



**Citation:** Vittorio Cotesta (2021) La terza età assiale. Alcune considerazioni sulla nuova forma del mondo. *Società-MutamentoPolitica* 12(23): 185-198. doi: 10.36253/smp-13008

**Copyright:** © 2021 Vittorio Cotesta. This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<http://www.fupress.com/smp>) and distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

**Data Availability Statement:** All relevant data are within the paper and its Supporting Information files.

**Competing Interests:** The Author(s) declare(s) no conflict of interest.

## La terza età assiale. Alcune considerazioni sulla nuova forma del mondo

VITTORIO COTESTA

### PREMESSA

L'obiettivo di questo articolo è verificare se la pandemia da Covid-19 stia producendo una nuova forma del mondo. Da molte parti, infatti, sono segnalati grandi cambiamenti prodotti dalla pandemia a livello economico, politico, sociale e culturale. “Nulla sarà più come prima”, si dice. È vero?

Una delle più diffuse convinzioni è che la pandemia abbia già creato – o stia per creare – maggiori e più insopportabili disuguaglianze tra le persone. Se ne può avere una qualche conferma?

Più in generale si parla di una “nuova società”, di *next society*, per dirla con gli anglofili. Se è vero che si va configurando una “nuova società”, quali sono le sue caratteristiche? Come possiamo farci un'idea di quanto sta effettivamente accadendo? È veramente molto difficile rispondere a queste domande. Un modo per cercare di farlo è confrontarsi con quanti prima di noi hanno affrontato questione analoghe.

### LA TEORIA ASSIALE DI KARL JASPERS

Nel linguaggio sociologico e nella pratica della ricerca esistono concetti, teorie e metodi capaci di fornire risposte a questo tipo di domande. Quando si parla di cambiamenti “radicali” si vuole dire che, niente di quanto è esistito prima o di quanto esiste oggi, domani sarà più come è stato e com'è in questo momento. Sono ormai alcuni decenni che abbiamo la parola, il concetto e la teoria per descrivere se, quando e come una società cambia radicalmente. Nel 1949 Karl Jaspers (1883-1969), nella sua opera *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (*Origine e senso della storia*) ha proposto il concetto di “rivoluzione” e di “periodo” “assiale”, il concetto di un “asse del tempo” (*Achsenzeit*) per denotare il cambiamento radicale del tipo di cui stiamo parlando. Secondo Jaspers, tra l'800 e il 200 a. C., sarebbe avvenuta nelle principali società umane una “rivoluzione assiale”. Il culmine di questo processo rivoluzionario si sarebbe verificato tra la fine del VI e l'inizio del V secolo a. C.

Si tratta, infatti, di un lungo processo. Esso ha un inizio non facilmente determinabile, un punto di catastrofe – il punto oltre il quale ogni cosa è nuova e nulla è più come prima – e un momento nel quale il processo è compiuto.

Cosa è avvenuto in quel periodo di così straordinario nella storia umana?

Lasciamo la parola allo stesso Jaspers:

Un asse della storia mondiale, supposto che ne esista uno, dovrebbe essere trovato empiricamente, come un fatto valido in quanto tale per tutti gli uomini, compresi i cristiani. Tale asse dovrebbe essere situato nel punto in cui fu generato tutto quello che, dopo d'allora, l'uomo ha potuto essere, nel punto della più straripante fecondità nel modellare l'essere-umano; esso dovrebbe essere, per l'occidente, l'Asia e tutti gli uomini, senza riguardo a un determinato contenuto di fede, se non empiricamente cogente e palese, perlomeno così convincente dal punto di vista della penetrazione empirica da dar vita a una struttura comune di autocomprensione storica per tutti i popoli. (Jaspers 2014 [1949, 1959], p. 19)

È da ricordare che Jaspers sta cercando di fondare una *nuova* teoria della storia e cerca di costruirla sulla sua filosofia dell'esistenza. Il suo obiettivo gli impone di prendere le distanze da altri filosofi e da uno in particolare: Georg Friedrich Hegel (1770-1831). Hegel, infatti, pone alla base della sua filosofia della storia il Cristo, sia come origine della storia mondiale, sia come termine verso cui essa tende. Jaspers, invece, rifiuta il presupposto secondo il quale nella storia si verifica “il procedere di Dio”. Per lui, la fede cristiana è una fede come le altre, “una fede, non la fede dell'umanità” (Jaspers 2014 [1949, 1959], p. 19). Il suo punto di partenza non può essere pertanto legato ad una religione e alle sue premesse cognitive ma, se vuole essere universale, deve basarsi su qualcosa che può essere accertato da tutti *empiricamente*. L'asse della storia umana deve essere rintracciato in un fatto, una realtà, un processo che abbia riguardato l'umanità intera o la sua più grande parte.

Questo *evento* ha una caratteristica comune a tutte le civiltà, è “la più netta linea di demarcazione della storia” e consiste nell’“autocomprensione” storica valida per tutti i popoli.

La “rivoluzione assiale” avviene, infatti, “quasi contemporaneamente in Cina, in India e nell'occidente, senza che alcuna di queste regioni del mondo sapesse di quanto avveniva nelle altre” (Jaspers 2014 [1949, 1959], p. 20).

La novità di quest'epoca è che in tutti e tre i mondi l'uomo prende coscienza dell'essere nella sua interezza, di sé stesso e dei suoi limiti. Egli viene a conoscere la terribilità del mondo e la propria impotenza. Pone domande

radicali. Di fronte all'abisso anela alla liberazione e alla redenzione. Comprendendo coscientemente i suoi limiti si propone gli obiettivi più alti. Incontra l'assolutezza nella profondità dell'essere-se-stesso e nella chiarezza della trascendenza (Jaspers 2014 [1949, 1959], p. 20).

Si tratta – come è chiaro – della fondazione di una nuova consapevolezza storica. Tutto il processo, in effetti, “si svolse nella riflessione”. La teoria della storia di Jaspers, dunque, è una riflessione di secondo livello, di un ordine più astratto che vede nei fatti accertati empiricamente un altro senso. La storia non è più il dispiegarsi del divino ma il processo della creatività e della responsabilità dell'uomo. La storia è interamente secolare. L'uomo non nasce da un qualche dio, ma “modella” sé stesso.

La rivoluzione assiale è un *evento spirituale*. Quanto alla sua origine Jaspers considera pure altre “cause”, ma alla fine conclude:

la più semplice spiegazione dei fenomeni del periodo assiale è quella basata sull'esistenza di comuni condizioni sociologiche favorevoli alla creatività spirituale... [Vi sono pure] considerazioni sociologiche pertinenti, che conducono a un'indagine metodica, ma alla fine si limitano a illuminare i fatti, non offrono una loro spiegazione causale. Tali situazioni fanno parte dell'intero fenomeno spirituale del periodo. Sono condizioni preliminari che non portano necessariamente al risultato creativo; in quanto parte del quadro generale, la loro stessa origine rimane in discussione (Jaspers 2014 [1949, 1959], p. 20).

Le visioni del mondo, della storia e degli uomini vengono poste in discussione nel periodo assiale. L'indagine storico-sociologica successiva mette in luce questo nuovo modo di costruire l'immagine della società, degli uomini e della loro storia. Jaspers indica quali siano i punti di separazione tra le tradizionali immagini del mondo e quelle nuove, fondate su premesse cognitive interamente nuove. Rimangono elementi delle vecchie culture e delle vecchie società, ma essi acquistano un nuovo senso entro le nuove “mappe cognitive” (Eisenstadt 1986, p. 19 e p. 30). “I miti – afferma Jaspers – furono riplasmati, intesi in una nuova profondità ... questa transizione ... fu creatrice di miti in maniera nuova nel momento stesso in cui il mito nella sua totalità veniva distrutto. Il vecchio mondo mitico cadde a poco a poco nell'oblio, ma rimase come sfondo del tutto mercé l'effettiva credenza delle masse popolari (e poté in seguito riprendere il sopravvento in vaste regioni)” (Jaspers 2014 [1949, 1959], p. 21). Lo stesso accade agli elementi sociali e politici: “le *antiche alte civiltà millenarie* hanno dappertutto fine col periodo assiale, che le dissolve, le assimila, le fa svanire, a prescindere dal fatto che a portare l'innovazione sia lo stesso popolo o un altro. Le civiltà preassiali, quelle dei babi-

lonesi, dell'Egitto, dell'Indo e della Cina primitiva, sono state a proprio modo magnifiche, ma appaiono in un certo senso come precedenti al risveglio. Le antiche civiltà persistono soltanto negli elementi che entrano nel periodo assiale, che vengono accolti dal nuovo inizio" (Jaspers 2014 [1949, 1959], p. 25).

