

“This is an Accepted Manuscript of an article published by Il Mulino
in 'Politica & Società' 2/2015: pp. 169-190,
available at: <https://www.rivisteweb.it/doi/10.4476/80590>.”

La sfida teorica dell'assialità¹

Paolo Costa

The Theoretical Challenge of Axiality

In the article, Karl Jaspers' thesis of axiality is analyzed from three points of view: as a historical claim, as a diagnosis of the present time and as a philosophical challenge. After a discussion of the tripartite structure of his argument, three aspects of the theoretical challenge of axiality are investigated in the final part of the essay: (1) the question of human unity in diversity; (2) the evolutionary significance of the discovery of «transcendence», understood as the inclusion into the struggle for existence of an ideal struggle for recognition; (3) the would-be impact that a purely immanent and horizontal life-form could have on the dialectics of sacralization and de-sacralization, which is a common trait of all axial and post-axial civilizations.

Keywords: Axial Age, Karl Jaspers, Transcendence, Second-Order Thinking, Dualism.

I rischi del pensare in grande

Dopo la sua prima formulazione in uno scritto tutto sommato marginale di Karl Jaspers², una parte significativa della discussione sviluppatasi intorno alla tesi dell'esistenza di una presunta svolta «assiale» nella storia dell'umanità, databile in un arco di tempo relativamente breve fra l'VIII e il II secolo a.e.V. e localizzata nel continente euroasiatico, si è focalizzata sulla natura densa, stratificata e per molti versi opaca di questa affermazione a prima vista squisitamente empirica. Il problema,

¹ Paolo Costa, Fondazione Bruno Kessler, via Santa Croce, 77, 38122 Trento, pacosta@fbk.eu.

² K. Jaspers, *Origine e senso della storia*, trad. it. di A. Guadagnin, Edizioni di Comunità, Milano 1965 (ed. or. *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Piper, München 1949).

evidentemente, è come convalidare un'affermazione che, per quanto determinata («è esistita un'età assiale»), conserva un alto tasso di metaforicità. Che cosa dobbiamo intendere, infatti, per «svolta» storica? E fino a che punto il compito di messa a fuoco delle grandi transizioni umane è agevolato dalla scelta di qualificarne una come «assiale»?

L'asse di cui si parla in questo contesto è chiaramente un asse di rotazione e l'immagine che la metafora dell'assialità vorrebbe evocare è quella di un cambiamento di tale portata, o meglio di tale «gravità», da spingere la storia umana a ruotare volente o nolente attorno a esso dal momento della sua realizzazione. Trattandosi di un cambiamento *culturale*, la transizione in questione presuppone una scoperta (o invenzione) allo stesso tempo così gigantesca e a tal punto innovativa da poter essere considerata allo stesso tempo come contingente (cioè non determinata da cause naturali), prevedibile (talmente sostanziale da rendere quasi inevitabile il suo verificarsi) e fondamentalmente irreversibile (destinata a durare, a scampo di catastrofi talmente grandi da produrre effetti regressivi sull'intera forma di vita investita dal cataclisma).

Nelle discussioni accademiche sull'epoca assiale il dissenso emerge, pertanto, già a uno stadio preliminare: a livello, cioè, dei repertori ontologici basilari, degli oggetti di cui si è disposti a riconoscere l'esistenza. È evidente che chi nega la realtà di entità alle quali dovrebbe essere attribuito un potere causale pur non essendo corpi fisici numerabili, faticherà a trovare interessanti disquisizioni intorno a macrocambiamenti che abbracciano e inevitabilmente finiscono per obliterare una miriade di storie di vita agite e patite da individui in carne e ossa³.

In questo senso la tesi di Jaspers può essere definita una tesi «eccedente». Lo è nel senso che si colloca al di là di qualsiasi convalida o smentita puntuale. Secondo un requisito di coerenza affine a quello delle logiche paraconsistenti la sua plausibilità è compatibile, cioè, con una dose relativamente alta di discordanza (in questo caso empirica) riguardo alla sua trama di implicazioni⁴. Ciò non significa che essa sia

³ Per un'articolazione più ampia di questo snodo argomentativo cruciale rinvio a *La modernità è un'età assiale? Il ritorno della macrostoria*, in P. Pombeni, C. Dipper (cur.), *Le ragioni del moderno*, il Mulino, Bologna 2014, pp. 239-265. Una difesa convincente dell'attualità della filosofia della storia (o della cultura) è contenuta nell'introduzione a G. Mazzoni, *Sulla poesia moderna*, il Mulino, Bologna 2005, pp. 9-23.

⁴ Di questo era pienamente consapevole anche Jaspers, cfr. K. Jaspers, *Origine e senso della storia*, cit., pp. 29-30: «Nelle cose dello spirito, un fatto può esser percepito soltanto con la comprensione del senso. La comprensione tuttavia è per sua natura valutazione. Benché si basi empiricamente su un cumulo di dati

totalmente sorda ai dati di realtà, ma che chiede di essere concepita come il condensato di una teoria robusta che risponde a un numero ampio e variegato di questioni rilevanti concernenti la forma di vita umana. Sebbene la plausibilità della tesi possa essere erosa o consolidata a seconda della sua capacità o meno di rendere intelligibili molte verità di fatto, il *truth of the matter* che la riguarda è più della somma di tali verità. Per indulgere in una metafora elementare, essa è analoga all'immagine che emerge dal gioco enigmistico dell'unire i puntini, lo *switch* gestaltico che toglie i solutori da una condizione di imbarazzo rendendo riconoscibile un fenomeno fino a quel punto disaggregato e non appropriabile come un esempio calzante di unità nella diversità.

Per esprimere la medesima idea in un registro meno serio, si potrebbe anche dire che a questo livello di generalità resta sempre un margine di arbitrio nel lavoro teorico di chi ha l'insolenza o il candore di unire i puntini (non numerabili), operando una selezione drastica nell'infinità dei punti disponibili. Se dobbiamo prestare fede alla confessione inusualmente franca che lo storico Moses Finley fece qualche anno fa a Gore Vidal, quando si tratta di interpretare la storia, in particolare la storia remota dell'umanità, tutti sono costretti a «metterci del proprio» (*make most of it up*). Ma questo non significa barare. Sono semplicemente gli inconvenienti della pratica storiografica. Non sappiamo mai abbastanza sul passato, almeno non quanto desidereremmo, e questo costringe chi se ne occupa professionalmente ad affidarsi entro certi limiti a congetture e sforzi disciplinati dell'immaginazione per assemblare nel modo più plausibile i tasselli del mosaico di cui disponiamo grazie al lavoro degli specialisti nell'arte di riesumere ciò che lo scorrere del tempo ha quasi completamente cancellato (archeologi, paleografi, numismatici, ecc.)⁵.

