

## TIEMPOS DE CREATIVIDAD: EL TEMA DE NUESTRO TIEMPO

TIMES OF CREATIVITY: THE THEME OF OUR TIME

Celso Sánchez Capdequí  
Universidad Pública de Navarra

**Resumen:** *El texto analiza el concepto creatividad. Esta constituye una expresión que forma parte de la biografía de los individuos y las instituciones de nuestro tiempo. Además, el artista se convierte en el modelo social de un estilo de vida que requiere la creación de emoción en todos los ámbitos de la vida social. No es que queramos ser creativos, tenemos que serlo. Hoy la creatividad conforma el núcleo simbólico de la sociedad. La creatividad define la idea de lo normal.*

**Palabras clave:** *Creatividad, cultura, era axial, institución y cambio social*

**Abstract:** *The text analyzes the concept of creativity. It is an expression which forms part of biographies of individuals and institutions. In addition, the artist becomes the social model of a lifestyle which requires the creation of emotion in all fields of society. It is not only that we want to be creative, but we must be creative. Creativity shapes currently the symbolic core of the society and defines the idea of the normal.*

**Keywords:** *Creativity, culture, axial age, institution and social change*

No ha sido muy común en el ámbito de la filosofía la referencia a acontecimientos históricos cuyo alcance semántico y epistemológico ha podido afectar a la propia experiencia de la reflexión humana. En muchos casos los dominios de la experiencia histórica y la meditación filosófica no han sabido el uno del otro. Sin embargo, una de las excepciones que a día de hoy merece especial atención, por la singularidad del tiempo que vivimos y por la actualidad de sus contribuciones científicas, sería Karl Jaspers. No en vano, en un apartado sustancial de sus trabajos se detiene en el momento histórico en el que surgen, simultáneamente, dos categorías cuyo vínculo explica, en buena medida, el estado de salud de las creencias y los desafíos del tiempo que vivimos: *la trascendencia y la creatividad*. Su gestación histórica no es un episodio humano menor, ya que nacen con vocación de esquemas universales que, desde entonces, transforman radicalmente la cognición y la acción humana.

En la relación específica y particular entre ellas se concentra buena parte de la reflexión contemporánea en la medida en que se constata en la actualidad, por un lado, el debilitamiento de la trascendencia en esta *era secular* de la que habla Ch. Taylor y, al mismo tiempo, según autores como C. Castoriadis, H. Joas y A. Reckwitz, el enorme impulso de la creatividad como categoría central que invade y predomina en el amplio espectro de ámbitos sociales (educación, política, ciencia, diseño) hasta convertirse en pauta de normalidad y normalización del pensamiento y la acción.

Jaspers publica en 1959 el libro *Origen y meta de la historia*. En él describe el surgimiento de las civilizaciones axiales. Se trata de un acontecimiento de enorme alcance porque, entre otras cosas, trae consigo la aparición histórica de conceptos de carácter universal que comprometen la relación del hombre consigo mismo, con los otros y con el mundo. Las civilizaciones axiales son aquellas configuraciones religiosas y espirituales como el Judaísmo, el Cristianismo, el Budismo, el Confucianismo, el Zoroastrismo, la Filosofía griega, y, posteriormente, el Islam, que nacen hacia el siglo V a.C. y que comparten el rasgo central de *la ética universal* como pauta de acción humana. Su concurso histórico coincide con una ruptura del *monismo simbólico* de las sociedades arcaicas y tribales desde el momento en que la centralidad sagrada del cosmos natural se fractura en un doble nivel, *la trascendencia y la inmanencia*. En este nuevo contexto social el orden cósmico natural autogenerador y autosuficiente ya no es considerado como el valor supremo, algo que, a partir de entonces, recae en *la salvación individual* en el dominio trascendente. El plano inmanente e intramundano es el campo de pruebas y acción del individuo en su tarea de galvanizar el caos circundante dando forma a pautas de sentido subjetivo e intersubjetivo expresado en creencias e instituciones. Desde este nuevo enfoque, “el ser del mundo es un tránsito, constituye el punto de referencia para la libertad humana”<sup>1</sup>. Trascendencia y creatividad surgen al unísono en un

---

<sup>1</sup> K. JASPERS, *Cifras de la trascendencia*, Madrid, Alianza, 1993, p. 56.

periplo histórico a lo largo del cual se van a asociar de múltiples formas hasta el presente histórico.

Las civilizaciones axiales, en palabras del propio Jaspers, “son los pueblos que en continuidad con el propio pasado realizaron *el brinco*, en el cual, por así decir, *renacieron por segunda vez*, y por su virtud fundaron el ser espiritual del hombre y de su propia historia. Son los chinos, indos, iraníes, judíos y griegos”<sup>2</sup>. Todas estas formaciones comparten una mirada centrada en la emergente capacidad del hombre para responder a la cuestión, inédita en la historia hasta ese momento, de *la salvación ultraterrena*. Las civilizaciones axiales promueven un cambio radical en las estructuras de la representación social. El sello de la trascendencia y la creatividad implica que el mundo se desdobra en dos niveles y que el hombre se autodescubre como agente con capacidad de orientar su comportamiento ético, actuar sobre sí mismo e intervenir sobre su entorno. La salvación ultraterrena y la acción humana, la orientación moral y la conciencia de libertad, muchas veces cruzadas e integradas en los mismos actos sociales, expresan, desde el inicio del episodio axial, esa transformación de la visión del mundo entendida como *un punto de no-retorno* en el curso histórico. La unidad monista de las sociedades preaxiales se resquebraja y se atisba el inicio de una diferenciación entre la lógica del cosmos, de la sociedad y del individuo que va a acompañar al desarrollo social desde entonces hasta nuestro tiempo. A partir de ese momento, *la diferenciación* se va a convertir en un eterno acompañante de las sociedades venideras impulsada por la tendencia histórica hacia la universalización del pensamiento y el incremento de la complejidad institucional.