Quanto ai predecessori di questo modo di guardare alla storia, Jaspers menziona Eduard Meyer (1855-1930), Ernest v. Lasaulx (1805-1861), Victor von Strauss (1809-1899) e Herman Keyeserling (1880-1946). Gli scarni riferimenti alle opere di questi autori non giustificano, tuttavia, il loro ruolo di "precursori" e "anticipatori" dell'idea di "età assiale" (Arnason 2005, p. 20-23). Jaspers si sofferma in modo più approfondito sulla tesi di Alfred Weber (1868-1958) secondo il quale l'introduzione del cavallo come mezzo di locomozione avrebbe generato un mutamento assiale in tutta l'Eurasia. I "popoli delle bighe di guerra e degli uomini a cavallo dall'Asia centrale (che in effetti raggiunse la Cina, l'India e l'occidente e fece conoscere il cavallo alle antiche alte civiltà) ha[nn]o prodotto], a suo dire, conseguenze analoghe nelle tre regioni. Gli uomini di questi popoli equestri si erano resi conto, grazie al cavallo, della vastità del mondo" (Jaspers 2014 [1949, 1959], p. 25)<sup>1</sup>. Inoltre, da allora "la storia divenne un conflitto fra queste due forze, fra il vecchio assetto matriarcale, stabile, regolato, letargico e le nuove tendenze dei popoli equestri, portate al movimento, liberatrici, in procinto di diventare coscienti" (Jaspers 2014 [1949, 1959], p. 26). La conclusione della discussione delle tesi di Alfred Weber è che la Cina e la Palestina, nelle quali si è verificata la rivoluzione assiale, non hanno avuto nulla a che fare con i "popoli a cavallo" (Jaspers 2014 [1949, 1959], p. 37). La ricerca sul perché vi sia stato un cambiamento tanto radicale va trovata, invece, nell'"esistenza di comuni condizioni sociologiche [favorevoli] alla creatività spirituale" nelle diverse aree del mondo nel quale è avvenuta la rivoluzione assiale (Jaspers 2014 [1949, 1959], p. 38).

Tutto questo riguarda però solo un lato della questione: l'origine o l'asse della storia ma non il suo "senso" o il suo "scopo". Se nella prima parte del discorso si può rintracciare una evidente relazione con Max Weber (1864-1920), non così è per ciò che riguarda il "senso" della storia.

Nel corso della sua argomentazione Jaspers cita tre volte Max Weber: la prima sui tipi di legittimità del potere (Parte seconda, Presente e futuro, capitolo sul Futuro); la seconda sulla concezione multidimensionale della storia (Parte terza, Il senso della storia, capitolo su La coscienza storica moderna); la terza sul caos della storia (Parte terza, Il senso della storia, capitolo

su La coscienza storica moderna). Da questi riferimenti si potrebbe ricavare l'impressione del tutto erronea che Max Weber abbia un ruolo marginale nella filosofia della storia di Jaspers. In realtà, l'analisi dell'origine e dell'asse della storia dipende dalla teoria weberiana sul *disincanto* del mondo. Jaspers, inoltre, usa continuamente il concetto di "visioni" e di "immagini" del mondo. E questo è un altro punto chiaramente derivato dalla sociologia delle religioni weberiana<sup>2</sup>. Non sembra avere relazioni con Weber invece la sua *visione* della storia. A Weber, in effetti, soprattutto negli ultimi anni della sua vita, la storia appare come un *caos* privo di ordine. Jaspers, invece, mette in luce le dinamiche storiche distruttive e le forme mediante cui si attua l'"eternità nel tempo" (Jaspers 2014 [1949, 1959], p. 349).

Per noi sono rilevanti entrambi gli aspetti del discorso condotto da Jaspers. L'asse della storia chiude con le concezioni mitiche fondate su una visione etnica e particolaristica dell'umanità e costruisce un'immagine universale dell'uomo e della società.

*L'origine e il senso della storia* è stato pubblicato nel 1949. Al di là di quanto il titolo potrebbe far pensare non si tratta di un testo puramente accademico ma di una proposta fortemente impegnata nel presente della storia europea e mondiale. È una riflessione nata *durante* o *subito dopo* la seconda guerra mondiale. Jaspers ne anticipa già il contenuto relazione tenuta nel 1946 a Ginevra al convegno su *L'esprit européen* (Jaspers 1947). La rinascita dell'Europa – o del suo "spirito", come diceva il titolo del convegno – può avvenire *solo se* i popoli europei si *ri-pensano* come parte della storia universale e non ricadono nella trappola regressiva del particolarismo etnico.

La questione di trovare un "asse" della storia umana non è stata – come sappiamo già da quanto abbiamo detto su Jaspers – una scoperta del XX secolo. Jaspers stesso menziona alcuni riferimenti. Il più importante è certamente Hegel che, nella sua *Filosofia della storia*, individua nel cristianesimo la base della storia globale, nel Cristo il termine di inizio e nel proprio sistema filosofico il compimento o la fine della storia. La storia, inoltre, secondo lui nasce ad Oriente e si compie in Occidente.

#### BREVE INCURSIONE NELLA TEORIA DELL'ETÀ ECUMENICA DI ERIC VOEGELIN

Negli anni cinquanta del XX secolo, della rivoluzione assiale si occupa pure un altro pensatore finissimo e

<sup>1</sup> Per la tesi qui discussa da Jaspers, cfr. Alfred Weber, *Kulturgeschichte als Kultursoziologie*, 1935.

<sup>2</sup> Sul problema delle "immagini del mondo" e la relazione tra Weber e Jaspers cfr. Cotesta (2019).

originale, Eric Voegelin (1901-1985). Voegelin elabora un gigantesco programma di ricerca sulla creazione dell'ordine nella storia e comincia a pubblicarne i risultati del suo lavoro nel 1956 con un volume dal titolo *Order and History, Israel and Revelation*. Nel 1957 pubblica due altri volumi, *Order and History, The World of the Polis* e *Order and History, Plato and Aristotle*. Nel 1974 pubblica il quarto volume, *Order and History, The Ecumenic Age* (il quinto volume, *In search of order* sarà pubblicato postumo nel 1987). Noi siamo interessati soprattutto al quarto volume, anche se è indispensabile pure qualche riferimento agli altri libri.

Il problema di Voegelin è duplice: si può individuare un asse del tempo? E ha senso farlo? Nel primo volume della sua monumentale ricerca, egli pone le basi della sua interpretazione escatologica della storia. La storia è “una lotta per il vero ordine” (Voegelin 1956, 1, p. 19). Il filosofo della storia partecipa in questa lotta e il suo compito è quello di elaborare gli strumenti per rendere “intelligibile” il corso della storia umana. Per ottenere questo risultato occorre costruire un sistema complesso di simboli condivisi perché la storia possa avere un senso. Secondo Voegelin sono quattro gli aspetti del processo culturale alla base della intelligibilità della storia. La “simbolizzazione” deve essere intesa in primo luogo come “un’esperienza di partecipazione. Qualunque cosa l’uomo possa essere, egli conosce sé stesso come parte dell’essere” (Voegelin 1956, 1, p. 41). Il secondo tratto della simbolizzazione è “la preoccupazione riguardante ciò che dura e ciò che è transeunte (cioè, la durabilità e la transitorietà) dei partner nella comunità dell’essere” (Voegelin 1956, 1, p. 41). Il terzo aspetto della simbolizzazione “è il tentativo di rendere intelligibile l’ordine dell’essere per sua natura inconoscibile”. Il metodo per raggiungere questo obiettivo consiste “nella creazione di simboli che interpretano ciò che non si conosce mediante l’analogia con ciò che realmente, o presumibilmente, si conosce” (Voegelin 1956, 1, p. 43). Il quarto tratto della simbolizzazione “è la coscienza dell’uomo circa il carattere analogico dei suoi simboli”. “L’ordine della società può servire come modello per simbolizzare l’ordine celeste. Tutti questi simboli [sociali] possono servire da modello per simbolizzare l’ordine nel campo delle forze divine. A loro volta, le simbolizzazioni dell’ordine divino possono essere usate per un’interpretazione analogica degli ordini esistenziali nel mondo” umano (Voegelin 1956, 1, p. 45). Il senso complessivo è che la simbolizzazione “è l’espressione mitica della partecipazione, esperita come reale, dell’ordine della società nell’essere divino che ordina pure il cosmo” (Voegelin 1956, 1, p. 66).

Questa pare essere l’idea strategica di Voegelin: la vita dell’uomo e della società è esperita come ordinata

dalle stesse forze dell’essere che ordinano il cosmo e le analogie cosmiche esprimono questa conoscenza e nello stesso tempo integrano l’ordine sociale nell’ordine cosmico” (Voegelin 1956, 1, p. 78).

Questa *unità* è rotta nell’antico Israele e nel mondo ellenico. Da allora in poi si produce un processo di separazione del mondo fisico dal mondo sociale e la società, il potere e l’ordine non possono più essere legittimati come elementi appartenenti al cosmo e il cosmo stesso non può più essere pensato e rappresentato sulla base della struttura dell’ordine sociale. Non vi è più, insomma, omologia di struttura tra cosmo e mondo sociale. Sono due realtà appartenenti a ordini o sistemi di senso differenti.