Questo non significa che non si possano soppesare in una condizione di equilibrio riflessivo le opinioni favorevoli o contrarie alla tesi di Jaspers; soltanto che nessuno può

separati, un quadro storico non scaturisce mai esclusivamente da essi. Soltanto con la comprensione arriviamo alla visione del periodo assiale e di tutto lo spirito storico. E questa visione è insieme comprensione e valutazione; include un senso di commozione, perché ci sentiamo particolarmente toccati, perché è qualcosa che ha che fare con noi, come storia nostra, e non semplicemente come un passato di cui possiamo riconoscere gli effetti, bensì come il passato il cui effetto più ampio, originale, sempre rinnovantesi, è incalcolabile [...] La mia tesi consiste nel sostenere che nella comprensione comune, e nella valutazione da essa inseparabile, il periodo assiale ci si presenterà nel suo significato e varrà come tale per l'umanità in genere. È una tesi che, pur sottraendosi per la natura della cosa a una prova conclusiva, può esser confermata mediante l'ampliamento e l'approfondimento della visione».

⁵ L'affermazione di Finley è contenuta nell'introduzione alla seconda edizione di *Creation* (Abacus, London 1993², p. vii), il romanzo per eccellenza sull'epoca assiale (di cui esiste anche una traduzione italiana curata da Stefano Tummolini: *Creazione*, Fazi Editore, Roma 2005).

arrogarsi il diritto di liquidare frettolosamente la questione o, al contrario, presentarla come un'evidenza incontestabile. In altre parole, ciò che sappiamo con ragionevole certezza dell'evoluzione culturale ci induce a pensare che la questione sia ben posta: esistono accelerazioni improvvise e imprevedute nella storia umana. Il problema è stabilire se possa esistere una spiegazione convincente, se non delle cause, quantomeno delle condizioni abilitanti di questi balzi in avanti dell'umanità e in quali contesti e in vista di quali scopi tali delucidazioni possano rivelarsi illuminanti.

Il punto appena sfiorato potrebbe essere formulato anche in forma interrogativa: qualora fosse vera, che cosa la tesi dell'assialità ci consentirebbe di mettere meglio a fuoco su noi stessi, sulla nostra storia e sugli aspetti del mondo contemporaneo che ci lasciano più perplessi? Come si capisce, do quindi per assodato che l'interesse per il presunto sfondo assiale delle civiltà contemporanee abbia anche, se non soprattutto, una rilevanza diagnostica: serva, cioè, a illuminare il presente e diventi pienamente comprensibile solo se l'epoca che stiamo vivendo viene vissuta come il riflesso di una forma di vita zeppa di contraddizioni e nodi non sciolti⁶.

Il fascino esercitato dalla tesi dell'assialità su molti pensatori contemporanei deriva perciò principalmente dalla sua capacità di riconfigurare l'intricato ordine di problemi con cui è chiamato a misurarsi chiunque non desista dal compito di formulare un giudizio sulla contemporaneità in un momento in cui le sfide globali appaiono spesso come lotte per la vita o per la morte in un contesto di radicale incertezza⁷. Le opportunità offerte da una simile riconfigurazione narrativa risiedono in primo luogo nella possibilità di rimpiazzare una genealogia puramente sottrattiva del mondo che ci circonda con una serie di genealogie positive che permettano di leggere le società o civiltà in cui vivono gli uomini contemporanei come risposte creative a sfide talmente improbe che esigono dalle persone di spostare un po' più in là il proprio senso del limite. Il succo della novità, in parole povere, sta far balenare l'ipotesi che la stupefacente grandezza delle civiltà che hanno posto le basi degli stili di vita attuali

⁶ Cfr., su questo punto, R.N. Bellah, *Religion in Human Evolution: From the Paleolithic to the Axial Age*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2011, pp. 600-606 e Id., «Introduzione: la sfida "assiale" della contemporaneità», *Fenomenologia e società*, vol. 34 (2013), 2, pp. 5-10.

⁷ Per un'applicazione illuminante della categoria di «liminalità» allo studio dell'età assiale cfr. B. Thomassen, «Anthropology, Multiple Modernities and the Axial Age Debate», *Antropological Theory*, vol. 10 (2010), 4, pp. 321-342.

abbia avuto alle spalle come motore del cambiamento una rivoluzione «assiale» nel modo di concepire se stessi, il reale e le possibili relazioni tra i due poli dell'esperienza.

Evidentemente, affinché questa riconfigurazione possa produrre un effetto di esaltazione intellettuale, di vero e proprio *arousal* cognitivo, la storia umana non deve essere vissuta come un affare definitivamente chiuso: il futuro, in altre parole, deve poter essere ancora un argomento appassionante⁸. Non stupisce, perciò, che l'interesse per la possibile comune matrice assiale delle grandi spinte civilizzatrici degli ultimi tre millenni, ma anche per gli sviamenti e talvolta veri e propri fiaschi di tali balzi in avanti dell'umanità, sia cresciuto parallelamente alla constatazione e allo studio delle turbolenti «linee di faglia» che separano le varie civiltà del pianeta o, sul fronte opposto, della moltiplicazione dei possibili modi di essere moderni dentro e fuori l'Occidente⁹. Detto ciò, quanto spazio teorico rimane per conciliare le due esigenze opposte, ma egualmente legittime, di provincializzare l'Europa e il suo spesso sovrastimato *Sonderweg* senza però stemperare la curiosità per le innovazioni culturali e istituzionali rese possibili in Occidente dall'incontro/scontro tra modelli di vita, personali e collettivi, assiali, sub-assiali e non-assiali?

Una risposta non pessimistica a questo interrogativo sembra dipendere anche dalla capacità di fare leva sullo stupore suscitato da alcuni sviluppi recenti della civiltà occidentale (che per un paio di decenni sono stati catalogati sotto l'etichetta inadeguata di post-modernismo) per ripensare a fondo autentici pilastri dell'identità moderna come le idee di libertà, laicità, critica, progresso. In particolare, l'evoluzione del dibattito intorno alla secolarità ha reso possibile ragionare di nuovo – al di là del gioco a somma zero al quale si condanna il modello della secolarizzazione come mera traslazione di concetti, idee, immagini, pratiche dalla sfera sacra a quella profana dell'esistenza – sul contributo che lo studio della dimensione religiosa, intesa nel senso più ampio del termine, ha da offrire in vista di una migliore comprensione di cambiamenti di tale portata. Interpreto in questo senso la tesi sostenuta in più occasioni da Hans Joas, secondo cui il dibattito scientifico sulla realtà e il significato della svolta assiale sarebbe

⁸ Per una trasposizione di questa intuizione allo studio della cultura letteraria contemporanea si vedano gli scritti di Carla Benedetti, in particolare *Disumane lettere. Indagini sulla cultura della nostra epoca*, Laterza, Roma-Bari 2011, un libro che non ha remore a contrapporre la «forza verticale» delle opere di genio alla logica «orizzontale» che domina il nostro tempo (cfr. *ivi*, cap. 7).

