

PRESENTACIÓN DEL TEXTO CLÁSICO:

Eisenstadt, Shmuel N. (1982): “The axial age: the emergence of transcendent visions and the rise of clerics”, *European Journal of Sociology / Archives Européennes de Sociologie*, número 23(2), páginas 294-314. Posteriormente reeditado en EISENSTADT, S. N. (2003): *Comparative Civilizations & Multiple Modernities. A Collection of Essays by S.N. Eisenstadt*, vol. I, Leiden-Boston, Brill, Páginas 195-218.

El papel de las élites intelectuales en la concepción de los procesos de modernización y cambio social de S. N. Eisenstadt

José M^a Pérez-Agote

Universidad Pública de Navarra

En el artículo aquí presentado, dedicado al papel de los intelectuales y los clérigos en la constitución de las sociedades axiales, no solo encontramos el análisis de un relevante elemento de la teoría de las modernidades múltiples, sino el engranaje que mejor podía representar el vínculo que une la obra de Eisenstadt con el universo teórico de Talcott Parsons, de quien fue discípulo. En efecto, como apuntan Joas y Knöbl (2016) en su decimotercera lección de teoría social, Eisenstadt participó en los intentos de renovación del paradigma parsoniano, de cuyo modelo de cambio social – y muy particularmente de las ideas sobre la evolución de las sociedades del último Parsons- partió la teoría de la modernización predominante entre el fin de la segunda guerra mundial y los últimos 60.

Como es ampliamente conocido, la teoría hoy considerada clásica de la modernización postulaba un modelo de cambio único, evolutivo y global que conducía de la sociedad tradicional a la moderna transformando las interrelaciones entre los elementos económicos, políticos y culturales de estas sociedades. Entre las razones a las que se podía achacar el pronto declive de esta teoría, a juicio de Joas y Knöbl sobresale la excesiva simplificación con que aplicaban el paradigma, descuidando el papel de la cultura y la acción. Es

sobradamente conocido cómo estos elementos fueron puestos en valor tanto desde dentro como desde fuera del paradigma. La más conocida de las tentativas internas fue la neofuncionalista, en la que su principal impulsor, Jeffrey Alexander, quiso amalgamar a una muy variada pléyade de autores entre los que figuraba Eisenstadt.

Sin embargo, la competencia externa procedente de viejos y nuevos paradigmas que articulaban la acción y la cultura en teorías globales de la sociedad alternativas, así como el fuerte acento cultural de una crítica posmoderna que, en su apogeo, prescindía de este tipo de teorías, impidieron que el neofuncionalismo ocupara la posición preminente que ostentó el funcional-estructuralismo parsoniano. De ahí que Alexander, antes de concentrar definitivamente sus esfuerzos en la sociología cultural partiendo de lo que denominó el programa fuerte, promoviera en los ochenta un intento de síntesis paradigmática que pretendía la integración de las perspectivas micro y macrosociológicas en el que quiso que, junto a muchos otros, Eisenstadt jugara un papel destacado (véanse Eisenstadt 1985a y 1985b).

Desde luego, no cabe afirmar que Eisenstadt fuera un decidido seguidor del funcional-estructuralismo, del que se fue apartando paulatinamente. En su formación, sin embargo, la impronta de esta escuela fue notable por obra del propio Parsons y de su discípulo Shils, con quien mantuvo una fructífera colaboración a lo largo de los años. Shils, explican Joas y Knöbl en la obra citada, era consciente de las lagunas del funcionalismo en la consideración del papel de la cultura y la acción humana, así como de la necesidad, no atendida por el funcionalismo, de explicar el funcionamiento de los procesos concretos de cambio social que ocasionaban esa transformación de las sociedades tradicionales en sociedades modernas que la teoría de la modernización asumía como postulado cardinal. De ahí que este destacado discípulo de Parsons centrara sus esfuerzos en la investigación de las élites culturales, en las que apreció singulares características que, a su parecer, abrían una vía para la integración de la cultura y la acción en modelos de cambio, de tal manera que la relación entre tradición y modernidad aparecía bajo una nueva luz.

Las élites culturales cumplirían un papel esencial en la creación, difusión y preservación de los valores colectivos, considerados esenciales para el mantenimiento de la estabilidad y la cohesión del orden social. En la medida que el cambio supone creación y difusión de nuevos valores compartidos por los miembros de la sociedad, se hace preciso que sus portadores posean suficientes atributos carismáticos para hacerlos atractivos al resto de la sociedad. Sin

embargo, en tanto la estabilidad del orden social precisa de la persistencia de dichos valores compartidos, estos han de inscribirse en una tradición cultural estable que los envuelva con un carácter sagrado. En el fondo, indican Joas y Knöbl, se trata de combinar el concepto weberiano de carisma con el durkheimiano de lo sagrado, de manera que, en primer lugar, el primero no solo sea considerado como un mero atributo personal, sino que, además, sea entendido como un rasgo que también puede caracterizar roles políticos, símbolos, instituciones y ciertos colectivos. Esta diversificación de la naturaleza de sus portadores supone, en segundo lugar, que ya no puede mantener la concepción weberiana del carisma como un fenómeno de carácter excepcional. No cabe, pues, considerar que este se desvanezca en la medida que experimenta una rutinización, sino que prolonga su presencia en la vida cotidiana al permanecer inscrito en los elementos sagrados de una tradición.

En consecuencia, Shils no podía aceptar que la llegada de la modernidad supusiera el abandono de la tradición, como sostenía la teoría de la modernización funcional estructuralista. Por el contrario, apoyándose en la evidencia empírica sostenía que la tradición, en lugar de desaparecer, se transformaba. Sus investigaciones muestran cómo su aceptación y legitimación dependía de las élites, esos colectivos que detentaban simultáneamente carisma y poder: “las élites garantizan desde sus posiciones de poder y autoridad el orden político, social y cultural, de ahí que se les atribuya carisma y logren mantener vivas las tradiciones” (Joas y Knöbl 2016: 311). Así pues, el énfasis en las élites es la clave desde la que Shils elabora su corrección de la teoría parsoniana de la sociedad, en la que, además de reconfigurar de esta manera la relación entre la modernidad y la tradición, consigue que la cultura y la acción, tanto la individual como la colectiva, asuman un peso mayor.

Eisenstadt dedicó su larga trayectoria profesional a desarrollar estas premisas en el marco de un programa de investigación tan amplio y ambicioso que podría compararse al de un Max Weber. En su sociología de las religiones comparadas combina la explicación histórica con el detalle empírico, y, a partir de esta base, consigue elaborar un modelo de cambio cultural integrado en una teoría general de la sociedad, de la que se sirvió en su intento de superar las distintas versiones de la modernización y el cambio social elaboradas desde el paradigma funcional estructuralista. Buena parte de esta labor la desarrolló en colaboración con su maestro Shils, con quien realizó diversos trabajos de investigación sobre el papel desarrollado por las élites culturales en los procesos de cambio cultural. El artículo que presentamos en estas páginas constituye un destacado ejemplo del modo en que ambos investigadores desarrollaron estas ideas y de cómo

Eisenstadt hizo suyas algunas de las aportaciones más significativas de su maestro transportándolas hasta las civilizaciones de la era axial.

A pesar de sus esporádicos escauceos con el neofuncionalismo, del que su intervención en el debate micro-macro fue el epílogo, la trayectoria emprendida por Eisenstadt tras las huellas de Shils, le condujo a posiciones muy distantes del funcional estructuralismo parsoniano. Entre los principales aspectos señalados por Joas y Knöbl de su crítica a este paradigma, cabe destacar su rechazo de varios de los supuestos básicos de los que emanaba su modelo de modernización y cambio social. Partiendo de la herencia crítica de Shils, y muy especialmente de su énfasis en las luchas por el control de los procesos de difusión y legitimación de los sistemas de valores, socava un supuesto tan cardinal del funcionalismo como el del equilibrio, desplazado de su centralidad por el de la lucha y el conflicto, muy evidente en términos históricos y empíricos a sus ojos. Pero Eisenstadt llevó aún más lejos su crítica, pues la recuperación de la acción y los actores en la que también concuerda con Shils, supone para él, además, la necesidad de considerar dinámicamente la sociedad como una realidad interconectada culturalmente, en la que las relaciones de cooperación y conflicto que mantiene con las sociedades que la rodean adquieren gran importancia. De ahí que Eisenstadt abandone el supuesto de una sociedad en equilibrio como unidad última de análisis.