L’approccio di Voegelin pare vicino a quello di Jaspers. Ed infatti nel suo discorso egli si rivolge verso di lui con espressioni rispettose (cfr., ad esempio, Voegelin 1957, 2, p. 86), ma è del tutto evidente che *non* condivide la concezione di un “asse della storia” proposta da Jaspers. Egli, infatti, non pensa che ve ne sia uno e non ritiene che debba essere oggetto della ricerca filosofica<sup>3</sup>. Jaspers – osserva a questo punto ironicamente Voegelin – graziosamente ammette i profeti, ma a sua volta esclude che il cristianesimo possa valere per tutta l’umanità e non attribuisce alcuna importanza a Mosè (Voegelin 1957, 2, p. 88). In conclusione, la critica di Voegelin verso Jaspers riguarda il suo rifiuto di considerare il punto di vista “occidentale” come l’unico vero. Occorre invece riconoscere che “la filosofia dell’ordine” è un prodotto della storia occidentale modellata dalla cristianità (Voegelin 1957, 3, p. 90).

Nella *Introduzione* al quarto volume di *Order and History, The Ecumenic Age* (pubblicato nel 1974, ben 17 anni dopo gli altri volumi) Voegelin prende atto che il suo progetto di ricerca sulla costituzione dell’ordine è sbagliato perché “non ha preso in carico importanti linee storiche di significato che non si dispongono lungo sequenze temporali” (Voegelin 1974, 4, p. 46). Il fallimento del progetto è, infatti, da attribuire proprio alla sua premessa fondamentale. Voegelin intendeva allineare le diverse epoche della storia lungo una linea continua, da Mosè fino ai suoi giorni. La concreta ricerca storica gli ha mostrato, invece, balzi e irregolarità dei percorsi storici e, soprattutto, il cammino parallelo compiuto dalle diverse civiltà. Insomma – si potrebbe concludere – aveva ragione Jaspers nel cercare un “asse del tempo”

<sup>3</sup> In questa critica Voegelin coinvolge pure Arnold Toynbee (1889-1975) secondo il quale l’età assiale comincia nel primo millennio a. C. e finisce nel decimo secolo d. C. La posizione di Toynbee, inoltre, è rigettata perché stabilisce una gerarchia tra le civiltà. Egli “considera il giudaismo e la civiltà siriana come ‘fossili’ e le esclude dal novero delle “religioni più evolute” (Voegelin 1957, 2, p. 88).

da cui la storia come riflessione razionale sull'umanità trae origine e si svolge più o meno nello stesso periodo lungo percorsi paralleli in Cina, in India, in Grecia e in Palestina.

Se quanto fatto fino a quel momento non va più bene, quali sono allora le nuove basi teoriche su cui Voegelin ricostruisce il suo progetto? Due sostanzialmente: la prima fonda la teoria della storia sulla verità rivelata; la seconda colloca la costruzione dell'ecumene globale all'interno dei grandi imperi. La rivelazione opera in due diversi modi. Uno è quello noetico – cioè cognitivo – portato avanti da Platone, Aristotele e parte della filosofia greca; l'altro è opera diretta di Dio che si manifesta agli uomini per mezzo dei profeti. L'opera dei filosofi greci è contemporanea a quella dei profeti. Platone, in particolare, è vicino alla concezione di Isaia: "l'Esodo dall'Egitto simbolizza nello stesso tempo l'abbandono della forma cosmologica [nella spiegazione del mondo] e della federazione tribale nell'organizzazione politica" (Voegelin 1975, 4, p. 73). Entrambi cercano di costruire una comunità universale fuori dal particolarismo etnico, senza tuttavia avere risultati. Platone con la sua *utopia universalista* descritta nella *Repubblica* e il suo fallimento a Siracusa; Isaia con la visione escatologica dell'avvento del Principe della Pace (Voegelin 1974, 4, p. 73). Il cammino dei due percorsi paralleli di epifania della verità, però, si conclude con Aristotele. L'evento che conferisce nuovo significato alla storia si realizza all'interno della tradizione ebraica. In *Genesi* 1. 1 è detto: "All'inizio era la parola e la parola era con Dio; e la parola era Dio". Questa è "la luce che risplende nell'oscurità": la parola del profeta è la luce. L'epifania del Cristo è l'inizio e il compimento della storia. La verità non è più, come per Platone, un'*aletheia*, un disvelamento dell'essere da parte dell'uomo, ma una "rivelazione" del Dio all'uomo mediante la parola che illumina. Alla parola di Dio, inoltre, deve corrispondere un'azione dell'uomo. La storia si costituisce nel movimento duplice di Dio che si rivela all'uomo – "Io sono" – e con la risposta dell'uomo a Dio.

Nella tradizione cara a Voegelin – da Paolo, ad Agostino, ai Padri della Chiesa – l'inizio è dalla parte del Dio. Egli si rivela all'uomo. E paradossalmente, senza il riconoscimento dell'uomo, la parola di Dio resterebbe muta. E si potrebbe immaginare pure che il percorso vero sia quello platonico-aristotelico che giunge alla verità e ne scopre la sua divinità attraverso l'opera di svelamento mediante l'ermeneutica filosofica.

La rivelazione di Dio nella storia ha numerosi effetti positivi. Il primo e forse il più importante è la *separazione* o *differenziazione* del cosmo e della divinità. Se il cosmo non coincide più con la divinità, può essere studiato come un campo o un oggetto di ricerca al pari

degli altri; la ricerca dell'ordine nella società diventa un compito puramente umano. L'abbandono delle concezioni "tribali", particolaristiche ed etniche della società rende, inoltre, possibile una concezione universale dell'umanità.

La critica di Voegelin verso Jaspers – al di là delle questioni di teologia della storia – si concentra proprio sul modo di intendere la nascita dell'uomo universale oppure, detto in altro modo, l'"età assiale" o l'"età ecumenica". Il punto nodale della critica è che Jaspers non ha ben compreso il processo di differenziazione nella visione del mondo dei greci e degli ebrei. Nella loro rispettiva visione del mondo greci ed ebrei separano il cosmo dall'esistenza pratica e dall'ordine della società. Nel mito, cosmo e società appartengono allo stesso sistema cognitivo; nella visione noetica greca e nella rivelazione ebraica – come già abbiamo accennato – mondo sociale e cosmo appartengono a sistemi di realtà differenti. Inoltre, questo processo si compie in tempi e modi diversi da quelli immaginati da Jaspers. L'asse del tempo non esiste. È vero che esiste un parallelismo tra quanto avviene in Oriente e quanto succede in Occidente, ma "nel primo millennio a. C. non esisteva un 'asse del tempo' perché i pensatori occidentali e quelli dell'estremo oriente non sapevano gli uni dell'esistenza degli altri e, di conseguenza, non avevano coscienza di pensare alcun asse della storia" (Voegelin 1974, 4, p. 49)<sup>4</sup>. Non ha alcun fondamento, dunque, la pretesa di Jaspers, secondo la quale durante la "rivoluzione assiale" si sarebbe compiuto il passo nell'universale e si sarebbero gettate le basi del pensiero valide ancora oggi. La base della costruzione di una visione universale dell'umanità – lo abbiamo già visto – sta invece nell'incarnazione di Dio nell'uomo e nel mondo. Per questa *via* l'umanità fuoriesce dalla visione particolaristica ed etnica e conquista la dimensione universale.

Come tutto questo avvenga rimane un "mistero"; anzi, per Voegelin, questo evento è il mistero della storia.

Vediamo ora la spiegazione dei processi paralleli di costruzione della visione universale dell'uomo nel Medio e nell'Estremo oriente.

In primo luogo occorre segnalare una svolta semantica. "Ecumene" perde il suo significato originario di "mondo abitato dagli uomini" (*oikoumene*, appunto) e assume quello di civiltà che si pensa come universale. Da questo punto di vista – osserva Voegelin – la pretesa dei cinesi di essere il *centro del mondo* e di essere *l'umanità* ha lo stesso significato di essere il *popolo eletto* da parte degli ebrei. Se assumiamo il termine ecumene in questo nuovo senso, allora, vi sono più di un'ecumene nel-

<sup>4</sup> Pure Jaspers aveva detto che greci e cinesi *non* si conoscessero. Su questo cfr. sopra le citazioni di Jaspers.

lo stesso periodo ma nessuna di essa, se non quella che si costruisce sulla base del modello umano-divino che abbiamo appena visto, è universale. In Occidente, “l’Età ecumenica designa un periodo nella storia dell’umanità che grosso modo si estende dall’impero persiano alla caduta dell’impero romano” (Voegelin 1974, 4, p. 117); nello stesso periodo, “l’area cinese delle società tribali si trasforma in una civiltà organizzata che si pensa come l’impero del *t’ien-hsia* [o, *tian-xia*], dell’ecumene” (Voegelin 1974, 4, p. 340). Queste società “universali” – come già sappiamo – non interagivano tra loro e pertanto non si costituisce una vera umanità universale<sup>5</sup>.