Aunque desde las revoluciones axiales la trascendencia y la creatividad han convivido entrelazadas de múltiples formas en los diferentes entornos culturales a que dieron lugar, el protagonismo y la influencia de la creatividad en el orden social y subjetivo de las sociedades ha pasado a un segundo plano. La filosofía y las ciencias sociales no se han detenido en ella hasta fechas recientes. Su enfoque se ha centrado con mayor atención en el plano de los ideales trascendentes sin considerar sus procesos de gestación. El autodescubrimiento del actor humano como agente creativo queda subsumido por el dominio doctrinal de las estructuras clericales que representan la trascendencia en el plano intramundano y que exigen máxima lealtad y estricto cumplimiento del mandato divino. En la propia vida moderna tiene lugar el sometimiento de la creatividad en contextos de acción en los que *la realidad trascendente se inmanentiza* bajo la forma de esquemas de salvación intramundanos (el progreso, la revolución redentora, la pureza racial, la comunidad originaria etc.) representados y canalizados por movimientos políticos de masas (comunismo, el nacional-socialismo, el nacionalismo en sus múltiples expresiones, etc.). Este aspecto explica el hecho de que la trascendencia concentra la atención de los estudios de las culturales axiales y de su influjo en la

<sup>2</sup> K. JASPERS, *Origen y meta de la historia*, Madrid, Revista de Occidente, 1965, p. 79. Los subrayados son míos.

dinámica histórica de las mismas hasta la actualidad. La pregunta acerca de la manera en que el individuo orienta su comportamiento intramundano ante el desafío de la trascendencia y el modo en que la cuestión ética condiciona la respuesta de los individuos y las instituciones, constituyen los puntos nodales de la reflexión filosófica hasta fechas recientes. Autores tan señeros como Max y Alfred Weber, Benjamin I. Schwartz, Erich Voeglin, entre los más señalados, van en esta dirección. El propio Schwartz<sup>3</sup> define el despertar de las culturas axiales como *la época de la trascendencia*. Sin embargo, en los últimos veinte años está adquiriendo mayor protagonismo el otro polo del legado axial, la creatividad. En investigaciones recientes como las de Johan Arnason, Björn Wittrock, Robert N. Bellah y Hans Joas, auspiciados todos ellos por los trabajos de Shmuel N. Eisenstadt, la imagen de lo axial y su influencia en las sociedades contemporáneas se analiza a la luz de la centralidad de esta noción. No en vano, estas aportaciones más actuales afirman que en este período axial la creatividad social irrumpe con una pujanza desconocida en la historia humana<sup>4</sup>.

Esta modificación en la lectura del legado axial tiene que ver con acontecimientos de nuestro presente histórico. Básicamente, con *el debilitamiento de la trascendencia* en nuestros modos de vida. Este dato no quiere decir que haya desaparecido. Más bien, que su presencia se ha redefinido en el marco de *la época secular*, en expresión de Charles Taylor<sup>5</sup>, en la que ya no ocupa el lugar central de la agenda pública. Las relaciones entre la trascendencia y la creatividad han constituido un episodio de tensión y colisión a lo largo de las culturales axiales y en los desarrollos actuales de la sociedad contemporánea. En estas civilizaciones axiales ha predominado una versión esencialista, estanca y ahistórica de la trascendencia, cuya representación en el ámbito de lo intramundano correspondía exclusivamente al clero religioso (o secular, como en el caso confuciano) que favorecía relaciones de desigualdad y episodios de conflicto entre el centro carismático y la periferia demandante de respuestas. La visión doctrinal de la trascendencia impedía y neutralizaba la divergencia y la creatividad de interpretaciones adicionales y alternativas de los textos sagrados en cada sociedad. Aunque la representatividad exclusiva de la voluntad divina por parte del poder carismático ha podido influir *indirectamente* en el fomento de la creatividad, los conflictos y la búsqueda de órdenes institucionales alternativos, así mismo, el reconocimiento del potencial transformador de los actores siempre ha sido escaso o inexistente a lo largo de la historia humana debido, en buena medida, a la ortodoxia dominante en esos centros carismáticos y en el conjunto de la sociedad al que gobiernan.

A continuación me propongo reflexionar sobre la emergencia de la creatividad como una de las mutaciones recientes en el marco de las creencias y

---

<sup>3</sup> B. I. SCHWARTZ, "The Age of Trascendence", en *Daedalus*, 104, n. 2 (1975), p. 5.

<sup>4</sup> J. P. ARNASON, S. N. EISENSTADT & B. WITTRÖCK, "General Introduction", en J. P. ARNASON, S. N. EISENSTADT & B. WITTRÖCK (eds.), *Axial Civilizations and World History*, Leiden, Brill, 2004, p. 7.

<sup>5</sup> Ch. TAYLOR, *A Secular Age*, Cambridge MA, The Belknap Press f Harvard University Press, 2007.

los valores de las sociedades contemporáneas. En ellas se constata el hilo de continuidad con la herencia axial porque en nuestro modelo social despierta *el otro polo soterrado y silenciado* de su patrimonio cultural. En este acercamiento histórico al momento axial se pretende recuperar el surco de *la indeterminación* inherente a la acción humana que empieza a abrirse paso en aquel momento y que, desde entonces, vive múltiples períodos de ocultamiento y subordinación hasta hacerse visible en nuestro tiempo. Entre aquel tiempo inaugural y el presente actual no existe nada parecido a una lógica inmanente a la historia, una continuidad cronológica desplegada evolutivamente a través de diferentes episodios, o una suerte de supuesta convergencia universal en torno a un modelo de sociedad diferenciado, complejo y secular. De manera sorda y callada la historia humana ha registrado experiencias de conflicto, tensión y renovación que eliminan protagonismo explicativo a cualquier esquema continuista y lineal en su discurso. El propósito de este trabajo pasa por poner en conexión la implantación de la creatividad como categoría central de nuestro tiempo y la herencia intelectual de la tradición axial, en la que surge una noción embrionaria de la autoconciencia creativa que, a pesar de los numerosos impedimentos doctrinales para expresar su capital transformador de mundo, pervive, desde entonces, en el fondo de todo presente histórico.

Para ello, (1) realizo ciertas observaciones sobre el surgimiento actual de la idea de creatividad. Posteriormente (2) incido en los precedentes axiales en los que surge y madura esta idea de creatividad social. A continuación (3) me detengo en aportaciones recientes que cuestionan el supuesto de la secularización tan predominante en la lectura sociológica de la era axial y tan contrario a la acción renovadora de los actores. Por último, (4) indago en el legado vigente del patrimonio axial en nuestro modo de vida creativo.

## 1. LA INSTITUCIONALIZACIÓN Y LA NORMALIZACIÓN DE LA CREATIVIDAD

Un cambio de gran alcance ha tenido lugar en el transcurso de los últimos años en nuestro presente histórico. Una de las categorías que mejor simbolizaba el afán renovador y transformador de la modernidad, la creatividad, ha pasado a ocupar un lugar sustantivo en su complejo de creencias, hasta el punto de que en él se dan cita las claves simbólicas de la sensibilidad contemporánea. La noción de creatividad se ha convertido en un ideal que ya no sólo se remite en exclusiva a los actores dedicados a la creación estética, sino al conjunto de la sociedad. En este sentido, la creatividad se sitúa en el centro neurálgico de la narrativa social en muchos de sus ámbitos. Fruto de lo que Charles Taylor<sup>6</sup> denomina *el giro neoexpresivista* de la cultura contemporánea observado en los últimos años e inspirado en la transformación de los valores promovida por las vanguardias artísticas de principios de siglo XX en las que el protagonismo de la emoción del artista contrarresta la disciplina

<sup>6</sup> Ch. TAYLOR, *Fuentes del yo*, Barcelona, Paidós, 2006, p. 680.

del sujeto capitalista, los actores reclaman la autorrealización personal y la autoexpresión afectiva como notas irrenunciables de sus actos en todos los planos de su biografía. En palabras del Taylor, “en los últimos años ha venido tomando cuerpo una distinción basada en la visión y el poder expresivo. Existe un conjunto de ideas e intuiciones, aún no comprendidas del todo, que nos lleva a imitar el artista y al creador más que ninguna otra civilización; que nos convence de que una vida dedicada a la expresión o a la representación artísticas es eminentemente valiosa”<sup>7</sup>.

