce una respuesta novedosa que va a condicionar el desarrollo de las sociedades durante los siglos siguientes. En el planteamiento de Elkana, lo novedoso de la respuesta se articula a través de dos elementos: el que tiene que ver con el grupo social que lo lleva a cabo y el relativo a la base a partir de la que se articula su propuesta de redención o de salvación. Estos dos elementos son: élite intelectual y pensamiento de segundo orden.

Para Elkana, la élite intelectual es el verdadero motor de la reforma axial y, como tal, se revela como el auténtico “agente de cambio” (Elkana, 1986:43), ya que es la encargada de proporcionar al conjunto de la sociedad el corpus que va a permitir deshacer el nudo de la tensión existente entre lo trascendente y lo mundano.

Ahora bien, antes de continuar es importante detenernos en la naturaleza de esta clase intelectual. Si la analizamos, nos daremos cuenta de que existen aspectos que nos permiten hablar de ella como una unidad, pero también encontraremos otros que harán hincapié en sus particularidades. En lo que respecta a esta última cuestión nos parece pertinente traer a colación la diferenciación que establece Jean-Pierre Vernant (2011) en su obra *Los orígenes del pensamiento griego*. En ella señala que la mayoría de respuestas intelectuales dadas a la tensión entre lo trascendente y lo mundano pueden ser reunidas en torno a dos categorías: aquellas que comprenden lo trascendente como orden y aquellas que lo entienden como fuerza. Elkana utiliza esta categorización para explicar que la respuesta griega –objeto de su estudio- estaría más vinculada con la idea de orden trascendente, ya que interpreta este tanto como motor de la acción social, como el elemento trascendente por excelencia. El resto de aspectos de la realidad –incluido todo lo que tiene que ver con las fuerzas suprasensibles, también con los dioses- serían dependientes del principio del orden. El confucianismo sería otra manifestación –en este caso a la vez religiosa-filosófica- que encajaría con este tipo de respuesta. En cambio, en el caso

¹³ Elkana utiliza varias veces el término *realm*, reino, para hacer referencia a lo trascendente. A pesar de que su discurso camina por otra senda, lo cierto es que vuelve a abrir el debate y la tensión que establecíamos anteriormente con M. Weber y Eisenstadt entre lo sagrado y lo trascendente, ya que, como decía Dalferth, la idea de reino nos lleva al imaginario judeo-cristiano de la trascendencia, pero no tanto al de los otros planteamientos axiales, ya sean religiosos o laicos (como es el caso del pensamiento filosófico que él estudia en detalle).

del judaísmo, del cristianismo o del propio hinduismo, el orden es la consecuencia directa de la existencia de unas fuerzas suprasensibles que son el principio y fin de todas las cosas.

Ahora bien, independientemente de que es preceptivo reconocer que existen elementos que generan diferentes modelos de élite intelectual axial, también lo es analizar a partir de qué elementos comunes podemos construir la idea unitaria de élite intelectual. Dichos elementos comunes son dos y están profundamente vinculados: la aparición del pensamiento de segundo orden y la creación de una “cosmología trascendental” (Elkana, 1986:47). Su labor -repetimos, independientemente del espacio en el que la desarrollaron y de las particularidades propias de cada movimiento axial- fue un “intento consciente de aplicar sistemáticamente un corpus de pensamiento sobre el pensamiento a un cuerpo de conocimiento” (1986:41). De este modo, lo que Elkana denomina *transcendental breakthrough* (logro, avance trascendental) sería tanto la articulación de un sistema, de un edificio de sentido social, que sirve para dar respuesta a la tensión existente entre lo trascendente y lo mundano, como a lo propiamente novedoso de esa respuesta. Y esa tarea fue realizada por la élite intelectual surgida en el proceso axial.

Así pues, lo que consigue la élite intelectual es ‘salvar a través de la idea de salvación’ a los agentes sociales del vacío de sentido al que se veían abocados como consecuencia de la progresiva ruptura de la narrativa del orden pretérito, con un simbolismo fundamentalmente intra-mundano, en el que convivían las “fuerzas no cotidianas” (Weber, M. 1979:428) o “poderes suprasensibles” (Weber, M. 1979:430) y los seres sensibles, y la consolidación de la nueva narrativa axial en la que se produce la tensión entre lo trascendente y lo mundano.

Pero no es en la idea de salvación donde Elkana pone el acento a la hora de presentar su reflexión sobre lo axial. Señala que, para que la propia respuesta en términos soteriológicos pueda ser articulada, se requiere un elemento previo sin el que este paso es inconcebible, y que sería el verdadero elemento novedoso sobre el que se erige esta nueva época: el pensamiento de segundo orden. Como él mismo comenta, “no puede haber búsqueda de la trascendencia sin pensamiento de segundo orden” (Elkana, 1986:44).