Come sappiamo, per Jaspers la “rivoluzione assiale” è determinata dal *disincanto* e dall’abbandono del mito come base della costruzione delle immagini dell’uomo e del mondo; per Voegelin immagini ecumeniche del mondo nascono negli imperi. La nascita delle visioni universali o ecumeniche del mondo, inoltre, è un fenomeno plurale. Simboli “ecumenici” sono associati con diverse società. “Il problema [, infatti,] non è la pluralità delle società nelle quali compare il simbolismo ecumenico – sumero, egizio, persiano, greco, romano, cinese – ma la pluralità delle Età ecumeniche” (Voegelin 1974, 4, p. 342). Se così è, allora, occorre individuare qual è la forza o le forze che costruiscono le Età ecumeniche.

Secondo Voegelin, la sete di potere e di conoscere è il fattore di costruzione dell’ordine nella storia<sup>6</sup>. Dalla sete di potere derivano gli imperi e le Età ecumeniche possono nascere solo all’interno di sistemi imperiali.

Non tutti gli imperi, però, producono Età ecumeniche. Ad esempio: l’ordine politico nell’impero egizio, babilonese e assiro cerca di creare – e vi riesce – una società con caratteristiche culturali specifiche. La società viene prodotta dall’azione politica. Negli imperi dell’Età ecumeniche l’ordine politico è invece un’istituzione separata dalla società. L’impero persiano, greco (Alessandro) e romano sono strutture, per dirla in termini del linguaggio contemporaneo, multiculturali. Non si vuole costruire in tutta l’area dominata una società “omogenea” e integrata sulla base della religione, dei valori, delle norme e degli usi e costumi del gruppo o della società che si impone sulle altre. Si governa, inoltre, mediante la collaborazione delle élite locali.

La questione dell’interazione tra ordine politico imperiale e società è più complessa di quanto immaginato da Voegelin. Probabilmente, l’impero greco-mace-

done (soprattutto nei cosiddetti regni ellenistici) e quello romano hanno influito sulle società da loro dominate più di quanto si pensi; e certamente questo vale per l’impero cinese degli Han.

Possiamo concludere sul concetto di Età ecumenica di Voegelin: ogni civiltà produce la *sua* visione universalistica dell’umanità e queste visioni sono in competizione e in conflitto le une con le altre. Ognuna, inoltre, pretende il riconoscimento di essere la *vera* concezione universale dell’umanità.

Per il nostro discorso sull’età assiale o sull’età ecumenica – fatti ovviamente i dovuti adattamenti semantici – questo passaggio attraverso Voegelin ci offre un concetto teorico importante: l’Età assiale (o, ecumenica) può realizzarsi all’interno di società e civiltà ordinate da una istituzione politica. Il concetto non ha applicazione solo al primo millennio a. C. o ai periodi della storia indicati da Jaspers, Toynbee e Voegelin, ma anche ad altri periodi della vita di una società e di una civiltà. Non tutte le società e civiltà vivono in Età assiali; capita però che alcune civiltà assiali “esportino” il loro sistema di valori e lo prestino o lo impongano ad altri.

#### LA TEORIA DELL’ETÀ ASSIALE E LE MODERNITÀ MULTIPLE NELL’ERA DELLA GLOBALIZZAZIONE

Nel 1983 irrompe su questo argomento una vera e propria corazzata Potëmkin. Shmuel N. Eisenstadt (1923-2010) organizza a Bad Homburg, in Germania, un convegno di specialisti sul problema dell’origine e della diversità delle civiltà assiali<sup>7</sup>. Nella sua relazione Eisenstadt, prima, rivolge un omaggio deferente a Jaspers e Voegelin e, subito dopo, li attacca frontalmente<sup>8</sup>. “Nonostante tutte queste opere [quelle di Jaspers e di Voegelin] non abbiamo una completa e sistematica analisi dell’impatto di questa serie di rivoluzioni [assiali] sulla strutturazione delle società umane e della storia. Partendo dai punti di vista di questi studiosi cercheremo di condurre una tale analisi sistematica dei percorsi attraverso i quali queste serie di rivoluzioni hanno trasformato la forma delle società umane e la storia in modo irreversibile” (Eisenstadt 1986, p. 2).

<sup>7</sup> Le relazioni del convegno, rielaborate e approfondite, sono nel volume edito da Eisenstadt, *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations* (New York, State University of New York Press, 1986).

<sup>8</sup> L’“approccio originale” di Jaspers allo studio della civiltà assiale – afferma Eisenstadt – è stato già dibattuto in un convegno organizzato da Benjamin I. Schwartz (1916-1999) e pubblicato come libro nel 1975 da *Daedalus* con il titolo: *Wisdom, Revelation and Doubt*. E aggiunge: “una linea di pensiero e di analisi abbastanza parallela [a quella di Jaspers], incentrata soprattutto su Israele antico e sulla Grecia, è stata sviluppata da Eric Voegelin nel suo volume *Order and History*” (Eisenstadt 1986, p. 2).

<sup>5</sup> Queste affermazioni di Voegelin non reggono alla luce della ricerca storica e archeologica. Per gli scambi tra la Cina e la Grecia cfr. Shankman e Durrant (2000).

<sup>6</sup> Su questo riferimento “involontario” di Voegelin a Nietzsche cfr. Cacciari (2017).

Questo è il punto fondamentale del programma di ricerca di Eisenstadt: svolgere analisi sociologiche o, se si vuole, storico-sociologiche delle rivoluzioni assiali e dei mutamenti da esse prodotte nelle società umane.

A questa svolta del suo programma di ricerca Eisenstadt è giunto dopo alcuni decenni di lavoro empirico sulla società israeliana (si è occupato a più riprese dell'immigrazione e dell'integrazione sociale), di costruzione dello stato-nazione, dei grandi imperi e di questioni teoriche legate alla ricerca empirica.

Negli anni ottanta ha proposto un approccio originale molto diverso da quello del suo maestro Talcott Parsons (1902-1979). La sua nuova idea della sociologia comparativa avrà una notevole influenza nei decenni successivi del secolo XX ed è tuttora una delle più rilevanti nel panorama sociologico mondiale. Su questa svolta ha certamente avuto un ruolo la sua origine ebraica e la nuova realtà storica rappresentata da Israele, assunto a stato sovrano nel contesto geo-politico medio-orientale. Da una posizione di periferia probabilmente si comprendono meglio i processi storici e sociali.

La svolta critica di Eisenstadt investe tre nodi teorici fondamentali. Il primo riguarda la struttura del mondo; il secondo, la struttura della società; il terzo, la concezione delle età assiali.

La posizione di Eisenstadt è in sintonia con la teoria weberiana del *disincanto* dal mondo mitico e l'emergenza di visioni *razionali* del mondo costruite dagli intellettuali nelle civiltà assiali. Nell'Età assiale il cosmo è distinto dal mondo terreno. Tra *questo* mondo – il mondo degli uomini – e il mondo *ultraterreno* si stabilisce una *tensione* essenziale. Eisenstadt intende i due mondi come due tipi di ordine, l'ordine *trascendentale* e l'ordine *mondano*. Qui nasce a suo avviso la questione già individuata da Max Weber come questione della sofferenza e della salvezza dell'uomo. Questa linea, però, non mette capo necessariamente alla tensione tra trascendentale e mondano in tutte le civiltà di cui si occupano Weber, Jaspers, Voegelin e lo stesso Eisenstadt (Cotesta 2017). Se la civiltà cinese antica e quella greca presentano un orientamento culturale verso *questo* mondo, il punto comune tra le società assiali non sta nella opposizione tra mondo trascendentale e mondo terreno, ma nella rivoluzione epistemologica che relega il mito in secondo piano e fa emergere la ragione (filosofica, teologica) come la base della costruzione delle visioni del mondo. Al livello analitico successivo abbiamo i due tipi di orientamento delle visioni del mondo: quello orientato alla ricerca della felicità, della salvezza e della giustizia nell'*altro* mondo, nel mondo trascendentale, e quello orientato alla ricerca delle medesime cose in *questo* mondo, nel mondo terreno. La questione della salvezza

personale, inoltre, può essere pensata come questione della giustizia e, come tale, caratterizza tutte le società assiali.

Il secondo punto della sociologia delle civiltà assiali è la nascita di un nuovo ceto di intellettuali. La nuova élite intellettuale produce la visione del mondo e la istituzionalizza (Eisenstadt 1986, p. 4). La visione del mondo è strutturata dalla distinzione tra centro e periferia. L'ordinamento della società segue questo schema e le diverse tradizioni culturali sono distinte sulla base del criterio seguente: al centro le "grandi tradizioni" egemoni, alla periferia le "piccole tradizioni" dei popoli sottomessi. Gli intellettuali sono parte delle coalizioni di potere oppure le costruiscono. Essi sono spesso a fianco del potere istituzionale ma possono essere anche portatori di interessi diversi e mettersi a capo di movimenti di protesta (Eisenstadt 1986, p. 13).

