

ROCCO D'AMBROSIO

**ORDINE, UMANITÀ
E POLITICA**

Saggio su Eric Voegelin



CACUCCI EDITORE

INTRODUZIONE

PROPRIETÀ LETTERARIA RISERVATA

© 1995 Cacucci Editore - Bari

Ai sensi della legge sui diritti d'autore e del codice civile è vietata la riproduzione di questo libro o di parte di esso con qualsiasi mezzo, elettronico, meccanico, per mezzo di fotocopie, microfilms, registrazione o altro.

«Le motivazioni del mio lavoro, che culmina in una filosofia della storia, sono semplici. Derivano dalla situazione politica. Chiunque possieda una mente informata e riflessiva ed abbia vissuto nel ventesimo secolo a partire dalla prima guerra mondiale — come è capitato a me — si ritrova circondato da tutti i lati, se non oppresso da una marea di linguaggio ideologico»¹.

È la pagina del diario di un anziano professore, Eric Voegelin, che all'età di settantadue anni cerca di ripercorrere la sua vita, individuandone le tappe più ricche e significative². Nato a Colonia nel 1901, trasferitosi con la sua modesta famiglia a Vienna nel '10, Eric Voegelin compie gli studi superiori ed universitari nella città austriaca; in seguito trascorre alcuni periodi in Inghilterra, a Berlino, negli Stati Uniti, a Parigi per motivi di studio. Nel 1928 inizia la sua carriera di docente presso l'Università di Vienna. Nel '38, sei anni dopo il suo matrimonio con Lissy Onken, una volta che l'Austria è stata annessa alla Germania, emigra negli Stati Uniti, dove insegnerà nelle Università dell'Alabama e della Louisiana; nel 1958 diventerà professore dell'Università di Monaco.

Non sono queste sintetiche note a rendere l'idea della ricchezza di esperienze vissute da Voegelin, soprattutto riguardo

¹ AR in PSE, pp. 157-158. Per le abbreviazioni dei testi voegeliniani si veda la bibliografia riportata alla fine del presente studio.

² *Autobiographical Reflections* è il testo di una lunga intervista concessa da Voegelin ad Ellis Sandoz nel 1973. Il testo sarà poi rielaborato in forma di riflessioni personali e pubblicato da Sandoz nel 1989, cfr. *Introduction* di AR, pp. IX-XIII.

alla formazione e alla produzione culturale³. Studioso serio e versatile, ricercatore appassionato delle fonti, esperto conoscitore delle lingue classiche e moderne, attento osservatore della realtà culturale e politica, brillante professore, Eric Voegelin si pone come una delle figure di rilievo del panorama culturale europeo-occidentale e statunitense di questo secolo.

Il suo itinerario culturale affascina il lettore e lo rende partecipe di un cammino che non è stato semplicemente intellettuale, ma anche esperienziale. «Fra gli studiosi — annota Gregor Sebba, uno tra i suoi più autorevoli conoscitori — Voegelin aveva fama per la diabolica erudizione e per la capacità di decollare in verticale su qualunque argomento e sparire in pochi minuti in una ionosfera teoretica, lasciandosi dietro solo una scia di vaghe tracce: un giovane magro, occhi acuti dietro gli occhiali, capelli biondi e un naso alla Pascal dalla curva metafisica»⁴. La sua vasta produzione, normalmente classificata come appartenente alla filosofia e alla scienza della politica, non è facilmente circoscrivibile nel campo di una sola disciplina, data la ricca formazione dell'autore. Essa, inoltre, non è ancora conosciuta dal grande pubblico, specie in Italia, forse anche a motivo della traduzione incompleta della sua opera. Rinvenendo e traducendo molti dei suoi testi⁵, avvalendoci

³ Oltre *Autobiographical Reflections*, per ulteriori dati e commenti sulla biografia di Voegelin si può fare riferimento a AA.VV., *The Philosophy of Order. Essays on History, Consciousness and Politics*, [for Eric Voegelin on His Eightieth Birthday January 3, 1981], edited by P. J. Opitz and G. Sebba, Klett-Cotta, Stuttgart 1981; E. SANDOZ, *The Voegelinian Revolution. A Biographical Introduction*, Louisiana State University Press, Baton Rouge and London 1981; B. COOPER, *The political theory of Eric Voegelin*, The E. Mellen Press, Lewiston/Queenston 1986, pp. 1-33; SEBBA G., *Introduzione alla filosofia politica di Eric Voegelin*, Astra, Roma 1985; AA.VV., *Filosofia politica e pratica del pensiero. Eric Voegelin*, Leo Strauss, Hannah Arendt, a cura di G. Duso, Franco Angeli, Milano 1988.

⁴ G. SEBBA, *Introduzione*, cit., p. 57.

⁵ Segnaliamo di aver tradotto personalmente i passi citati dei testi di cui non esiste traduzione italiana, quali le opere giovanili *Über Max Weber*, *Max Weber, Über die Form des amerikanischen Geistes*, *Rasse und Staat*, *Der autoritäre Staat*; i cinque volumi di *Order and History*; le raccolte di saggi

dello studio dei saggi di diversi commentatori⁶, per lo più di area anglosassone, abbiamo ripercorso l'itinerario intellettuale di Eric Voegelin. Certo, in questi anni, non sono mancati saggi sulla scienza politica voegeliniana: essi, come il presente, si distinguono tra loro per la diversità di approccio e impostazione seguiti, elementi che non fanno altro che testimoniare la profondità e la poliedricità della produzione di Eric Voegelin. Ritornare oggi sul suo itinerario filosofico-politico significa, anche, illuminare nuovamente quegli aspetti della scienza politica contemporanea non sempre debitamente affrontati: basti citare, per esempio, il rapporto della scienza politica con l'antropologia e la metafisica. La letteratura su Eric Voegelin (sulle cui caratteristiche avremo modo di soffermarci nel corso del saggio) testimonia come sarebbe un grave errore ritenere che la teoria politica voegeliniana sia ormai superata e priva di valore.

Con il famoso testo *The new science of politics*, pubblicato nel 1952, l'anno successivo alle *Walgreen Lectures*, tenute presso l'università di Chicago, Eric Voegelin chiude un periodo di indecisione circa l'indirizzo dei suoi studi e la metodologia da usare. Sappiamo che molte delle perplessità voegeliniane provenivano dal progetto di redigere una storia delle dottrine politiche.

«La mia *Storia delle idee politiche* — precisò più tardi — era partita dall'assunzione convenzionale che vi fossero delle idee, che queste avessero una storia, e che una storia delle idee politiche dovesse farsi largo partendo dalla politica classica per

From Enlightenment to Revolution, Published Essays, What is History?, The Nature of Law; alcuni testi come *The new science of G. Vico*, *On Readiness to Rational Discussion*, *Toynbee's History*, *World-Empire and Unity of Mankind*. In alcuni casi, pur esistendo la traduzione italiana, abbiamo preferito una nostra traduzione, riportando, in nota, l'indicazione del testo originale.

⁶ Oltre che presso le Università statunitensi che hanno ospitato Eric Voegelin, la maggior parte dei saggi sull'autore è reperibile presso la biblioteca della London School of Economics and Political Science.

arrivare al presente. Con questi presupposti lavorai umilmente sulle fonti ed alla fine venne all'esistenza un manoscritto di alcune migliaia di pagine. Tuttavia, i vari presagi sorti durante il lavoro finirono col cristallizzarsi nel comprendere, per parte mia, che una storia delle idee politiche era un'impresa priva di senso, incompatibile con il presente stato della scienza. (...) Il mio lavoro sulla *Storia delle idee politiche* non era stato fatto invano, perché mi aveva fatto prendere confidenza con le fonti. Ora però si rendeva necessaria una riorganizzazione dei materiali che partisse dall'assunzione dell'esperienza e della simbolizzazione. Abbandonai di conseguenza il progetto di una *Storia delle idee politiche* ed iniziai il mio lavoro su *Order and History*⁷.

Order and History, il capolavoro voegeliniano⁸; cinque volumi sul problema dell'ordine nella storia, migliaia di pagine di analisi precisa e puntuale di importanti tappe della storia universale, con alla base una ferma convinzione, che programmaticamente apre *Israel and Revelation*, primo volume dell'opera:

«The order of history emerges from the history of order»⁹.

Order and History, un'analisi storica dell'ordine che sarà accompagnata dalla coscienza dei limiti e dei rischi ad essa

⁷ AR in PSE, p. 143, 146. Il materiale della *Storia delle idee politiche* è stato parzialmente raccolto nel volume *From Enlightenment to Revolution*, edito da J. H. Hallowell nel 1975.

⁸ *Order and History* riscosse un enorme successo tra gli studiosi, tanto che, nel 1960, nel Congresso dell'American Political Science Association, fu istituita una commissione di studio sull'opera, che allora constava dei primi tre volumi. Dante Germino fa notare come questo riconoscimento era abbastanza raro per un filosofo della politica ancora vivente (cfr. D. GERMINO, *Beyond Ideology. The revival of political theory*, Harper & Row, New York and London 1967, p. 162).

⁹ «L'ordine della storia emerge dalla storia dell'ordine» (OIR, p. IX). L'affermazione si ripete spesso, per esempio: «The struggle for the truth of order is the very substance of history» (OWP, p. 2); «The truth of order emerges in history» (OEA, p. 303).

connessa. Gli stessi che aveva evidenziato nel brano di apertura dello studio *Der autoritäre Staat* del 1936:

«La revisione scientifica di un argomento storico riceve, dal rigore dei concetti, un aspetto di autenticità, che la stessa realtà non ha; ed esiste perciò il pericolo che il lettore acritico dogmatizzi i giudizi dell'autore e che il critico li ritenga dogmatici»¹⁰.

Order and History, opera difficile non solo a motivo della sua ricchezza e dei rischi di fraintendimento cui andò incontro, ma anche a causa del cambio di rotta che essa segna. I primi tre volumi (*Israel and Revelation* del 1956 e *The World of the Polis e Plato and Aristotle* del 1957) sono fedeli all'originale progetto: dare un resoconto della storia dell'ordine al fine di offrire materiale all'elaborazione di una nuova scienza della politica. Ma è con il quarto, *The Ecumenic Age* del 1974, che si opera una svolta: l'impegno voegeliniano di ricerca nel campo dell'*episteme politike* porterà ad uno spostamento di interesse a favore della filosofia della storia¹¹.

«Caratteristica di questo rapporto [scienza politica e suo "oggetto", ndr] è inoltre la sua dimensione storica»¹²,

aveva ben chiarito in *Anamnesis*, così come molti anni prima, in *Rasse und Staat*, aveva introdotto la connessione idea-politica-storia¹³.

Ogni pagina voegeliniana è segnata dall'interesse storico, e non a caso Voegelin accettò inizialmente di lavorare ad una

¹⁰ DAS, p. III.

¹¹ Il quinto volume, *In Search of Order*, sarà pubblicato postumo nel 1987, con una bella e sentita prefazione della moglie Lissy Voegelin, testimonianza dell'intensa comunione che i due coniugi vivevano anche nel campo della ricerca culturale.

¹² ASP, p. 198.

¹³ Cfr. L. FRANCO, *Idea e simbolo in E. Voegelin* in AA.VV., *Filosofia politica*, cit., p. 121.

storia delle idee politiche, proprio perché per lui storia e politica si intrecciano in modo strettissimo. In questo Voegelin è convinto seguace di Giambattista Vico¹⁴. Nel 1950, recensendo una traduzione inglese della famosa opera vichiana *Scienza nuova*¹⁵, Voegelin considerò il filosofo napoletano iniziatore della moderna filosofia della storia e della politica¹⁶. Ne accolse la lezione al punto che *The new sciences of politics* e i primi tre volumi di *Order and History* possono considerarsi opere di studio delle forme politiche con un nuovo principio scientifico-storico, in contrasto con l'impostazione positivista. Nel periodo seguente la pubblicazione del terzo volume di *Order and History*, precisamente negli anni '70, si compì la scelta di campo definitiva a favore degli studi storici. Il brano conclusivo di *Autobiographical Reflections* (importante notare, di un solo anno precedente la pubblicazione del quarto volume di *Order and History*) offre sinteticamente alcune motivazioni che hanno portato Voegelin a questo cambio di rotta:

«Questa tensione escatologica dell'umanità dell'uomo nelle sue dimensioni di persona, società e storia, è per il filosofo di più che una materia di intuizione teoretica. È una questione pratica. (...). Egli deve inoltre assorbire nel suo concreto lavoro gli enormi progressi delle scienze — di quelle naturali e di quelle storiche — e porle in relazione con il problema della comprensione dell'esistenza»¹⁷.