Por otra parte, la importancia que Eisenstadt concede a la existencia de luchas entre diferentes colectivos que aspiran a imponer su interpretación de los valores como la “única o verdadera”, así como a mantener el control de los procesos de institucionalización de esos mismos valores, le lleva a plantear una revisión crítica de los supuestos de la integración, la diferenciación y la evolución social. La integración social que resulta de la institucionalización de los valores ya no puede considerarse poco menos que inmutable, sino que pasa a ser entendida como un equilibrio contingente siempre abierto al cambio. La precariedad de tales equilibrios no es compatible con la interpretación funcionalista del proceso de diferenciación cuando postula una constante división de lo simple en unidades más complejas, que deviene en un incesante incremento del grado de complejidad del conjunto que, a su vez, conlleva un aumento paralelo de la necesidad de integración. Eisenstadt, sin embargo, entiende la diferenciación del mismo modo que la integración basada en valores, es decir, como un proceso contingente y abierto al cambio. Para él, en consecuencia, la diferenciación puede conducir a una multiplicidad de resultados, desde un posible fracaso hasta un poco habitual éxito que sería parcial o sectorial en el poco probable caso de ser alcanzado, pasando por la posibilidad

no descartable de experimentar una regresión a un estado desdiferenciado (Joas y Knöbl 2016: 311).

Para finalizar este repaso de la síntesis que Joas y Knöbl ofrecen de las principales críticas endosadas por Eisenstadt al modelo parsoniano de modernización y cambio social baste señalar que el corolario o consecuencia lógica fundamental de este planteamiento es la necesidad de abandonar toda concepción del proceso histórico como evolución lineal hacia el progreso. Y, por lo tanto, la convicción que tan famoso ha hecho a Eisenstadt de que la modernidad euro occidental, lejos de constituir un modelo universal, se revela como pura contingencia, mera concreción de determinadas coyunturas específicas entre otras posibles.

La misma perspectiva desde la que nuestro autor analiza los procesos de cambio y modernización en el pasado reciente de la humanidad es aplicada al mundo antiguo. Sus amplias investigaciones histórico empíricas pretenden mostrar cómo, en muchos aspectos, el cambio civilizacional sigue pautas similares e involucra el mismo tipo de elementos que los que afectan al mundo moderno. Así, en el artículo que nos ocupa, publicado en 1982, Eisenstadt analiza el papel de las élites de clérigos e intelectuales en la lucha por la institucionalización de los valores que impulsó la transformación de las sociedades preaxiales en civilizaciones axiales. Este mismo fenómeno ya lo había abordado casi dos décadas atrás con ocasión del primer estudio de envergadura que dedicó al proceso de modernización (Eisenstadt 1966). Tanto en el desarrollo de lo que consideró como una primera fase de este proceso, durante la cual se extendió por Europa occidental, Estados Unidos y los dominios de habla inglesa, como en una segunda fase en la que la modernización alcanzó América latina, así como ciertos regímenes comunistas y sociedades coloniales, asignaba a las élites un papel central.

Lo remarcable aquí no es, por supuesto, la proximidad con el modelo de modernización funcionalista que todavía denota esta difusión en dos fases de la modernización, sino el protagonismo que adquieren en ellas los diferentes tipos de élites y los conflictos que surgían entre ellas provocando la aparición de relevantes movimientos de protesta relacionados con la transformación de la esfera cultural y la política. Será precisamente ese prolongado paseo por las civilizaciones axiales del mundo antiguo el que le aleje progresivamente de esta visión, de manera que, en un momento dado comenzará a referirse a una diversidad de modernidades en lugar de a un proceso de modernización genérico.

La clave del papel de los intelectuales y clérigos en el origen de las civilizaciones axiales está en la lucha por la institucionalización de las nuevas constelaciones de valores que nacen de las también nuevas concepciones del orden trascendental y el mundano. Cuando se produce la escisión entre ambos órdenes se genera una tensión entre ambos que, nos viene a decir Eisenstadt, concede a sacerdotes e intelectuales una importancia sustancialmente mayor de la que habían tenido hasta entonces. Unos y otros se agruparán en élites cuya principal función será resolver esta tensión elaborando y difundiendo una interpretación de la relación entre ambos mundos que competirá por ser la predominante con las formuladas por élites rivales. En la medida en que lo consiguen, estas élites se percibirán a ellas mismas como artífices de un nuevo orden social y cultural en el que la existencia humana y sus actividades son reorganizadas hasta el punto de reformular la personalidad y la identidad individual. En este proceso adquiere singular importancia la producción de carisma como polo de atracción central respecto a aquellas élites menos dotadas carismáticamente y que quedaban relegadas a posiciones periféricas respecto al centro. Así pues, el control de la formación del centro granjeaba el poder para reconstruir las colectividades y sus marcos simbólicos, que constituyen lo que Eisenstadt denomina tradiciones mayores. Estas dinámicas revolucionarias no solo conciernen a la era axial, sino que, como ya se ha dicho, son extensibles a los procesos de modernización, y de manera tal que nuestro autor llegó a afirmar que la modernidad constituía un nuevo tipo de tradición mayor (Eisenstadt 1973). En este punto Eisenstadt es deudor de Redfield, de quien toma los conceptos de tradiciones mayores y menores, y, de nuevo, de Shils, quien ya había considerado que las élites mantenían el control de los sistemas de valores mediante instituciones que constituían el centro de la sociedad, desde las que los extendían hacia el resto, esto es, hasta la periferia.

Para concluir esta presentación del texto sobre el desarrollo de las élites clericales en la era axial, es interesante hacer notar el énfasis con que Eisenstadt recalca el carácter arbitrario, incierto, múltiple y contingente de las visiones e interpretaciones que suscitan las tradiciones mayores y las reconstrucciones del orden que imponen. Y, al trasladar esta misma visión a la actualidad, estas mismas características resurgen como inherentes a esa concepción de la modernidad que ya ha sido ampliamente glosada en este monográfico.

BIBLIOGRAFÍA

- EISENSTADT, S. N. (1966): *Modernization: Protest and Change*, Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall (Hay traducción en español publicada por Amorrortu en 1968 con el título Modernización. Movimientos de protesta y cambio social).
- EISENSTADT, S. N. (1973): *Tradition, Change and Modernity*, New York, Wiley.
- EISENSTADT, S. N. (1982): “The axial age: the emergence of trascendental visions and the rise of clerics”, *European Journal of Sociology / Archives Européennes de Sociologie* 23(2):294-314.
- EISENSTADT, S. N. (1985a): “Introduction to macro-sociological theory””, en Eisenstadt S. N. y Helle, H. J., *Macro-Sociological Theory. Perspectives on Sociological Theory*, Vol. I, London, SAGE.
- EISENSTADT, S. N. (1985b): “Macro-societal analysis- background, development and indications”, en Eisenstadt S. N. y Helle, H. J., *Macro-Sociological Theory. Perspectives on Sociological Theory*, Vol. I, London, SAGE.
- EISENSTADT, S. N. (2003): *Comparative Civilizations & Multiple Modernities. A Collection of Essays by S.N. Eisenstadt*, vols. I y II, Leiden-Boston, Brill.
- JOAS, H. y KNÓBL, W. (2016): *Teoría Social. Veinte lecciones introductorias*, Madrid, Akal.

José María Pérez-Agote Aguirre es profesor doctor en el Departamento de Sociología de la Universidad Pública de Navarra. Trabaja principalmente en procesos de cambio en las sociedades modernas desde ámbitos como la teoría sociológica y la sociología de la educación. Actualmente sigue dos líneas principales de investigación. Por un lado, las transformaciones de la identidad y la ciudadanía en los contextos de diversidad cultural asociada a los movimientos migratorios y a la emergencia de escenarios transnacionales. Por otro lado, el análisis de los aspectos rituales y performativos desplegados en los movimientos de los indignados y otros movimientos actuales. jose.perez.agote@unavarra.es

SHMUEL N. EISENSTADT

**La era axial: la emergencia de las visiones trascendentales y
el ascenso de los clérigos (1982)**

**The axial age: the emergence of transcendental visions and the rise of
clerics (1982)**

Traducción de José M^a Pérez-Agote

I. INTRODUCCIÓN

1. LA ERA AXIAL Y LA EMERGENCIA DE LAS VISIONES TRASCENDENTALES

En el primer milenio antes de Cristo tuvo lugar una revolución en el reino de las ideas y en su sustrato institucional que tuvo consecuencias irreversibles en algunas grandes civilizaciones y en la historia humana en general. La revolución o serie de revoluciones, que están relacionadas con la “era axial” de Karl Jaspers, tiene que ver con la emergencia, conceptualización e institucionalización de una tensión básica entre el orden trascendental y el mundano. Este proceso revolucionario tuvo lugar en algunas grandes civilizaciones, como el antiguo Israel, la antigua Grecia, el primer cristianismo, el Irán zoroástrico y la primera China imperial, así como en las civilizaciones hindú y budista, aunque más allá de la Era axial propiamente dicha, también tuvo lugar en el Islam¹.