Para Elkana el problema de la salvación (Eisenstadt, 1986), el de la aparición de la redención como respuesta al problema del sufrimiento humano (Weber, M. 1983), o el relacionado con sí es más acertado hablar del *breakthrough* en términos de lo sagrado o de lo trascendente, requieren una disposición previa hacia el pensamiento que se piensa a sí mismo, que piensa el propio pensamiento.

Decíamos al comienzo de este breve apartado que los dos elementos principales que íbamos a rescatar del planteamiento de Elkana eran el papel jugado por las élites intelectuales en el desarrollo de la Era Axial y, por lo tanto, también, en las religiones universales; y, por otro, íbamos a analizar la base sobre la que se asentaban las propuestas de estas élites. Dicha base es el pensamiento de segundo orden. En él encajan tanto las propuestas de los filósofos griegos, de los *literati* chinos, como las religiosas-universales de los profetas judíos o de los *shanga* budistas.

En primer lugar, todas ellas buscan soluciones a los problemas que se les plantean y, en segundo, las soluciones a los mismos se articulan a través de un proceso reflexivo que busca, sobre todo, comprender cómo funcionan las cosas.

La élite intelectual axial puede ser considerada, sin lugar a duda, como una élite creativa no solo por sistematizar un corpus de pensamiento, ni tampoco por aportar una respuesta novedosa, diferente a las que se habían ofrecido anteriormente, sino porque introdujo un elemento básico que transformó el modo de enfrentarse a la realidad. Por primera vez en la historia, la realidad se piensa a sí misma, no se da por supuesta. Lo absolutamente novedoso, lo radicalmente novedoso, es que desde ese momento no ha habido un instante en la historia de las sociedades en que –con mayor o menor intensidad; con un número mayor o menor de actores dedicados a ello- no haya existido pensamiento de segundo orden.

La crisis de legitimación y el surgimiento de la teoría como elementos clave para comprender el surgimiento de lo axial según Robert N. Bellah

Bellah (2011) coincide con Jürgen Habermas (1979:130-177) al señalar que detrás del surgimiento de lo axial, y, por lo tanto, de las religiones universales, se esconde una crisis de legitimación de los modelos de sociedad existentes en el primer milenio A.C. Crisis que, como ya sabemos, se produce en diferentes espacios prácticamente al mismo tiempo. Pues bien, la misma provoca una reacción crítico-reflexiva que parte de esas nuevas élites intelectuales en las que ponían el acento M. Weber (1983), Eisenstadt (1986) y Elkana (1986).

El aspecto que Bellah destaca en lo que respecta a esta reacción frente al estado de cosas del momento, es que se orienta hacia proyecciones de tipo utópico basadas en ideas de buena sociedad, esto es, en ideas éticas. Recordemos cómo apuntábamos al vínculo entre religiosidad ética y religión universal en el apartado de Eisenstadt. A pesar de que es el propio Eisenstadt (1986) el primero que afirma que es la Era Axial el momento de la historia en el que aparecen las utopías, esto es, como el momento en el que el ser humano comienza a proyectarse, a imaginarse en el futuro, entendiendo este como una oportunidad para el cambio, para la mejora, para acabar con las injusticias –recordemos la idea de sufrimiento en M. Weber (1983)-, ya sean estas inmanentes o trascendentes, Bellah recoge este guante y lo adapta a su propuesta. Señala (Bellah, 2011:577) que, independientemente de las formas concretas que esta crítica utópico-ética adquiere en los diferentes espacios en los que se manifiesta –ya sea en forma de criticismo social o religioso-, la simbolización de todos los movimientos axiales se materializa en ese contexto de protesta y de respuesta contra el orden social vigente.

En este sentido, los profetas “advierten” (Bellah, 2011:576) tanto a gobernantes como al pueblo de la necesidad de cambiar sus formas de actuar en el mundo y orientarlas hacia lo divino, única vía ética y, por lo tanto, correcta. Del mismo modo, la esperanza confuciana en la llegada de un gobernante que se guíe por el Li, por la ley natural y, por lo tanto, ética, debe ser comprendida en este contexto de crisis. Por otro lado, Platón critica los modelos de sociedad

vigentes en la Grecia que vive y propone modelos de ‘buena sociedad’ como modos de ‘salvación’. Asimismo, el Ramayana revela una crítica profunda a la sociedad india de la época al mismo tiempo que propone un nuevo modelo de gobierno ideal. Lo mismo ocurre con el budismo temprano. El príncipe Siddharta propone alejarse de los placeres de este mundo como uno de los medios principales que le permiten acceder al estado ético y espiritual de nirvana.