Persona-società-storia costituiscono la direttrice su cui scorre il lavoro voegeliniano. La scienza politica che Voegelin propone

¹⁴ Sull'influsso vichiano in Eric Voegelin cfr. H. VIECHTBAUER, *Giambattista Vico and the Foundation of Science* in AA.VV., *The philosophy of Order*, cit., pp. 406-415; P. J. OPITZ, «La nuova scienza politica»: lo sfondo biografico e teorico di un classico in «Filosofia Politica», 1992, 1, pp. 67-77.

¹⁵ G. VICO, *Principj di scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni*, Napoli 1744 nell'ed. *La scienza nuova*, Rizzoli, Milano 1977.

¹⁶ GV, p. 75. Altri riferimenti a Vico sono contenuti in OP, pp. 190-223, 322; OPA, p. 317; CS, p. 131.

¹⁷ AR, p. 123.

adotta questa direttrice, e anche se alla fine cede il passo alla filosofia della storia, non per questo può considerarsi incompleta e inutile per lo scienziato della politica di oggi e di sempre.

Nel nostro itinerario, dunque, il punto di partenza è la persona umana.

«Ogni qualvolta lo studioso — scrive Voegelin nel 1952 — si propone di comprendere una società politica, uno dei suoi primi doveri, se non addirittura il primo, sarà quello di individuare il tipo umano che si esprime in quella società concreta»¹⁸.

Nel primo capitolo abbiamo voluto tratteggiare i fondamenti antropologici della scienza politica voegeliniana, considerando le dimensioni essenziali che costituiscono la natura umana. I riferimenti cardini sono stati la cultura greca classica e quella israelitica, interpretati attraverso la categoria del *leap in being* e considerati di estremo interesse per ogni indagine antropologico-politica. In termini voegeliniani solo la Filosofia e la Rivelazione giudaico-cristiana permettono di avere una comprensione della persona umana capace da una parte di fondare o riformare la società nella giustizia e nell'ordine e, dall'altra, di aprirsi alla dimensione trascendente.

La "tensione verso l'ordine", affrontata nel secondo capitolo, è il *luogo* di incontro tra analisi antropologica ed analisi

¹⁸ NSP pp. 123-124. Il concetto è ripreso in diversi testi: «Dobbiamo avere una sistematica comprensione della natura umana se vogliamo avere una sistematica scienza politica» (OPA, p. 296); «È difficile categorizzare correttamente dei fenomeni politici senza un'antropologia filosofica sufficientemente sviluppata, oppure dei fenomeni di disintegrazione spirituale senza una teoria della spiritualità, perché ciò che è moralmente riprovabile ed esiste a livello emotivo finisce per mettere in ombra l'essenziale» (ROT, p. 57); «Non è possibile infatti parlare di giustizia, diritto, società, ecc..., se non in riferimento ad una concezione filosofica dell'uomo basata sul riconoscimento dell'esistenza oggettiva della natura umana. In caso contrario, tutto è abbandonato all'opprimente e violento arbitrio dei "giochi di forza" che di volta in volta vengono imposti nella storia» (testo di una nota di USS in GMP, p. 134).

la affermazione in riferimento la posizione
di C. SCHMITT, *Il concetto di "politico"*, pp. 143: "Si può dire analitico"
sul rapporto Voegel-Schmitt ritornando sul rapporto più avanti.

politica. Per questo motivo abbiamo presentato una sintesi della trattazione voegeliniana sul tema dell'ordine e sulle sue implicazioni di *episteme politike*, dando particolare rilevanza al problema della metaxy, della simbolizzazione, così come visse nella Grecia classica e nella tradizione giudaico-cristiana.

Una società che vive la tensione verso l'ordine esprime una rappresentanza politica ad essa confacente o meno. Argomento del terzo capitolo è, pertanto, il problema della rappresentanza politica, concetto fondamentale per comprendere se una società si costruisce in sintonia con l'ordine trascendente. Sempre con gli stessi presupposti teorici, Voegelin compie un'analisi del tema della rappresentanza studiandone le sue caratteristiche salienti dall'antichità all'oggi. Questa sua particolare capacità la dimostra ancor più quando, passando alla tematica gnostico-ideologica, ci propone un viaggio intellettuale che parte dal cristianesimo ed arriva ai giorni nostri, dimostrando come le istituzioni non aperte all'ordine trascendente deragliano nella *gnosi*.

Infine, il quarto capitolo è teso ad evidenziare la specificità dell'*episteme politike* voegeliniana, che, tentando di vivificare nuovamente l'eredità platonico-aristotelica, si manifesta nella sua identità *post-weberiana*. Voegelin con grande maestria evita di cadere nelle trappole positiviste e weberiane, consegnandoci una sintesi di *episteme politike*, di cui, per quanto possibile, riteniamo utile e affascinante raccoglierne l'eredità.

Ringraziamenti

Sono grato a Dio e a tutti coloro che, in diversi modi, mi hanno aiutato a portare a compimento questo lavoro.

Rinnovo la mia sentita riconoscenza ad Alejandro Angulo, ordinario di Sociologia Politica presso la Pontificia Università Gregoriana, perché mi ha introdotto allo studio di Eric Voegelin e, con tanta disponibilità, mi ha seguito lungo tutto il tempo della ricerca e della stesura del saggio.

Esprimo la mia profonda gratitudine a Jeremias e Rosina Kettle-Williams, docenti del Centro Linguistico VERBATIM di Portsmouth (England): senza la loro fraterna e calorosa ospitalità e il loro competente e fattivo aiuto nel rinvenire e tradurre i testi voegeliniani, questo saggio non sarebbe potuto venire alla luce.

Per gli aiuti ricevuti in diversi tempi e modi, sento di ringraziare Ignazio Fraccalvieri, Lino Larocca, Dora Luiso, Nica Guerra, Ignazio Grattagliano, Pasquale Serra, Claudia Benvestito, Imelda Santacroce, Peter Doyle: la loro collaborazione è stata testimonianza di quanto l'amicizia sia indispensabile per portare a termine il proprio lavoro serenamente e fruttuosamente.

Con gioia partecipo il presente saggio ai miei amati familiari ed amici e a quanti onoreranno di un po' di attenzione il mio lavoro.

CAPITOLO I

I FONDAMENTI ANTROPOLOGICI
DELLA SCIENZA POLITICA

SOMMARIO: 1. La dimensione politica della persona umana. - 2. La dimensione intellettuale della persona umana. - 3. La dimensione spirituale della persona umana. - 4. La dimensione storica della persona umana

1. *La dimensione politica della persona umana*

Alla dimensione politica della persona umana, vale a dire ciò che concerne, in termini aristotelici, lo *zoon politikon*¹, Eric Voegelin dedica un'approfondita analisi nel secondo volume della sua opera principale: *The World of the Polis*. LK

Il punto centrale di riferimento voegeliniano per l'individuazione di tale dimensione è la *polis* del VIII-VII sec. a.C., del periodo in cui nuovi colonizzatori fondarono agglomerati nella zona del Ponto e della Magna Grecia cercando di ripetere la struttura delle *poleis-madri*, tutte rette e governate dall'aristocrazia. Le nuove *poleis* dovettero dotarsi di strutture politiche, che si ispirarono per lo più ai modelli di Atene o di Sparta, dando vita a quel fenomeno che Voegelin chiama "democratizzazione", cioè

«l'estensione della cultura aristocratica al popolo, anche se nel processo di diffusione si venne a perdere in qualità»².

¹ L'espressione aristotelica si ritrova in *Etica Nicomachea*, I 1169 b 18 e in *Politica* I 1253 a 3. Per la traduzione italiana dei testi aristotelici abbiamo tenuto presente: *Etica Nicomachea*, Laterza, Roma-Bari 1991; *Politica. Trattato sull'economia*, Laterza, Roma-Bari 1991; *Organon: Topici, Confutazioni sofistiche*, Laterza, Roma-Bari 1994.

² OWP, p. 117.

Se da una parte tale cultura aristocratica era parzialmente esportata nelle nuove *poleis*, dall'altra essa viveva un momento di profonda crisi in patria. Il Sabine, studioso contemporaneo di Voegelin, analizza, citando il caso emblematico di Atene, i contrasti della politica interna (da Solone in poi), sorti per «cause di carattere economico per il disaccordo fra l'aristocrazia, dominata dalle antiche famiglie nobili dei proprietari terrieri, e la democrazia, dominata dagli interessi commerciali con l'estero, che mirava ad estendere il dominio ateniese sul mare»³.

L'estensione della cultura gentilizia, che avvia la *polis* a diventare

«un'autonoma e non-tribale unità di ordine politico»⁴,

rappresenta il *sitz im leben* della nascita di una definizione della dimensione politica della persona umana. In altre parole è la crisi della *polis* a produrre una nuova concezione della persona umana. Voegelin riconosce che questo momento storico di crisi e di tentativi di rinascita è accompagnato da un vero e proprio *pathos*, esattamente dal

«*pathos* di una dinamica partecipazione del popolo alla cultura nascente nella società aristocratica. La dinamica fu dalla parte del "popolo". Ciò forse spiega perché sappiamo così poco della aristocrazia di questo periodo, che dopotutto ha il merito di aver creato il paradigma della cultura ellenica. In effetti nessuna espressione del *pathos* aristocratico del primo periodo post-omerico si è conservata. L'aristocrazia iniziò ad esprimersi solo quando, sotto l'impatto della democrazia, la sua posizione fu seriamente compromessa, solo quando era diventata un "partito" nella perdente battaglia costituzionale, così come si riscontra nei grandiosi poemi di Teognide di Megara e Pindaro di Tebe»⁵.

³ G.H. SABINE, *A History of Political Theory*, Holt, Rinehart and Winston, Inc., 1937; trad. it.: *Storia delle dottrine politiche*, Etaslibri, Milano 1990, pp. 18-19; di questa *Storia* Voegelin afferma «che era a quel tempo l'opera standard» (AR in PSE, p. 130) per tutti gli studiosi di scienza politica.

⁴ OWP, p. 117.

⁵ OWP, pp. 120-121.

Il periodo cruciale del dinamismo della *polis* fu il quarto secolo. La caduta di Atene nel 404 a. C. segnò l'inizio, come dice lo Jaeger, di «un periodo di tentativi di ricostruzione spirituale e materiale»⁶, in cui gli sforzi culturali, le domande sulla natura della persona, sulla sua religiosità e moralità si intrecciavano con il tentativo di ripensare e rinnovare la *polis*. In tale contesto la filosofia diventa pian piano la nuova *weltanschauung* e sostituisce la risposta culturale di matrice mitologica, sempre più inadeguata a risolvere lo stato di crisi.

«Invece di proiettarsi — afferma Barker — nella sfera della religione, come è stato il caso degli indiani e degli Ebrei, invece di vedere questo mondo nella prospettiva di una fede, i Greci si attestarono nel dominio del pensiero e, avendo l'ardimento di meravigliarsi davanti al visibile e di porsi interrogativi su di esso, si sforzarono di concepire l'universo alla luce della ragione. (...). È facile accettare il mondo fisico e quello delle istituzioni umane come realtà date e, quindi, inevitabili; è facile non mettersi a discutere sul significato dei rapporti che l'uomo ha con la natura o dei rapporti che il singolo individuo ha con istituzioni quali la famiglia o lo stato. Ma tale accettazione condiscendente, che riesce sempre così ovvia allo spirito religioso, era qualcosa di impossibile per i Greci»⁷.

Nacque un pensiero contraddistinto da «due caratteristiche speciali — come afferma il Sinclair — che non perse mai del tutto: un indirizzo prevalentemente pratico e la tendenza a mirare sempre allo Stato ideale o perfetto»⁸.

⁶ W. JAEGER, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, vol. II, Walter de Gruyter & Co., Berlin 1944; trad. it.: *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, vol. II, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1978, p. 4. Jaeger rappresenta una delle fonti di Voegelin più citate nel corso della sua opera (cfr. AR in PSE, p. 160).