Estas concepciones fueron desarrolladas y articuladas por un elemento social relativamente nuevo. Un nuevo tipo de élite intelectual se hizo consciente de la necesidad de construir activamente el mundo en consonancia con algún tipo de visión trascendental. La institucionalización satisfactoria de tales visiones y conceptualizaciones dieron lugar al reordenamiento extensivo de los contornos

¹ K. JASPERS, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (Zurich, 1949), pp. 15-106.

internos de las sociedades, así como de sus relaciones internas. Esto cambió la dinámica de la historia o historias mundiales.

La importancia de estos cambios revolucionarios ha sido reconocida en algún grado por la literatura sociológica e histórica. El reconocimiento de su importancia se hallaba en el fondo del monumental estudio comparativo en el que Weber examinaba la racionalización de las religiones del mundo². La original aproximación de Jaspers a la era axial, presentada concisamente en *Origen y meta de la historia*, fue recogida en una conferencia organizada por Benjamin Schwartz y publicada como volumen de *Daedalus*³. En lo que al Israel y la Grecia antiguos se refiere, Eric Voegelin ha desarrollado en su libro *Orden e historia* una tendencia de pensamiento y análisis similar en gran medida⁴.

Pese a todos estos trabajos, no ha disponible ningún análisis sistemático completo del impacto de esta serie de revoluciones en la estructuración y la historia de las sociedades humanas. Partiendo de los hallazgos de estos investigadores nos proponemos llevar a cabo ese análisis sistemático de los modos en que esta serie de revoluciones ha transformado irreversiblemente la configuración de las sociedades humanas y de la historia.

² Véase MAX WEBER, *Gesammelte Aufsätze zur Religion-soziologie*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1922 [1978] y su traducción al inglés: *Ancient Judaism* (New York, The Free Press, 1952); *The Religion of India* (*ibid.*, 1958); *The Religion of China* (*ibid.* 1951, 1964).

Sobre la perspectiva y la obra de Weber véase: W. SCHLUCHTER, The paradox of rationalization, en G. ROTH y W. SCHLUCHTER, *Max Weber's Vision of History, Ethics and Methods* (Berkeley-Los Angeles/London, University of California Press, 1979), pp. 11-64; véase también P. BOURDIEU, Une interpretation de la théorie de la religion selon Max Weber, *European Journal of Sociology*, XII (1971), 1-24; R. LENNERT, *Die Religions-theorie Max Webers, Versuch einer Analyse seines religionsgeschichtlichen Verstands*, Inaugural Dissertation (Stuttgart, 1955); F. H. Tennbruck, The problem of thematic unity in the words of Max Weber, *The British Journal of Sociology*, XXI (1980), 316-351; and Stephen KALBERG, The search for thematic orientations in a fragmented oeuvre; the discussion of Max Weber in recent German literature, *Sociology* (1979) 13, 127-39.

³ Wisdom, Revelation and Doubt: perspectives on the First Millennium a.c., editado por B. SCHWARTZ, *Daedalus* (Spring 1975).

⁴ E. VOEGELIN, *Order and History*, vols. I-IV (Boston Rouge, University of Louisiana Press 1954-1974).

2. LA NATURALEZA DE LAS REVOLUCIONES AXIALES

¿Cuál es, entonces, la naturaleza de estas revoluciones de la Era Axial? En este punto podemos citar a Benjamin Schwartz:

Si, con todo, existe un impulso subyacente común a todos estos movimientos “axiales”, este podría ser considerado como una tendencia hacia la trascendencia (...) Me refiero a algo cercano al significado etimológico del término –una suerte de mantenerse apartado y mirar más allá- una suerte de cuestionamiento crítico y reflexivo de lo real y una nueva visión de lo que se encuentra más allá (...) Al concentrar nuestra atención en aquellas rupturas trascendentales estamos, por supuesto, acentuando la importancia de los cambios en la mente consciente del hombre. Lo que es más, estamos acentuando la conciencia de pequeños grupos de profetas, filósofos y hombres sabios que pudieron haber tenido muy poco impacto en su entorno inmediato⁵.

Estas concepciones de la tensión básica entre los órdenes mundano y trascendental diferían sustancialmente de las percepciones “homólogas” de ambos órdenes que prevalecieron en las religiones consideradas paganas características de aquellas sociedades y civilizaciones de las que emergieron las civilizaciones de la era postaxial.

Ciertamente, el orden transmundo ha sido percibido en todas las sociedades como algo diferente, por lo general más elevado y más fuerte que el mundano. Pero en las civilizaciones paganas de la era preaxial, el supramundo era estructurado simbólicamente de acuerdo a principios muy similares a los que estructuraban el orden mundano o mundo inferior. Para la definición de Dios (es) y del hombre se utilizaban términos simbólicos relativamente similares, al igual que sucedía en la definición de los órdenes mundano y transmundo por mucho que la diferencia entre ambos nunca dejara de ser resaltada. En la mayor parte de aquellas sociedades el mundo transmundo era equiparado habitualmente con un escenario concreto, “el otro mundo”, que era la morada de los muertos, el mundo de los espíritus, no muy diferente en sus detalles del mundano⁶.

⁵ B.I. SCHWARTZ, The age of transcendence in wisdom, doubt and uncertainty, *Daedalus* (Spring 1975), 3-4.

⁶ Entre los muchos análisis de los fundamentos de las religiones paganas pueden verse los siguientes ejemplos: M. FORTES & G. DIETERLEN (eds.), *African Systems of Thought* (London, Oxford University Press, 1965), esp. pp. 7-49; el análisis de E. VOEGELIN en *Order and History, op. cit.*, vol. I, *Israel and Revelation*; los artículos

Estas sociedades paganas, por supuesto, siempre reconocieron la flaqueza moral del hombre, su fracaso en vivir a la altura de los valores sociales y morales prevaletentes. Sin embargo, la concepción de un orden moral autónomo y distintivo, cualitativamente diferente tanto de este como del “otro mundo”, se desarrolló solo en un mínimo grado. Las concepciones homólogas de los órdenes mundano y transmundano con frecuencia estaban estrechamente relacionadas con una concepción mítica y cíclica del tiempo en la que las diferencias entre las principales dimensiones temporales –pasado, presente y futuro– apenas estaban moderadamente articuladas. En cambio, en las civilizaciones de la era axial cundió la percepción de una marcada distinción entre los órdenes mundano y transmundano que se caracterizaba por el énfasis concomitante en la existencia de un orden moral trascendental o metafísico superior situado más allá de cualquier realidad dada en este mundo o en el otro.

El desarrollo de estas concepciones creaba un problema para lograr una articulación racional y abstracta entre el orden cósmico y la existencia humana y social. En la raíz del problema se halla el hecho de que el desarrollo de tales concepciones plantea necesariamente la cuestión cómo tender un puente sobre el abismo que separa los órdenes mundano y transmundano. De aquí surgía el problema de la salvación, por usar la terminología weberiana. El origen de la búsqueda de la salvación se encuentra en la conciencia de la muerte y en la arbitrariedad de las acciones humanas y de los acuerdos sociales. De ahí que la búsqueda de algún tipo de inmortalidad y de un medio de superar esa arbitrariedad sea universal en todas las sociedades humanas. En aquellas en las que los órdenes mundano y transmundano son definidos en términos relativamente homólogos esta búsqueda de la inmortalidad es concebida en su totalidad como una continuidad física y, usualmente, condicionada al cumplimiento de alguna obligación concreta del individuo con su grupo.