La separazione dei due mondi conduce alla fine del Dio-re; compare al suo posto il "sovrano secolare". Per la prima volta emerge la responsabilità dei governanti o verso un'autorità più alta (Dio, la legge divina, il Cielo, la Provvidenza) oppure, come in Grecia, la responsabilità dei governanti verso la comunità (Eisenstadt 1986, p. 8). La struttura sociale è costituita da diverse "sfere" autonome. Il diritto e la legge costituiscono talvolta la cornice entro cui il potere va esercitato, salvo appunto la destituzione per incapacità a perseguire il bene del popolo (come nella tradizione confuciana) e per tradimento degli interessi della comunità. Insomma, afferma Eisenstadt, "i nuovi cambiamenti nell'arena della storia umana aprono alla possibilità di un ordinamento consapevole della società" (Eisenstadt 1986, p. 15).

Il terzo punto riguarda – come abbiamo detto – le nuove visioni del mondo. Dentro la medesima società nascono diverse visioni del bene comune e del bene individuale. Queste diverse visioni del mondo sono in competizione e in conflitto l'una con l'altra e accrescono nel complesso la "riflessività sociale". Compaiono sulla scena nello stesso tempo il conflitto e la necessità dell'integrazione sociale. Tutte le società, per vivere, hanno bisogno di integrazione sociale. Le società della età assiale, inoltre, necessitano di una forma complessa di solidarietà; per intenderci, di una solidarietà come quella pensata da Émile Durkheim (1858-1917) con il concetto di "solidarietà organica" (Eisenstadt 1986, p. 11). La pluralità delle visioni del mondo caratterizza le diverse civiltà l'una rispetto all'altra ed è anche una loro caratteristica interna.

Fedele alle sue affermazioni programmatiche, Eisenstadt propone una serie di indicatori per le analisi comparative delle società e delle civiltà assiali. Si devono studiare la "molteplicità delle storie del mondo" (le *worldhi-*

stories), le condizioni di emergenza e istituzionalizzazione delle civiltà assiali, le “mappe semantiche dell’ordine sociale”, la disintegrazione dell’ordine tribale e i modi di ricostruzione delle istituzioni sociali, le coalizioni delle élite e l’istituzionalizzazione delle visioni trascendentali del mondo, il problema delle riforme o rivoluzioni (*secondary breakthrough*) dentro le civiltà che portano alla nascita di nuovi modelli di civiltà, i modi di disintegrazione delle società e dei cambiamenti sociali (Eisenstadt 1986, pp. 18-23; p. 30).

Questo è il programma di ricerca già in parte realizzato ed esposto dai vari contributi raccolti nel volume pubblicato da Eisenstadt nel 1986.

Abbiamo esposto finora il *coté* antico delle analisi di Eisenstadt. Se ora ci volgiamo alla parte riguardante il mondo moderno ne possiamo cogliere ancora meglio l’originalità e cercare di risolvere il quesito di partenza riguardante l’emergere di una nuova forma del mondo nel nostro tempo.

La possibilità di leggere la modernità come una nuova età assiale è contenuta già nel discorso relativo alle società assiali antiche. Infatti, già Voegelin applica la sua interpretazione dell’“Età assiale” o dell’“Età ecumenica” non solo alla rivoluzione del primo millennio a. C. ma pure alla nascita del cristianesimo e dell’islam. E se, così, il concetto di “età” *assiale* o *ecumenica* assume una connotazione generale, allora può essere utilizzato pure per interpretare allo stesso modo l’età “moderna” in Europa.

Le interpretazioni dell’età moderna sono numerose. La modernità si costituisce come tale mediante la comparazione con altre epoche della storia dell’umanità. La *riflessività* è la condizione di possibilità della sua costituzione come un’età originale, diversa dalle altre. Nella modernità, infatti, si riconoscono ad occhio nudo, si potrebbe dire, i tratti del cambiamento assiale. Il primo, e probabilmente il più importante di tutti, è che nel corso di alcuni secoli tutto il pianeta terra è coinvolto nelle interazioni umane. Le altre epoche assiali si svolgevano in grandi aree territoriali. Nessuna, però, ha finito per coinvolgere l’intero pianeta. Nella modernità la società umana è per la prima volta divenuta una “società globale” nel senso letterale del termine. Nell’arco di alcuni secoli finisce per occupare quasi tutto il pianeta; ne restano fuori i poli nord e sud; essi pure, però, oggi sottoposti ad una pressione che li coinvolge sempre più nell’antropizzazione.

Come abbiamo già accennato, esistono diverse interpretazioni di questo evento nuovo. Oggi, inoltre, i punti di vista e i paradigmi interpretativi risentono della nuova situazione geopolitica e si deve pure porre la questione se l’età assiale moderna non stia per finire o, come pure alcuni da tempo dicono, non sia *già* finita.

La nostra presentazione del problema ruota intorno a due assi esplicativi. Il primo è costituito dal modello marxiano di analisi del capitalismo, da fenomeno europeo a fenomeno mondiale, e dalla sua originale rivivificazione ad opera di Immanuel Wallerstein (1930-2019) che nel suo “sistema mondiale dell’economia” coniuga Karl Marx (1818-1883) e Ferdinand Braudel (1902-1985). Il secondo asse esplicativo è rappresentato da una sintesi originale dell’opera di Max Weber, di Karl Jaspers e di Eric Voegelin ad opera di Shmuel N. Eisenstadt.

La teoria del “sistema mondiale dell’economia” si presenta come una interpretazione generale della storia moderna dell’umanità<sup>9</sup>. Nel suo volume del 1974 dal titolo *Il sistema mondiale dell’economia*, Wallerstein distingue aree centrali (il nucleo) dell’economia capitalistica, aree periferiche e aree semiperiferiche. Lo scambio tra nucleo dell’economia capitalistica e periferia è come quello che abbiamo visto all’opera nell’età assiale antica descritta da Eisenstadt. L’interesse del modello di Wallerstein sta nel suo dinamismo: il ruolo di centro, semi-periferia e di periferia non è fisso ma muta più o meno ogni 150 anni. *Grosso modo*, dal XV secolo in poi il ruolo di nucleo egemone dell’economia capitalistica è stato svolto dalla penisola iberica (Spagna e Portogallo), dall’inizio del XVII secolo fino alla fine del XVIII dai Paesi Bassi, dall’inizio del XIX e fino agli anni venti del XX secolo l’egemonia sarebbe stata esercitata dalla Gran Bretagna e nel XX secolo e fino più o meno ad oggi dagli Stati Uniti d’America. Aree del mondo (come gli Stati Uniti d’America) ai margini all’inizio della formazione del sistema mondiale dell’economia, ne sono egemoni nella fase attuale o, come ha più volte detto Wallerstein negli ultimi venti anni, stanno per completare il loro ciclo positivo. Altri, come ad esempio la Cina e il Giappone, all’inizio fuori dal sistema mondiale dell’economia, sono stati costretti a farne parte e nel corso del XX secolo il Giappone ha assunto il ruolo di nucleo insieme agli Stati Uniti e parte dell’Europa; negli ultimi due decenni la Cina sta gradualmente assumendo il ruolo di attore globale e contesta in tutti i campi l’egemonia americana sulla società globale contemporanea.

Alcuni autori che in parte seguono e in parte criticano questa teoria (cfr. ad esempio André G. Frank (1929-2005), Giovanni Arrighi (1937-2009)) hanno già individuato nella Cina l’attore egemone della nuova fase della storia globale. Secondo André G. Frank il percorso della civiltà è andato da Oriente ad Occidente per circa due millenni, per alcuni secoli (quelli di cui si occupa il sistema mondiale dell’economia) è andato da Occidente ad Oriente ed ora sarebbe saldamente tornato nelle mani

<sup>9</sup> Essa presenta pure una parte riguardante gli imperi antichi che qui non possiamo trattare.

dell'Oriente e, in modo particolare, della Cina. Giovanni Arrighi rovescia la domanda weberiana e non si occupa più – o non ritiene più interessante farlo – del perché a suo tempo la Cina non intraprese il percorso verso la modernità e il capitalismo ma pone una domanda opposta: come mai la Cina in soli 50 anni è tornata al centro dell'economia, della finanza, della politica (e forse pure della cultura) globale?

Per rendere intelligibile l'altro percorso di interpretazione della società globale moderna occorre soffermarsi un attimo su Max Weber. Esiste una tradizione internamente variegata ma concorde nel vedere in Max Weber l'interprete della modernità come un'epoca della storia umana caratterizzata dall'associazione tra capitalismo ed etica protestante. Qui vorrei proporre di non tener conto di questa lettura, non perché sia infondata ma perché, se si mette da parte per un solo istante l'associazione capitalismo-etica protestante, si possono vedere altre cose. L'esperimento teorico che propongo consiste nell'applicare alla storia moderna le categorie utilizzate da Weber per interpretare la sociologia della Cina antica, dell'India antica e dell'antico Israele nel volume secondo e terzo della *Sociologia della religione*. L'età assiale moderna, allora, presenta gli stessi caratteri di rottura e differenziazione interna dell'età assiale antica. La differenziazione delle sfere della società (e per questo occorre dare almeno un'occhiata alle *Osservazioni intermedie della Sociologia della religione*) è più radicale: economia, diritto, potere, cultura, vita religiosa individuale e collettiva sono in continua competizione ma talvolta in aperto conflitto. Il capitalismo – vedi le conclusioni dell'*Etica protestante e lo spirito del capitalismo* – può essere una gabbia d'acciaio per gli individui.