⁷ E. BARKER, *Greek Political Theory. Plato and His Predecessors*, Methuen Ltd, London 1918, p. 1.

⁸ Th. A. SINCLAIR, *A History of Greek Political Thought*, Routledge and Kegan Paul Ltd., London 1951; trad. it.: *Il pensiero politico classico*, Laterza, Roma-Bari 1993, p. 8.

Voegelin, basandosi sulle ricerche di Barker, Jaeger, Sinclair ed altri, precisa che la filosofia nacque

«per l'impegno di individui che scoprirono l'ordine della psiche umana dietro l'ordine della *polis* e articularono le loro scoperte in una forma simbolica che chiamarono filosofia. Dunque la filosofia fu più di un impegno intellettuale in cui alcuni greci si distinsero; essa fu una forma simbolica che elaborò esperienze definite di ordine in opposizione alla *polis*»⁹.

Riconoscendo nella storia del pensiero greco l'importanza dell'idea fondamentale di armonia, dapprima «applicata indifferentemente come principio etico e come principio fisico e concepita indifferentemente come una proprietà della natura o come una proprietà razionale della natura umana»¹⁰, Eric Voegelin passa ad analizzare lo sviluppo di tale riflessione culturale, con i suoi approfondimenti che porteranno alla definizione del concetto di ordine. Tale contenuto filosofico era già stato oggetto di attenzione nella produzione culturale precedente la nascita della filosofia, ma solo con la filosofia diventa l'idea fondamentale attorno a cui si costruisce sia la *polis* che l'anima umana¹¹.

Parlare di una dimensione politica della persona umana nell'antropologia voegeliniana vuol dire porre in risalto il valore di un itinerario in cui la crisi di un ordine già esistente, la *polis*, spinge a ricercarne uno nuovo, spostando l'interesse sull'ordine della persona umana.

Alla base di questo nuovo itinerario sta la lezione socratica, tesa ad una riforma della *polis* attraverso l'educazione (*paideia*) dei cittadini alle vere virtù¹². Per Voegelin Socrate

⁹ OWP, pp. 168-169.

¹⁰ G. H. SABINE, *Storia*, cit., p. 21.

¹¹ Cfr. OWP, pp. 25-112.

¹² Su Socrate cfr. OP, pp. 55-64.

«è l'uomo che può aiutare gli altri: che li renderà capaci di diagnosticare i paradigmi di vita giusti e quelli fallaci, che edificherà in loro la sapienza e che così aggiungerà sostanza all'*Areté* della quale essi possiedono solo la libertà. (...). Socrate è il salvatore perché è il filosofo che ha percorso la via che va in alto, dalla notte di *Ade* verso la luce della verità»¹³.

Sulla scia di Jaeger¹⁴, Voegelin conscio dell'importanza di Socrate, come pure dell'impossibilità della ricostruzione di un Socrate "storico"¹⁵, dedica maggiore attenzione al suo discepolo: Platone¹⁶. Questi può essere compreso, secondo Voegelin, solo se si ricorda il suo asserito fondamentale:

«non solo la buona *polis* è un uomo scritto più in grande ma ogni *polis* scrive più in grande il tipo di uomo che è socialmente dominante in essa»¹⁷.

L'individuazione di strutture parallele tra la *polis* e la persona umana è quello che Voegelin sinteticamente chiama "principio antropologico" di Platone¹⁸, nerbo centrale di una

¹³ OP, pp. 113-114.

¹⁴ Cfr. W. JAEGER, *Paideia*, cit., vol. II, cap. II.

¹⁵ cfr. OP, pp. 55ss.

¹⁶ L'interesse per Platone nacque in periodo universitario e accompagnò Voegelin per tutta la vita, come attestato in *Autobiographical Reflections*: «Mi nutrii intensamente di opere, i cui volumi in prima edizione formano ancora parte della mia biblioteca, quali (...) il lavoro su Platone di Heinrich Friedemann — ucciso nel corso della prima guerra mondiale — poi continuato nelle opere di Paul Friedländer e Kurt Hildebrandt, diventate in seguito fondamentali per i miei studi, proseguiti nel loro stesso spirito» (AR in PSE, p. 91).

Per la traduzione italiana dei testi platonici abbiamo tenuto presente: *Clitofonte, La Repubblica, Timeo, Crizia*, Laterza, Roma-Bari 1991; *Minosse, Leggi, Epinomide*, Laterza, Roma-Bari 1992.

¹⁷ OP, p. 126. Più avanti Voegelin riprende precisamente il discorso platonico della corrispondenza tra le dimensioni dell'anima e le divisioni della società (cfr. OP, pp. 168-172).

¹⁸ «L'uomo e la *polis*, inoltre, hanno strutture parallele, e non per caso ma in virtù di un principio che Platone tratta solo metaforicamente o di-

filosofia tesa ad aiutare la persona umana e la *polis* nella scoperta dell'identità specifica di entrambi. Platone, e tutti gli autori del IV secolo, sono ben consci della «relatività scambievole di individuo e comunità» (Jaeger¹⁹), cioè di quel movimento duplice — dalla riflessione sulla persona umana a quella sulla *polis* e viceversa —, alveo morale in cui si vuol fondare su basi nuove lo stato.

In termini voegeliniani:

«una società politica dev'essere, sul piano esistenziale, un *cosmion* ordinato, ma non a prezzo dell'uomo: essa non deve essere soltanto un *microcosmos* ma anche un *macroanthropos*. Questo principio di Platone d'ora innanzi lo indicheremo col termine di "principio antropologico". Si devono distinguere due aspetti di questo principio: esso è, infatti, per un verso, un principio generale di interpretazione della società e, per l'altro, uno strumento di critica sociale»²⁰.

La critica sociale, nel contesto platonico, è per lo più rivolta all'insegnamento sofista:

«Due tipi di uomini e di società, quello filosofico e quello sofistico, — precisa Voegelin — sono opposti l'un l'altro. La *polis* buona di Platone è il filosofo scritto in grande mentre la circostante società corrotta è il più grande di tutti i sofisti (*Repubblica*, 492a)»²¹.

Alla luce di questa precisazione Voegelin propone di correggere l'interpretazione classica di Platone:

«Le implicazioni di questa prospettiva, nel momento in cui la resistenza è per la prima volta illuminata da concetti, sono andate del tutto perdute nelle nostre moderne interpretazioni del-

scorsivamente senza dargli una denominazione tecnica: la *polis* è un uomo scritto a lettere maiuscole. Per facilitare l'analisi lo chiameremo "principio antropologico"» (OP, p. 143). Cfr. anche NSP, pp. 123-132.

¹⁹ W. JAEGER, *Paideia* cit., vol. II, p. 9.

²⁰ NSP, p. 123.

²¹ OP, pp. 126-127.

OP, p. 295
 DA, p. 82
 Inferno: Retorica: 200:
 Repubblica 368c-d; 548d-e;
 435b; 441c; 449a;

l'opera di Platone. Oggi Platone è diventato un filosofo fra gli altri e il nostro moderno termine include perfino i filodossi ai quali si opponeva. Per Platone il filosofo è letteralmente l'uomo che ama la sapienza, perché la sapienza mette sostanza nella libertà della sua *Areté* e rende l'anima capace di percorrere la strada che conduce alla salvezza. Nel filosofo che resiste al sofista vive un'anima che resiste alla distruzione dell'*Areté*. Il filosofo è un uomo nell'angoscia della sua caduta dall'essere; la filosofia è ascesa verso la salvezza per "ogni uomo", come le componenti panfiliche del mito suggeriscono. La filosofia di Platone, dunque, non è una filosofia ma la forma simbolica in cui un'anima dionisiaca esprime la sua ascesa verso Dio. Se l'evocazione platonica di un paradigma di un giusto ordine viene interpretata come se fosse l'opinione politica di un filosofo il risultato sarà un completo nonsenso, non meritevole nemmeno di essere discusso»²².

La filosofia, così come emerge dalle grandi opere platoniche²³ e dall'analisi di temi fondamentali (quali la giustizia, la virtù, la *doxa*, la verità, la conoscenza, l'educazione, la libertà, la legge, le forme di governo), mostra di avere per Platone due funzioni:

«è in primo luogo soprattutto un atto di salvazione per se stessi e per gli altri, in quanto l'evocazione del giusto ordine e la sua ricostituzione nella propria anima, diventa il centro concreto di una nuova comunità che, con la sua esistenza, alleggerisce la pressione della circostante società corrotta. Sotto questo aspetto Platone è il fondatore della comunità dei filosofi che vive attraverso i secoli. La filosofia è in secondo luogo un atto di giudizio: si ricordi il messaggero inviato dall'*Ade* al genere umano dai Giudici. Posto che l'ordine dell'anima viene recuperato attraverso la resistenza al disordine circostante, le coppie di

²² OP, p. 127. Il riferimento ai filodossi fa parte di un approfondimento sulla *doxa* sofistica (cfr. OP, pp. 127-140).

²³ Cfr. OP, cap. II Il *Gorgia*, cap. III La *Repubblica*, cap. IV Il *Fedro* e il *Politico*, cap. V Il *Timeo* e il *Crizia*, cap. VI Le *Leggi*.

effin-pent
 Tre par. d. sinistra
 OP, 168 ss.

concetti che illuminano l'atto di resistenza si sviluppano nei criteri (nel senso pregnante di strumenti o standard di giudizio) di ordine e disordine sociale. Sotto questo secondo aspetto Platone è il fondatore della scienza politica»²⁴.

La filosofia platonica da una parte è una delle testimonianze più autorevoli di quanto il «genio greco, nel suo libero sviluppo, si sia sciolto dai vincoli dell'esperienza e si sia creato un suo libero mondo interiore»²⁵; dall'altra si rivela essere una teorizzazione comunque finalizzata ad una riforma politica.

Se questo è vero per Platone, è anche vero per il suo discepolo Aristotele. Voegelin è ben conscio delle differenze teoriche esistenti tra i due filosofi, ma è pur vero che, come spiega Duso, nell'ambito della sua ricerca sul sapere politico, egli sa cogliere l'unità sostanziale dell'atteggiamento di fondo dei due filosofi, tanto da poter parlare di una «filosofia platonico-aristotelica», il cui terreno di incontro e di sintesi è l'interpretazione noetica, di cui parleremo più avanti²⁶.

Per Voegelin Aristotele è l'autore

«di una speculazione sulla politica che parte dal principio antropologico di Platone»²⁷

e dunque l'autore della sintesi più matura e duratura, sulla cui riscoperta Voegelin fonda il progetto di una nuova scienza politica. In ciò egli è in linea con il Sabine nel considerare «i principi fondamentali della filosofia aristotelica tutti derivanti dal suo maestro Platone, anche se Aristotele, nella capacità di organizzazione intellettuale, specialmente nella capacità di cogliere un tipo o una tendenza in mezzo a una massa complessa

²⁴ OP, p. 125

²⁵ W. JAEGER, *Paideia*, cit., vol. II, p. 10.

²⁶ Cfr. G. DUSO, *Filosofia pratica o pratica della filosofia? La ripresa della filosofia pratica ed Eric Voegelin* in AA.VV., *Filosofia politica*, cit., p. 189.

²⁷ OPA, p. 355. OA, 125

di particolari, egli fu non solo superiore a Platone, ma pari ad ogni altro pensatore nella storia posteriore della scienza»²⁸.

Relativamente ad Aristotele, Voegelin tiene prima di tutto a ricordare la mancanza di sistematicità nel filosofo di Stagira e la mole di interpretazioni e traduzioni anacronistiche del suo lavoro²⁹. Conscio di ciò, Voegelin si addentra nel patrimonio aristotelico partendo dallo studio del problema della «migliore polis» e della sua vera natura³⁰. I corollari fondamentali di tale visione sono due:

«la polis esiste per natura; l'uomo è per natura un essere politico»³¹.