Ya sea la actividad profesional, científica, política, educativa, por supuesto la artística, su presencia absorbe la atención de los actores y de las instituciones sociales. Nociones como *calidad, talento, habilidad, originalidad, novedad, excelencia*, conforman parte de un clima simbólico que aglutina la diversidad de esferas de especialización profesional y estilos de vida. De este modo, se ha asentado como denominador común de comportamientos tan variados de la actividad profesional y académica de nuestras vidas como el arte, la moda, la ciencia, la economía (creativa), el diseño, entre otros. La particularidad del presente histórico consiste en que la presencia de la creatividad nunca ha sido tan manifiesta en la organización del modo de la sociedad como en la actualidad.

De algún modo, su presencia se ha normalizado y vuelto rutinaria, hasta el punto de constituir el factor común y compartido en la diversidad de estilos de vida actuales y en la dinámica de las instituciones contemporáneas. Ello significa que, como afirma A.Reckwitz<sup>8</sup>, se impone como *un imperativo creativo* el hecho de que tanto los individuos como las instituciones han de ofrecer elasticidad y plasticidad como las condiciones garantes de decisiones novedosas y originales enmarcadas en un contexto presidido por *la inmediatez* (M. Castells) y *la aceleración* (H. Rosa). De algún modo, la creatividad constituye el sustrato cultural desde cuya trama simbólica todo individuo ha de hacer frente al diseño de su biografía. Ya no compromete sólo al artista, sino a todos y cada uno de los actores sociales. De una forma u otra, *se ha de ser creativo y original* en la profesión, la familia, la moda, el amor, etc. El punto culminante sería el de su propia identidad en clave de autocreación: *el yo se pone en liza en relación con la creatividad de modo que o se es creativo o no se es*. Parafraseando a Max Weber cuando dice que “el puritano quiso ser un hombre profesional: nosotros tenemos que serlo”<sup>9</sup>, hoy podría añadirse que no se trata de *querer ser creativo, hoy tenemos que serlo*. Esta creatividad tendría dos vertientes complementarias: Por una parte, *el deseo de creatividad*, el anhelo subjetivo y, por otra, *el imperativo de creatividad*, la expectativa social. *Se desea ser creativo, pero también se debe ser creativo*.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 45.

<sup>8</sup> A. RECKWITZ, *Die Erfindung der Kreativität*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2012.

<sup>9</sup> M. WEBER, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona, Península, 1987, p. 258.

Siguiendo a Reckwitz, la pujanza de la creatividad se expresa en dos niveles de la agenda cotidiana. Por un lado, el artista se ha convertido en el modelo de acción ya que, desde la época de las vanguardias, se trata de la figura social que *se expresa* en sus obras, que imprime *afectividad* a sus trabajos. De algún modo, perfil del artista pierde *el aura* de antaño a la vez que el arte se “des-teologiza”<sup>10</sup>. El uno y el otro, el artista y el arte, se sitúan en el espacio público, a los ojos de los demás y se muestra accesible al conjunto de los ciudadanos. Ya no se trata de una experiencia minoritaria en manos de espíritus especialmente dotados para la expresión de la belleza. Por otro lado, esa creatividad se traduce en la imperiosa necesidad del capitalismo estético contemporáneo de integrar en su estructura *el punto ciego* del capitalismo calvinista: la afectividad y la emoción. En cierta forma, su irrupción histórica cuestiona la imagen canónica de una modernidad diferenciada, des-estetizada e iconoclasta y reabre un debate en torno a *los déficits afectivos* que aquel impulso modernizador pudo provocar y que el actual giro creativo pretende compensar.

Sin embargo, en los últimos cuatro decenios la idea de creatividad, con motivo de su progresiva implantación, ha sido tratada desde planos teóricos muy distintos al recién mencionado. Así, esta realidad ha sido expresada en términos de *la ontología del imaginario creativo* (C. Castoriadis)<sup>11</sup>, *el despertar civilizatorio de la creatividad humana* (S. N. Eisenstadt)<sup>12</sup>, *la creatividad de la acción* (H. Joas)<sup>13</sup> y la (ya mencionada) *creatividad del capitalismo estético* (A. Reckwitz)<sup>14</sup>. Sin entrar en detalles, todas estas referencias teóricas remiten a diferentes niveles de experiencia que se dan cita en la idea de creatividad: *el ontológico, el histórico-civilizacional, el social y el institucional* respectivamente. En este caso, los tres primeros son instituyentes y el último instituido (en terminología de Castoriadis). Cada nivel introduce un enfoque específico y concreto de la creatividad, si bien en la densidad de los hechos sociales de la sociedad contemporánea esos niveles o varios se solapan y se cruzan de múltiples formas.

Primeramente, *la ontología del imaginario creativo* elaborada por C. Castoriadis incide en una noción del ser definida por *la indeterminación* y por su capacidad de autoalteración semántica generadora de órdenes sociales. Frente a la visión determinista y clausurada de lo real propuesta por la filosofía decimonónica hegeliana y marxista, Castoriadis concibe lo imaginario como *un magma* en constante ebullición cuya fecundidad consiste en la creación de imágenes cargadas de valor (dioses, tótems, banderas) y de representatividad colectiva. En otro sentido, los trabajos de S. N. Eisenstadt, inspirados en la

<sup>10</sup> S. NOWOTNY, “Immanent Effects: Notes on Cre-activity”, en G. RAUNING et al. (eds.) *Critique of creativity*, Londres, MayFlyBooks, 2011, p. 18.

<sup>11</sup> C. CASTORIADIS, *La institución imaginaria de la sociedad*, Barcelona, Tusquets, 2013.

<sup>12</sup> S. N. EISENSTADT (ed.), *The Origins and Diversity of axial Age Civilizations*, New York, State University of New York, 1986.

<sup>13</sup> H. JOAS, *Die Kreativität des Handelns*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1992.