La teoria delle “modernità multiple nell'era della globalizzazione” di Eisenstadt si innesta su questo punto. Weber consente di cogliere la struttura di base della rivoluzione semantica e cognitiva della modernità (la nuova “mappa semantica”); Eisenstadt distende la sua rete teorica alla interpretazione dell'intera società globale.

Prima di andare avanti, però, si deve considerare un'obiezione di Jaspers. Egli infatti ritiene che non vi sono due rivoluzioni assiali e che ciò che accade nella modernità è soltanto l'estensione delle caratteristiche assiali della modernità occidentale a tutte le altre civiltà. Tuttavia – e qui sta il contributo originale di Eisenstadt –, se è vero che la nuova epoca assiale che ha a fondamento economico il capitalismo moderno, l'autonomia degli individui, la differenziazione e il conflitto tra le varie sfere della società nasce in Europa, è vero pure che nella sua interazione con altre civiltà, culture, religioni e società i tratti della modernità europea sono a loro volta trasformati. Non per caso Eisenstadt parla di “progetto

della modernità”. La modernità per lui, più che un dato di fatto, è un percorso in cui le idee di società vengono trasformate nel contatto con le società concrete che esse vogliono trasformare.

L'incontro tra la modernità e le società tradizionali (comprese quelle europee) genera società moderne diverse. Come dice Eisenstadt, facendo riferimento alla teoria dei giochi di Ludwig Wittgenstein: ogni società somiglia ad ogni altra per un qualche suo aspetto ma, nello stesso tempo, è diversa per altri suoi tratti. La metafora di Wittgenstein è ricavata dalle somiglianze esistenti tra fratelli. Ognuno somiglia agli altri, ad esempio, per il naso, per la corporatura, per l'andamento, etc., ma è diverso per il colore dei capelli, per la carnagione e così via. Cosa si può ricavare da queste metafore? Se applicate alla società, esse ci dicono che le società sono moderne ognuna a suo modo, possono avere tratti comuni (come i membri di una famiglia) ma differenziarsi le une dalle altre per aspetti specifici.

Questo modello teorico mette in grado di affrontare questioni rilevanti per la sociologia del XX secolo. Ad esempio, i regimi totalitari nati dopo la prima guerra mondiale sono interpretati come risposte *moderne* alla crisi dell'ordine mondiale generata dalla guerra; la contrapposizione tra il socialismo russo-sovietico e il liberal-capitalismo americano e occidentale come risposte alternative, entrambe moderne, ai problemi dell'ordine mondiale nei decenni successivi alla seconda guerra mondiale. Ancora, il modello delle “modernità multiple nell'era della globalizzazione” è uno strumento per comprendere – o almeno capace di impostare bene – il problema della competizione e dei conflitti per l'egemonia in una fase nella quale il modello egemonico precedente è in crisi o già superato dagli eventi.

Se, oltre alla politica, si introducessero nel discorso le altre variabili sociologiche, allora si vedrebbe quanto può essere utile il modello pluralistico e multidimensionale costruito dalla tradizione sociologica weberiana con gli apporti filosofici di Jaspers (il suo contributo sulle *visioni del mondo* è grandioso), di Voegelin (in parte) e della sociologia critica di Eisenstadt.

Un aspetto comune a tutte le forme di modernità è la convinzione di poter “costruire la società mediante l'attività consapevole dell'essere umano” (Eisenstadt 2002, p. 30). Questa convinzione si basa su due ulteriori premesse culturali. La prima, scaturita dal programma politico delle grandi rivoluzioni, è che “forse per la prima volta nella storia umana, si afferma la convinzione che è possibile superare la distanza tra l'ordine trascendentale e l'ordine mondano e di poter realizzare negli ordini mondani e nella vita sociale, mediante azioni umane consapevoli, visioni [della vita] utopiche ed esca-

tologiche” (Eisenstadt 2002, p. 30); è possibile, cioè, realizzare nella vita terrena la giustizia o la propria felicità. L'altra premessa riguarda la legittimità dell'esistenza di molteplici fini della vita, sia individuali, sia di gruppo. Ciò significa che la vita economica, sociale e politica può diventare campo di possibilità per conflitti per le risorse, per l'accesso al potere, per la realizzazione individuale e collettiva.

#### LA PANDEMIA E LA TERZA RIVOLUZIONE ASSIALE

Possiamo a questo punto riprendere la domanda da cui siamo partiti: la pandemia è l'inizio di una rivoluzione assiale? Ci troviamo di fronte al superamento dell'era delle modernità multiple? E quali sono i caratteri di questa nuova società globale che si intravede all'orizzonte?

La prima osservazione da fare riguarda la conferma della sempre più forte integrazione degli individui in una società globale universale, o, per usare un'altra semantica, nell'ecumene globale. Le società e le civiltà, nonostante competizione e conflitto, esigono il rispetto della propria dignità umana da parte degli altri, persone, gruppi sociali, istituzioni. Inoltre, la pandemia è la dimostrazione evidente dell'esistenza di una società globale dalla quale nessuno è in via di principio escluso. Se a Pechino, a New York, a Berlino, a Roma, a Londra, in Amazzonia, a New Delhi, a Rio de Janeiro, a Johannesburg a Kuala Lumpur e, insomma, ovunque si può rimanere contagiati dallo stesso virus o da una sua variante, ciò significa che le interazioni umane sono intense, gli scambi tra individui, gruppi sociali e società sono numerosi e spesso invisibili.

Le reazioni alla pandemia sono state di segno opposto, un po' per necessità, un po' per impreparazione. Ma non c'è alcun dubbio che, durante la pandemia, è continuata la competizione e il conflitto per l'egemonia e il potere tra i più rilevanti attori globali (Fukuyama 2020). Da questo versante, dunque, vi è una indubitabile continuità tra la fase precedente della globalizzazione e quella attuale. La fase attuale sarebbe un'intensificazione di processi già in corso nella società globale e non un "nuovo inizio".

Un altro punto segnalato da diversi osservatori e dalla gente comune riguarda la crescita delle disuguaglianze durante la pandemia. Non si tratta, inoltre, di generiche disuguaglianze ma della primaria possibilità di continuare a vivere a cui molti accedono e altri non possono farlo. Il virus di per sé non fa una selezione sulla base delle ricchezze delle persone. Tuttavia, le ricchezze possono costruire barriere migliori contro il contagio. E qui appare la prima grande divisione tra popolazioni

capaci di proteggersi dal virus ed altre che non sono in grado di farlo.

I paesi produttori di vaccini hanno seguito strategie particolaristiche cercando di ampliare le loro aree di influenza nel mondo. In questo si sono distinte soprattutto Cina e Russia. L'America di Trump – e nella prima fase anche l'America di Biden – ha seguito il criterio noto dell'*America first*. Proprio i più importanti attori politici del mondo – soprattutto Trump e Xi Jinping (Fukuyama 2020) – sono responsabili della cattiva risposta politica al coronavirus. Ora George Biden ha proposto la sospensione della protezione dei brevetti e ogni paese dovrebbe poter produrre – se ne ha le tecnologie – i vaccini di cui ha bisogno. Questa misura, tuttavia, per quanto benvenuta, non è miracolosa perché la disparità nella capacità produttiva industriale non potrà essere superata in un giorno e ci vorrà del tempo prima che vi possano essere vaccini per tutti.

Un elemento di continuità e, insieme, di cambiamento rispetto alla fase delle modernità multiple riguarda il rapporto con la natura. Già nella modernità, come notava Eisenstadt, sono comparsi e sono rimasti molto attivi movimenti ambientalisti di rispetto e difesa della natura e contro un suo consumo indiscriminato. Sul piano culturale, la comunione degli uomini con la natura risale al XVIII secolo e si ritrova nelle opere di Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), di quelle di Bernardin de Saint-Pierre (1737-1814) e, più diffusamente, nel rapporto uomo-natura del romanticismo europeo. Già la modernità, dunque, conteneva un'opposizione tra una concezione della natura vista come un *oggetto inerte* oppure come un *soggetto vivente*. Per i primi tre-quattro secoli della modernità ha prevalso l'idea della natura come un ente inerte e meccanico; nella seconda parte del XX secolo ha guadagnato sempre più il favore della popolazione la concezione della natura come essere vivente. Sono emersi così non solo "i limiti dello sviluppo", ma pure le difficoltà di vivere in ambienti costruiti secondo regole che non tengono in alcun conto dei limiti posti dalla natura all'azione umana. Le nuove generazioni – e non solo loro, a dire il vero – pongono ogni giorno di più una questione di responsabilità verso l'ambiente e verso tutti gli esseri viventi. I nuovi movimenti politici "ambientalisti" (per intenderci: Greta Thunberg e simili) domandano un cambiamento di paradigma: *Noi* non possiamo usare la natura a nostro piacimento e siamo responsabili per ciò che accade all'eco-sistema. Ne va della vita delle prossime generazioni e dell'intero eco-sistema.