Da ciò si deduce che

«la polis non è un organismo ma un essere composito che deve parte della sua esistenza alla volontà degli esseri umani componenti. La crescita della polis non è un inevitabile processo biologico; gli uomini non sono costretti a far parte della polis da una sollecitazione o un'istinto. L'uomo non è un animale gregario (*agelaion zoon*); egli è un *politikon zoon* e ciò significa che il fine, il *telos*, della comunità è fondato nel regno del conscio e deliberato riconoscimento del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto. Perché «è proprio dell'uomo rispetto agli altri animali, di avere, egli solo, la percezione del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto». E precisamente nella comunione di intenti morali è fondata la comunione del focolare o della polis (1253a7-18). La natura dell'uomo, mentre trova la sua pienezza nella polis, non la produce comunque automaticamente. L'impulso (*horme*) verso la comunità politica è presente in tutti gli uomini per natura»³².

²⁸ G. H. SABINE, *Storia*, cit., p. 95. Sulle differenze e uguaglianze tra il pensiero politico di Platone e quello di Aristotele cfr. anche Th. A. SINCLAIR, *Il pensiero*, cit., cap. XI.

²⁹ Cfr. OPA, pp. 280-281.

³⁰ Il tema è affrontato anche in G. H. SABINE, *Storia*, cit., pp. 93-95.

³¹ OPA, p. 316; Voegelin rende il termine aristotelico *zoon politicon* con «political living being».

³² OPA, p. 316.

OA, p. 115

La teoria di Aristotele sull'umana natura, secondo Eric Voegelin, portò a due risultati notevoli:

1. L'emergere di un "significato della storia".

Aristotele studiò le fasi storiche della *polis* come "parti" integranti della sua natura:

«le fasi — afferma Voegelin — non si susseguono semplicemente attraverso gradi di crescente complessità sociale; esse sono una sequenza significativa verso la pienezza nell'autarchia di una comunità in cui il *bios theoretikos* può essere realizzato»³³.

Ed è qui che possiamo rintracciare una prima motivazione del passaggio del Voegelin maturo dalla filosofia politica alla filosofia della storia. Si può ben dire che è il filosofo di Stagira ad indicare la strada: l'interesse per la natura umana emerge nella *polis*, ma l'uomo realizza la sua pienezza nella storia; questa, allora, diventerà l'*ultimo* — *last but not least* — campo di interesse del filosofo.

2. Lo sviluppo dell'antropologia.

Aristotele, secondo Voegelin, sviluppò un'antropologia fortemente ancorata a un discorso politico, perché ritenne che la società era

«il campo di ~~attuazione~~ attualizzazione della natura umana. Se vogliamo capire la struttura della *polis* dobbiamo capire la natura dell'uomo che entra a far parte della formazione della *polis*; e se abbiamo una nozione del ~~limite massimo di attualizzazione~~ limite massimo di attualizzazione [maximal actualization] della natura umana, noi possiamo sviluppare modelli critici per giudicare l'efficienza di una *polis* in rapporto a tale ~~limite di attualizzazione~~ limite di attualizzazione»³⁴.

Tuttavia tale natura dell'uomo, per essere realizzata nella comunità

³³ OPA, p. 317.

³⁴ OPA, pp. 355-356.

«richiede un fondatore per creare la *polis*; e colui che per primo portò gli altri a formare una comunità politica fu "l'autore del bene più grande" (*Politica*, 1253a3)»³⁵.

E qui Voegelin mostra come un discorso sulla natura politica della persona umana non solo prevede delle generiche linee di riforma, ma necessariamente si incentra sul problema di come formare e scegliere reggitori e guide del popolo coerenti con una vera filosofia e una solida scienza politica, ovvero nella scelta di quali criteri adottare nella procedura politica di creazione della rappresentanza istituzionale (tema di cui ci occuperemo più avanti)³⁶.

Ed è proprio Aristotele a fungere da supremo garante della validità dell'itinerario voegeliniano — cioè di una scienza politica che è sistematica solo se si basa su una precisa antropologia filosofica — perché Aristotele non solo rese l'antropologia disciplina autonoma, ma la considerò

«come base di una generale teoria dell'azione. La teoria dell'azione divenne essa stessa una nuova disciplina nella parte principale dell'*Etica Nicomachea*; e la teoria del ~~limite~~ limite massimo di ~~attualizzazione~~ attualizzazione della natura umana nel *bios theoretikos* indicò molto chiaramente il percorso di una comunità spirituale al di là della *polis* di quel tempo»³⁷.

2. La dimensione intellettuale della persona umana

Quale importanza assume un discorso sul *nous* umano in un lavoro di rifondazione della scienza politica?

La risposta voegeliniana è la seguente:

«il nucleo della scienza politica è un'interpretazione noetica dell'uomo, della società e della storia, che si presenta, di fronte

³⁵ OPA, p. 316.

³⁶ Cfr. W. JAEGER, *Paideia*, cit., pp. 14-16.

nel nous!
e attualizzazione
OA, 1756

nel nous OA

nel nous

alla concezione dell'ordine della società in cui avviene, con una pretesa di una conoscenza critica dell'ordine»³⁸.

La scienza politica è nata, grazie al contributo platonico-aristotelico, come riflessione sull'ordine della persona e della polis; l'«interpretazione noetica» ne è il suo fondamentale strumento euristico³⁹. Essa nasce quando la coscienza cerca di comprendere la sua natura, superando l'ignoranza iniziale e muovendosi verso una conoscenza del suo fondamento. Questo processo conoscitivo, avvenuto per la prima volta nell'ambito della polis, fu in parte studiato nell'*episteme politike* di Socrate-Platone, ma solo con Aristotele venne definito con precisione:

«Nella loro azione di resistenza al disordine del loro tempo, Socrate, Platone e Aristotele esplorarono e sperimentarono i meccanismi di quella forza che strutturava la "psiche" umana e le permetteva di resistere al disordine. A questa forza, ai suoi meccanismi e alla struttura che ne risultò, essi diedero il nome di "nous". Per quanto riguarda la struttura costitutiva dell'umanità, Aristotele definì l'uomo come "zoon noun echon", come quell'essere vivente che possiede il "nous"»⁴⁰.

Il disordine sociale viene visto come la causa esterna che porta alla riflessione razionale o, meglio, alla scoperta del nous, e di conseguenza all'antropologia aristotelica del *bios theoretikos*⁴¹. La persona umana è per natura desiderosa di conoscere — ricorda Voegelin, sulla scia di Aristotele, nel saggio *On*

³⁷ OPA, p. 356.

³⁸ ASP, p. 198.

³⁹ Sull'«interpretazione noetica» cfr. A. A. BUENO, *Consciousness, Time and transcendence in Eric Voegelin's Philosophy* in AA.VV., *The Philosophy of Order*, cit., pp. 91-109; S. CHIGNOLA, *Ordine e ordinamento della storia. Note sulla filosofia della coscienza in Eric Voegelin* in «Il Mulino», 1986, 5, pp. 749-774.

⁴⁰ RCE in TG, p. 52.

⁴¹ Cfr. OPA, p. 356.

Debate and Existence del 1967 — e il nous, così come interpretato nella filosofia classica aristotelica e in quella medioevale tomista, possiede quattro funzioni: 1) l'illuminazione della transitoria vita umana; 2) l'apprensione della trascendenza, come origine e fondamento di tutto ciò che esiste; 3) la formazione di un'idea della struttura dell'esistenza (processo definito con il termine di *ideation*); 4) l'elaborazione razionale dell'esperienza umana e delle sue componenti⁴².

Tutto ciò non avviene nel segreto di se stessi, ma nella società. Ne consegue che lo studio voegeliniano del nous mira ad interessarsi non

«dell'«idea» o di una «definizione» nominalistica della ragione, ma del processo reale per cui dei concreti esseri umani, gli «amanti della sapienza», i filosofi come si sono definiti, si sono impegnati in un atto di resistenza contro il disordine individuale e sociale del loro tempo. Da questo atto è emerso il "nous" come la luminosa forza conoscitiva che ha aiutato i filosofi a resistere e, nello stesso momento, li ha messi in grado di riconoscere i fenomeni di disordine alla luce di una umanità ordinata dal "nous". Così, la ragione in senso noetico veniva scoperta come la forza dell'ordine e come il suo stesso criterio»⁴³.

La *ratio* (traduzione latina del nous greco⁴⁴) non solo scopre di poter resistere al disordine ma prende anche coscienza di possedere «una tensione esistenziale verso il fondamento»⁴⁵ di tutta la realtà. L'uomo, secondo Voegelin, partecipa del «flusso della divina presenza», cioè della verità o ordine trascendente⁴⁶. Tale verità si rivela continuamente, si storicizza e il campo in cui avviene tale storicizzazione è la coscienza:

⁴² PE, pp. 36-51.

⁴³ RCE in TG, p. 48.

⁴⁴ Cfr. ASP, p. 203.

⁴⁵ ASP, p. 206.

⁴⁶ Cfr. OEA, p. 6.

«La tensione nella realtà politica, che determina storicamente il fenomeno dell'interpretazione noetica... (...) deve essere ricondotta alla sua origine nella coscienza degli uomini, che aspirano alla conoscenza esatta dell'ordine. La coscienza dell'uomo concreto è il luogo nel quale viene sperimentato l'ordine; e da questo centro di esperienza dell'ordine umano concreto si irradiano le interpretazioni dell'ordine sociale, sia quelle noetiche che quelle non noetiche»⁴⁷.

Così non solo abbiamo giustificato l'interesse di Voegelin alla dimensione intellettuale dell'uomo nell'ambito di un tentativo di rifondazione della scienza politica, ma abbiamo dato anche il debito risalto allo stretto legame che esiste tra la *ratio* umana e la realtà politica.

Ma il discorso prosegue. La coscienza umana, luogo in cui si storicizza la verità, vive la sua tensione verso il fondamento dell'essere, la esprime in processi di simbolizzazione quali il mito, la filosofia, l'esperienza religiosa, che sono sempre "interpretazioni dell'ordine"; queste, poi, vanno analizzate considerando tre distinti ambiti: la coscienza, la società, la storia⁴⁸. Per Voegelin dimensione politica, dimensione intellettuale e dimensione storica sono in stretta interrelazione, perché tutte e tre fanno riferimento al concetto chiave di ordine:

«La caratterizzazione dell'uomo come "zoon noun echon", o "zoon noetikon", non era niente più che l'abbreviazione sommaria nell'analisi che riguarda la realtà d'ordine nella "psiche"

⁴⁷ ASP, p. 201. P. J. Opitz evidenzia la critica che Voegelin fa, nei suoi studi, al concetto di coscienza di Husserl: «Contrariamente ad Husserl, la cui filosofia fenomenologica si orienta al modello dell'esperienza di oggetti del mondo esterno, Voegelin, nel suo abbozzo *Sulla teoria della coscienza*, mostrava come lo spettro delle esperienze a partire dalle quali si costituisce la coscienza non soltanto fosse notevolmente più ampio, ma come fossero innanzitutto esperienze noetiche dell'Essere trascendente-divino a costituirle» (P. J. Opitz, *La nuova scienza*, cit., p. 74).

⁴⁸ Cfr. OEA, pp. 1-58; ASP, pp. 261-265.

umana. Allorché l'analisi riguardò non più l'ordine individuale dell'uomo, ma l'ordine della sua esistenza all'interno della società, si arrivò alla definizione sintetica dell'uomo come "zoon politikon"»⁴⁹.

Ogni qualvolta la riflessione razionale dell'uomo arriva a precisare meglio il discorso relativo all'ordine, siamo di fronte ad un vero e proprio "avvenimento". Infatti, a detta di Voegelin

«la scoperta della ragione divide la storia in "prima" e "dopo"»⁵⁰.

Il passaggio dal "prima" al "dopo" costituisce ciò che Eric Voegelin definisce *the leap in being*⁵¹. Il concetto, contrariamente a quanto M. Hadas⁵² ritiene (accusando Voegelin di aver preso in prestito l'espressione da Heidegger senza citarlo), ha diversa origine, come è precisato in *Autobiographical Reflections*:

«Per definire questa definitiva transizione — nella storia della coscienza — da una verità compatta ad una differenziata, usai allora il termine di balzo nell'essere [*leap in being*], riprendendolo da quello di *Sprung* di Kierkegaard»⁵³.

Già nella sua prima e fondamentale opera del 1952, *The new science of politics*, Voegelin aveva fatto riferimento a momenti della storia dell'umanità in cui la scoperta di una nuova verità non era tanto un progresso di conoscenza psi-

⁴⁹ RCE in TG, pp. 52-53.