⁹ Per i due opposti orientamenti di ricerca cfr. S.P. Huntington, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, trad. it. di S. Minucci, Garzanti, Milano 2000; S.N. Eisenstadt, *Modernità, modernizzazione e oltre*, trad. it. di C. Chiari, a cura di P. Donati e A. Maccarini, Armando, Roma 1997.

anche un dibattito sulla «scoperta» o, a seconda dei punti di vista, «invenzione» della trascendenza e sul ruolo da essa svolto nel promuovere quella spinta in senso verticale della forma di vita umana che più o meno tutti sono concordi nel non ritenere una datità scontata della nostra specie¹⁰.

La premessa tacita su cui farà leva il ragionamento sviluppato in questo saggio è che, se si accetta questo modo di mettere in prospettiva la questione dell'*Axial Turn*, diventa più semplice coglierne la rilevanza filosofica. Per farlo, però, bisogna in un certo senso «spacchettare» la tesi dell'assialità nelle sue componenti, rispettivamente, (a) storica, (b) diagnostica e (c) teorica. Quest'ultima, a sua volta, si articola su piani diversi in cui trovano posto questioni complicate come l'apparentemente insolubile dialettica di dualismo e monismo, la mediazione tra unità e diversità nella forma di vita umana, la prevalenza della continuità o della discontinuità nell'evoluzione culturale del genere umano, il posto che occorre riconoscere alla religione o, più in generale, al senso del sacro nel lungo processo di civilizzazione cominciato con l'invenzione dell'agricoltura, proseguito grazie alla costruzione degli stati arcaici e coronato dalla diffusione della scrittura e delle altre protesi culturali funzionali allo sviluppo di una mentalità e un'attitudine teoretica verso la realtà. Nel prosieguo mi concentrerò soprattutto su quest'ultimo aspetto della questione, facendo precedere la discussione tematica da una breve analisi del testo (e del contesto) jaspersiano entro cui l'intuizione filosofica circa l'esistenza di una svolta assiale della storia umana ha assunto la forma in cui è dibattuta ancora oggi.

Mi sforzerò, comunque, di non far scivolare nell'ombra lo sfondo più ampio delle questioni strettamente teoriche che verranno esaminate in seguito. Utilizzando un'invenzione lessicale dello storico americano William McNeill¹¹, si potrebbero raccogliere i diversi moduli del discorso sull'età assiale sotto un'unica etichetta, quella di mitostoria o *mythistory*. Con questo termine suggerisco di intendere lo sforzo di riflessività retrospettiva che viene prodigato allorché si tratta di realizzare adeguatamente quel compito simultaneamente teorico e pratico che McNeill definisce

¹⁰ Cfr. H. Joas, *The Axial Age Debate as Religious Discourse*, in R.N. Bellah, H. Joas (cur.), *The Axial Age and Its Consequences*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2012, pp. 9-29; Id., *Was ist die Achsenzeit? Eine wissenschaftliche Debatte als Diskurs über Transzendenz*, Schwabe Verlag, Basel 2014.

¹¹ Cfr. W.H. McNeill, «Mythistory, or Truth, Myth, History, and Historians», *The American Historical Review*, vol. 91 (1986), 1, pp. 1-10.

opportunamente nel suo saggio «pattern recognition»¹². Nell'esistenza umana il riconoscimento di una forma significativa di ordine nella porzione di realtà con cui gli individui devono fare i conti avviene all'interno di un circolo ricorsivo in cui l'esigenza di ridurre la complessità dell'ambiente in vista dell'azione non esclude la possibilità di periodiche problematizzazioni dell'esperienza in grado di allentare il nesso stimolo-risposta allargando o restringendo il focus dell'attenzione. Questo esercizio di *pattern recognition*, da un lato, non può essere mai completamente schermato rispetto all'impatto con il mondo reale, dall'altro, però, non è soggetto a continue verifiche puntuali della tenuta o asseribilità della catena di proposizioni in cui si può sempre cercare di tradurlo. Esso si muove precisamente tra i due piani, *know how* e *know that*, in cui ha luogo l'interazione umana con la realtà e, se riesce a rendere giustizia alle due polarità del campo di forze entro cui è condannato a muoversi, ha davanti a sé la possibilità di gettare uno sguardo, per quanto fugace, sulla genesi storica e la stoffa intellettuale delle cornici che inquadrano gli enigmi della condizione umana.

L'epoca assiale, se esiste, è l'oggetto naturale di questa mitostoria. La relazione intima tra la narrazione e il suo oggetto può nobilitare entrambi a patto, però, che si riesca nell'impresa di praticare una variante scientificamente rigorosa, o per lo meno decorosa, di quest'ultima. Anche se sarebbe insensato disconoscere le difficoltà del compito, una rinuncia a priori a esso si avvicinerrebbe pericolosamente a una bancarotta del pensiero: l'abdicazione alla missione classica della filosofia – lo sforzo di pensare la totalità – prescindendo dalla quale resta ancora oggi arduo, non solo dimostrarne l'utilità, ma persino comprendere la sua sopravvivenza nell'epoca del trionfo della divisione del lavoro scientifico¹³.

La scena originaria: Karl Jaspers e la nascita dell'idea di *Achsenzeit*

La tesi circa l'esistenza di una svolta assiale nella storia dell'umanità venne formulata da Jaspers subito dopo la fine della Seconda guerra mondiale: all'ombra, cioè,

¹² Ivi, p. 2: «Pattern recognition of the sort historians engage in is the chef d'oeuvre of human intelligence».

¹³ Per una difesa di questa concezione della filosofia rimando il lettore a *La ragione e i suoi eccessi*, Feltrinelli, Milano 2014.

di una catastrofe storica che la quasi totalità degli osservatori del tempo visse come la prova incontestabile, se non del fallimento, quantomeno di una crisi epocale della civiltà europea. È in questo contesto che il filosofo tedesco si pose l'obiettivo di «accrescere la nostra coscienza del presente»¹⁴, ripensando su nuove basi i vertiginosi cambiamenti avvenuti in Europa a partire dal secolo dei lumi alla luce di una problematizzazione radicale della nozione stessa di storia universale¹⁵.

Al fine di chiarire questo punto, può essere utile far precedere l'analisi delle tesi di Jaspers da un rapido confronto con la posizione sviluppata e difesa da Karl Löwith in un testo coevo: *Significato e fine della storia*¹⁶.