Esto deja de ser cierto en aquellas civilizaciones en las que se enfatiza el abismo entre los órdenes mundano y transmundano y donde existe una concepción de un orden moral o metafísico superior. Mientras que en estas civilizaciones el concepto de inmortalidad puede o no estar vinculado todavía a imágenes del cuerpo y a ideas de resurrección física, la mera posibilidad de una continuidad

de OPPENHEIMER and GABRIELLI en *Wisdom, Revelation and Doubt*, *op. cit.*; H. FRANKFORT, *Kingship and the Gods* (Chicago, University of Chicago Press, 1948); un caso de la visión trascendental que no fue individualizada puede verse en G. WILBY, *Mesoamerica Civilization and the Idea of Transcendence*, *Antiquity* L (1976), 205-215.

más allá de este mundo generalmente es concebida tanto en términos de reconstrucción de la conducta como de la personalidad humana. Dicha reconstrucción estaría basada en los preceptos del orden moral o metafísico superior mediante los cuales se supera el abismo entre los órdenes mundano y transmundano⁷, de manera que, como ha señalado Gananath Obeyesekere, el renacimiento escatológico adquiere una impronta étnica⁸. Son estas tensiones – que serán explicadas con más detalle ulteriormente- y sus repercusiones institucionales las que anuncian un nuevo tipo de dinámicas sociales y civilizacionales en la historia de la humanidad.

II. LA EMERGENCIA DE LOS INTELLECTUALES Y LOS CLÉRIGOS Y LA RECONSTRUCCIÓN DEL MUNDO

3. LA EMERGENCIA DE LOS INTELLECTUALES Y LA TRANSFORMACIÓN DE LAS ÉLITES

Para comprender estas dinámicas hay que analizar en primer lugar a los actores sociales más activos en el moldeado de estas civilizaciones. El desarrollo e institucionalización de la percepción de la tensión básica entre el orden trascendental y el mundano estuvo estrechamente conectado con la emergencia de un nuevo elemento social. Se trataba, en términos generales, de un nuevo tipo de élite considerada portadora de modelos de orden social y cultural. Cabría citar como ejemplos a los sacerdotes y profetas judíos, los filósofos y sofistas griegos, los *literati* chinos, los brahmanes hindúes, los monjes sangha budistas y los ulemas musulmanes. Fueron pequeños núcleos de este tipo de intelectuales los que inicialmente desarrollaron las nuevas concepciones trascendentales, que finalmente llegarían a ser institucionalizadas en todas las civilizaciones axiales. Esto es, se convirtieron en los modos de pensar predominantes de las élites, tanto de las gobernantes como de buena parte de las secundarias en sus respectivos centros o subcentros.

Una vez esta concepción de la tensión entre el orden trascendental y el mundano era institucionalizada se producía la transformación de las élites políticas, haciendo de las nuevas clases intelectuales miembros relativamente

⁷ Véase MAX WEBER, *Gesammelte Aufsätze zur Religion-soziologie*, op. cit., y G. ROTH & W. SCHLUCHTER, *Max Weber's Vision of History*, op. cit.

⁸ G. OBEYSEKERE, The rebirth eschatology and its transformations: a contribution to the sociology of Buddhism in W. DONIGER O'FLAHARTY (ed.), *Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions* (Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 1980), pp. 137-165.

autónomos de las alianzas de gobierno y movimientos de protesta más relevantes. La naturaleza de los nuevos tipos de élites alumbrados en este proceso de institucionalización era totalmente diferente a la de las élites de las civilizaciones preaxiales, de tipo ritual, mágico y sagrado. Las nuevas élites intelectuales y sacerdotales eran reclutadas y legitimadas de acuerdo con nítidos criterios propios, siendo organizadas en ámbitos autónomos distintos de sus unidades adscriptivas básicas. En este proceso adquirían por sí mismas conciencia de su estatus potencial a escala territorial, tendiendo, así mismo, a alcanzar una independencia potencial respecto a élites y grupos sociales de otras categorías. Pero al mismo tiempo competían enérgicamente con ellas, especialmente en lo que a la producción y el control de los símbolos y los medios de comunicación se refiere.

En este momento la competencia llega a ser muy intensa debido a que la institucionalización de las concepciones transcendentales supuso una transformación paralela de la estructura de las otras élites. Todas estas élites tendían a exigir su propio espacio en la construcción del orden social y cultural. No solo se veían a ellas mismas desempeñando unas actividades técnicas o funcionales específicas, sino también como potenciales portadores autónomos de un orden social y cultural diferente relacionado con la visión transcendental prevaleciente en sus sociedades respectivas. Cada una de las élites políticas y de las culturales no políticas se veía a sí misma como arquitecto único del nuevo orden, considerando que las otras eran potencialmente inferiores y estaban obligadas a rendirles cuentas.

Además, estos grupos de élites no eran homogéneos en estas sociedades, sino que se desarrollaron múltiples élites secundarias de tipo político, cultural y educativo, cada una de las cuales transmitía una concepción diferente del orden social y cultural. De todos los nuevos tipos de élites, incluyendo las políticas y las culturales, las intelectuales se erigieron en los principales integrantes como ideólogos de las alianzas gobernantes, así como de los movimientos de protesta. Estas élites fueron las más activas en la reconstrucción del mundo y de la creatividad institucional que se estaban propagando en aquellas sociedades.

4. LA INSTITUCIONALIZACIÓN DEL ORDEN TRANSCENDENTAL

Los intentos de reordenación del mundo se desarrollaron en la mayoría de las esferas de la existencia y la actividad humanas. Se trató de una reorganización que tuvo implicaciones en la formación de la personalidad humana y de la identidad individual desde la perspectiva del modelo ideal de hombre. En las

sociedades donde la percepción de la tensión entre el orden mundano y el trascendental había sido institucionalizada, tanto la identidad personal como la definición de hombre fueron asumidas más allá de las bases primordiales de la existencia humana y de las múltiples necesidades técnicas de las actividades cotidianas. Las virtudes netamente individuales como el coraje y aquellas de carácter interpersonal como la solidaridad habían sido extirpadas de sus ámbitos originales para combinarlas con las propiedades resultantes de la resolución de esa tensión entre el orden mundano y el trascendental. De este modo se genera un nuevo nivel de tensión interna en la formación de la personalidad⁹.

Similarmente, la institucionalización de la tensión percibida entre el orden trascendental y el mundano tiende a crear las correspondientes definiciones de diferentes ámbitos de conocimiento como la filosofía, la religión, la metafísica, la ciencia y demás. A su vez, estas definiciones transformaron diferentes tipos de reflexión moral y de esquemas de clasificación *ad hoc* en ámbitos de conocimiento de segundo orden. Este paso constituye el punto de partida de lo que generalmente ha sido denominado como historia intelectual de la humanidad¹⁰.

5. LA ESTRUCTURACIÓN DE LA LEGITIMACIÓN DE LOS CENTROS SOCIALES, LAS TRADICIONES Y LA AUTORIDAD POLÍTICA

Si la legitimación del orden social en la mayor parte de las grandes civilizaciones de la era preaxial¹¹ estaba basada de algún modo en una fusión de los criterios sagrados primordiales con los modos de legitimación carismáticos tradicionales, la situación se complica cuando se institucionaliza la percepción de la tensión

⁹ Por ejemplo, véase E.H. ERIKSON (ed.), *Adulthood* (New York, W.W. Norton & Co., 1978).

¹⁰ Las relaciones de los fundamentos escatológicos de la civilización con la elaboración de ámbitos del conocimiento es un campo desatendido de la sociología del conocimiento que quizás sea uno de los más prometedores. Se está trabajando sobre esta cuestión en un seminario interdisciplinar de la Hebrew University de Jerusalén. Algunos materiales interesantes pueden encontrarse en B. NELSON, *Der Ursprung der Moderne Vergleichende Studien zum Zivilisations-prozess* (Frankfurt, Suhrkamp, 1977).

¹¹ Sobre Egipto véanse H. KEES, *Aegipten – Die Kulturgeschichte des Orients* (Munich 1933) y J. WILSON, *The Burden of Egypt* (Chicago, University of Chicago Press, 1951). Sobre Japón véase J.W. HALL, *Japan from History to Modern Times* (London, Weidenfeld & Nicholson, 1970).

entre el orden trascendental y el mundano¹². En estas civilizaciones de la era postaxial se desarrolló en primer lugar una fuerte propensión a oscilar continuamente entre los criterios primordiales por un lado y los sagrados o ideológicos –definidos en términos de atributos de salvación– por el otro, así como una inclinación concomitante a ideologizar o “sacralizar” los atributos primordiales o a vestir lo sagrado con ellos. En segundo lugar se tendía a desarrollar una tensión entre los modos de legitimación tradicionales y unos modos más abiertos, como los racionales, los legales o los carismáticos. Ambas tensiones dejaron su impronta en el arduo intento de superar el abismo entre el orden trascendental y el mundano, aunque su naturaleza no era puramente académica, ya que se constituían en focos permanentes de luchas políticas reales.