<sup>14</sup> A. RECKWITZ, *op. cit.*

reflexión ya mencionada de Jaspers, han subrayado las condiciones históricas y civilizacionales en las que la condición humana se autodescubre como agente creativo dotado de la capacidad de intervenir en su entorno social. Las revoluciones axiales serían ese episodio histórico en el que el hombre incorpora a su capacidad práctica el *pensamiento de segundo orden* con el que medita sobre las condiciones del propio pensamiento. Por su parte, H. Joas reflexiona sobre la dimensión renovadora de todo modelo de acción y sobre la posibilidad de intervención fáctica de los actores en los entornos sociales modernos impregnados de la idea de *autonomía* y susceptibles de cambio social no reglado. Si bien los modelos de acción moral y económico-teleológico han predominado en el pensamiento moderno, Joas subraya que *lo por pensar* en la reflexión contemporánea es lo que hace posible la *emergencia* de cualquier modelo de conciencia y orden social. Por último, A. Reckwitz investiga la presencia de la creatividad como núcleo simbólico organizador de las estructuras sociales y las biografías individuales abocadas en los dos casos a vivir con ambivalencia la inexorabilidad del nuevo *imperativo creativo*. Nuestro tiempo ha hecho realidad la idea de creatividad como facultad al alcance de todos los actores pero no por ello se deduce la existencia de un modelo de sociedad libre de contradicciones y desigualdades.

Los diferentes planos de reflexión en torno a la creatividad ponen en evidencia el fuerte impulso del concepto hoy y, al mismo tiempo, la confusión reinante en torno al mismo toda vez que en él, como se acaba de ver, confluyen diferentes registros semánticos que conviene delimitar para una mejor comprensión de su alcance entre nosotros. En este sentido, llama la atención que desde el momento en que la creatividad se ha implantado en nuestro universo mental y moral como pauta normal y normalizadora puede aparecer, como dato inédito en la historia, como un factor de *resistencia al cambio social*, esto es, puede contravenir los elementos de renovación política, moral, estética, etc. que a lo largo de la modernidad se le han atribuido. Para evitar esta imagen estrecha y reduccionista de la creatividad es menester investigar *sus condiciones de posibilidad* que hacen del modo de vida creativo algo *creado* y nunca producto del destino histórico o del poder mastodónico de una macroinstitución como la Iglesia o el Estado. Una sociedad en la que la creatividad ya no es sólo el privilegio de una minoría selecta sino exigencia de todos los individuos que han de ofrecer originalidad individual en todas sus actividades (profesionales, académicas, familiares, afectivas, etc.) puede favorecer prácticas y narrativas en las que *la novedad y la innovación se convierten en rutina y hábito*. En este sentido, podemos estar ante una multiplicidad de actores creativos afanosos por generar originalidad en sus ámbitos profesionales y domésticos y, sin embargo, puede oscurecerse la dimensión intersubjetiva y cooperativa de la creatividad que induce los cambios sociales.

Así mismo, aunque esa creatividad se haya desaturado, banalizado y normalizado en referencia a lo que han sido sus expectativas de originalidad individual prevalecientes en el patrón del artista romántico, surgen nuevas formas de desigualdad ya que la plasmación y el reconocimiento de



la originalidad individual no está al alcance de todos los actores en sus diferentes actividades. El nuevo *imperativo creativo* no promueve igualdad de condiciones para la gestación de novedad original y, al mismo tiempo, reparte con desigual fortuna el reconocimiento y la aprobación de las producciones individuales de los actores al provocar distintas lecturas y, en muchos casos, imprevisibles, por parte del público. Por ello, es conveniente profundizar en otras capas semánticas de la idea de creatividad para cuestionar el intento de la noción actual del concepto de agotar su significado. Este, en su polisemia, incluye distintos niveles de experiencia que perviven en el vigente y que entran en colisión con él. En este sentido, una aproximación a la tradición axial facilita esta tarea de rescatar la pujanza inaugural de la creatividad social bajo la forma de la indeterminación inherente a la convivencia social.

Como ya ha sido anunciado, la creatividad no ha ocupado un lugar destacado en la meditación filosófica y social. En el ámbito de la filosofía se trataría de uno de *los accidentes* que, según Hannah Arendt<sup>15</sup>, tiene por cometido *iniciar* proyectos humanos y promover contingencia y aleatoriedad en el escenario de la historia. En el espacio de la reflexión sociológica sorprende que la creatividad no constituya una de los tipos de acción social que Weber<sup>16</sup> construye como herramienta del análisis social. La vertiente cognitiva de la vida humana, tanto bajo la forma de *la res pensante* cartesiana como de *racionalidad medios-fines* de cuño calvinista, se ha situado en el centro del debate académico. La dimensión creativa ha quedado desplazada a la periferia del centro neurálgico de la vida moderna, ajena a la centralidad de los procesos de control y dominio técnico del mundo. En buen parte de la modernidad la creatividad ha consistido en un recurso a la mano de la burguesía para compensar y refinar sus tendencias compulsivas al autodomínio y al autocontrol afectivo.

En gran medida, el soporte imaginario de estas propuestas viene dado por la vigencia científica y normativa de *la teoría clásica de la modernización*. Este paradigma de pensamiento se ha presentado como herramienta de análisis científico y, al mismo tiempo, como propuesta normativa. El eje sobre el que se ha dispuesto su estructura no ha sido otro que el de *la secularización*, en cuyo periplo se impone *el tiempo objetivo* de Walter Benjamin exento de novedad y ruptura. Autores como Hans Blumenberg<sup>17</sup> conciben la narrativa de la secularización como una propuesta ideal de *autoafirmación humana* frente a la inseguridad provocada por *un principio extraño* de carácter teológico reinante en la sociedad medieval. Con su concurso la historia se ve llevada unilateralmente hacia modelos de sociedad diferenciados, des-centrados e inmanentes en los que el centro sacro-religioso de las sociedades tradicionales se desdibuja. Bajo la hegemonía de este paradigma de pensamiento la modernización social se define como un proceso de racionalización en el que la pauta organizadora de

<sup>15</sup> H. ARENDT, *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 2005, pp. 205ss.

<sup>16</sup> M. WEBER, *Economía y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, pp. 20-21.

<sup>17</sup> H. BLUMENBERG, *La legitimación de la Edad Moderna*, Valencia, Pre-textos, 2008, p. 42.

la sociedad responde a esquemas de dominación técnica de la experiencia y al debilitamiento de la centralidad de la trascendencia como eje organizador de la agenda subjetiva e intersubjetiva. El esquema evolutivo, desde Durkheim hasta Taylor pasando por Habermas, incide en el automatismo de la diferenciación de las estructuras sociales como pauta y destino histórico con el que reducir el incremento de la complejidad social. En buena parte de esta mediación los conceptos secularización-racionalización-modernización van de la mano. La ruptura irreversible con el mito en las civilizaciones axiales, de la que habla Jaspers para subrayar el elemento innovador de éstas, coincide con proceso de secularización que va a expandirse a lo largo de la historia imprimiendo un mismo y único modelo de desarrollo social basado en el dominio técnico del mundo y en la pérdida de espesor trascendente de la existencia humana<sup>18</sup>.