C'è una affinità temporale e spirituale interessante tra il volume di Karl Löwith e il libro quasi omonimo di Jaspers. Entrambi escono in prima edizione nel 1949. Per quanto ne sappiamo, sono stati progettati e redatti indipendentemente l'uno dall'altro, ma sullo sfondo di una serie di interrogativi comuni. Questi, a loro volta, scaturivano dall'esigenza – condivisa da molti uomini e donne di quella generazione – di fare i conti con un cataclisma storico senza precedenti.

I due libri incarnano ed esprimono due stili, due temperamenti filosofici e due sguardi sulla storia dell'uomo molto diversi. Löwith è l'emblema di un atteggiamento sobrio, stoico, disilluso, diffidente verso la passione moderna per il futuro e quindi tendenzialmente orientato al passato. Jaspers è appassionato, profetico, energico, radicato nel presente ma con uno sguardo rivolto al futuro e alla possibilità di un nuovo inizio.

A conferma di ciò, Löwith non nasconde di sentirsi parte di «una generazione che si ridesta proprio ora dal secolare sogno nel progresso [...] [d]all'illusione moderna che la storia costituisca uno sviluppo progressivo». La sveglia (tardiva) è scattata grazie a un'esperienza radicale del male e del dolore che gli uomini possono infliggersi vicendevolmente: dal fatto brutto che «nel nostro tempo milioni di uomini hanno portato in silenzio la croce della storia»¹⁷. La risposta ragionata a questo shock – l'impatto con «l'esperienza del male e del dolore prodotta dall'agire storico» – sfocia nella presa di

¹⁴ K. Jaspers, *Origine e senso della storia*, cit., p. 9.

¹⁵ Cfr. B. Thomassen, «Anthropology, Multiple Modernities and the Axial Age Debate», cit., pp. 330-332.

¹⁶ K. Löwith, *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, trad. it. di F. Tedeschi Negri, EST, Milano 1998.

¹⁷ Ivi, pp. 23-24.

coscienza della «fine del pensiero storico moderno», nell'allenamento ad «attendere senza sperare» e nella scelta di «risalire alla fonte originale dei complessi risultati del nostro pensiero»¹⁸. L'esito teorico è una decostruzione radicale della nozione e della pratica della filosofia della storia, intesa come «interpretazione sistematica della storia universale alla luce di un principio per cui gli eventi storici e le loro conseguenze vengono posti in connessione e riferiti a un significato ultimo»¹⁹. A questo risultato Löwith giunge mostrando come la coscienza storica di cui i moderni vanno tanto fieri è un prodotto tutt'altro che originale, in quanto «dipende interamente dalla teologia, cioè dall'interpretazione teologica della storia come storia della salvezza»²⁰. Il riconoscimento di tale dipendenza parassitaria (perché non consapevole) della filosofia della storia moderna dalla teologia della storia cristiana è doppiamente delegittimante perché rivela che alla base del razionalismo illuminista vi è in realtà una forma di cripto fideismo o cripto dogmatismo²¹.

Date queste premesse, una persona adulta e razionale, capace cioè di non cedere alle illusioni infantili, dovrebbe prendere definitivamente congedo anche dalla concezione moderna della storia e dalle sue pericolosissime attese salvifiche o messianiche. In alternativa a tale visione fallimentare e perniciosa delle vicende umane, Löwith suggerisce un ritorno alla concezione disincantata dei Greci, in cui il passato predomina sul presente e sul futuro e la storia è un processo ciclico privo di una meta finale, che non si libera mai dall'abbraccio poderoso (e rassicurante) della natura, della *physis*.

Per Jaspers vale il discorso inverso. Partendo dal medesimo contesto storico e motivazionale, cioè dalla consapevolezza che il genere umano è giunto a un punto di non ritorno, egli reagisce alla catastrofe con un atteggiamento simile a quello adottato da Hannah Arendt nelle sue ricerche sul totalitarismo, dove non a caso svolge un ruolo programmatico un'affermazione eloquente del suo *Doktorvater*: «Non esser posseduti né dal passato né dal futuro. Occorre esser totalmente presenti»²². La frase riassume l'atteggiamento di chi, pur consapevole della rottura storica appena verificatasi, rivolge

¹⁸ Ivi, p. 23.

¹⁹ Ivi, p. 21.

²⁰ Ibidem.

²¹ Su questi temi cfr. E. Donaggio, *Una sobria inquietudine. Karl Löwith e la filosofia*, Feltrinelli, Milano 2004, pp. 117-123.

²² Cfr. H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, trad. it. di A. Guadagnin, Edizioni di Comunità, Milano 1989², p. LI: «Weder dem Vergangenen anheimfallen noch dem Zukünftigen. Es kommt darauf an, ganz gegenwärtig zu sein» (la frase di Jaspers è tratta da *Von der Wahrheit*, Piper, München 1947).

lo sguardo dietro e davanti a sé e si preoccupa di trovare nuove risposte alle vecchie domande nella convinzione di poter «vedere il presente dall'angolo visuale del futuro oltre che da quello del passato»²³. Nello specifico, questo significa non rinunciare a una «considerazione filosofica della storia», che viene concepita però ora su nuove basi.

Aderendo con alcuni decenni di anticipo a una soluzione pragmatica agli apparentemente insolubili dilemmi delle filosofie della storia moderne, Jaspers si fa quindi promotore di una visione unitaria ma non riduttiva o assolutistica della storia umana. Questa fiducia nella possibilità di dire ciò che è raccontando una storia, pur nella rinuncia a perseguire certezze assolute riguardo all'origine e alla destinazione del genere umano, rimane per lui in larga misura «materia di fede», ma di una fede razionale²⁴. È necessario, cioè, postulare questa unitarietà per «illuminare la nostra situazione nell'intero ambito della storia [...] ravvivare la coscienza della presente epoca», insomma per capire «dove ci troviamo»²⁵.

Nella coscienza storica incarnata da Jaspers predominano dunque l'oggi e le sue esigenze di orientamento e chiarificazione; in altre parole: «al centro della storia stiamo noi e il nostro presente»²⁶. C'è una chiara analogia qui con l'idea gadameriana di *Wirkungsgeschichte*, ma con un'apertura verso il futuro ancora più marcata²⁷. Il presente è importante soltanto se non è vissuto come l'attimo in cui si dissolve ogni sostanza storica, ma come un tempo gravido delle virtualità del futuro che si stagliano sullo sfondo di un passato che conferisce profondità e senso alle scelte che si compiono *ora*. In questo senso, l'unità della storia umana non è solo un fatto, ma anche un compito. Un compito tanto più urgente oggi in cui sussistono le condizioni per portare a compimento le promesse, mai completamente mantenute e realizzate, della svolta assiale. Tale compito di unificazione, per di più, non costituisce un traguardo realmente valicabile, ma un'idea regolativa che deve innervare un esercizio di comunicazione

²³ K. Jaspers, *Origine e senso della storia*, cit., p. 183.

²⁴ Ivi, p. 16.