⁵⁰ RCE in TG, p. 49. Platone ed Aristotele sono coloro che hanno caratterizzato il nuovo corso della cultura occidentale, come si spiega in NSP, pp. 123-132.

⁵¹ Vista la sinteticità e la pregnanza dell'espressione voegeliniana preferiamo lasciarla nella dizione originale inglese. Sul *leap in being* cfr. G. SEBBA, *Introduzione*, cit., pp. 98-163.

⁵² Cfr. M. HADAS, *Review - Order and History* in «Journal of the History of Ideas», 1958, XIX, p. 444.

⁵³ AR in PSE, p. 144.

cologica, quanto la scoperta, da parte della *ratio*, di una nuova possibilità di aprirsi alla realtà trascendente, per mezzo di un processo denominato, in quella sede, “differenziazione” (*differentiation*)⁵⁴. Ma è nel primo volume di *Order and History* (1956) che troviamo una prima precisazione sul *leap in being*:

«un’inversione o conversione verso la vera fonte dell’ordine. E questa svolta, questa conversione, risulta essere qualcosa in più di una semplice crescita della conoscenza relativa all’ordine dell’essere; essa è un cambiamento nell’ordine stesso»⁵⁵.

Si tratta di una conversione storica, di un “evento epocale”⁵⁶, meglio, di un vero e proprio “salto” che si verifica nel momento in cui si scopre l’essere trascendente come fonte dell’ordine della persona umana e della società⁵⁷. Esso è un’esperienza che si compie *all’interno* dell’esistenza umana⁵⁸, non è relativa ad un individuo singolo ma interessa, attraverso il singolo, tutta la società greca (e di riflesso l’umanità tutta) e si pone come appello vero, autorevole e definitorio⁵⁹.

«Mentre su tutto il IV secolo si distende la tragica ombra della fine — così Jaeger poeticamente conclude la sua introduzione allo studio del periodo della nascita della filosofia — vi traluce anche un raggio di una sapienza provvidenziale, al cui cospetto il viaggio terreno di un popolo, anche del popolo

⁵⁴ Cfr. NSP, pp. 128-129; AR in PSE, pp. 144-185.

⁵⁵ OIR, p. 10.

⁵⁶ OWP, p. 1.

⁵⁷ «Il *leap in being*... la scoperta dell’essere trascendente come fonte dell’ordine nell’uomo e nella società» (OIR, p. 123).

⁵⁸ «...the *leap upward in being* non è un salto fuori dell’esistenza» (OIR, p. 11).

⁵⁹ «La scoperta della trascendenza, di un’ordine intellettuale e spirituale, pur avvenendo nelle anime di singoli uomini, non è una questione di “opinione soggettiva”; una volta che la scoperta è avvenuta, si carica della qualità di un appello autorevole ad ogni uomo affinché lo realizzi nella sua anima...» (OWP, pp. 186-187).

più benedetto, è solo una giornata dell’opera intera, del suo creare nella storia»⁶⁰. Il raggio della sapienza provvidenziale è possibile, per Voegelin, grazie al *leap in being* del popolo greco. Per poterlo riscontrare nuovamente l’umanità deve aspettare quattro secoli:

«Il *leap in being*, l’evento epocale che rompe la compattezza del primo mito cosmologico e stabilisce l’ordine dell’uomo nella sua vicinanza a Dio — ciò deve essere riconosciuto — si realizza due volte nella storia dell’umanità e approssimativamente nello stesso periodo, nel vicino Oriente e nella vicina civiltà egea. Le due circostanze, mentre sono parallele nel tempo e hanno in comune l’opposizione al Mito, sono indipendenti tra loro; e le due esperienze differiscono così profondamente nel contenuto da articolarsi con due differenti simbolismi, quello della Rivelazione e quello della Filosofia»⁶¹.

Sulla rottura con il precedente sapere mitologico e sulla non reversibilità del salto si fonda un nuovo modo di concepire l’ordine, che non è definitivo, ma che comunque costituisce un punto di discontinuità in quella che Voegelin definisce “bataglia per la verità dell’ordine”⁶². Dopo ogni *leap in being* l’umanità ha continuato il suo cammino, più “vicina” alla verità dell’esistenza e capace di dare vita a nuove “forme” di ordine coerenti con il livello di verità raggiunto⁶³.

3. La dimensione spirituale della persona umana

L’evento epocale del *leap in being* si verifica, oltre che nella civiltà greca, anche nel contesto giudaico-cristiano: qui un

⁶⁰ W. JAEGER, *Paideia*, cit., vol. II, p. 16.

⁶¹ OWP, p. 1. Voegelin individua anche altre forme iniziali di *leap in being* realizzatesi in Cina e India, simili per l’elemento di rottura con il mito, ma, nel complesso, di portata inferiore rispetto a quello greco e giudaico-cristiano (cfr. OWP, pp. 3-5).

⁶² OWP, p. 3.

nuovo discorso sull'ordine emerge per rivelazione divina e determina una nuova comprensione della persona umana e della amministrazione della società. È certo che «l'origine del pensiero politico — come afferma Barker — è collegata al razionalismo calmo e sereno dello spirito greco»⁶⁴, ma è anche vero che la storia di Israele ha molto da insegnare, in virtù del suo peculiare *leap in being*, allo studioso di politica. La considerazione della particolarità di Israele è il riferimento cardine per la comprensione di esso:

«Le maggiori questioni teoretiche che sorgono in uno studio dell'ordine di Israele hanno una loro comune origine nello status di Israele come popolo singolare. Attraverso la scelta divina, Israele fu messa in grado di fare il salto [*leap*] verso una più perfetta sintonia con l'essere trascendente»⁶⁵.

La storia di Israele viene allora "riversitata" da Voegelin alla luce di questo asserto fondamentale: Dio si è rivelato determinando il *leap in being* del popolo eletto. Basandosi sugli studi biblici degli anni '50 e mostrando notevoli capacità esegetiche, l'autore di *Order and History* prende in considerazione i momenti salienti della storia veterotestamentaria.

Alcuni passi, relativi a protagonisti ed eventi salienti, ci possono aiutare ad illuminare meglio il discorso voegeliniano sulla portata epocale della storia di Israele.

Dopo aver analizzato, nella prima parte di *Israel and Revelation*, gli imperi mesopotamico, achemenide ed egiziano, Voegelin si addentra nell'analisi della storia veterotestamentaria, che vede emergere la tematica sull'ordine già nella vicenda del suo capostipite Abramo:

«In Genesi 15 il decisivo passo di liberazione avviene quando Yahweh conclude la sua alleanza con Abramo. La situazione

⁶³ Cfr. OWP, p. 4.

⁶⁴ E. BARKER, *Greek Political Theory*, cit., p. 1.

⁶⁵ OIR, p. 116.

mondana, per essere sicuri, rimane immutata nel frattempo; ma spiritualmente la schiavitù è rotta con il cambio dei maestri dell'alleanza. L'ordine in cui Abramo realmente vive da questo momento in poi è cambiato da quello di Canaan di Baal al dominio di Yahweh. Il simbolo della schiavitù è diventato il simbolo della libertà. In questa occasione, inoltre, la peculiare natura di una alleanza con Yahweh rivela se stessa. Nella situazione mondana di Abramo, come abbiamo detto, niente è cambiato. Il nuovo dominio di Yahweh non è ancora l'ordine politico di un popolo in Canaan; al momento non si estende oltre l'anima di Abramo. È un ordine che ha origine nell'uomo attraverso l'irruzione della realtà divina nella sua anima e da questo punto di origine si diffonde nel corpo sociale nella storia. Al momento del suo inizio non è niente più che la vita di un uomo che confida in Dio; ma questa nuova esistenza, fondata sul *leap in being*, è pregnante per il futuro»⁶⁶.

Ciò che è circoscritto alla vita del pio Abramo, assume notevole rilevanza sociale con Mosè. Assumendo i dati della critica biblica del suo tempo, Voegelin sottolinea la centralità di Mosè e dell'esodo nella storia veterotestamentaria:

«Per mezzo di un profeta, Yahweh condusse Israele fuori dall'Egitto». L'ordine di Israele ha la sua origine in Mosè; e l'ordine nell'anima di Mosè ha la sua origine nel *leap in being*, cioè, nella sua risposta alla rivelazione divina. (...). Mentre niente succede esternamente nel momento in cui l'uomo vede Dio e il *leap in being* si verifica nella sua anima, parecchio succede dopo nel suo comportamento. Le tribù ebraiche che stipularono l'alleanza con Dio, anche se sotto una considerevole persuasione esercitata da Mosè e dagli Anziani, divennero un nuovo popolo nella storia per mezzo della loro risposta alla rivelazione. Essi diventarono Israele, in quanto la loro esistenza veniva allora riordinata in termini teopolitici sotto le leggi fondamentali emanate dal loro Dio»⁶⁷.

⁶⁶ OIR, p. 194.

⁶⁷ OIR, pp. 402, 424.

L'esperienza veterotestamentaria di Mosè ci permette di sottolineare la similitudine con il *leap in being* greco. La linea di successione è la stessa: singolo che vive il primo *leap in being* (filosofo o Mosè); segue la trasmissione al popolo (greco o israelitico); segue l'esistenza personale e sociale riordinata alla luce della verità trasmessa e accolta (riforma della *polis* o costituzione di Israele). La differenza è evidentemente relativa alla verità: quella greca è razionale, quella israelitica è religiosa.

Come in Grecia così in Israele, l'accettazione della nuova verità non fu facile, richieste del tempo e molte furono le resistenze ad essa, a partire dalla prima esperienza di tradimento con la vicenda del vitello d'oro, per finire alle numerose ed emblematiche vicissitudini dei profeti, a cui Voegelin dedica la parte finale di *Israel and Revelation*. Al riguardo riportiamo il brano che riteniamo la sintesi del suo pensiero:

«... i profeti penetrarono ciò che, nella terminologia moderna, può essere chiamata la dialettica della prescienza divina e della decisione umana. Per quanto riguarda la prescienza divina sapevano: Dio aveva scelto Israele come popolo eletto del nuovo ordine; poiché Dio non usò il metodo per tentativi, l'ordine rivelato doveva essere realizzato; qualsiasi cosa Israele facesse, doveva rimanere il popolo eletto. Per quanto riguarda la decisione umana sapevano: l'Israele empirico non realizzò l'ordine rivelato e un terribile disastro, equivalente all'estinzione, era pendente sulla politica pragmatica. A causa di questo conflitto tra l'ordine rivelato e quello empirico, i profeti annunciarono la parola di Yahweh nel duplice simbolismo delle profezie di punizione e di salvezza»⁶⁸.

Particolare attenzione è dedicata al caso di Isaia, in quanto esso rappresenta un tentativo di cambiamento di tendenza sull'accoglienza dell'ordine rivelato:

«Il conflitto tra l'esperienza compatta dell'ordine, di tipo cosmologico, la forma storica dell'esistenza crea il problema di Isaia.

⁶⁸ OIR, pp. 461-462.

Nell'introduzione a questo volume abbiamo spiegato come il *leap in being* non è un salto [*leap*] fuori dell'esistenza; l'ordine autonomo di questo mondo rimane tale e quale, anche quando l'unico Dio trascendente si rivela come l'unica fonte dell'ordine nel mondo, come nell'uomo, nella società, e nella storia. Possiamo dire che Isaia ha tentato l'impossibile: rendere il *leap in being* un salto fuori dell'esistenza in un mondo divinamente trasfigurato, oltre le leggi dell'esistenza mondana»⁶⁹.

Analizzando i capitoli 36-38 del libro del profeta Isaia, Voegelin nota come da una parte ci sia il profeta che invita a confidare nell'intervento di Dio (che può risolvere la guerra a favore di Israele), dall'altra, il re che fa affidamento sulle sue fortificazioni. Il profeta, in pratica, propone un atto di fede che avrebbe trasformato la realtà, cioè propugna quella che Voegelin definisce "apocalittica metastatica". In essa Voegelin vede degli elementi di magia. Dopo un colloquio con Gerhard von Rad, Voegelin abbandonò il termine "magia" e conio l'espressione "fede metastatica". Con essa volle fare riferimento a tutti quegli atteggiamenti, *in primis* quello del profeta Isaia, che coinvolgevano un particolare tipo di fede:

«Chiamai questo tipo di fede — annota Voegelin in *Autobiographical Reflections — fede metastatica*: la credenza in una metastasi della realtà per mezzo di un atto di fede. Non sono sicuro che oggi farei quella concessione [terminologica fatta a von Rad, ndr], perché questo tipo di fede rimane comunque magica. Anche se è necessario distinguere questa variante "sublimata" da operazioni magiche più primitive»⁷⁰.