A pesar de que en un primer momento podría parecer que Bellah se aleja de la propuesta de Elkana (1986) al poner el acento en la crisis de legitimación y no tanto en el surgimiento del pensamiento de segundo orden como lo característico de lo axial, sus caminos se encuentran definitivamente cuando el primero afirma que, además del contexto de crisis en el que surge lo axial, este se caracteriza porque es el momento en el que aparece la teoría. En este sentido, la respuesta que se ofrece a la crisis de legitimación es una respuesta de tipo ética que, como nos diría indirectamente M. Weber (1979) y directamente Elkana (1986), como tal requiere de pensamiento que piensa el propio pensamiento. Para M. Weber, no existe religiosidad ética sin que, previamente, se haya producido un avance, un *breakthrough* en términos de racionalización de ese pensamiento que en un primer momento era mágico y que, por lo tanto, no requería de la acción reflexiva humana para transformar el estado de cosas. Nos recuerda Frazer (2005), que la magia da por supuesto la existencia de una serie de fuerzas que actúan sobre el mundo y que son independientes de la acción que desarrollan los sujetos y colectivos en él. Para Frazer es característico del pensamiento religioso tratar de condicionar a esas fuerzas a través de la acción –reflexiva en el caso que planteamos-.

Para Bellah, la teoría –íntimamente vinculada al pensamiento de segundo orden que propone Elkana- es la propuesta que elabora la élite intelectual de las sociedades axiales para transformar el estado de cosas en el que viven. Una teoría que el autor diferencia con respecto de la *theoria*, ya que entiende esta última desde el plano de la contemplación de la realidad. Para Bellah, en las sociedades pre-axiales podía existir la *theoria*, pero no la teoría. La teoría implica un “sentido activo” (Bellah, 2011:592) que no posee la primera. Requiere, sobre todo, un ser humano convencido de que sus actos, sus interacciones, cuentan, que tiene un papel que desempeñar en su existencia y que, dependiendo de cómo lo haga, los resultados variarán.

En resumen, la *theoria* convertida en un instrumento de cambio ético (hacia la buena sociedad) y el contexto de crisis de legitimación de los modelos sociales existentes son, para Bellah, el caldo de cultivo en el que se produce la transformación axial y en los que se materializa la respuesta dada por cada una de las religiones universales.

Conclusión

Comenzábamos el presente artículo preguntándonos si las religiones universales podían ser estudiadas desde la perspectiva de la creatividad. Para responder a esta cuestión necesitábamos, en primer lugar, contextualizar este tipo de religiosidad en el escenario de la Era Axial, ya que

las religiones universales son –cada una de ellas- formas en las que se materializaron las profundas transformaciones que Jaspers (1994) sitúa entre el año 800 y 200 A.C., y a las que les otorga el calificativo de *leap* con respecto a las formas pretéritas de ser en sociedad.

Una vez realizada esa labor de contextualización, debíamos ofrecer una respuesta a la cuestión sobre la que pivotaba, incluso la posibilidad de que tuviera sentido la realización de este ejercicio. Aunque la intuición sociológica nos hacía pensar que las religiones universales pueden ser analizadas desde la perspectiva de la creatividad, necesitábamos hacer explícito el eje, los cimientos sobre los que haríamos descansar la estructura del edificio que queríamos construir. Ese eje nos lo ha proporcionado la propia noción de *leap*, de salto, entendida desde un doble punto de vista: por un lado, como profunda transformación con respecto a las formas previas de comprender la vida en sociedad, tal y como acabamos de señalar en el párrafo anterior y, en segundo, porque dicha transformación profunda obligó a crear nuevos instrumentos y formas que permitieran hacer operativas las nuevas estructuras de sentido vinculadas a lo axial.

El siguiente paso buscaba seguir urbanizando el vínculo entre creatividad y religiones universales. Para ello, buceamos en la obra de diferentes autores –M. Weber, (1979, 1983), Eisenstadt (1986), Elkana (1986), Bellah (2011)- que se han preocupado tanto por lo axial como por el fenómeno que nos ocupa, para extraer y mostrar una serie de dimensiones creativas a partir de las cuales pudiéramos testar la creatividad asociada a los movimientos religiosos universales.

Aunque somos conscientes de que este no era el objeto de estudio principal que nos ocupaba, en el desarrollo de este proceso emergió un debate de fondo que no nos pareció oportuno obviar porque consideramos que afecta al núcleo de la propuesta axial, tal y como la entendemos en la actualidad. Entendemos que el debate que plantea M. Weber (1983) en torno a la relación entre lo sagrado y lo trascendente -debate que luego reaviva indirectamente el trabajo de Eisenstadt (1986)- no es ni mucho menos una cuestión insignificante, sino todo lo contrario, por lo que explorarlo puede arrojar claves que nos ayuden a comprender mejor lo que ocurrió durante el periodo de transformación profunda que denominamos Era Axial.