²⁵ Ivi, p. 111.

²⁶ Ivi, p. 9.

²⁷ Ivi, p. 342: «Entrambe sono necessarie: l'oggettività della storia come l'altro, che è anche senza di me, e la soggettività dell'«ora», senza la quale quell'altro non ha per me alcun senso». Sullo stesso punto cfr. H.G. Gadamer, *Verità e metodo*, trad. it. di G. Vattimo, Bompiani, Milano 1983, p. 413: «Il riconoscimento di ciò che è è quindi l'autentico risultato di ogni esperienza, come di ogni volontà di sapere [...] Riconoscere ciò che è non significa qui conoscere ciò che in un certo momento è, ma la giudiziosa comprensione dei limiti entro i quali è ancora aperto un futuro per l'aspettativa e il progettare».

«illimitata»²⁸ o «sconfinata»²⁹ tra gli esseri umani e i loro orizzonti storici (anche in questo caso c'è un'affinità con Gadamer e la sua idea di una fusione degli orizzonti come unica possibilità di dare una forma concreta all'universale umano).

L'importanza attribuita al presente, alle sue sfide, alle sue domande, rende la visione jaspersiana della storia una visione prospettica, non obiettivante, ma tutt'altro che disfattista o nichilista. Jaspers, in effetti, rimane un pensatore profondamente umanista. L'aspirazione a conciliare imparzialità e non neutralità lo induce a elaborare una visione della storia non assoluta, in cui la contingenza e la libertà umana svolgono cioè un ruolo essenziale, senza che questo, però, la privi della sua sostanza. Quest'ultima dipende poi essenzialmente dal fatto che essa è il teatro della nostra umanizzazione: «mercé la storia – si legge in un passo significativo – siamo ciò che siamo»³⁰.

Ciò significa che la storia universale è anzitutto «compito», in quanto è «uno spazio in cui nulla è indifferente»³¹. Da un lato, quindi, la posta in gioco è così alta che la possibilità di assumere verso di essa un atteggiamento distaccato è pressoché nulla: «Il nostro vero approccio alla storia è lotta. La storia ci concerne personalmente; e ciò che in essa ci concerne si espande di continuo»³². Dall'altro lato, però, l'investimento esistenziale non trasforma la lotta degli agenti storici per il riconoscimento di ciò che è in una sorta di Armageddon o Soluzione Finale: «L'unità della storia non sarà mai completata con il diventar tutt'uno dell'umanità. La storia è compresa fra origine e meta, e in essa opera l'idea di unità. L'uomo percorre la sua grande strada storica, ma non la conclude mai realizzandone l'obiettivo finale. L'unità dell'umanità è, piuttosto, il limite della storia. Vale a dire: l'unità conseguita e completata sarebbe la fine della storia. La storia rimane movimento guidato dall'unità, accompagnato da idee e pensieri di unità»³³.

È anche in virtù di questa apertura strutturale che diventa possibile e sensato identificare un «asse empiricamente riconoscibile della storia umana»³⁴, in cui sarebbe giunto a manifestazione qualcosa di profondamente comune, una «comunanza di

²⁸ K. Jaspers, *Origine e senso della storia*, cit., p. 40.

²⁹ Ivi, p. 333.

³⁰ Ivi, p. 13.

³¹ Ivi, pp. 330-331.

³² Ivi, p. 341.

³³ Ivi, p. 334.

³⁴ Ivi, p. 40.

senso»³⁵ tale che Jaspers arriva a parlare del periodo assiale come «dell'origine dell'essere-umano» (non del genere umano, in quanto specie biologica, ma – si potrebbe dire – dell'identità e della destinazione umana). A questa epoca decisiva della storia dell'umanità rinvia il tempo presente, che egli descrive come una fase di «radicale metamorfosi dell'essere-umano» e «una metamorfosi totale della storia»³⁶. In discussione, comunque, non è una semplice ripetizione del periodo assiale, ma una ripresa di quell'evento storico che, a seconda dei casi, il filosofo tedesco raffigura metaforicamente come un «respiro»³⁷, un «fermento»³⁸, una «seconda nascita»³⁹, un «risveglio»⁴⁰, un «balzo in avanti»⁴¹, una «iniziazione dell'essere-umano»⁴². Non, dunque, un modello assoluto a cui adeguarsi, ma «l'incarnazione di un asse ideale intorno a cui l'essere-umano viene a trovarsi riunito»⁴³.

In sintesi, mentre il breve arco della storia umana è passibile di un'interpretazione più o meno adeguata, origine e fine della storia sono destinati a rimanere irrimediabilmente opachi, e possono tutt'al più essere rischiarati dai simboli e miti umani. Per utilizzare una categoria classica della filosofia di Jaspers, essi costituiscono l'*Umgreifende*, il tutto abbracciante, l'orizzonte onnicomprensivo non obiettivabile e inesauribile, che si rende visibile solo nelle situazioni limite e nello scacco delle pretese di venire a capo del mistero della condizione umana. Come si legge nella pagine conclusive del libro: «la storia non è chiusa e non rivela la sua origine [...] persino il passato è inconcluso [...] La storia può quindi apparirci come un campo di esperimento, l'unità svanisce nell'infinita del possibile»⁴⁴. E ancora: «Noi non possediamo, ma cerchiamo sempre una conoscenza rievocativa dell'intera storia, in cui noi ci poniamo in un istante unico. È il quadro d'insieme che in un dato momento dà alla nostra coscienza il suo orizzonte»⁴⁵. La coscienza del limite rende perciò possibile la massima apertura della storicità umana che, nel ritratto offertone da Jaspers, si presenta come un

³⁵ Ivi, p. 32.

³⁶ Ivi, pp. 181 e 166.

³⁷ Ivi, pp. 46 e 77.

³⁸ Ivi, p. 77.

³⁹ Ivi, p. 78.

⁴⁰ Ibidem.

⁴¹ Ivi, pp. 77 e 82

⁴² Ivi, p. 82.

⁴³ Ivi, p. 332.

⁴⁴ Ivi, pp. 328-329.

⁴⁵ Ivi, p. 338.

fenomeno non naturale (giacché «nella storia ci incontriamo come libertà»)⁴⁶, il luogo di manifestazione del non-identico, una «interminabile apertura del possibile»⁴⁷ che si rende riconoscibile soprattutto nei periodi di cambiamento: «i maggiori fenomeni dello spirito sono, come transizione, allo stesso tempo conclusione e inizio [...] Tratto fondamentale della storia è dunque l'essere radicalmente transizione»⁴⁸.