L'apocalittica e la fede metastatiche rappresentano una prima negazione del *leap in being* e della relativa verità sull'ordine, su cui si innesta l'atteggiamento gnostico, di cui diremo più avanti.

⁶⁹ OIR, p. 452.

⁷⁰ AR in PSE, p. 136. Sull'argomento si veda anche OIR, pp. 452-465; AER in GMP, pp. 56-60; PE, pp. 76-77; HIS, pp. 66-67.

Mentre il primo volume dell'opera *Order and History* si conclude con l'analisi dell'esperienza profetica, nel quarto volume della stessa opera, Voegelin riprende il discorso analizzando, pur in un'ottica diversa (meno esegetica e più filosofica), il ruolo di continuità-discontinuità del Cristianesimo nel confermare il *leap in being* giudaico.

L'epifania di Cristo ha dato unità a quegli elementi della storia veterotestamentaria portando la rivelazione al suo compimento⁷¹. La riflessione paolina, poi, ha ben individuato il risultato finale del *leap in being* giudaico-cristiano: la creazione di una precisa antropologia innestata sul concetto di *zoon pneumatikon*.

L'analisi voegeliniana del pensiero di Paolo di Tarso inizia con un confronto con la posizione platonico-aristotelica. Con essa Paolo condivide una triplice concezione della storia come:

- realità in cui la coscienza umana raggiunge la sua maturità;
- realità densa in cui gli eventi non si verificano a caso ed in cui eventi teofanici rivelano il significato della realtà stessa;
- realità in cui la persona umana interloquisce con la divinità⁷².

Le differenze tra la tradizione paolina e quella ellenica iniziano ad apparire non appena si entra nello specifico, come nel caso del concetto di *nous*, elemento costitutivo del *leap in being* platonico-aristotelico. La posizione paolina, a detta di Voegelin, differisce notevolmente:

«Cosa si intende per *nous* in Paolo? (...). *Nous* non è la mente di qualunque uomo che parla intelligibilmente e persuasivamente, forse a livello di sapienza mondana, nella comunità, ma è il *nous* di un maestro o profeta la cui esistenza è ordinata dal *pneuma*. Ciò diventa particolarmente chiaro in 1 Cor 2, dove Paolo oppone lo spirito del mondo allo spirito che viene da Dio (2,12). (...). L'uomo che vive secondo lo spirito del mondo è lo *psychikos* che non ha niente se non la sapienza umana; i doni

⁷¹ Cfr. OWP, p. 10-16; OEA, pp. 12-20.

⁷² Cfr. OEA, p. 242.

dello spirito divino sono al di là della sua comprensione. L'uomo che vive secondo lo *spirito di Dio* è lo *pneumatikos*, che può esprimere i doni dello spirito in un linguaggio spirituale, cosicché «ora noi, i *pneumatikoi*, abbiamo il *nous* di Cristo» (2,16)⁷³.

L'aver raggiunto una precisa definizione della persona umana come «realità spirituale» costituisce un evento di portata universale, perché

«solo quando lo spirito è in grado di comprendere, l'uomo può cominciare a definirsi come quell'essere che riceve i suoi ordini mediante l'esistenza in Dio. È, quindi, tremenda l'importanza che si ricollega a questi fermenti spirituali e a queste intuizioni. Coloro che colgono queste comprensioni agiscono come rappresentanti dell'umanità, con l'obbligo di comunicarle a tutti gli uomini. Ogni profeta, ogni filosofo, ogni persona illuminata (come Budda, Confucio, Lao-Tse, con la sua dottrina del Tao, la «Via»), giunge come un elemento di disordine nella società del suo tempo, poiché ha intuito il vero ordine che è differente da quello preesistente. Perciò ogni nuova intuizione all'interno di un'ordinamento è l'inizio di una rivoluzione di dimensioni più o meno considerevoli⁷⁴.

Così è avvenuto per il Cristianesimo, il quale, come vedremo più avanti, ha determinato una nuova concezione politica basata su una nuova concezione della persona umana ed ha promosso un particolare assetto sociale.

«Nel momento in cui — afferma Voegelin — una società perviene a una nuova concezione del «vero» ordine dell'esistenza individuale e collettiva, allorché abbandonerà l'ordinamento più vasto di cui fa parte, nell'esatto momento in cui consegue questa coscienza, abbiamo, allora, un «esodo»⁷⁵.

⁷³ OEA, pp. 245-246.

⁷⁴ CS in TG, pp. 130-131.

⁷⁵ CS in TG, p. 118.

Sia il *leap in being* giudaico-cristiano (in termini biblici: esodo⁷⁶), sia quello greco, hanno avuto un grande merito storico:

«La filosofia e il cristianesimo hanno conferito all'uomo una statura che gli consente di ricoprire con efficacia nella storia il ruolo di contemplatore razionale e di dominatore pragmatico di una natura che ha perso i suoi terrori demoniaci»⁷⁷.

Con la trattazione sul doppio *leap in being*, cioè sulle "differenziazioni" greca e giudaico-cristiana, Voegelin offre una solida base alla scienza politica. Un *aut-aut* si pone a coloro che si incamminano oggi in nuovi percorsi di teoria politica: accettare o no i *leap in being*. Dall'accettazione dipende la validità di ogni *episteme politike*:

«Il massimo di differenziazione fu raggiunto attraverso la filosofia greca e il cristianesimo, ciò significa che, in concreto, la teoria [dell'esistenza umana nella società, ndr] è obbligata a muoversi entro l'orizzonte storico dell'esperienza classica e cristiana. Allontanarsi da questo massimo di differenziazione equivale a quel regresso teorico che causa i vari tipi di distorsione che Platone ha catalogato come *doxa*»⁷⁸.

⁷⁶ «In questo senso si potrebbe dire che l'esodo di Abramo da Ur è la prima forma di esodo di cui abbiamo conoscenza. Il secondo è naturalmente il grande esodo degli Ebrei dall'Egitto al tempo di Mosè, avvenimento con cui il popolo di Israele si stabilì fuori dai confini dell'Egitto e infine nella terra promessa. Questi sono i modelli dell'esodo. Questo tipo è, comunque, oggi, un fenomeno storico preminente. Ogni volta che si raggiunge una nuova concezione dell'ordine, nasce sempre il problema se passare dall'ordinamento presente alla situazione in cui il nuovo ordine sia messo in condizione di prevalere all'interno della società, corrispondendo alle sue attese. Nella storia di Israele e di Giuda, nel loro rapporto con gli Ebrei esiliati in Babilonia, si ricava persino il concetto di un esodo di Israele da se stesso. Nel VI secolo, Isaia propagò l'idea che si doveva iniziare a diffondere l'annuncio del vero ordine divino e che il significato missionario dell'esodo fosse di rendere tale concezione valida per tutti gli uomini» (CS in TG, p. 118).

⁷⁷ NSP, p. 143. Lo stesso argomento è ripreso da Voegelin in una lettera ad Alfred Schütz, ora in AA.VV., *The Philosophy of Order*, cit., pp. 449-457.

⁷⁸ NSP, pp. 144-145.

4. La dimensione storica della persona umana

L'antropologia voegeliniana può essere anche interpretata come uno studio in cui:

1. il soggetto è la coscienza individuale capace di un'interpretazione noetica;
2. l'oggetto è il problema dell'ordine;
3. gli ambiti in cui soggetto e oggetto si muovono sono: l'esistenza personale, la società, la storia⁷⁹.

Affinché il nostro itinerario sull'antropologia voegeliniana sia completo, non ci resta che fare un breve riferimento alla dimensione storica della persona umana.

Premettiamo che l'interesse per la storia occupa gran parte dell'opera voegeliniana. Già nel 1957, nell'introduzione a *The World of Polis*, dal significativo titolo *Mankind and History*⁸⁰, Voegelin, come evidenziano Hollweck e Caringella⁸¹, aveva mostrato tutto il suo interesse alla questione del significato della storia e dell'abbandono del concetto di storia universale⁸².

⁷⁹ Va ricordato, comunque, che «uomo, società e storia — come afferma A. Moulakis — si riferiscono a realtà che non sono dello stesso ordine ed è interessante notare in quale maniera Voegelin le pone insieme» (A. MOULAKIS, *Political Reality and History in the Work of Eric Voegelin* in MOULAKIS A. (ed.), *The Promise of History. Essays in Political Philosophy*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1985, p. 120).

⁸⁰ OWP, pp. 1-24.

⁸¹ Cfr. HIS, p. XVI-XIX. A proposito dell'interesse storico, i due commentatori evidenziano i molteplici collegamenti tra Voegelin, autori e opere quali Camus, *L'homme révolté* (1951), Jaspers, *Ursprung und Ziel der Geschichte* (1949), Löwith, *Meaning in History* (1949), Toynbee, *A Study of History* (1934-1954).

⁸² «Il programma di una storia universale valido per tutti gli uomini, quando ben ponderato, può significare solo una di queste due possibilità: la distruzione della forma storica occidentale, e la riduzione delle società occidentali ad una forma compatta di ordine in cui sono dimenticate le differenziazioni della verità attraverso la filosofia e la rivelazione; o, un'assimilazione delle società, in cui il *leap in being* non ha rotto tanto l'ordine cosmologico, quanto ha fatto completamente in Occidente, all'esistenza nella forma storica occidentale» (OWP, p. 22).

Una decina di anni dopo, nel ricco saggio *Configurations of History*, affermerà:

«Quando si parla del significato della "storia", nel senso che intendono le grandi filosofie della storia del XVIII e XIX secolo, si dà già per scontato che la storia è un qualcosa di cui si può conoscere il significato. La storia, tuttavia, non si realizza come una cosa concreta, poiché una cosa deve essere data come finita nel tempo, mentre la storia logicamente si prolunga in un futuro sconosciuto. Perciò, la storia non è definita come un oggetto reale. Che cosa sia il significato della storia nessuno lo sa e mai lo saprà, finché ci muoviamo nel tempo. È naturalmente impossibile pronunciarsi sul significato della storia. Che lo si faccia nel senso delle filosofie progressiste del XVIII secolo, o della interpretazione positivista della storia, quale è quella comtiana del XIX secolo, ovvero della interpretazione marxista, fa poca differenza. Tutte queste interpretazioni che pretendono di dirvi quale sia il significato della storia, presumono che la si possa conoscere come cosa definita»⁸³.

La strada della ricerca di un significato della storia sembra di fatto impraticabile e con questa sua impostazione «Voegelin — affermano Hollweck e Caringella — rifiuta un significato universale di storia e ri-stabilisce la questione del significato come argomento per la ricerca empirica»⁸⁴.

In questa ricerca Voegelin più che basarsi su un possibile significato della storia, preferisce far leva su un concetto nuovo: la "configurazione". Esso viene così precisato:

«Se ora si desidera distinguere il concetto di "configurazione" da quello di "significato della storia", si deve dire che quest'ultimo termine, inteso nel senso che la gente manifesta delle opinioni sul "significato" della storia, si associa alle ideologie peculiari del XVIII e XIX secolo. Sul significato della storia ci sono le opinioni progressiste, come quelle di Condorcet e Kant,

⁸³ CS in TG, pp. 102-103. Si veda anche HIS, pp. 1-12.

⁸⁴ HIS, p. XIX.

le positivistiche, come quelle di Comte e di vari sociologi moderni, le interpretazioni marxiste, e così via. "Significato" viene così ad essere un termine ideologico. Se, invece, si includono le opinioni riguardo al significato della realtà e di conseguenza si cercano "modelli" di storia che siano comprensivi e delle istituzioni e delle autointerpretazioni, allora veramente si precisa il concetto di "configurazione"»⁸⁵.