Las implicaciones institucionales concretas de estas tensiones fueron de largo alcance. La más común y extendida se refiere al alto grado de ideologización y orientación simbólica de los principales aspectos de la estructura institucional, que se manifiesta particularmente en la estructura de las colectividades, los centros sociales, las jerarquías sociales y los procesos de lucha política. Algunas colectividades y esferas institucionales fueron escogidas como las impulsoras más apropiadas del necesario acuerdo y, en consecuencia, se crearon nuevos tipos de colectividades o se dotó de un significado especial a grupos aparentemente naturales y primordiales que se expresaba en términos de percepción y resolución de esta tensión.

La innovación más importante en este contexto fue la formación de colectividades culturales o religiosas que se diferenciaban de las étnicas o políticas. En algunas de aquellas sociedades en las que no se había institucionalizado una concepción de la tensión entre el orden trascendental y el mundano existían elementos embrionarios de este proceso. Sin embargo, estos embriones solamente se transformaron en nuevas colectividades, potencialmente acabadas con criterios de pertenencia y órganos de autoridad propios, en aquellas sociedades en las que se desarrolló e institucionalizó dicha concepción. La pertenencia en estas colectividades y estructuras tendía a incorporar un fuerte componente ideológico y a convertirse en el foco de enfrentamientos ideológicos.

Un ejemplo de estas luchas fue la insistencia en la clausura y la exclusividad de estas colectividades y en la elaboración de la distinción entre el espacio social y

¹² Esta terminología se ha tomado de E. SHILS, *Primordial, personal, sacred and civil ties*, in SHILS, *Center and Periphery, essays in macro-sociology* (Chicago, University of Chicago Press, 1975), pp. 111-126.

cultural interno y el externo. En relación con ello se produjeron intentos de estructurar el conjunto de colectividades culturales, políticas y étnicas en algún tipo de orden jerárquico, aunque, en general, la mera construcción de semejante orden fuera causa de conflictos políticos e ideológicos.

6. LA AUTONOMÍA Y LA SINGULARIDAD DE LAS TRADICIONES MAYORES Y MENORES

La reordenación de las principales colectividades está relacionada con la creciente tendencia de los centros sociales a establecer una organización autónoma¹³, así como una distinción simbólica relativamente fuerte entre el centro y la periferia. Se ha considerado que estos centros fueron los principales focos de las cualidades carismáticas precisas para la resolución de la tensión trascendental y, por consiguiente, también para la formación de los órdenes sociales y culturales. Las características de la centralidad se asociaron de manera cuasi natural con las esferas institucionales que mostraban una afinidad más estrecha respecto a los focos de resolución de la tensión trascendental. Y son precisamente los centros más íntimamente relacionados con estas esferas los que se hicieron autónomos y singulares respecto a la periferia. Al mismo tiempo, el desarrollo de la singularidad y diferenciación simbólica del centro dio lugar a la tendencia a permear la periferia y a reorganizarla de acuerdo con los criterios autónomos del centro.

Estos procesos de formación de centros y de reconstrucción de colectividades estaban relacionados con la transformación y construcción de las tradiciones mayores¹⁴ como marcos simbólicos autónomos y singulares. Todo ello resulta evidente en la producción de artefactos externos como las grandes obras arquitectónicas y en la escritura y santificación de libros y códices eruditos. Sin embargo, la estructura de las tradiciones mayores en aquellas sociedades donde la tensión entre los órdenes trascendental y mundano había sido institucionalizada va más allá de este tipo de manifestaciones externas, habiendo sido caracterizada

¹³ Esta terminología se ha tomado de E. SHILS, *Center and Periphery and Society and societies -- The macrosociological view*, in SHILS, *Center and Periphery, essays in macro-sociology*, *op. cit.*, pp. 3-11 y 34-38; véase también su elaboración y aplicación en S.N. EISENSTADT (ed.), *Political Sociology*, (New York, Basic Books, 1971) y S.N. EISENSTADT, *Revolution and the transformation of Societies* (New York, The Free Press, 1978).

¹⁴ El concepto de "tradición mayor" proviene de R. REDFIELD, *Human Nature and the Study of Society* (Chicago, University of Chicago Press, 1962), *passim*.

fundamentalmente por los rasgos simbólicos y organizativos que la distinguen de las tradiciones menores de la periferia. Su singularidad y su autonomía podía identificarse claramente, incluso en aquellos casos en los que, como sucedía en las tribus del antiguo Israel, los impulsores de estos centros y tradiciones no estaban organizados en marcos claros y específicos. Pero fue en las sociedades imperiales como China o el imperio bizantino y en las sociedades practicantes del budismo theravada donde llegó a ser más visible organizativamente¹⁵.

Por otra parte, las relaciones entre las tradiciones mayores y menores fueron transformadas mediante procesos de diferenciación ideológica que favorecieron las pretensiones de permear la periferia y captar las tradiciones menores llevados a cabo por los impulsores de las tradiciones mayores. Así mismo dieron lugar a los intentos de los defensores de las tradiciones menores de disociarse de las mayores, de profanarlas y, de modo bastante paradójico, de generar una ideología distinta de las tradiciones menores y de la periferia.

7. LA ORGANIZACIÓN DEL ORDEN POLÍTICO

Todas estas civilizaciones sufrieron una profunda re-ordenación enraizada en el modo de concebir la relación entre el orden político y un orden trascendental superior. El orden político, siendo la sede central del orden mundano, ha sido concebido generalmente como inferior al trascendental. Por consiguiente el primero debía ser re-estructurado de acuerdo con los preceptos del segundo, y, por encima de todo, de acuerdo con la percepción del modo apropiado de superar la tensión entre el orden trascendental y el mundano, de alcanzar la salvación.

Por regla general, los gobernantes fueron considerados responsables de la organización del orden político, proceso que suponía una profunda transformación de su propia naturaleza. El rey-Dios, que encarnaba tanto el orden cósmico como el terrenal, desapareció dando paso a un gobernante secular que, en principio, había de responder ante algún tipo de orden más elevado. Así surgió el concepto de rendición de cuentas del gobernante y de la comunidad ante una autoridad superior: Dios, ley divina y demás. Paralelamente surgió la posibilidad de someter a juicio al gobernante. Los pronunciamientos sacerdotales y proféticos que tuvieron lugar en el antiguo Israel fueron la primera y más dramática manifestación de este concepto, mientras que en la costa norte del Mediterráneo apareció una concepción diferente de la rendición de cuentas,

¹⁵ Este punto puede encontrarse más elaborado en S.N. EISENSTADT, *Revolution and the transformation of Societies*, op. cit., esp. caps. III y IV.

practicada ante la comunidad y la ley en la Grecia antigua, de la que distintas variantes fueron apareciendo en todas estas civilizaciones¹⁶.

En concomitancia con estas concepciones de la rendición de cuentas comenzaron a desarrollarse de forma autónoma esferas legales y conceptos de los derechos que tendían a diferenciarse de la vinculación adscriptiva a la costumbre así como de la ley puramente consuetudinaria. El alcance de estas nuevas esferas de leyes y derechos variaba sustancialmente de sociedad en sociedad, pero todas ellas fueron establecidas de acuerdo con criterios singulares y autónomos.

8. LA ORDENACIÓN DE LAS JERARQUÍAS SOCIALES

Las jerarquías sociales son otro aspecto de las civilizaciones de la era axial que fueron reorganizadas como resultado de la institucionalización de la visión trascendental¹⁷. Esto es evidente ante todo en la organización de los fundamentos grupales de la estratificación y en la tendencia a destacar los grupos a los que se podía definir en términos amplia y potencialmente universales.

En segundo lugar se produjo un profundo cambio en la elaboración de los criterios de estratificación fundamentales. Las posiciones más próximas a la resolución de la tensión fueron investidas con un aura simbólica especial y autónoma. Así, en la medida que los criterios de valoración se ampliaban disociándose de los de carácter más estrecho, como los primordiales o adscriptivos, estas posiciones alcanzaron un estatus relativamente alto. En tercer lugar, los ocupantes de dichas posiciones tendieron a desarrollar una conciencia relativamente autónoma e inequívoca de poseer un estatus reconocido por toda la sociedad o a una parte de ella y que se oponía a la de carácter más local, sectorial o primordial. Y, en cuarto lugar, se desarrolla una tendencia a diferenciar la propiedad del uso local de los recursos; mientras estos pueden quedar a cargo de los grupos locales, el control sobre el uso y la transformación de estos recursos tiende a ser transferido a los ocupantes de las posiciones superiores de la jerarquía social.