Acerca de esta pauta universal del análisis histórico y cultural, cabe introducir tres consideraciones. Por un lado, el curso evolutivo de incremento de diferenciación se define como fuerza motriz incuestionable. *Es lo que explica sin ser explicada*. Se da por supuesto y constituye el punto de partida desde el que la filosofía ha explicado la realidad circundante. Como dice Castoriadis, se trata de un axioma vertebrador de enfoques tan adversos como el funcionalismo y el marxismo. Por mucho que en su versión más elaborada, como la de la teoría de sistemas, el despliegue evolutivo aceptase el concurso de la contingencia en sus avances históricos, lo único que no es contingente en el citado enfoque es la evolución misma.

Por otro lado, sobre este axioma se narra la historia de las sociedades como un proceso de secularización unidireccional e irreversible. Si bien pensadores como Peter Berger<sup>19</sup> identifican este proceso con la arquitectura pluralista de las sociedades contemporáneas, autores que dieron cuerpo al concepto, como Max Weber, entre otros, ven en el citado proceso un destino inexorable en el curso histórico en el que la racionalización del mundo socava los espacios de trascendencia de la modernidad tardía. El paulatino proceso de *inmanentización de la salvación ultraterrena* expresada en movimientos políticos de masas como el nacionalsocialismo, el comunismo, el nacionalismo, entre otros, adquiere forma de un despliegue histórico que se encamina unilateralmente hacia la erosión de los espacios de decisión humana y al cierre de los márgenes de lo posible y la novedad.

En última instancia, es precisamente esta pauta determinista lo que hace prescindible la creatividad social. En la modernidad los actores han vivido sus entornos como hechos conclusos y naturales cargados de necesidad y ajenos a cualquier tipo de respuesta social. El carácter providencialista desactivaba las ideas de autonomía e iniciativa tan arraigadas en la forma de vida moderna. Cualquier explicación del cambio social recaía sobre las fuerzas metasociales

<sup>18</sup> Ch. TAYLOR, *Imaginario sociales modernos*, Barcelona, Paidós, 2006, p. 68.

<sup>19</sup> P. L. BERGER, *The Many Altars of Modernity*, Berlin/Boston, De Gruyter, 2014.

de la evolución y despojaba de protagonismo a la intervención de los actores sobre sus entornos.

## 2. EL DESPERTAR DE LA CREATIVIDAD: EL LEGADO DE LAS REVOLUCIONES AXIALES

El acontecimiento histórico de las revoluciones axiales trajo consigo una novedad que, desde entonces, determina la experiencia humana y el devenir del mundo: el hallazgo de la creatividad social. Junto a la noción de trascendencia, que obliga a los actores a mirar más allá de la realidad inmediata a partir de una visión dicotómica de la realidad basada en el par trascendencia/inmanencia, las revoluciones axiales introducen el cuestionamiento del orden social y político desde el momento en que surge *la cultura teórica* de la que habla Marlin Donald<sup>20</sup> para referirse el nacimiento del *pensamiento de segundo grado*, es decir, la capacidad humana de repensar *las condiciones de lo pensado*, de trascender cualquier modelo de conciencia acotado por los límites espacio-temporales hacia formas de representación universales y abstractas. Al mismo tiempo, se produce una transformación de gran alcance en la estructura social ya que se abandonan las unidades de parentesco y territorialidad relativamente cerradas y se elaboran diseños de organización política más universalistas y abstractos (por ejemplo, las primeras formas de estado). En palabras de Hans Joas, “con la idea de trascendencia también apareció la idea de necesidad fundamental de reconstrucción de la realidad mundana”<sup>21</sup>.

En el período histórico que abarca del 800 al 200 del primer milenio a.C. las culturas y civilizaciones axiales alientan una innovación radical toda vez que despierta la capacidad del ser humano de preguntarse por *el puesto del hombre en el cosmos* (Scheler). Hasta ese momento las sociedades arcaicas consolidaban una *visión compacta* del mundo<sup>22</sup> sobre la base de un determinismo cósmico en el que se integraba de manera unitaria la fuerza natural renovadora, la vida social centrada en el grupo y la imposición omnímota de la comunidad sobre las acciones individuales. El destino natural y el destino social se confundían configurando un modelo de organización monista, circular en su concepción del tiempo, basado en un orden adscriptivo y sustentado en la norma penal (Durkheim).

Sin embargo, y de la mano de la transformación de “la orgía en sacramento”<sup>23</sup>, en expresión de M. Weber, las culturas axiales contribuyen a una transformación radical de la condición humana y del universo en la medida en que el problema de la salvación del alma humana sustituye al de la renovación del

<sup>20</sup> M. DONALD, *Origins of the modern mind*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1991, pp. 269-360.

<sup>21</sup> H. JOAS, *Was ist die Achsenzeit? Eine wissenschaftliche Debatte als Diskurs über Transzendenz*, Basilea, Schwabe Verlag Basel, 2014, p. 7

<sup>22</sup> E. VOEGLIN, *The Political Religions*, Columbia, University of Missouri Press, 2000.

<sup>23</sup> M. WEBER, *Ensayos sobre sociología de la religión (Vol.1)*, Madrid, Península, 1992, p. 245.

cosmos natural que correspondía a las sociedades arcaicas. El surgimiento de lo que el mismo Weber denomina *la edad profética* supone que los actores humanos han de gestionar desde la autorreflexividad sus decisiones y actos éticos orientados a la salvación individual. Desde ese momento la realidad mundana se convierte en campo de pruebas para la acción humana. El mundo gana en *apertura*. Así como se ha mencionado el papel renovador de la trascendencia que obliga a los actores a organizar su práctica social en torno a la salvación del alma, ligado a esta novedad surge la experiencia de libertad y autonomía con la que el actor puede diseñar sus propias maneras de responder al desafío ético. El actor empieza a sentir la diferencia entre el ritmo natural, el ritmo social y el ritmo individual. La unidad tripartita arriba planteada ofrece sus primeras fisuras. El individuo gana distancia ante el universo circundante y descubre la posibilidad de imaginar respuestas y acciones. Se empieza a constatar que “la realidad no es únicamente, como se viene repitiendo a partir de Dilthey, “lo que resiste”; es también, e indisolublemente, lo que puede ser transformado, lo que permite que el *hacer* (y el *theukein*) sea el dar existencia a lo que no es o el dar una existencia distinta a lo que es”<sup>24</sup>. Se trata de la comparecencia histórica del problema de *la in-determinación*. En ella se encuentra el embrión de lo que hoy se denomina *contingencia*, concepto que Luhmann define como aquello que “no es necesario, ni imposible”<sup>25</sup>. El mundo comparece ante el hombre ya no como un límite clausurado e irrebalsable, sino como un espacio abierto a la exploración y la autoexploración.