Il concetto di configurazione permette, secondo Voegelin, di elaborare una teoria storica (come evidenziato in *The World of Polis*) attenta al valore del *leap in being* e dei suoi effetti nella storia universale; permette di non perdere di vista il discorso sull'ordine. In altre parole i modelli interpretativi, cioè le configurazioni, devono esistere in funzione dell'interpretazione delle istituzioni, cioè delle strutture che attuano l'ordine; ma tali modelli non sono diversi dalla "storia" stessa:

«se si riflette un momento, si vedrà che un tale linguaggio è fuorviante: non si tratta di una configurazione della storia, poiché la storia stessa è null'altro che questa configurazione. L'una si identifica con l'altra. Abbiamo una storia solo fintantoché abbiamo la dimensione di ciò che possiamo individuare come modelli. I "modelli" si identificano con la storia»⁸⁶.

Questa posizione voegeliniana si risolve (specie in *Order and History*) «nella distruzione dello stesso concetto di storia, recuperando un movimento teso — e si potrebbe dire storicamente determinato, se ci si riferisce non tanto al moderno concetto di storia, quanto a quello greco di *historia* — tra il problema dell'ordine che emerge nell'anima e le concrete situazioni di ordine che sono proprie delle diverse società»⁸⁷. La sostanza della storia va allora ricercata facendosi illuminare dalla sintetica affermazione voegeliniana:

⁸⁵ CS in TG, p. 105.

⁸⁶ CS in TG, p. 133.

⁸⁷ G. DUSO, *Introduzione* in AA.VV., *Filosofia politica*, cit., p. 20.

«La battaglia per la verità dell'ordine è la vera sostanza della storia»⁸⁸.

Circa vent'anni dopo, ritornando sull'argomento, scriverà in maniera più elaborata:

«La storia non è un flusso di esseri umani e delle loro azioni nel tempo, ma il processo della partecipazione dell'uomo ad un flusso di presenza divina che ha una direzione escatologica. Il simbolismo enigmatico di una "storia dell'umanità", quindi, esprime la comprensione dell'uomo che queste intuizioni, benché sorgano da eventi concreti nella coscienza di esseri umani concreti, sono valide per tutti gli uomini»⁸⁹.

Solo una così precisa ed elaborata teoria della storia, in altre parole un'approfondimento della partecipazione della persona umana alla manifestazione divina nella storia, può validamente sostenere una nuova teoria della politica. È quanto aveva già sostenuto nell'esordio della sua prima opera fondamentale, *The new science of politics*:

«L'esistenza dell'uomo nella società politica è un'esistenza storica: perciò, una teoria della politica che voglia affrontare anche le questioni di principio, deve essere, nello stesso tempo, una teoria della storia»⁹⁰.

Ci sembra di vedere in questa posizione voegeliniana una matrice kantiana, in quanto «Kant — come precisa Touchard — è il primo grande filosofo per cui la filosofia politica invece che limitarsi, come in molti dei suoi predecessori, a essere esemplificata o illustrata da "considerazioni storiche" viene integrata a una filosofia della storia»⁹¹. La posizione voegeli-

⁸⁸ OWP, p. 2.

⁸⁹ OEA, p. 6.

⁹⁰ NSP, p. 48.

⁹¹ J. TOUCHARD, *Histoire des idées politiques*, Presses Universitaires

niana si muove in questa direzione moderna (senza con questo voler affermare che Voegelin sia un neokantiano); prova ne è il fatto che Voegelin finirà per privilegiare l'interesse per la filosofia della storia a quello per la scienza politica.

Infine l'interesse storico è per l'autore di *Order and History* non solo strettamente connesso ad una teoria politica, ma rappresenta il compimento di un itinerario antropologico iniziato nel contesto greco. Sulla scia di Aristotele, Voegelin non può parlare di politica senza riferirsi all'antropologia che la ispira, elaborando una teoria della persona umana *nella storia* ed emergente *dalla storia*, tentativo che non era riuscito compiutamente ai filosofi greci:

«Se l'analisi della esistenza umana all'interno della realtà storica, della "storicità" dell'uomo, come la chiamano i moderni, fosse stata sospinta dai filosofi classici più oltre, essi sarebbero arrivati alla definizione generica dell'uomo come "zoon historikon". Tutte e tre le definizioni [noetica, politica e storica, ndr] sono vere, visto che riassumono una autentica analisi della realtà empirica, ma ognuna di esse diventerebbe falsa se escludesse le altre due e proclamasse di essere la sola e unica valida spiegazione della natura umana»⁹².

Con il discorso sulla dimensione storica si compie l'itinerario dell'antropologia voegeliniana⁹³, che qui abbiamo considerato in sintonia con la sua indicazione di percorso di una nuova scienza politica, già citata nell'introduzione⁹⁴.

de France, Paris 1959; trad. it.: *Storia del pensiero politico*, Ed. Comunità, Milano 1963, pp. 395-396.

Alcuni accenni di Voegelin alla filosofia della storia di Kant sono presenti in OWP, pp. 4-6.

⁹² RCE in TG, p. 53.

⁹³ Sull'argomento si veda anche OWP, p. 103; OP, p. 75-80; OPA, pp. 296-334. 363.

⁹⁴ «Dobbiamo avere una sistematica comprensione della natura umana se vogliamo avere una sistematica scienza politica» (OPA, p. 296).

Prima di addentrarci nello studio del concetto di ordine così come esso emerge nelle grandi articolazioni storico-istituzionali, ci sembra utile riaffermare la centralità della persona umana, considerata in tutte e quattro le sue dimensioni fondamentali. Lo studio dell'ordine, per Voegelin, è possibile solo se

«ammettiamo che l'uomo è quell'essere che è capace di comprendere il vero ordine, l'ordine di una vera esistenza e di Dio, il quale può essere compreso solo per mezzo di quegli ordini che esistono nella concretezza della storia. Questa potrebbe essere la definizione dell'uomo da cui tutte le idee per una nuova concezione generale dell'umanità debbono avere inizio»⁹⁵.

CAPITOLO II

ORDINE, UMANITÀ E STORIA

⁹⁵ CS in TG, p. 130.

SOMMARIO: 1. La tensione verso l'ordine. - 2. La simbolizzazione dell'ordine.

1. *La tensione verso l'ordine*

Nell'itinerario antropologico voegeliniano abbiamo più volte fatto riferimento al concetto di ordine, importante non solo perché, sulla scia del pensiero greco e della rivelazione giudaico-cristiana, ci ha aiutato a prendere coscienza di precise antropologie, ma anche perché la scienza politica voegeliniana si struttura come una grande ricerca sul tema dell'ordine nella storia, in sintonia con l'asserto fondamentale che apre *Israel and Revelation* e che si ripete in tutta l'opera voegeliniana:

«L'ordine della storia emerge dalla storia dell'ordine»¹.

Studiando la storia dell'ordine noi ci imbattiamo in una prima e fondamentale constatazione: *la persona umana è tensione continua verso l'ordine.*

→ citare OA, 122

«La struttura permanente dell'ordine — spiega Eric Voegelin — è la struttura dell'umana esistenza nella società. Questa struttura è l'oggetto di studio della *episteme politike* in senso aristotelico. I principali componenti la struttura permanente sono l'umana organizzazione dell'esistenza fisiologica nella famiglia e nella casa, dell'esistenza pratica nel lavoro e nel commercio, dell'esistenza intellettuale e spirituale nella società politica»².

↳

¹ OIR, p. IX. Si veda anche OWP, p. 2; OPA, p. IX; OEA, p. 1.

² NOL, p. 41.

Trent'anni più tardi, in *Autobiographical Reflections*, introducendo le note relative al periodo di stesura di *Order and History*, Voegelin precisa:

«per *ordine* intendo la struttura della realtà così come viene esperita, quanto l'accordarsi dell'uomo ad un ordine che non è opera sua, cioè l'ordine cosmico»³.

↳ stan

E riferendosi alle polemiche suscitate dai suoi scritti, precisa:

«La realtà dell'ordine non è una mia scoperta. Parlo dell'ordine della realtà scoperto dall'umanità sin da quando ne abbiamo testimonianze scritte ed ora, man mano che familiarizziamo con i simboli riportati sui monumenti ritrovati dagli archeologi, più indietro ancora, sin dal Paleolitico»⁴.

Tuttavia Voegelin è ben conscio delle resistenze, sia a livello personale che sociale, che precludono un approfondimento sereno e costruttivo sul tema dell'ordine. In un saggio del 1961, dal significativo titolo *On Readiness to Rational Discussion*⁵, Voegelin si sofferma ad analizzare l'atteggiamento di coloro che evitano di affrontare razionalmente il discorso sull'ordine. Essi appartengono a cinque distinte categorie:

1. I sofisti: la loro verbosità e la loro pretesa di monopolizzare la discussione non fa altro che intorpidire qualsiasi ricerca razionale e confondere le idee dell'interlocutore.

2. I seguaci della "*back-stair psychology*"⁶: normalmente girano intorno al problema introducendo inutili considerazioni psicologiche e tentando, con esse, di screditare l'interlocutore.

³ AR in PSE, p. 141. Non sembra avere molta validità la critica di Hadas che ritiene il concetto di ordine voegeliniano non fondato e precisato, cfr. M. HADAS, *Review - Order*, cit., pp. 442-443.

⁴ AR, p. 75.

⁵ RD, (pp. 269-284) Con approccio diverso alcuni temi di questo saggio vengono ripresi in *What is political reality?* (ASP, pp. 197-269).

⁶ L'espressione può essere resa in italiano con "pseudo-psicologia".

mi ASP, pp. 179-183.

Molti ideologi di sistemi totalitari appartengono a questo gruppo e, grazie all'analisi marxista e alla psicoanalisi, la "*back-stair psychology*"

«è diventata un gioco di società tipico di uomini occidentali mediocri (e tra questi devono essere inclusi molti personaggi famosi del nostro tempo), cosicché l'uso di essa non indica necessariamente altro che un generale standard di povertà intellettuale»⁷.

3. I seguaci della "tattica della classificazione": tentano di classificare l'argomento dell'interlocutore come "posizione definita"; una volta avvenuta la classificazione, non scevra da cattiveria ed antipatie, considerano l'argomento già demolito. Voegelin si permette di citare se stesso come oggetto di questa tattica:

«La ricca gamma [di classificazioni, ndr] prodotta da tali tattiche è ben esemplificata dalla varietà di classificazioni di cui io stesso sono stato oggetto. Riguardo alla mia posizione "religiosa", sono stato classificato come un protestante, un cattolico, un antisemita e un tipico ebreo; riguardo alla mia posizione politica, come un liberale, un fascista, un nazionalsocialista e un conservatore; riguardo alla mia posizione filosofica, come un platonista, un neo-agostiniano, un tomista, un discepolo di Hegel, un esistenzialista, un relativista storico e uno scettico; in anni recenti si è espresso frequentemente il sospetto che io sia un cristiano. Tutte queste classificazioni sono state elaborate da professori universitari e da studiosi. Tutto ciò offre ampi spunti di riflessione sul reale stato delle nostre università»⁸.

⁷ RD, pp. 279-280.

⁸ RD, p. 280. In maniera simile si esprime in *Autobiographical Reflections*: «Conservo nelle mie cartelle documenti che mi etichettano come comunista, fascista, nazista, *old liberal*, *new liberal*, ebreo, cattolico, protestante, platonico, neoagostiniano, tomista, e naturalmente hegeliano, senza dimenticare che si pensò che io fossi fortemente influenzato da Huey Long. Considero questa lista di una qualche importanza, perché le diverse denominazioni alludono sempre alla *bête noire* del critico in questione e danno così un'immagine molto buona della devastazione e della corruzione

4. I seguaci del “dogmatismo sistematico”: non discutono i principi filosofici (compreso quello dell'ordine) perché questi appartengono alla realtà soggettiva non sottoponibile a discussione razionale. Il loro asserto fondamentale è:

«tutta la natura spirituale ed intellettuale dell'ordine sociale, per principio, è basata su una “valutazione” di tipo non scientifico, non c'è nessun bisogno di diventare esperti di una teoria sull'ordine»⁹.

5. I seguaci del “neo-positivismo”: contestano la possibilità di un approccio scientifico al problema dei valori, pur ammettendo un legame tra l'oggetto delle scienze storico-sociali e il campo dei valori.

Una ricerca razionale sull'ordine, superando le trappole delle logiche appena esposte, si concentra sulla persona umana e riscontra, prima di tutto, che questa fa l'esperienza di un *attunement*¹⁰ (accordarsi) all'ordine cosmico, cosicché l'attività umana, individuale e sociale, si è caratterizzata per

«la tensione esistenziale verso il fondamento, la partecipazione umana alle cose divine»¹¹.