¹⁶ Véase S.N. EISENSTADT, Cultural traditions and political dynamics, the origins and modes of ideological politics, *The British Journal of Sociology*, XXXII, (1981), 155-181.

¹⁷ Véase con mayor detalle en S.N. EISENSTADT, *Social Differentiation and Stratification* (Glenview, Scott Foresman & co, 1971) y S.N. EISENSTADT, Convergence and divergence of modern and modernizing societies, *International Journal of Middle East Studies* VIII, 1977, 1-18.

9. NUEVOS NIVELES DE CONFLICTO SOCIAL

Estas maneras de organizar las principales esferas institucionales en las civilizaciones donde ha sido institucionalizada una concepción de la tensión entre los órdenes trascendental y mundano han influido en la envergadura, la intensidad y la definición del conflicto social en general. Desde el momento en que la esfera política es percibida como algo relevante de cara a la “salvación”, el conflicto político se ve también particularmente afectado y desarrolla nuevas dimensiones que se agregan a las que ya existían en la era preaxial. Las más importantes de las nuevas dimensiones fueron posiblemente los nuevos tipos de conflicto que aparecieron más allá de los que existían en torno a los intereses de mira estrecha de élites y grupos particulares y a su definición en términos simbólicos e ideológicos más amplios. Las cuestiones en disputa se dilucidaban en escenarios relativamente autónomos y tendían a ser muy ideologizadas, generalizadas e, incluso, universalizadas en ciertas ocasiones. Además, las causas de conflicto eran jerarquizadas en niveles que potencialmente podían alcanzar a los mismos principios de legitimación del orden político y social. En definitiva, estos nuevos niveles de conflicto generaron nuevos procesos de cambio y la reconstrucción continua del orden social.

III. EL PATRÓN DE LAS NUEVAS DINÁMICAS DE CAMBIO

10. LAS VISIONES MÚLTIPLES Y EL AUMENTO DE LA REFLEXIVIDAD

Estos nuevos modos de reordenar sociedades y civilizaciones enteras, así como el cambio social y cultural, solo pueden ser entendidos en relación con la tensión inherente a los fundamentos simbólicos e ideológicos de estas civilizaciones. La fuente de estas tensiones es la mera institucionalización de la percepción de la tensión entre el orden trascendental y el mundano y de la lucha por superarla. De ahí surge la conciencia del gran abanico de visiones posibles de la definición de estas tensiones, del modo adecuado de resolverlas y de la incompletitud o parcialidad de cualquier institucionalización dada de tal visión. El desarrollo de tal conciencia nunca fue un proceso pacífico históricamente y por lo general ha sido relacionado con la competición y la lucha continua entre varios grupos y sus visiones respectivas.

Una vez la concepción de la tensión básica entre el orden trascendental y el mundano era completamente reconocida e institucionalizada por una sociedad -o por su centro, al menos-, cualquier definición o resolución de la misma devenía

altamente problemática en sí misma. Esta, por lo general, contenía elementos muy heterogéneos e, incluso, contradictorios, de manera que su elaboración en términos totalmente articulados facilitaba la posibilidad de darle múltiples énfasis, interpretaciones y sentidos, todos los cuales estaban reforzados por la existencia histórica de las múltiples visiones mantenidas por distintos grupos. Dada esta multiplicidad, ninguna de estas visiones podría ser considerada dada o completa.

El contenido de estas visiones alternativas tendía a desarrollarse en varias direcciones, pudiendo también adoptar distintas combinaciones. Uno de estos sentidos fue la reformulación de la naturaleza de la tensión entre el orden trascendental y el mundano. La reformulación de los fundamentos del hinduismo y la reformulación cristiana de los fundamentos del judaísmo son ejemplos de ello. Un segundo caso fue la negación ideológica de cualquier atisbo de la tensión entre el orden trascendental y el mundano y el retorno a una concepción que sostenía el paralelismo entre ambos órdenes en reflejo de la etapa pre-trascendental. Un tercer tipo de estas interpretaciones alternativas fue la negación de la concepción localmente dominante de la resolución de la tensión y de sus derivaciones institucionales. Esto se tradujo en la enfatización de la orientación extramundana dentro de la orientación intramundana o en poner el acento en el aprendizaje más que en la virtud militar o política. Un cuarto modo fue la elaboración de una gran variedad de orientaciones religiosas e intelectuales, especialmente místicas y esotéricas, que trascendían la versión establecida, rutinizada y ortodoxa de la resolución de la tensión trascendental. Por último, cabe mencionar en quinto lugar la defensa de las concepciones e ideales predominantes en su forma más pura y prístina como muestra de rechazo a los inevitables compromisos comportados por su concreción en un escenario institucional cualquiera.

Todas estas visiones alternativas se mezclaban frecuentemente con los recurrentes temas de protesta social, tales como el énfasis en la igualdad y la solidaridad social o la suspensión de la división social del trabajo¹⁸. Y esta misma variedad de visiones alternativas fue la que despertó en estas civilizaciones la conciencia de la incertidumbre de las diferentes vías a la salvación, de las concepciones alternativas del orden social y cultural y de la aparente arbitrariedad de toda solución única. Esta percepción llegó a ser un elemento integrante de la conciencia de estas civilizaciones, especialmente entre los

¹⁸ S.N. EISENSTADT, *Tradition, Change and Modernity* (New York, John Wiley & Sons, 1973), pp. 140-151).

impulsores de las grandes tradiciones. En estrecha relación se produjo un desarrollo del pensamiento de “segundo” orden que supuso un giro reflexivo en los fundamentos del orden social y cultural¹⁹. Esta reflexividad también ha sido vinculada a la nueva percepción de las dimensiones temporales que configuraban el trasfondo de la tensión entre los órdenes trascendental y mundano. Tal revisión es evidente en el mayor énfasis otorgado a las discontinuidades posibles entre las principales dimensiones del tiempo –pasado, presente y futuro- y a la subsiguiente necesidad de encontrar la manera de tender puentes entre ellas. Sin embargo, mientras que la naturaleza de este puente, ya sea cíclica, histórica o apocalíptica, es sumamente variable entre diferentes civilizaciones, la enfatización de alguna discontinuidad es común a todas ellas.

Finalmente, otro de los elementos comunes que surgieron en estas civilizaciones fueron las visiones utópicas. Se trataba de visiones de un orden social y cultural alternativo ubicado más allá de cualquier tiempo y lugar dados. Incluían, además, muchos de los elementos milenaristas y “revivalistas” que podían ser encontrados en las religiones paganas, aunque iban más allá de estas en la medida en que combinaban estos elementos con un énfasis en la necesidad de construir el orden mundano de acuerdo con los preceptos del más elevado²⁰.

11. LA EMERGENCIA DE LA SOLIDARIDAD ORGÁNICA

Todas las visiones aludidas llegaron a estar inextricablemente unidas a los diferentes grupos sociales y a constituirse en elementos básicos de estas civilizaciones, en las que generaban dinámicas específicas, una de cuyas características fue la integración social. El análisis precedente ha mostrado que el reconocimiento social de la tensión entre el orden trascendental y los intentos de reordenación del mundo asociados a ella influye absolutamente en el modelo de interacción social e impulsa nuevas formas de creatividad institucional. Su influencia en estos modelos se manifiesta específicamente en dos direcciones: en primer lugar hacia una creciente ideologización y articulación simbólica del sentido de los colectivos, las instituciones y las actividades sociales y, en

¹⁹ Diversos debates sobre este punto pueden verse en *Wisdom, Revelation and Doubt*, *op. cit.*

²⁰ Evidentemente, la literatura acerca de la utopía es inmensa. Una buena visión de conjunto puede hallarse en G. KALEB, *Utopias and Utopianism*, *International Encyclopaedia of Social Sciences* (New York, MacMillan & Free Press, 1968) XVI, pp. 267-270, y una muy interesante serie de artículos en *Vom Sinn der Utopie*, *Eranos Jahrbuch* (1963) (Zurich, Rhein Verlag, 1964).

segundo lugar, hacia la diversificación creciente de niveles dentro de los contextos y actividades sociales.