Si acontecimientos como la escritura, los asentamientos urbanos, una avanzada tecnología del metal, ciertos modelos de diplomacia internacional juegan un papel relevante en el surgimiento de la experiencia axial, una dimensión sustantiva le corresponde al estamento de los intelectuales formados por los místicos budistas, los profetas judíos, los *literati* chinos, los filósofos griegos, etc.<sup>26</sup>. En palabras de Hans Joas, “las estructuras de la desigualdad social se desacralizan. Por primera vez son concebibles transformaciones meditadas. Por obra de la fuerza efectiva de las ideas, que tienen origen en la era axial, también comparece una nueva dinámica social”<sup>27</sup>. De la mano de los intelectuales surgen los primeros visos de conflicto social activados por el papel de las ideas en la movilización colectiva. El centro carismático que encarna el rey por ser máxima expresión de la trascendencia en el dominio intramundano infunde autoridad a su figura que, por lo mismo, prescribe y organiza los comportamientos éticos de los individuos. En muchos casos, el rey es investido como una figura cuasi-divina y se convierte en el núcleo denso de la sociedad. Su vínculo directo con la trascendencia le transforma en un ser suprahumano y excepcional. Desde ese momento tienen lugar las

---

<sup>24</sup> C. CASTORIADIS, *op. cit.*, p. 414

<sup>25</sup> N. LUHMANN, *Beobachtungen der Moderne*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1992, p. 86

<sup>26</sup> R.N. BELLAH, “What is Axial about the Axial Age?”, en *Archives Européennes de Sociologie*, 46 (2005), p. 72.

<sup>27</sup> H. JOAS, *Was ist die Achsenzeit?*, p. 7.

tensiones típicas de las culturas axiales: entre el centro y la periferia. Las luchas por la apropiación simbólica de la realidad trascendente en la dimensión intramundana explica las múltiples tramas de conflictos entre grupos y colectivos que, llevados por lecturas renovadoras de los textos canónicos, han dado pie a narrativas y dinámicas culturales y civilizacionales muy diversas. En palabras de Eisenstadt, “el problema de responder a la tensión entre los órdenes mundano y transcendental es intrínsecamente irresoluble. Pero la constante búsqueda de su resolución genera instituciones reorganizadas, nuevos niveles de conflicto, nuevos procesos de cambio social, así como una transformación de las relaciones entre sociedades y civilizaciones”<sup>28</sup>.

Karl Jaspers afirma que en el período axial tiene lugar una lucha de todos contra todos y, en concreto, de los pequeños estados recién formados entre sí, lo cual “generó la posibilidad de la irrupción de los intelectuales itinerantes que no actuaban en el seno de clerecías o burocracias centralizadas y, por ello, se encontraban en mejor disposición para la crítica”<sup>29</sup>. El papel de los estamentos intelectuales consiste en el fomento de ideas, nociones y visiones que escapan a las visiones clausuradas y unilaterales que imponen los centros carismáticos de la sociedad. A pesar de que éstos aparecen como la encarnación mundana del poder trascendente, sus ideas y conceptos propician maneras alternativas de expresar y decir aquello que viven inmediatamente los actores sociales. Elaboran *las teodiceas* que, provistas de potencial racionalizador y redentor, pretenden encontrar respuesta el origen del sufrimiento humano<sup>30</sup>. A su vez desatan la lucha por la apropiación simbólica en torno a la correcta representación de la trascendencia. A partir de ahora se abre paso el binomio centro-periferia ya que las clerecías intramundanas pretenden patrimonializar la representación canónica de la trascendencia y la periferia social alimentar diferentes expresiones de disconformidad. En otras palabras, lo axial da pie a la colisión que, desde entonces, ha mostrado un estado de salud vigoroso entre la ortodoxia y la heterodoxia. Más en particular, a la inexcusable obligación de la autoridad política de *dar razones* de sus decisiones y actos. La legitimidad se convierte en un desafío irrenunciable que ninguna forma de poder terrenal puede soslayar en su tarea de gobierno.

En esta situación se encuentra el embrión de lo que es la creatividad humana. Una visión abstracta del álgebra en la cultura babilónica y la presencia del pensamiento geométrico en la Grecia presocrática existían con antelación a las revoluciones axiales. Se puede decir que, con anterioridad a éstas, el ser humano había generado cuerpos de conocimiento y explicación sobre los hechos del mundo. Sin embargo, lo axial da un paso más allá, un paso que supone

<sup>28</sup> S. EISENSTADT, *op. cit.*, p. 12.

<sup>29</sup> R. N. BELLAH, *Religion in Human Evolution*, Cambridge MA, The Belknap Press of Harvard University Press, 2011, p. 269.

<sup>30</sup> M. WEBER, *Ensayos sobre sociología de la religión*, p. 242.

una ruptura de efectos incomparables: *el pensamiento de segundo orden*<sup>31</sup>. En este momento surge *el pensamiento sobre el pensamiento*. Y en clave política, la pregunta sobre *la legitimidad del poder*. Ahora *las condiciones del pensamiento* empiezan a convertirse en el centro de reflexión del conocimiento humano. De ese modo, se constata la indeterminación en la base de las tramas institucionales de la sociedad, incluida las instituciones carismáticas de las autoridades, ya que sus cimientos y estructuras (de origen supuestamente trascendente) también son resultado de decisiones humanas. La indeterminación no ha de entenderse negativamente como ausencia de determinación. Como dice Castoriadis, si acaso, positivamente, como posibilidad de determinaciones *otras*. Por todo ello la creatividad adquiere un protagonismo destacado porque, con motivo de las revoluciones axiales, supone “la articulación textual de una creciente reflexividad humana y conciencia reflexiva, la habilidad para emplear la razón con la que trascender lo inmediatamente dado”<sup>32</sup>.

Nos encontramos ante un paso irreversible en la historia del ser humano. Junto a la noción de trascendencia, la creatividad humana se abre paso en el escenario axial anunciando la in-determinación básica y estructural que subyace a cualquier interpretación del mundo. Refleja la intervención creativa de la sociedad en el conjunto de saberes y conocimientos que, por otra parte, las autoridades políticas quieren alejar de la circulación social al afirmar que son la expresión de la voluntad divina representada en el dominio intramundano. Ahí se establecen relaciones de tensión que siempre han acompañado al curso histórico desde las revoluciones axiales. Si por un lado, la trascendencia implica un más-allá desde el que el centro político carismático gobierna el conjunto de la sociedad prescribiendo doctrinalmente modos y pautas de comportamiento social, la creatividad pretende cuestionar el carácter compacto de esos edificios de conocimiento incidiendo en el elemento contingente e indeterminado de toda la producción social. Surge lo que Eisenstadt denomina *reflexividad* humana, que sienta las bases de eso que Momigliano<sup>33</sup> denomina *criticismo* como característica de un tiempo axial que lo cuestiona todo y a todos.