Nell'ottica di Jaspers, dunque, richiamare l'attenzione sulla realtà storica dell'epoca assiale significa, da un lato, fornire un modello concreto e moralmente ineccepibile di unità nella diversità umana e, dall'altro lato, depotenziare il fatalismo di chi, racchiuso nella propria prigione etnocentrica, chiude solipsisticamente i conti con il proprio passato senza chiedersi mai se un ampliamento degli orizzonti storico-geografici non potrebbe ridare slancio a quello sforzo di *pattern recognition* che, per essere veramente fruttuoso, non può permettersi di escludere a priori che il tentativo di stringere o allargare la focale dell'obiettivo possa modificare anche radicalmente l'immagine di sé emergente dal gioco disciplinato delle associazioni abituali.

Le sfide aperte dell'assialità

Nel paragrafo precedente ho cercato di far emergere direttamente dal testo in cui per la prima volta è stata posta la questione della svolta assiale alcune delle sfide teoriche più impegnative che derivano dall'identificazione di una possibile *Achse der Weltgeschichte*. Il loro profilo traspare già dalla struttura a spirale del ragionamento di Jaspers, facilmente desumibile dall'indice del volume. Quest'ultimo è articolato in tre grandi sezioni: (1) la storia mondiale (*Weltgeschichte*); (2) presente e futuro; (3) il senso della storia. La riflessione comincia, pertanto, *in medias res*, con una presentazione di quel poco che sappiamo dei primordi della storia umana, entro cui spicca subito per importanza quel periodo storico in cui, per usare il lessico del filosofo e psichiatra tedesco, l'umanità è stata posta di fronte all'essenziale e costretta, per così dire, a prendere coscienza di verità che agli individui si manifestano in genere soltanto nelle

⁴⁶ Ivi, p. 308.

⁴⁷ Ivi, p. 309.

⁴⁸ Ivi, pp. 311-312.

«situazioni-limite»⁴⁹. Questa condizione di liminalità, e conseguentemente di indeterminazione, avrebbe dischiuso ai protagonisti della rivoluzione assiale un accesso all'«essere nella sua interezza» agendo come una fonte di «spiritualizzazione» (*Veregeistigung*), in una parola di apertura alla trascendenza di sé e del mondo⁵⁰.

Questa vicenda storica esaltante, però, è allo stesso tempo l'esperienza di uno scacco, di un naufragio. Al «risveglio» epocale segue, infatti, rapidamente in tutte le regioni del globo interessate dalla svolta assiale una «perdita di coscienza», il «livellamento», la «mummificazione», la «fissazione dogmatica» in una «rigidità glaciale»⁵¹. Ma ciò non significa che la «tensione spirituale» originatasi nel primo millennio a.e.v. sia completamente svanita e Jaspers non si fa scrupoli a sostenere che «*fino a oggi* l'umanità è vissuta di ciò che è avvenuto durante il periodo assiale, di ciò che allora è stato pensato e creato»⁵². E questa eredità torna a essere attuale ogni qual volta rinasce la curiosità intorno a quello che egli chiama «il problema basilare della storia universale: perché si verificò una rottura d'importanza unica per l'occidente e, nelle sue conseguenze, per il mondo intero; una rottura i cui risultati costituiscono la nostra situazione e il cui significato ultimo rimane ancor oggi aperto»⁵³.

È da questo interrogativo che prende spunto la riflessione sul presente (e sul futuro che si annida tra le sue pieghe), attorno a cui ruota l'imponente sezione centrale di *Origine e senso della storia*. Ed è in tale contesto che vengono discusse questioni filosofiche cruciali come la libertà, la fede, la tecnica, l'unità del mondo. L'esito principale di tale disamina è una problematizzazione radicale del significato della svolta assiale e del suo potenziale trasformativo, sull'onda della quale Jaspers è spinto a ritornare sulla questione della storia e del suo senso, unità, limiti e strutture fondamentali. Chiudendo il cerchio, alla fine, riaffiora la domanda di partenza – la storia ha una struttura? – e l'autore può permettersi di espandere al massimo la propria curiosità fino ad abbracciare ciò che va al di là della storia e che essa non è in grado di svelare: la conoscenza ultima, la coscienza che «nel tempo vi è qualcosa che non è più solo tempo e viene a noi, al di sopra di tutto il tempo, come l'essere stesso»⁵⁴.

⁴⁹ Ivi, p. 28.

⁵⁰ Ivi, pp. 20-21.

⁵¹ Cfr. ivi, pp. 24-26 e 248.

⁵² Ivi, pp. 25-26.

⁵³ Ivi, p. 105.

⁵⁴ Ivi, p. 348.

Questo scatto di reni finale offre a Jaspers l'occasione per ribadire quella che sembra essere la principale lezione che l'umanità può trarre dal riconoscimento della natura epocale della svolta assiale e che viene formulata in questi termini nella conclusione del libro: «Ogni ascesa al di sopra della storia si riduce a illusione se si abbandona la storia. Il fondamentale paradosso della nostra esistenza, il poter vivere al di sopra e al di là del mondo soltanto nel mondo, si ripete nella coscienza storica che si eleva al di sopra della storia. Non si può aggirare il mondo, bisogna attraversarlo; non si può aggirare la storia, bisogna attraversarla»⁵⁵.

Ora, nel breve spazio che mi rimane, vorrei provare a nominare e mettere a fuoco quelle che mi paiono le principali sfide filosofiche che la tesi dell'assialità ci ha lasciato in eredità, proseguendo con strumenti teorici parzialmente diversi il lavoro cominciato da Jaspers nel suo scritto pionieristico.

(1) Partiamo dalla questione apparentemente più semplice, quella dell'«unità nella diversità». Da un punto di vista filosofico, come aveva ben capito Jaspers, la sfida dell'assialità scaturisce dall'impatto con l'enigma del «nostro essere-umano». Più precisamente: dal confronto con la natura ambivalente della nostra forma di vita, a cui, a seconda dei momenti e dei punti di vista, ci sembra di aderire quasi fosse un guscio mentre sotto altri riguardi ci disorienta per la sua plasticità.

Rispetto alla questione astratta di come conciliare identità e differenza in quella che resta pur sempre una specie animale, la prospettiva assiale ha il vantaggio non trascurabile di offrire una cornice empirica per pensare nella concretezza storica la compatibilità fra l'unità profonda dell'umanità e le sue espressioni anche radicalmente divergenti (che, come sappiamo, vanno dal naturista scandinavo alla donna afghana col burqa, dall'edonista più impenitente al martire delle cause ultradisperate). Per convincersene, basta riflettere un attimo su uno degli enigmi fondamentali della svolta assiale: il fatto, cioè, che proprio nel momento in cui le grandi civiltà assiali si stabilizzano attorno a un'intuizione globale della vita e pongono le premesse per forme inedite di conflitto o di estraneità totale (per l'appunto gli «scontri di civiltà»), la matrice comune di questi sforzi di sistematizzazione e coerentizzazione delle visioni del mondo rende possibile anche quella tipologia di apprendimento reciproco

⁵⁵ Ivi, p. 349.

potenzialmente interminabile che Jaspers definisce, nel suo lessico esistenzialista, «comunicazione illimitata».