Estas tendencias generaban problemas de integración social relacionados con los conceptos durkheimianos de solidaridad mecánica y orgánica, problemas que requerían establecer marcos de integración mucho más flexibles y diferenciados que los vigentes en las sociedades o civilizaciones de la era preaxial²¹. La formación de un nuevo nivel de integración era necesariamente difícil, frágil y estaba llena de contradicciones. Por ejemplo, en aquellas civilizaciones surgió un fervor proselitista que, si bien podía variar en intensidad, manifestaba el intento de imponer en muchas sociedades la visión de la construcción del mundo de una élite dada. En estrecha relación también se extendía la tendencia a una intolerancia bastante estricta respecto a los fundamentos básicos (doctrinales y/o rituales) y los resultados institucionales de cualquier definición y resolución de la tensión básica entre los órdenes trascendental y mundano. Provenía de la percepción de que cualquier resolución de esta tensión no podía ser tenida como dada y natural, sino, más bien, como una elaboración de las diferentes posibilidades inherentes a la conciencia de las alternativas abiertas ante los problemas de la propia existencia humana. Esta intolerancia contrastaba intensamente con la relativa tolerancia practicada en aquellas sociedades o culturas donde no se percibía la tensión entre el orden trascendental y el mundano.

La misma intolerancia propició la creación de ortodoxias oficiales sostenidas por las alianzas de las autoridades políticas y religiosas gobernantes. Estas ortodoxias, sin embargo, mostraban muchos rasgos de ambivalencia que, paradójicamente, generaban potenciales desafíos a ellas mismas por mucho que los autores de tales desafíos fueran tan intolerantes como aquellos a quienes desafiaban. Así pues, el problema de resolver la tensión entre los órdenes trascendental y mundano es inherentemente irresoluble. Pero la persistente búsqueda de su resolución desemboca en la reorganización de las instituciones, nuevos niveles de conflicto, nuevos procesos de cambio social, y, en definitiva, en la transformación de las relaciones entre sociedades y civilizaciones.

²¹ E. DURKHEIM, *De la división du travail social*, (Paris, Alcan, 1893). Hay traducción al inglés: *The Division of Labor in Society* (Glencoe, The Free Press, 1960. Véase también R. ARON, *Les étapes de la pensée sociologique* (Paris, Gallimard, 1967), pp. 319-330.

12. LOS CLÉRIGOS E INTELLECTUALES COMO MIEMBROS DE ALIANZAS GOBERNANTES Y MOVIMIENTOS DE PROTESTA Y COMO IMPULSORES DEL CONFLICTO Y DEL CAMBIO

La actividad de las élites clericales e intelectuales fue un rasgo central de las nuevas dinámicas en estas civilizaciones, tanto en las coaliciones de gobierno como en los movimientos de protesta desarrollados en estas sociedades. Como parte de las alianzas gobernantes, estas élites procuraron regular las tentativas institucionales de reconstruir el mundo de acuerdo con alguna visión trascendental. Impulsaron esta regulación mediante tres elementos crecientemente diferenciados del flujo de recursos de la sociedad. Primero intentaron controlar el acceso a los principales mercados institucionales –por ejemplo, el económico, el político y el cultural- y religioso. Segundo, y más importante, controlaron la dimensión de estos mercados y el trasvase de recursos entre ellos, lo que concernía particularmente a la conversión de los recursos económicos en recursos políticos y de estatus. Y, tercero, intentaron controlar la definición de los grupos sociales y de los universos culturales más complejos y problemáticos.

Al mismo tiempo, estas élites se erigían en los elementos más activos de los movimientos de protesta y de los procesos de cambio desarrollados en estas sociedades. La participación de estas élites ejerció una gran influencia en el carácter postaxial de estos movimientos, tanto en el plano organizativo como en el simbólico. En primer lugar se produjo una creciente ideologización y articulación simbólica de la estructuración de las dimensiones temporales y de los perennes motivos de protesta típicos de toda sociedad humana, -como la rebelión contra las coerciones de la división del trabajo, la autoridad y la jerarquía-, y una lucha por la solidaridad y la igualdad y por superar la mortalidad humana. En segundo lugar se incorporaron orientaciones utópicas en los ritos de rebelión y en la doble imagen de la sociedad²². Esta incorporación generó concepciones alternativas del orden social y nuevas vías para superar la distancia entre la resolución de la tensión trascendental y la “verdadera”.

En tercer lugar aparecieron nuevos tipos de movimientos de protesta. Los más importantes eran heterodoxias intelectuales, sectas o movimientos que defendían las diferentes concepciones de la resolución de la tensión entre el orden

²² Max GLUCKMAN, *Rituals of Rebellion in South-East Africa*, in GLUCKMAN, *Order and Rebellion in Tribal Africa* (New York, The Free Press, 1963), pp. 110-137; A. DECOUFLÉ, *Sociologie des révolutions* (Paris, Presses Universitaires de France, 1966).

trascendental y el mundano y de la manera apropiada de institucionalizarlas. La transformación de estas concepciones alternativas en heterodoxias se produjo, evidentemente, a partir de su confrontación con una ortodoxia institucionalizada. La continua confrontación entre la ortodoxia, por un lado, y el cisma y la heterodoxia por el otro, ha sido un elemento crucial de la historia de la humanidad desde entonces junto al desarrollo paralelo de poderosas tendencias antinómicas. Finalmente surge la posibilidad, estrechamente relacionada con el factor anterior, de desarrollar ideologías y movimientos políticos autónomos que, por lo general, se orientaban en contra de algún centro político existente y de su elaboración ideológica y simbólica.

Entre estas nuevas élites, los intelectuales en particular²³ fueron los más activos en el desarrollo ideológico de los diferentes tipos de protesta. También fueron especialmente responsables de articular la antítesis entre las orientaciones “racionales” y “antiracionales” de la protesta. En la medida en que se centraban en las dimensiones estéticas, rituales y místicas de la existencia humana, promovían una tendencia antinómica en el seno de estos movimientos de la que, en última instancia, surgiría la expresión más extrema de la subjetivación y la privatización.

Por otra parte, se produjeron importantes cambios organizacionales en estrecha relación con los mencionados cambios en la dimensión simbólica. La posibilidad creciente de establecer vínculos estructurales e ideológicos entre distintos movimientos de protesta y los focos de conflicto fue el cambio de carácter más general. Estos vínculos podrían ser establecidos por las alianzas entre diferentes élites secundarias, sobre todo entre los creadores de modelos del orden cultural y las élites políticas de tipo secundario.

De este modo, cualquier movimiento de protesta singular –ya en el centro, ya en la periferia– estaba, en primer lugar, expuesto a posibles vínculos con otros movimientos y a luchas religiosas y políticas más centrales. En segundo lugar, estos movimientos podían estar conectados con la apertura a la gama relativamente amplia de opciones institucionales aparecidas en el propio proceso de institucionalización de la tensión trascendental y de los intentos de resolverla. De ahí que no solamente tuvieran como objetivo las aplicaciones concretas de los fundamentos sociales, sino, también, los fundamentos mismos y las propias

²³ Véase S.N. EISENSTADT, *Intellectuals and tradition*, en S.N. EISENSTADT, & S.R. GRAUBARD *Intellectuals and Tradition* (New York, Humanities Press, 1973), pp. 1-21, y E. SHILS, *Intellectuals, traditions and the tradition of intellectuals*, *ibid.*, pp. 21-35.

bases de la legitimación del orden político y social, lo que generaba nuevos niveles de conflicto. En último lugar, estos movimientos tuvieron a su alcance una potente articulación ideológica de las tensiones entre el centro y la periferia y entre las tradiciones mayores y las menores, aumentando así las posibilidades de impactar en el centro o los centros de estas sociedades.

13. NUEVAS ACTITUDES IDEOLÓGICAS HACIA EL CAMBIO

Los conflictos sociales, los movimientos de protesta y la conciencia de la multiplicidad de opciones ofrecieron nuevas maneras de generar, organizar y percibir el cambio. Mientras la actitud concreta hacia el cambio, negativa o positiva, adaptativa o transformativa, variaba de acuerdo con la sociedad o el período, todas las civilizaciones de la era postaxial compartían la tendencia a desarrollar una actitud ante el cambio muy articulada ideológica y simbólicamente²⁴, así como una visión global del cambio con la que pretendían darle forma de acuerdo con la visión trascendental prevaleciente. Los cambios específicos eran asociados a conceptos más amplios, de manera que disminuían las posibilidades de que la sociedad absorbiera paulatinamente el cambio. En consecuencia, se desarrolló una tensión continua entre la intensa creación del cambio y una estricta intolerancia hacia la inclusión del cambio en el marco simbólico e institucional.