Così, per vie imprevedute, si ricompone l'unità di cosmo e società – separati già nella prima rivoluzione assiale – e gli uomini sono considerati responsabili di ciò che succede al mondo fisico. La consapevolezza relativa

alla possibilità di costruire con mezzi razionali e consapevoli la società e il suo ordine politico si estende alla protezione delle risorse naturali senza le quali la società umana non avrebbe più un destino.

Può essere inserita in questo contesto la questione delle disuguaglianze economiche tra società e tra individui all'interno della società. Se è vero che – come dicevamo sopra – vi è una più acuta consapevolezza di conservare tutte le risorse perché la società umana possa avere un futuro, una consapevolezza analoga (e in parte ad essa connessa) riguarda la distribuzione fortemente ineguale delle risorse economiche. Negli ultimi decenni sono stati compiuti importanti studi sulla distribuzione della ricchezza economica (cfr. ad esempio Thomas Piketty (2013) e Branco Milanović (2016)). Due sono i punti meritevoli di sviluppo per il nostro discorso: vi è un cambiamento nella distribuzione delle risorse economiche *tra* le aree del mondo (Ranaldi e Milanović 2021). L'Asia, grazie alle performance della Cina, vede crescere la sua quota di ricchezze; l'Europa e gli Stati Uniti vedono diminuire la propria. Si verifica insomma uno spostamento della ricchezza verso paesi considerati poveri durante il secolo XX. Questo spostamento, però, non è un trasferimento eguale, né dalla parte di chi vede aumentare la propria quota né da parte di chi vede la sua diminuire. In Cina, ad esempio, la crescita generale delle risorse non avvantaggia in modo uniforme la popolazione. Al contrario, si è già strutturata una distribuzione ineguale – come era del resto stato progettato e previsto da Deng Xiaoping al momento della creazione delle zone economiche speciali – sia a livello territoriale, sia tra le diverse classi e gruppi della popolazione. Allo stesso modo, negli Stati Uniti e in Europa non si registra soltanto una diminuzione delle risorse disponibili, ma anche un incremento del reddito di quote sempre più piccole della popolazione. Questa situazione non è stata creata dalla pandemia, come è ovvio. Essa è il risultato di azioni e processi in atto da alcuni decenni ed è stata fortemente accelerata dalla crisi del capitalismo americano e mondiale del 2008<sup>10</sup>. Gli effetti della pandemia sono già visibili ma ancora non misurabili. Ci vorrà tempo prima che siano registrati nelle banche dati delle istituzioni economiche mondiali.

Nella osservazione dei cambiamenti – e sugli eventuali tratti tipici della rivoluzione assiale – non può mancare uno sguardo alla politica. Da anni, ormai, è finito l'ordine mondiale costruito dopo la seconda guerra mondiale. Da molto tempo, infatti, è in crisi il modello vestfaliano fondato sull'equilibrio prodotto dagli Stati-nazione. Questi stessi stati, del resto, non sono

state creature indipendenti sorte dal genio di qualche principe, ma sono nati nel processo di costruzione della società globale moderna. L'ordine liberal-democratico è stato nello stesso periodo espressione dell'egemonia e dell'imperialismo dei paesi più importanti dell'Occidente. Ora questa configurazione politica è finita. È contestata pure la pretesa dell'Occidente (ma soprattutto degli Stati Uniti) di dettare le norme per costruire un nuovo ordine mondiale ed emerge, al contrario, la volontà dei cinesi di imporre la loro idea di come e cosa dev'essere l'ordine mondiale. Questi cambiamenti sono avvenuti troppo rapidamente e sono sfuggiti ai più. In realtà, la contestazione dell'ordine politico concreto da parte cinese è accompagnata da un'azione culturale molto estesa. A questo si deve aggiungere la aperta contestazione dei valori "occidentali" da parte del mondo islamico. L'esito di questa competizione non è ancora chiaro. Gli Stati Uniti hanno cercato di dare una risposta ai problemi della fine dell'ordine costruito con i sovietici a Yalta (1945). Samuel Huntington (1927-2008) riconosceva ad ogni civiltà (ma il discorso era rivolto soprattutto alla Cina) il potere di decidere dei rapporti tra gli Stati entro la propria sfera di influenza. Insomma, la Cina poteva decidere di Hong Kong e di Taiwan ed avrebbe dovuto non ingerirsi nella vita delle altre civiltà, come le altre civiltà non avrebbero dovuto intramettersi nelle relazioni all'interno della civiltà cinese. Tutto sommato era un modo per riconoscere e nello stesso tempo imbrigliare in regole condivise il nuovo potere della Cina.

In conclusione, l'ordine globale costruito nella seconda parte del XX secolo non esiste più; un nuovo ordine per il nuovo secolo e il nuovo millennio non si vede ancora. Viviamo una nuova fase di competizione e confronto globale.

Gli attori più importanti nella scena globale sono Cina e Stati Uniti. Il fatto nuovo è che gli Stati Uniti sono in difesa ovunque e la Cina all'attacco su ogni fronte. Questa nuova situazione ha portato pure alla crisi delle istituzioni della regolazione delle politiche globali: Onu, Wto, Unhcr, Oms). Non è una novità, in fondo, che le Nazioni Unite siano la palestra del confronto tra gli Stati. È stato così fin dall'inizio. Il problema è che dalla fine del sistema bipolare o, anche, tripolare se si considerano i paesi allora non allineati, non si intravede ancora un nuovo equilibrio globale.

Negli anni duemila – e in particolare dopo l'11 settembre del 2001 – i cinesi hanno cominciato a proporre con sempre maggiore forza il loro "ordine confuciano". Alla base di questa proposta, per il resto sempre enunciata genericamente, vi è l'idea che il governo del mondo (il *tian xia*) si realizza dall'alto verso il basso: prima l'ordine globale, poi i rapporti tra gli Stati e infine l'ordine

<sup>10</sup> Gli studi di Piketty e di Milanović, infatti, usano ancora dati – i soli del resto disponibili – del 2011. Cfr. Ranaldi e Milanović 2021.

all'interno delle singole società. Non si pensa pertanto solo alle questioni che una volta si definivano "internazionali", ma a tutto il "sistema mondo". La Cina propone di costruire un ordine del mondo fondato sulla meritocrazia. L'Occidente risponde riproponendo la sua concezione dell'ordine mondiale fondato sulla libertà e la democrazia.

Tra i due poli vi sono tutte le altre posizioni. Nelle teorie politiche di alcuni filosofi e sociologi la democrazia assume le più diverse forme, dal comunitarismo *ubuntu* fino alla sua negazione autocratica e plebiscitaria; il confucianesimo politico viene visto con simpatia per il solo fatto di essere usato per delegittimare le politiche liberal-democratiche. Per il resto, in Africa e in Asia, si adottano tutte le forme di governo sperimentate nella storia (Cotesta 2012, pp. 125-49, e 2016).

Veniamo, infine, alla religione, la variabile più importante in altre "rivoluzioni assiali". L'osservazione dei comportamenti religiosi e, in generale, verso il sacro è ancora interpretata all'interno del modello delle "multiple modernità nell'era della globalizzazione" proposto da Eisenstadt. Nei decenni scorsi vi è stata un'approfondita discussione sulla "secolarizzazione". Charles Taylor, Jürgen Habermas e José Casanova hanno animato a lungo il dibattito. Ora, tuttavia, si tende a vedere la teoria della secolarizzazione come un fenomeno delle élite culturali occidentali. Secondo Peter Berger (2014), l'attuale situazione sarebbe invece caratterizzata dal pluralismo religioso. Questa proposta ha dalla sua parte la conferma di una grande mole di ricerche empiriche. Tuttavia, non si può non osservare che già nella posizione di Berger vi sia un certo strabismo. Del pluralismo religioso si vede solo la parte *buona*: le religioni come *fonti di pace*; si tralascia il fatto che esse sono pure – e molto più di quanto si vorrebbe – all'origine di gravi conflitti sociali e politici. I "molti altari della modernità" sono ancora espressione dell'età assiale moderna e non sembrano annunciare una nuova rivoluzione in ambito religioso e nella sfera del sacro.