En este sentido, el análisis de la realidad histórica de las tradiciones axiales revela que la trascendencia y la creatividad siempre han vivido una a espaldas de la otra. Un concepto *estático* de trascendencia ha predominado sobre el dinamismo *extático* de la creatividad. El aspecto doctrinal de las comunidades religiosas ha frenado cualquier atisbo de innovación interna promovido

<sup>31</sup> Y. ELKANA, “The Emergence of Second-Order Thinking in Classical Greece”, en S. N. EISENSTADT (ed.), *The Origins and Diversity of the Axial Age*, Nueva York, State University Press, 1986, pp. 40-64.

<sup>32</sup> B. WITTRICK, 2012. “The Axial Age in Global History: Cultural Crystallizations and Societal Transformations”, en R. N. BELLAH & H. JOAS (eds.), *The Axial Age and Its Consequences*, Cambridge MA, The Belknap Press of Harvard University Press, 2012, p. 108.

<sup>33</sup> A. MOMIGLIANO, *De paganos, judíos y cristianos*, México, F.C.E., 1992, pp. 283 ss.

por lo que Toynbee denominaba *las minorías creativas*<sup>34</sup>. La convivencia entre trascendencia y creatividad siempre ha sido conflictiva en la mayoría de los desarrollos históricos de las civilizaciones axiales, de modo que, o se da *una trascendencia sin creatividad*, ya que la primera se convierte en un cuerpo doctrinal incuestionable que clausura y penaliza cualquier tipo de divergencia o, como en nuestro tiempo, *una creatividad sin trascendencia*, en la que se normaliza una práctica creativa que no promueve un más allá respecto al estado de cosas actual. Queda por saber si es posible pensar en *una visión integrada* de ambas categorías haciendo actual en la historia una idea de *reflexividad* en la que *la trascendencia extática* ofrezca garantías de creatividad y proyección imaginaria y *la creatividad* incluya esa noción de *brinco* en la trascendencia de la que hablaba Jaspers para incidir en el poder renovador de los ideales sociales en el mundo histórico.

### 3. REVISIONES Y RELECTURAS DE LO AXIAL: LAS APORTACIONES DE MARLIN DONALD

En la exposición de Jaspers sobre lo axial se encuentra un elemento destacado que entronca con, y alimenta el *a priori* de la secularización tan presente en la filosofía y la sociología modernas. El surgimiento de la razón (filosófica) supone inmediatamente la muerte del mito y del conjunto de narrativas y relatos que dotan de sentido a la vida del hombre en el universo a través de imágenes metafóricas y símbolos religiosos y espirituales. La crisis inherente a la renovación del tiempo axial constituye para Jaspers, Weber y, más recientemente, para Taylor, el comienzo irreversible del impulso secularizador del curso histórico posterior en el que, apoyados en un automatismo de tipo evolucionista, van a predominar los modelos racionales de organización social basados en la diferenciación funcional, la especialización técnica, la democracia representativa y *la identidad parachoques* de la que habla Taylor para caracterizar el perfil de actor moderno desarraigado, eficiente, disciplinado y exclusivamente adaptado al plano intramundano. En palabras de Jaspers,

“la *Edad mítica* con su inmovilidad y evidencia llegaba a su fin. Buda, los filósofos griegos, indos y chinos, en sus decisivas intuiciones, y los profetas, con su idea de Dios, eran a-míticos. Comenzaba el combate contra el mito desde el lado de la racionalidad y de la experiencia iluminada por la razón (el *logos* contra el mito), el combate por la trascendencia de un Dios único contra los demonios que no existen y el combate contra las falsas figuras de los dioses por la rebelión ética contra ellas. La divinidad fue elevada a más alto rango al impregnarse de ética la religión. Pero el mito quedó como material de una lengua que con él expresaba cosa distinta de lo que contenía originariamente, convirtiéndolo así en alegoría”<sup>35</sup>.

<sup>34</sup> A. J. TOYNBEE, *Estudio de la historia (1)*, Madrid, Alianza, 1981, p. 321.

<sup>35</sup> K. JASPERS, *Origen y meta de la historia*, p. 21.

Por otra parte, Weber habla del influjo secularizador activado por la racionalización de la filosofía griega y las profecías judías en el transcurso de la historia de Occidente. De modo mucho más concluyente Taylor afirma, en referencia al actual debilitamiento de la trascendencia y al predominio de *la identidad parachoque* desvinculada del orden cósmico, que "lo que propongo llamar el gran desarraigo, implícito ya en la revolución axial, llega de este modo a su conclusión lógica"<sup>36</sup>.

Sin embargo, recientemente esta lectura preponderante de lo axial y, por ende, del curso postrero de la historia humana, ha sido cuestionada por nuevas interpretaciones. Una de ellas es la que aporta el psicólogo americano Merlin Donald<sup>37</sup>. Sobre la base de una teoría de la evolución de la conciencia humana sustentada en la psicología del desarrollo cognitivo y evolutivo, Donald se detiene en los rasgos característicos de los diferentes niveles de la cultura humana desde sus comienzos hasta la actualidad.

Habla, en primer lugar, de *la cultura episódica*, en la que los humanos aprenden de los mamíferos superiores a comprender y responder a los estímulos de manera inmediata, *ad hoc*, y sin capacidad para elaborar cadenas de razonamiento de más largo alcance en torno a las causas y a los efectos de los hechos circundantes. A continuación remite al período de *la cultura mimética* que, iniciada posiblemente hace 2.000.000 de años, ofrece un carácter pre-lingüístico, pero no prevocal, y en el que se emplea el cuerpo imaginativamente tanto para vincular acontecimientos como para comunicar con otros a través de gestos y expresiones.

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

Por último, en torno al siglo V a. C., aparece *la cultura teórica* durante las revoluciones axiales que supone la implantación histórico-cultural de la autorreflexión y el criticismo. Si bien la teoría implica una ruptura con el dominio del lenguaje oral y los estilos narrativos de pensamiento, no por ello significa el abandono definitivo de las primeras formas de experiencia cognitiva. Son tres los rasgos que caracterizan la aparición de la cultura teórica: (1) la invención gráfica, que contribuye a la alfabetización de la sociedad; (2) la memoria externa, basada en la estabilización del conocimiento a partir de la aparición de la escritura; y (3) la reflexividad, como capacidad de pensar analítica más

---

<sup>36</sup> Ch. TAYLOR, *A Secular Age*, p. 146.

<sup>37</sup> M. DONALD, *op. cit.*, pp. 124-359.



que normativamente y de construir teorías que pueden ser criticadas lógicamente y empíricamente.