Estos nuevos desarrollos introdujeron en el escenario de la historia humana tanto la posibilidad de ordenar conscientemente la sociedad como la tensión que esta misma posibilidad causaba. Las nuevas dinámicas de la civilización transformaban los conflictos grupales en conflictos ideológicos y de clase y los conflictos por el culto en luchas entre ortodoxos y heterodoxos. Los conflictos entre tribus y sociedades se volvieron cruzadas misioneras en pos de la transformación de las civilizaciones y el fervor reorganizador, alimentado por la idea de salvación de cada sociedad, hizo que todo el mundo estuviera, potencialmente al menos, sujeto a la reconstrucción político-cultural.

²⁴ Véase S.N. EISENSTADT, *Some observations on the dynamics of Traditions, Comparative Studies in Society and History*, II, (1969), 451-475.

IV. INDICACIONES PARA UN ANÁLISIS COMPARATIVO

14. LA MULTIPLICIDAD DE HISTORIAS DEL MUNDO

La tendencia general a reconstruir el mundo con todas sus repercusiones ideológicas e institucionales fue común a todas las civilizaciones de la era postaxial, aunque, por supuesto, las realizaciones concretas variaban enormemente. De este modo, ni surgió una historia homogénea del mundo, ni los diferentes tipos de civilizaciones fueron similares o convergentes, sino que, más bien, surgió una multiplicidad de civilizaciones mundiales tan diferentes como divergentes. Aunque estuvieran sometidas a una incesante influencia mutua cada una de ellas procuraba reconstruir el mundo a su manera y de acuerdo con sus propios supuestos básicos, bien intentando absorber a las otras, bien apartándose conscientemente de ellas.

Un análisis de estas diferencias o un intento de explicarlas estaría más allá de los límites de este artículo, por lo que quedan a la espera de futuras publicaciones. Sin embargo, podría ser de interés señalar que los hechos relevantes más importantes para comprender las diferentes formas en que se manifiesta la creatividad institucional vienen dados por el modo en que los fundamentos de estas civilizaciones son cristalizados e institucionalizados en escenarios sociales concretos. Cabe distinguir dos tipos de estos hechos: el primero se refiere a los cambios de las orientaciones culturales fundamentales, de las ideas o “visiones” concernientes a las implicaciones institucionales de una civilización. El otro tipo alude a los distintos escenarios sociales concretos en que pueden desplegarse estas tendencias institucionales.

En primer lugar, hay que tener en cuenta que las distintas orientaciones culturales muestran diferencias cruciales en la mera definición de la tensión entre los órdenes trascendental y mundano y en los modos de resolverla. Una de ellas es la que se daba entre los casos en que la tensión era formulada en términos relativamente seculares (como en el confucianismo, en el clásico sistema de creencias chino y, de modo algo distinto, en los mundos griego y romano) y aquellos casos en los que la tensión era concebida en términos de un hiato religioso (como en las grandes religiones monoteístas, el hinduismo y el budismo).

En los últimos casos se manifiesta una segunda distinción entre las religiones monoteístas en las que existía un concepto de Dios externo al universo del que era potencial gobernante, y aquellos sistemas en los que, como en el hinduismo y el budismo, el sistema trascendental cósmico era concebido en términos

impersonales, casi metafísicos, y sometido a una continua tensión existencial con el sistema mundano.

La idea de salvación, por decirlo en términos weberianos, genera otra diferencia relevante en el foco de la resolución de las tensiones trascendentales. Aquí la distinción se establece entre el concepto de salvación puramente intramundano, el completamente extramundano y el que combina concepciones intramundanas y extramundanas. Probablemente no fuera accidental que la concepción secular de esta tensión estuviera conectada –como en China y, en algún grado, en el mundo antiguo- con un concepto de salvación casi totalmente intramundano o que la concepción metafísica y no deísta de la tensión tendiera hacia un concepto extramundano de salvación –como en el hinduismo y el budismo-, mientras que las grandes religiones monoteístas tendían a combinar las concepciones intra y extramundanas del concepto en cuestión.

Cabe distinguir otro sistema de orientaciones culturales especialmente importante en lo relativo a la ordenación de los niveles de solidaridad según su amplitud y su coherencia con los significados últimos de las visiones trascendentales. En este sentido es de importancia capital, ante todo, el grado en que se concede acceso directo a los rasgos del orden cósmico y el social a los miembros de cualquier categoría o subcategoría social habilitándolos como mediadores entre estos rasgos y los grupos más grandes. En segundo lugar hay que tener en cuenta la naturaleza de las relaciones entre las características de la idea de salvación y del orden cósmico y social de un lado y los principales rasgos de las colectividades adscriptivas primordiales del otro. En este punto se pueden distinguir tres posibilidades. La primera ocurre cuando el acceso a estas actitudes más generales es plenamente otorgado en el seno de estas colectividades adscriptivas. La segunda se produce cuando la disyuntiva entre los dos tipos de características es total. Por último, al tercera posibilidad surge cuando cada tipo es relevante para el otro sirviéndole de referente o como condición para pertenecer al otro sin estar totalmente integrado en él. Por regla general esta conexión parcial significa que los rasgos de estas colectividades adscriptivas son vistos como un componente de las características de la idea de salvación, y/o, a la inversa, que estas constituyen uno de aquellos rasgos.

Las distintas combinaciones de estos dos sistemas de orientaciones culturales han sido los factores más importantes en la configuración de los contornos y dinámicas institucionales generales de las distintas civilizaciones de la era postaxial. Ante todo, estas orientaciones culturales han determinado el grado de autonomía simbólica y el grado de homogeneidad organizacional unitaria

experimentada por los nuevos tipos de élites y por las alianzas gobernantes características de las civilizaciones postaxiales. Es decir, las orientaciones culturales moldearon las relaciones entre las élites y las alianzas gobernantes, definieron la posición que aquellas ocupaban en estas, configuraron los modos de control de los principales ámbitos institucionales constituidos por ellas y fijaron el punto hasta el cual se desarrollaban vínculos entre los procesos de cambio y las distintas élites gobernantes y secundarias, vínculos que podrían hacer aparecer distintas formas de transformación social.

Pero el resultado concreto de todas estas tendencias depende del segundo conjunto de condiciones, estos, de los entornos en los que se concretaron estas tendencias institucionales generales. Estas condiciones incluían, en primer lugar, la estructura económica de aquellas civilizaciones, aunque todas ellas pertenecieran a sociedades relativamente desarrolladas en lo económico, tanto las puramente agrarias como las que combinaban lo agrario con lo comercial. En segundo lugar, las condiciones variaban enormemente en función de sus respectivos entornos políticos y ecológicos, tanto en las sociedades de gran tamaño como en las más pequeñas, y tanto en las sociedades con límites continuos y compactos como en aquellas que los tenían entrecruzados y flexibles.

En tercer lugar, dependían de sus respectivas experiencias históricas, especialmente en términos de sus encuentros con otras sociedades y de su mutua penetración, conquista o colonización. Los contornos y dinámicas institucionales de las múltiples civilizaciones de la era postaxial fueron configurados por las diversas constelaciones de orientaciones culturales analizadas anteriormente, por sus impulsores y sus visiones respectivas acerca de la reestructuración del mundo y por los contextos y las condiciones históricas concretas en que se materializaron dichas visiones. Los cursos de la historia mundial subsiguientes y su exploración sistemática deberán constituir el objeto de un futuro análisis sistemático^{25*}.

²⁵ Véanse algunas tentativas preliminares en esta dirección en S.N. EISENSTADT, *Revolution and the transformation of Societies*, *op. cit.*, Id. Max Weber's Antike Judentum und der Charakter der Jüdisch Zivilisation, *en* W. SCHLUCHTER (ed.), *Max Webers Studies über das antike Judentum* (Frankfurt, Suhrkamp, 1981), pp. 134-185, y *This Worldly Transcendentalism and the Structuring of the World – Max Weber's Religion of China and the format of Chines history and civilization (en preparación)*.

*El análisis presentado en estas páginas, que forma parte de un trabajo más amplio de análisis sociológico de civilizaciones comparadas, ha sido desarrollado en conferencias y seminarios celebrados en Universidad Hebrea de Jerusalén y en la Universidad de Harvard a lo largo de los años, así como en seminarios celebrados en las universidades de Viena y Berna en el verano de 1980. Estoy en deuda con mis colegas y estudiantes de estas instituciones por los continuos debates. La investigación en que se basa este trabajo ha sido financiada parcialmente con una beca de la Fundación Volkswagen.