Una vez dicho lo anterior, volvamos al relato de las dimensiones de creatividad vinculadas con las religiones universales. Para M. Weber (1983), son dos las claves que nos permiten testar dicho grado de creatividad: por primera vez, el ser humano se pregunta por el sufrimiento y, también, por vez primera busca darle una respuesta, un sentido. Esa respuesta es la idea de redención, y es ofrecida por una nueva élite intelectual surgida durante el tiempo-eje. Para Eisenstadt (1986), lo novedoso y característico de la Era Axial es, fundamentalmente, la aparición de una nueva tensión social, la existente entre lo trascendente y lo mundano. La propia aparición de esta tensión obliga a que aparezcan respuestas diferentes y, por tanto, a que la sociedad articule elementos de creatividad para intentar solucionarla. Elkana (1986) vuelve a

poner el acento en esa élite intelectual –de la que hablaba M. Weber y a la que también hacía referencia Eisenstadt-, en este caso para analizarla como el grupo social que introduce lo que entiende como una fórmula revolucionaria a la hora de enfrentarnos a la realidad social: el pensamiento de segundo orden. Finalmente, para Bellah (2011) el surgimiento de las religiones universales no puede entenderse sin hacer referencia a la crisis de legitimación de los modelos de sociedad que se produce a gran escala durante el primer milenio A.C. en la mayoría de las civilizaciones conocidas. Pero la gran dimensión que analiza, muy de la mano de la propuesta de Elkana, es el nacimiento de la teoría, entendida esta como instrumento reflexivo que permite transformar el estado de cosas y que, consecuentemente, requiere la intervención de los sujetos sobre la realidad.

En definitiva, pocos momentos de la historia nos ofrecen un espacio tan inmenso para la creatividad como el que inauguró la Era Axial. Por lo tanto, pocas formas sociales nos van a ofrecer elementos tan significativos de creatividad como los que nos proporcionan las religiones universales –fenómeno que hemos abordado en este artículo- o el pensamiento filosófico griego.

Referencias

- Bellah, R. N. (2011). *Religion in Human Evolution. From Paleolithic to the Axial Age*. Cambridge: Harvard University Press.
- Bellah, R. N. y Joas, H. (2012). *The Axial Age and its Consequences*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Berger, P. L. y Luckmann, T. (1991). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Dalferth, I. (2012). The Idea of Transcendence. En R. N. Bellah y H. Joas (Eds.), *The Axial Age and its Consequences* (pp. 146-188). Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Delillo, D. (2007). *El hombre del salto*. Barcelona: Seix Barral.
- Donald, M. (1991). *The Origins of the Modern Mind. Three Stages in the Evolution of Culture and Cognition*. Cambridge: Harvard University Press.
- Donald, M. (2012). An Evolutionary Approach to Culture: Implications for the Study of the Axial Age. En R. N. Bellah y H. Joas (Eds.), *The Axial Age and its Consequences* (pp. 47-76). Cambridge: The Belknap of Harvard University Press.
- Durkheim, É. (1982). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal.
- Eisenstadt, S. N. (1986). *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*. New York: State University of New York Press.
- Elkana, Y. (1986). The Emergence of Second-order Thinking in Classical Greece. En S. N. Eisenstadt (Ed.), *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations* (pp. 40-64). New York: State University of New York Press.

- Frazer, J. G. (2005). *La rama dorada*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Habermas, J. (1979). *En Communication and the Evolution of Society*. Boston: Beacon Press.
- Heidegger, M. (2003). *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta.
- Jaspers, K. (1994). *Origen y meta de la historia*. Barcelona: Altaya.
- Kierkegaard, S. (1995). *Temor y temblor*. Madrid: Tecnos.
- Lévi-Strauss, C. (1986). *El totemismo en la actualidad*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Stark, R. (2007). *Discovering god: The origins of the great religion and the evolution of belief*. New York: Harper Collins.
- Taylor, C. (2014). *La era secular (vol. I)*. Barcelona: Gedisa.
- Taylor, C. (2015). *La era secular (vol. II)*. Barcelona: Gedisa.
- Tylor, E. B. (1981). *La religión en la cultura primitiva (vol. 2)*. Madrid: Ayuso.
- Vernant, J-P. (2011). *Los orígenes del pensamiento griego*. Barcelona: Paidós.
- Voegelin, E. (1987). *Order and history (5 vols.)*. Baton Rouge: Louisiana State University Press.
- Weber, Alfred (1985). *Historia de la cultura*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Weber, Max (1979). *Economía y sociedad*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Weber, Max (1983). *Ensayos sobre sociología de la religión, vol. I*. Madrid, Taurus.
- Wundt, W. (1990). *Elementos de psicología de los pueblos*. Barcelona: Alta Fulla.