En todo caso, Robert Bellah, en el tramo final de su periplo investigador en el que corrige los supuestos de la secularización predominantes en sus trabajos iniciales, destaca de este planteamiento de Donald el hecho de que en la cultura humana “nada se pierde definitivamente”<sup>38</sup>: por tanto, tampoco el patrimonio creativo e instituyente legado por la experiencia axial. En las fases de transición entre lo mimético y ritual, pasando por lo mítico y lo narrativo hasta llegar a lo teórico y analítico, “el ‘desde’ y el ‘hacia’ no significan ningún proceso de sustitución del uno por el otro”<sup>39</sup>. Los estratos culturales preteóricos siguen vivos y operativos en los espacios más profundos de la conciencia humana y permiten a los actores contemporáneos seguir tratando con el mundo analíticamente sin dejar de hacerlo episódica, mimética y mítica. A juicio de Donald, la teoría es “un sistema híbrido”<sup>40</sup> que no surge del vacío o *ex nihilo* y cuyo rasgo primordial es el de repensar y reorganizar lo heredado, el de intervenir creativamente en el proceso evolutivo ya que éste no está en manos de la fatalidad natural sino que se inscribe en las tramas de la contingencia. En palabras del propio Bellah, “los humanos son todavía criaturas episódicas, miméticas y míticas aunque, como en las primeras transiciones, la emergencia de una nueva forma de cognición cultural implica la reorganización de las primeras formas”<sup>41</sup>. En definitiva, el hecho de llegar a ser teóricos no quiere decir que en el transcurso de la historia humana dejemos de ser episódicos, miméticos y míticos. Las primeras formas culturales siguen siendo operativas si bien sus efectos son filtrados y corregidos por el pensamiento analítico. En este sentido, Randall Collins nos recuerda que la vida cotidiana consiste básicamente en *cadena de interacciones rituales*, hasta el punto de que cualquier intento de ser anti-ritualista acaba expresándose de manera igualmente ritual. De igual modo que, a pesar del afán de la teoría por abrazar y agotar el conocimiento humano, las estructuras miméticas y míticas de la cognición humana perduran porque, como el caso de la Gran Literatura, “nos habla de los niveles más profundos de la humanidad y nos ayuda a entender quiénes somos”<sup>42</sup>.

#### 4. LAS PARADOJAS DEL *ETHOS CREATIVO*

Si este principio de siglo se caracteriza por algo en particular puede ser por una noción de creatividad ajena a la experiencia de renovación de valores e ideales y centrada en la reproducción del estado de las cosas. Desde el

<sup>38</sup> R.N. BELLAH, “What is Axial about the Axial Age?”, p. 72.

<sup>39</sup> H. JOAS, “Robert Bellah: Religiöse Evolution und symbolischer Realismus”, en .S. MOEBIUS and D. Quadflieg (eds.), *Kultur. Theorien der Gegenwart*, Wiesbaden, VS Verlag, 2011, p. 89.

<sup>40</sup> M. DONALD, *op.cit.*, p. 364.

<sup>41</sup> R.N. BELLAH, “What is Axial about the Axial Age?”, p. 78.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 86.

momento en que se ha convertido en normal y norma, la creatividad es signo del orden social. No sugiere mutación radical y replanteamiento del estado de las cosas. Rige como imperativo que obliga a los actores a mostrar y ofrecer originalidad en sus acciones sin atender a otros aspectos de la creatividad, como es el del modelo o idea de sociedad. Lejos de expresar los anhelos de transformación y autonomía humana tan centrales en la modernidad, la creatividad se ha desplazado al centro simbólico de la vida contemporánea pero sin exigir más cambio que el meramente individual y el aplicado a la innovación económica. Se trata de una creatividad que no trasciende ni desborda contorno alguno. Se limita a proponer e imponer la innovación en actores que miden su originalidad en la escala de utilidad aplicada y práctica de la dinámica económica. Falta en ella voluntad, pacto y consenso colectivo. Carece del impulso vivido y convivido por los grupos para reorganizar el estado de cosas en el que viven. No dispone de propósito político. Es una creatividad sin *brinco* (del que hablaba Jaspers) orientada a la reproducción del orden social.

Sin embargo, esta noción normalizadora de la creatividad despierta el debate teórico. La razón estriba en que, por mucho que la sociedad actual *democráticamente* esa habilidad social, esto no supone que la sociedad viva definitivamente liberada ni que haya alcanzado en el caminar ascendente de la historia un grado de libertad definitivo y desconocido. Muy al contrario, su implantación conlleva nuevas formas de dominio social. Si el actual significado de creatividad pretendiera agotar el potencial semántico del concepto pudiera parecer que las dimensiones descubiertas en el período axial de una creatividad transformadora que trasciende los entornos sociales quedarían silenciadas. Dicho de otro modo, sin el trabajo esclarecedor y corrector de la crítica social la vigente noción de creatividad puede convertirse en mecanismo de parálisis social toda vez que su impulso fuerza a los actores a buscar novedad *dentro* del modo de sociedad *sin alcanzar al propio modelo* a través de modelos de organización *otros*.

Si bien en buena parte de la historia de las civilizaciones axiales el drama humano ha sido el de un predominio de *la trascendencia estática* y de sus rigores doctrinales sobre la creatividad espontánea de los individuos y grupos, el peligro que vive la sociedad actual es la de dar impulso a *una creatividad sin trascendencia*. La propia creatividad puede quedar herida de muerte si se la rebaja su alcance transformador de los hechos sociales. En este sentido, siempre que la reflexión teórica se aproxime al concepto en un sentido meramente descriptivo, puede favorecer la cronificación y la naturalización de un estado de cosas, paradójicamente, *creativo*. Sólo si se replantea críticamente la posibilidad de comunicar con esos otros niveles semánticos del concepto (mencionados en las primeras páginas del texto) que revelan *contingencia* la propia sociedad podría corregir las nuevas formas de desigualdad que se están produciendo. En ellas una nueva escisión tiene lugar entre la minoría de los creativos socialmente reconocida y ejemplarizante y la inmensa mayoría carente de originalidad expulsada de ese nuevo recinto de "los elegidos".

En eso radica la importancia de la herencia axial cuya herencia sigue viva en la reflexividad de la civilización tecnológica. No en vano, ésta permite ilustrar las nuevas formas de poder de la que creatividad instituida como modelo de sociedad es producto. Esta ni es eterna, ni culminación de la lógica histórica. Muy al contrario, es resultado, como cualquier otra, de la *creatividad instituyente* que desde hace veinticinco siglos permite al hombre replantearse *las condiciones de posibilidad de las representaciones sociales*. Con el *ethos creativo* que define nuestro tiempo no se acaba la historia: la creatividad es un *apriori* siempre por actualizar en la historia.

Celso Sánchez Capdequi Universidad Pública de Navarra (Dpto. Sociología)  
Campus Arrosadía s/n  
31006 Pamplona  
celso.sanchez@unavarra.es