In poche parole, ogni civiltà assiale si offre alle altre culture come un universale concreto, appropriabile anche solo selettivamente e reiterabile anche in contesti sociali, religiosi, politici molto diversi. Osservata in questa luce, una problematica quasi intrattabile per la sua astrattezza si articola, da un lato, in un programma di ricerca comparativista e, dall'altro, in una riflessione filosofica sui possibili modi di conciliare il fondamentale e lo storico nella forma di vita umana. Dalla sinergia tra questi due modi di affrontare la questione dell'unità nella diversità umana è lecito attendersi notevoli benefici conoscitivi.

(2) Se verte su qualcosa, la tesi dell'assialità ruota poi attorno all'importanza attribuita alla «scoperta» della trascendenza nella storia umana e all'impulso alla riflessività che si suppone scaturisca dalla maturazione del pensiero – un ragionamento articolato, non semplicemente un'intuizione vaga – che possa non essere tutto «qui», che debba cioè esistere un livello o un piano della realtà più sostanziale e più vero della mera effettualità, il quale si rapporta a quest'ultima come la verità all'apparenza⁵⁶. L'idea di fondo qui è che, una volta instillato questo tipo di dubbio, l'incertezza sia destinata a estendersi rapidamente alla forma di vita nella sua interezza, in particolare al suo significato o valore *sub specie aeternitatis*. La questione manifesta così immediatamente un risvolto in senso lato religioso, se per religione o religiosità intendiamo un modo non distaccato di relazionarsi alla totalità dell'esperienza⁵⁷.

In questo senso, la sfida dell'assialità ha assunto sin dall'inizio la forma di una radicalizzazione della naturale capacità del pensiero umano di tornare riflessivamente sui propri contenuti per avvalorarne o contestarne la validità, contestualizzarne o addirittura modificarne completamente il significato, radicalizzazione resa possibile da quella che Hans Joas ha recentemente descritto come «una tensione amplificata in modo inaudito tra l'ideale e la realtà»⁵⁸. Da un punto di vista strettamente religioso, questo dinamismo radicale si è tradotto in ondate di desacralizzazione e risacralizzazione di

⁵⁶ Cfr. B.I. Schwartz, «The Age of Transcendence», *Daedalus*, vol. 104 (1975), 2, pp. 1-7.

⁵⁷ Come ha osservato William James nel suo capolavoro *Le varie forme dell'esperienza religiosa*: «La religione, qualunque cosa essa sia, è una reazione totale dell'uomo di fronte alla vita» (trad. it. di P. Paoletti, Morcelliana, Brescia 1998, p. 50).

⁵⁸ H. Joas, *Valori, società, religione*, trad. it. di E. Perone, a cura di U. Perone, Rosenberg & Sellier, Torino 2014, p. 146.

ambiti dell'esperienza umana che hanno conferito alla storia delle civiltà post-assiali, e soprattutto a quella occidentale moderna, il pathos e la drammaticità che ben conosciamo.

In un'accezione più ampia, però, la scoperta della trascendenza può essere concepita anche come un intervento dall'esterno sulla stessa forma di vita umana. Provo a spiegare sinteticamente questa idea a prima vista astrusa. Se dobbiamo prestare fede alla ricostruzione evoluzionistica proposta da Robert Bellah (sulla scorta degli studi di Merlin Donald)⁵⁹, la rivoluzione assiale è interpretabile anche come la principale testimonianza storica del completamento della transizione cognitiva della specie umana allo stadio della cultura teoretica, la quale, a sua volta, in un'ottica più ampia, potrebbe essere descritta metaforicamente come l'iniezione di un impulso alla verticalità nella tendenziale orizzontalità della vita biologica.

In che senso? A ben guardare, forme embrionali di decentramento rispetto alla coazione dei bisogni primari sono già osservabili negli *habitus* degli animali superiori, in particolare dei mammiferi. Gli esempi più macroscopici sono il gioco e l'accudimento, dove la varietà dei comportamenti sembra andare ben oltre le esigenze strettamente funzionali determinate dalla pressione selettiva dell'ambiente circostante. Simili forme di allentamento temporaneo della selezione naturale sono spiegate da Bellah chiamando in causa la nozione di *multiple realities* di Alfred Schutz⁶⁰. Grazie a esso diventa cioè possibile una moltiplicazione degli accessi alla realtà, ossia a quegli aspetti dell'esperienza quotidiana che meritano la qualifica di «reale», senza che questo intacchi minimamente la priorità delle attività prosaiche imposte dalla quotidiana lotta per la sopravvivenza in un mondo che fa resistenza alla volontà e ai desideri degli agenti.

Su questo primato incontestato si fonda il vantaggio competitivo di cui godono la specializzazione e l'acquisizione di *habitus* efficienti un po' ovunque nel regno animale, dove tutt'al più l'innovazione «culturale» si cristallizza sotto forma di seconda natura, in cui i comportamenti e le strategie d'azione automatici o compulsivi riappaiono con la mediazione supplementare dell'addestramento. E tuttavia, quantomeno con l'evoluzione

⁵⁹ Cfr. R.N. Bellah, *Religion in Human Evolution*, cit., pp. 272-282; M. Donald, *L'evoluzione della mente. Per una teoria darwiniana della coscienza*, trad. it. di L. Montixi Comoglio, Garzanti, Milano 2004, cap. 8.

⁶⁰ Cfr. W. James, A. Schutz, *Le realtà multiple e altri scritti*, ed. it. a cura di I. Possenti, ETS, Pisa 2006; R.N. Bellah, *Religion in Human Evolution*, cit., cap. 1.

culturale della forma di vita umana, alla logica della lotta per la sopravvivenza sembra affiancarsi una logica profondamente diversa: quella esemplificata dalla lotta per il riconoscimento⁶¹. L'aspetto della lotta per il riconoscimento che merita di essere sottolineato ha a che fare con la scoperta stupefacente che nella vita di ogni giorno sia in gioco qualcosa di più della registrazione impassibile del successo (riproduttivo o meno) di chi riesce a prevalere momentaneamente nella lotta per l'esistenza (foss'anche solo per la capacità di sopravvivere un minuto in più del proprio rivale). Essere riconosciuto, per farla breve, significa essere visto come qualcosa di diverso da ciò che la lotteria genetica e la competizione universale per risorse scarse hanno fatto di sé, e ciò grazie all'inclusione nel bilancio esistenziale di un quadro di riferimento ideale o di un orizzonte valoriale che rispondono a logiche completamente diverse da quelle dello *hit first and hit hard*.