Questa nuova forma del mondo non ha trovato ancora una sua teoria. Da parte di alcuni si parla di "società del futuro", di *next society* (Preyer, Krause 2021). Già Eisenstadt proponeva la sua teoria della modernità multiple come una teoria della società del futuro. La pretesa di Eisenstadt potrebbe essere soddisfatta alla luce dello sviluppo enorme e impreveduto delle nuove tecnologie informatiche, dell'intelligenza artificiale e dei nuovi media della comunicazione personale e sociale (i nuovi *social media*). L'area di applicazione delle nuove tecnologie, comprese le biotecnologie, è praticamente infinita. L'intelligenza artificiale appare ancora ai primi passi, anche se talune applicazioni sono semplice-

mente stupefacenti. I *social media* hanno radicalmente cambiato la vita personale e collettiva, compresa la vita politica. Non è ancora chiaro, però, se stia venendo alla luce una nuova "mappa semantica" della società, così come è sempre stato nelle rivoluzioni assiali che conosciamo. Lo sviluppo dei nuovi media sociali fornisce possibilità di comunicazione mai conosciute nella storia. Una nuova soggettività si esprime in modo rapido su ogni aspetto della vita ma occorre ricordare che l'autonomia del soggetto era parte costitutiva del progetto della modernità. Quanto avviene oggi porta oltre la modernità? Forse. L'esplosione della soggettività appare sempre meno creativa e i soggetti trovano il loro spazio entro canali e strategie semantiche predeterminate dal capitalismo dei media. Perciò occorre domandarsi pure quanto sia autentica l'autonomia dell'individuo in questa fase nuova della storia. Questi sviluppi, inoltre, sono maggiormente visibili nei paesi più avanzati nell'uso delle nuove tecnologie informatiche e nei *social media*: ancora una volta si tratta degli Stati Uniti, della Cina e del Giappone, di parte dell'Europa.

La conclusione è che ci troviamo di fronte a cambiamenti anche strutturali della forma del mondo, ma non siamo ancora fuoriusciti dalla rivoluzione assiale pensata da Eisenstadt con il concetto di "modernità multiple nell'era della globalizzazione". Non si vede ancora all'orizzonte una *terza* età assiale.

#### RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Arnason J. P. (2005), *The Axial Age and its interpreters: reopening a debate*, in Arnason J. P., Eisenstadt S. N., Wittrock B. (eds.), *Axial Civilizations and World History*, Boston-Leiden, Brill, pp. 18-49.
- Arrighi C. (2007), *Adam Smith in Beijing. Lineages of the Twenty-First Century*, London-New York, Verso; tr. it., Milano, Feltrinelli.
- Bell D. A. (2015), *The China Model. Political Meritocracy and the limits of Democracy*, Princeton and Oxford, Princeton University Press.
- Bell D. A., Chaibong H. (eds.) (2003), *Confucianism for the Modern World*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Berger P. L. (2014), *The Many Altars of Modernity. Toward a Paradigm for Religion in a Pluralist Age*, Boston/Berlin, Walter de Gruyter; tr. it., Bologna, Emi, 2017.
- Cacciari M. (2017), *Alla ricerca dell'Ordine: l'Europa di Voegelin*, in «Vita e pensiero», 1, pp. 22-32.
- Casanova J. (2000), *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, Bologna, il Mulino.

- Cotesta V. (2012), *Global Society and Human Rights*, Leiden-Boston, Brill.
- Cotesta V. (2016), *La sfida delle civiltà sulla democrazia e i diritti umani*, in «SocietàMutamentoPolitica», vol. 7, n. 13, pp. 157-179.
- Cotesta V. (2017), *The Axial Age and Modernity: From Max Weber to Karl Jaspers and Shmuel Eisenstadt*, in «Protosociology», vol. 34, pp. 217-240.
- Cotesta V. (2019), *La norma e il desiderio. Etica, arte, erotismo e amore nella vita e nell'opera di Max Weber*, in «SocietàMutamentoPolitica», vol. 10, n. 20, pp. 95-111.
- Deng Xiaoping (1994), *Selected Works*, Beijing, Foreign Languages Press.
- Eisenstadt S. N. (1986), *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*, New York, State University of New York Press.
- Eisenstadt S. N. (2001), *The vision of modernity and contemporary society*, in Ben-Rafael E., Yitzak Sternberg (eds), *Identity, Culture and Globalization*, Leiden-Boston- Köln, Brill, pp. 25-47.
- Eisenstadt S. N. (2003), *Comparative Civilizations & Multiple Modernities*, Leiden- Boston, Brill.
- Eisenstadt S. N. (2012), *The Axial Conundrum between Transcendental Visions and Vicissitudes of Their Institutionalizations. Constructive and Destructive Possibilities*, in R. N. Bellah, Hans Joas (eds), *The Axial Age and its Consequences*, Cambridge (Ma)-London, The Belknap Press of Harvard University Press, 2012, pp. 277-293.
- Frank A. G. (1998), *ReOrient. Global Economy in Asian Age*, Berkeley- Los Angeles-London, University of California Press.
- Fukujama F. (2020), *The pandemic and political order*, in «Foreign Affairs», 99(4), pp. 26-32.
- Habermas J. (2008), *Che cos'è la società post-secolare*, in «Reset», 108, pp. 25-32.
- Habermas J. (2014), *An Awareness of What is Missing. Faith and Reason in a Post-secular Age*, London, Wiley.
- Huntington S. P. (1993), *The Clash of Civilizations and the Remaking of World's Order*, New York, Simon & Schuster; tr. it., Milano, Garzanti, 2000.
- Jaspers K. (1947), *L'esprit européen*, in J. Benda et alii, *L'esprit européen*, Rencontres Internationales de Genève, Tome I, Neuchâtel, Les Éditions de la Baconnière (1946).
- Jaspers K. (1949), *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. München, Piper Verlag; tr. it., Milano, Comunità, 1959; Milano-Udine, Mimesis, 2014.
- Jaspers, K. (2013), *Socrate, Buddha, Confucio, Gesù. Le personalità decisive*, Roma, Fazi editore.
- Kupchan C.A., Vinjamuri L. (eds) (2021), *Anchoring the World International Order in the Twenty-first Century*, Georgetown, Georgetown University's Walsh School of Foreign Service, Chatham House, and the Council on Foreign Relations.
- Meadows D. L., Meadows D. H., Randers J. (1972), *I limiti dello sviluppo*, Boston, MIT.
- Meadows D. L., Randers J., Meadows D.H. (2005), *Limits To Growth: The 30-Year Update*, Chelsea, Chelsea Green Publishing.
- Milanović B. (2016), *Global in equality: a new approach for the age of globalization*, Cambridge (Ma), Harvard University Press.
- Piketty T. (2013), *Le capital au XXIe siècle*, Paris, Seuil ; tr. it., Milano, Bompiani, 2016.
- Preyer G., Krause R-M. (2021), *Sociology of the Next Society. Multiple Modernities, Glocalization and Membership Order*, Forthcoming.
- Ranaldi M., Milanović B. (2020), *Capitalist Systems and Income Inequality*, Luxembourg Income Study (LIS).
- Sachsenmaier D., Eisenstadt S. N., Riedel J. (eds) (2002), *Reflections on multiple modernities: European, Chinese, and other interpretations*, Leiden, Brill.
- Schwartz B. I. (1975), *Wisdom, Revelation and Doubt. Perspectives on the First Millennium B.C.*, Daedalus, Cambridge (Ma), American Academy of Arts and Sciences.
- Shankman S., Durrant S. (2000), *The Siren and the Sage. Knowledge and wisdom in ancient Greece and China*, London-New York, Cassell.
- Taylor C. (2007), *A Secular Age*, Cambridge (Ma)-London, Harvard University Press; tr. it., Milano, Feltrinelli, 2009.
- Toynbee A. J. (2003), *Civiltà al paragone*, Milano, Bompiani.
- Voegelin E. (1956), *Order and History*, Volume I, *Israel and Revelation*, edited with an introduction by Maurice P. Hogan, Columbia-London, University of Missouri Press, 2001; tr. it. a cura di N. Scotti Muth, Milano, V&P, 2009.
- Voegelin E. (1957a), *Order and History*, Volume II, *The World of the Polis*, edited with an introduction by Athanasios Moulakis, Columbia-London, University of Missouri Press, 2000; tr. it. a cura di N. Scotti Muth, Milano, V&P, 2015.
- Voegelin E. (1957b), *Order and History*, Volume III, *Plato and Aristotle*, edited with an introduction by Dante Germino, Columbia-London, University of Missouri Press, 2001.
- Voegelin E. (1974), *Order and History*, Volume IV, *The Ecumenic Age*, edited with an introduction by Michael Franz. Columbia-London, University of Missouri Press, 2000.

- Voegelin E. (1987), *Order and History*, Volume V, *In Search of Order*, edited with an introduction by Ellis Sandoz, Columbia-London, University of Missouri Press, 1999.
- Wallerstein I. (1974), *The Modern Worldsystem. Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*, New York-San Francisco-London, Academic Press; tr. it. Bologna, il Mulino, 1978.
- Weber A. (1935), *Kulturgeschichte als Kultursoziologie*, Leiden, A. W. Sijohoff's Uitgeversmaatschappij; tr. it., Milano, Novecento, 1989.
- Weber M. (1920), *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, I, Tübingen, Mohr Siebeck; tr. it., Milano, Edizioni di Comunità, 1982.
- Zhao Tingyang (2008), *La philosophie du tianxia*, in « Diogène », 221, pp. 4-25.