La seconda sfida filosofica della tesi dell'assialità ruota dunque attorno alla possibilità di concepire coerentemente una storia al tempo stesso naturale e culturale entro cui la scoperta della trascendenza svolga un ruolo centrale nel promuovere e istituzionalizzare la lotta per il riconoscimento, conferendo a essa uno statuto di realtà e poteri causali sempre maggiori.

(3) Un'altra sfida filosofica gigantesca lasciataci in eredità dall'epoca assiale è un corollario della tesi precedente e riguarda la gestione intellettuale delle conseguenze della scoperta della trascendenza. Il punto è di immediata comprensibilità⁶². Nel momento in cui si postula l'esistenza di una realtà più autentica e normativamente sovraordinata alla effettualità di cui si fa esperienza attraverso i sensi, e dando per scontato che questa mossa ontologica influisca sulla qualità e intensità della ricerca di certezza epistemica dei soggetti, nasce immediatamente l'esigenza di gettare un ponte tra i mondi che si sono improvvisamente divaricati offrendo un'interpretazione plausibile della loro coesistenza pur su piani di realtà diversi.

⁶¹ Per farsi un'idea della complessità dello sfondo teorico che sta alle spalle dei rapidi accenni che mi consento in questa sede cfr. I. Testa, «La nostra forma di vita. Piccolo trattato su riconoscimento naturale e seconda natura», in F. Gregoratto, F. Ranchio (cur.), *Contesti del riconoscimento*, Mimesis, Milano-Udine 2014, pp. 207-231.

⁶² Per una disamina propedeutica della questione cfr. I.U. Dalferth, «The Idea of Transcendence», in R.N. Bellah, H. Joas (cur.), *The Axial Age and its Consequences*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2012, pp. 146-188; J. Casanova, *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, trad. it. di M. Pisati, il Mulino, Bologna 2000, cap. 1.

Questo enigma, che si potrebbe definire il classico rompicapo assiale, agevola la comprensione di un dettaglio importante della grande narrazione al centro di questo saggio, che sembrerebbe mettere in discussione la possibilità di demarcare con precisione la svolta epocale individuata da Jaspers. Mi riferisco all'esistenza di transizioni «secondo-assiali» o «sub-assiali», le più famose delle quali sono, perlomeno nel mondo occidentale, il cristianesimo, l'islam e l'età secolare. Queste apparenti eccezioni al timing della svolta assiale risultano però meno problematiche una volta che vengano comprese come il riflesso di soluzioni innovative all'irrisolto enigma post-assiale della relazione fra il creatore e la creatura, l'infinito e il finito, il Cielo e gli uomini, il mondo intelligibile e la realtà fisica (sotto il segno, rispettivamente, dell'incarnazione, della divaricazione e dell'autodeterminazione del *saeculum*).

Restringendo il focus dell'analisi al presente, questo snodo tematico solleva un problema diagnostico noto, ma non per questo meno interessante⁶³. Un effetto sorprendente della divaricazione tra la sfera del sacro e quella del profano promossa dalle religioni assiali è quel processo che dopo Weber suole essere indicato col termine «disincantamento». In un contesto tendenzialmente dualistico come quello assiale, la de-magificazione del mondo, la sua neutralizzazione e la parallela attribuzione di una potenza assoluta al principio trascendente, ha un effetto antidolatratico incontestabile. In ambito politico, per esempio, limita *ab origine* qualsiasi pretesa di dominio incontrastato sulle vite degli uomini o la tentazione di trasformare il potere mondano in un fine in sé. Entro questo orizzonte, su chi gestisce temporaneamente l'autorità potestativa incombe quella che Luc Boltanski ha descritto come una «contraddizione ermeneutica»: «solo un essere *incorporeo* può eludere i vincoli del *punto di vista* e dire come stanno le cose che sono esaminando il mondo *sub specie aeternitatis*. Il problema è che un essere incorporeo, per definizione non può parlare, se non pronunciandosi per il tramite di un *portavoce*, vale a dire di un essere in carne e ossa, un uomo come noi: per esempio un giudice, un magistrato, un prete, un professore... Tutte queste figure sono *ufficialmente investite di un mandato istituzionale* e quindi *autorizzate*, ma restano pur sempre degli esseri corporei come tutti gli altri: situati, interessati, libidinosi»⁶⁴.

⁶³ Per quanto segue rinvio a P. Costa, D. Zordan, *In una stanza buia. Filosofia e teologia in dialogo*, FBK Press, Trento 2014, cap. 3.

⁶⁴ Cfr. L. Boltanski, *Della critica. Compendio di sociologia dell'emancipazione*, trad. it. di F. Peri, Rosenberg & Sellier, Torino 2014, p. 131.

Questa dialettica tra il potere autentico e il potere derivato rischia però di esaurirsi nel momento in cui il disincantamento del mondo si trasforma in una forma di profanizzazione globale, allorché è l'idea stessa che possa esistere qualcosa di indisponibile a fuoriuscire dall'orizzonte di senso delle persone. La domanda che molti si pongono oggi, e che possiamo legittimamente considerare un ulteriore aspetto della sfida filosofica dell'assialità, è se sia possibile che qualcosa di simile a una profanizzazione globale si stia preparando nel mondo contemporaneo e se questo vada letto come un segnale dell'esaurimento della spinta assiale. Il risultato non sarebbe un semplice ritorno al passato, ma qualcosa difficile da decifrare. Lo si potrebbe descrivere come un dinamismo senza verticalità, reso possibile da una rivoluzione tecnologica che, pur proponendosi di trasformare la natura dell'uomo dall'interno e dall'esterno, rinunci però a ogni aspirazione utopica o escatologica. In questa inedita forma di vita il consumo compulsivo azzererebbe la distinzione tra valutazioni forti e valutazioni deboli, favorendo la socializzazione di individualisti disinteressati alla cura della propria identità e dediti alla coltivazione di relazioni come puri beni strumentali o tutt'al più temporaneamente coincidenti. Più in generale, il pensiero stesso – in particolare il pensiero critico, il pensiero di secondo grado – cesserebbe di essere il pilastro della formazione personale e lascerebbe spazio a un pensiero abitualizzato, se non addirittura meccanicizzato, in cui la riflessività autentica verrebbe soppiantata dalla ricorsività.

Il solo nominare questi temi ci riconduce a Jaspers e all'orizzonte teorico evocato nel paragrafo precedente. In effetti, anche se il suo libro può suonare retorico alle orecchie di un lettore contemporaneo, la sua capacità di comunicare al lettore l'urgenza, l'ampiezza e la rilevanza delle questioni sollevate dai protagonisti della rivoluzione assiale non è del tutto esaurita. Ci sono buoni motivi, perciò, per ritenere che esse possano sollecitare ancora oggi la curiosità di chi ha mantenuto intatta, anche in un contesto sfavorevole alla riflessione di ampio respiro, la passione per le grandi sfide intellettuali.