La centralità del tema tensione-partecipazione in Voegelin emerge sin dall'introduzione (*The Symbolization of Order*¹²) del primo volume di *Order and History: Israel and Revelation*, dove inizia la sua lunga e analitica dissertazione sull'ordine, precisando che la persona umana:

che caratterizzano il mondo accademico contemporaneo. Come si capirà, non ho mai risposto a critiche di questo tipo: critici siffatti possono diventare oggetti di studio, ma non possono essere interlocutori in una discussione» (AR in PSE, p. 116). Si veda anche AR in PSE, pp. 86, 114-126, 152.

⁹ RD, pp. 280-281.

¹⁰ Il termine compare in diversi testi voegeliniani a partire dal primo volume di *Order and History* (cfr. OIR, pp. 4, 9, 11, 113, 116, 483).

¹¹ ASP, p. 206.

¹² Cfr. OIR, pp. 1-11.

- a. partecipa della realtà intera;
- b. è spettatrice, non autonoma ed indipendente (*self-contained spectator*¹³), che possiede precise e definitive conoscenze;
- c. è protagonista in un preciso ruolo che la coinvolge pienamente;
- d. non conosce, tuttavia, in pieno né il ruolo né il dramma generale.

Risulta chiaro che:

«C'è un'esperienza di partecipazione, una riflessiva attenzione dell'esistenza, che irradia significato sulla proposizione: l'uomo, nella sua esistenza, partecipa dell'essere. Questo significato, ad ogni modo, perde di valore se si dimentica che soggetto e predicato nella proposizione sono termini che esplicano una tensione di esistenza, e non sono concetti che denotano oggetti. Non c'è un qualcosa chiamato “uomo” che partecipa dell'“essere” come se fosse un'impresa di cui potrebbe anche fare a meno; c'è, piuttosto, un “qualcosa”, una parte dell'essere, capace di sperimentare se stessa come tale, e inoltre capace di usare un linguaggio e di definire questa coscienza di esperienza con il nome di “uomo”»¹⁴.

È interesse di Voegelin sottolineare come la partecipazione all'essere è un'esperienza che coinvolge la persona umana pienamente e, per questo motivo, la dialettica soggetto-oggetto può risultare ingannevole. In sintesi:

«L'uomo ha coscienza della realtà come processo, di se stesso come parte della realtà, e della sua consapevolezza come forma di partecipazione nel processo»¹⁵.

Processo e partecipazione sono concetti che immediatamente richiamano il palcoscenico della storia, che non ha mai visto un'ordine definitivo, allo stesso modo in cui le inter-

¹³ OIR, p. 1.

¹⁴ OIR, p. 2.

¹⁵ ESS, p. 443.

pretazioni non sono state mai definitive ed esaustive. È per questo motivo che Voegelin tiene a precisare quanto segue:

«Sarà chiaro che il problema delle costanti nella storia dell'umanità non può trovare risposta in proposizioni concernenti l'ordine giusto, o in un elenco di valori permanenti, poiché il flusso esistenziale non ha la struttura dell'ordine né, in quanto a questo, del disordine, bensì la struttura di una tensione tra verità e deformazione della realtà. Destino dell'uomo non è possedere la propria umanità bensì preoccuparsi di realizzarla interamente»¹⁶.

Il realizzare interamente la propria umanità è tante volte ispirato dalla verità, ma purtroppo è anche tante volte schiavo della menzogna. La pascaliana indicazione — «ogni cosa quaggiù è in parte vera e in parte falsa. La verità essenziale non è così: è tutta pura e tutta vera»¹⁷ — sembra guidare Eric Voegelin, dando alla sua ricerca il carattere di tentativo di interpretazione.

L'aver collocato l'uomo in una tensione esistenziale tra due poli è per Voegelin il ritorno alla tesi platonica della *metaxy*. Il termine (dal greco *metaxein*, cioè essere nel mezzo, nel contempo) rappresenta uno dei punti di riferimento della dottrina platonica¹⁸.

¹⁶ ESS, p. 443. Come ha ben sottolineato G. Zanetti: «Il concetto di ordine è un concetto complesso: l'adozione di esso da parte di Voegelin come categoria euristica rappresenta infatti, metodologicamente, la *pars construens* di una critica serrata alla semplificazione positivista dell'avalutatività scientifica» (G. ZANETTI, *Eric Voegelin: alla ricerca dell'ordine politico* in «Il Mulino», 1984, 3, p. 377).

¹⁷ B. PASCAL, *Pensées*, Paris 1669, fr. 385. Trad. it.: *Pensieri*, EP, Roma 1979, p. 320. Voegelin conosceva il pensiero di Pascal perché, durante l'anno trascorso a Parigi, aveva frequentato le lezioni di Léon Brunschvicg, studioso di Pascal (cfr. AR in PSE, p. 105).

¹⁸ La recente traduzione di *Autobiographical Reflections* rende *metaxy* con «medianità» (AR in PSE, p. 139). Non ci sembra corretta questa traduzione in quanto il termine «medianità», in italiano, ha preciso e diretto riferimento all'attività dei medium (cfr. le voci di G. DEVOTO-G. C. OLI, *Dizionario della lingua italiana*, Le Monnier, Firenze 1971, p. 1377; *lo Zingarelli* 1994. *Vocabolario della lingua italiana*, a cura di M. Dogliotti-L. Rosiello, Zanichelli, Bologna 1993, p. 1072).

Cos'è, allora, la *metaxy*? Perché la sua individuazione è così basilare per ogni antropologia e scienza politica?

Ecco la risposta voegeliniana:

«l'esistenza ha la struttura dell'*In-Between* (dello «stare tra-essere tra-esistere tra»), della *metaxy* platonica, e se c'è qualcosa di costante nella storia dell'umanità è il linguaggio della tensione tra vita e morte, immortalità e mortalità, perfezione e imperfezione, tempo ed eternità; tra ordine e disordine, verità e menzogna, significanza e insignificanza dell'esistenza; tra *amor Dei* e *amor sui*, *l'âme ouverte* e *l'âme close*; tra le virtù di un atteggiamento aperto verso il terreno dell'essere quali la fede, l'amore e la speranza ed i vizi di una chiusura quali la *hybris* e la rivolta»¹⁹.

Numerosi sono i brani voegeliniani relativi al tema della *metaxy*, prova della centralità di esso e della sua pregnanza di significato che permette a Voegelin di sviluppare collegamenti con diversi concetti filosofici²⁰. Il seguente brano, a motivo del riferimento alla cultura contemporanea e delle ulteriori e preziose chiarificazioni linguistiche, merita di essere riportato integralmente:

«l'esperienza della realtà intermedia tra i due poli è superbamente simbolizzata da due versi di T. S. Eliot in *Four Quartets*: «la storia è il partner di momenti eterni»; è «il punto di intersezione dell'eterno con il tempo». Per esprimere la stessa esperienza di realtà, Platone ha sviluppato il simbolo della *metaxy*, dell'*In-Between*, nel senso di una realtà che prende parte sia del

¹⁹ ESS, p. 443. In *The nature of the law* (1957) Voegelin dimostra che il linguaggio della tensione (*In-Between*) connota anche il «lawmaking process» perché esiste una «tensione nell'ordine sociale tra il modello e il risultato, tra il risultato e la potenzialità di essere inferiori rispetto al modello, tra il procedere a tentoni nella conoscenza dell'ordine e la cristallizzazione di questa conoscenza nelle norme definite, tra l'ordine progettato e quello realizzato, tra il dover essere e la realtà» (NOL, p. 43).

²⁰ Si veda OWP, pp. 186-188; OEA, p. 186; OSO, pp. 1.27-28; RCE, pp. 72-92; ASP, p. 206; HIS, pp. 173-232; PE, pp. 176-193; AR in PSE, pp. 137-141.

tempo che dell'eternità e, quindi, non appartiene interamente né all'uno né all'altra. Qui sembra che ci sia un flusso di esistenza che non è un'esistenza nel tempo. Siccome la moderna filosofia non ha creato un vocabolo per rendere il termine *metaxy*, uso il termine *presenza* per indicare il punto di intersezione nell'esistenza dell'uomo; e il termine *flusso di presenza* per indicare la dimensione dell'esistenza che è, e non è, il tempo. Sorge allora una domanda, quale significato ha il simbolo "post-", se la storia è un flusso di presenza; e inversamente, quale significato ha il simbolo "presenza" se la presenza dell'intersezione è un flusso temporale»²¹.

metafisico

Tralasciamo il tema prettamente filosofico *metaxy*-eternità e, nella nostra prospettiva di *episteme politike*, sinteticamente diciamo, con le parole di Anibal A. Bueno, che per Voegelin «l'uomo vive in tensione verso un fondamento in definitiva inconoscibile. L'uomo acquista una certa conoscenza dell'essere attraverso la sua partecipazione ad esso. La realtà si muove dietro di esso, e questo movimento è la vera struttura dell'esistenza. La filosofia si sviluppa dall'esperienza di una partecipazione meditativa nel processo dell'essere, e da questa esperienza gli uomini creano simboli per rendere l'essere intellegibile. Questi simboli non possono essere una definitiva e completa personificazione della verità della realtà. È compito del filosofo aprire la sua coscienza a tutte le manifestazioni dell'essere, ed elaborare simboli noetici che comunicano pienamente la sua struttura»²².

Ritorna il ruolo del filosofo, che coglie la *metaxy* considerandola, come Platone insegna, di estrema importanza per la sua elaborazione politica, perché essa altro non è che un «*index* per la relazione tra il polo temporale e quello eterno dell'esperienza»²³.

²¹ PE, p. 77.

²² A.A. BUENO, *Consciousness*, cit., p. 109.

²³ A. A. BUENO, *Consciousness*, cit., p. 106. In *The nature of the law* Voegelin si sofferma anche sulla funzione di legislatore, propria del vero filosofo, come da lezione platonico-aristotelica (cfr. NOL, pp. 38-55).

Non è in questo capitolo, ma più avanti, che dobbiamo occuparci delle negazioni della *metaxy*, avvenute nel fenomeno gnostico; qui la nostra ricerca vuole solo evidenziare un ulteriore elemento teorico dell'*episteme politike* voegeliniana: la tensione continua verso l'ordine (avvertita dal cittadino, dal politico, dal filosofo, da tutti), mette alla prova le fibre fisiche, intellettuali e spirituali della persona umana, perché sempre

«nel contesto sociale, la realizzazione dell'ordine dell'essere è sperimentata come il peso [*burden*] dell'uomo»²⁴.

già P!

Eric Voegelin, con il suo studio sull'ordine, si presenta a noi come degno discepolo di quel Platone che ha prodotto un pensiero politico fortemente orientato, «nell'estremo sviluppo logico dei suoi presupposti, alla creazione dell'idea — fondamentale nel mondo d'Occidente — della libera personalità umana, non fondata su alcuna sanzione di umane leggi, ma sulla conoscenza immediata della norma eterna, che Platone identifica, nella similitudine della caverna, con la natura di Dio»²⁵. È degno discepolo di quel Platone che descrive «una città che deve, da un lato, essere ordinata, concorde e tale che "vi possano vivere" (*Leggi*, 711) esseri umani; e dall'altro lato conforme a Dio, [perché] l'unità e l'eternità non appartengono a un mondo transeunte ed effimero, ma solo all'oltremondo»²⁶.

2. La simbolizzazione dell'ordine

In quella che Voegelin chiama "battaglia per la verità dell'ordine"²⁷, che si svolge quotidianamente sul palcoscenico

²⁴ NOL, p. 44.

²⁵ W. JÄGER, *Paideia*, cit., vol. II, p. 623.

²⁶ Th. A. SINCLAIR, *Il pensiero*, cit., pp. 248, 277.

²⁷ OWP, p. 2.

della storia universale, particolare attenzione va prestata ai simboli usati dai vari attori, infatti

«mentre l'uomo partecipa coscientemente [al processo della realtà, ndr], è capace di creare simboli che esprimono la sua esperienza del reale, di se stesso come agente sperimentante, e del suo cosciente sperimentare come azione e passione del partecipare»²⁸.

Già nel 1938, in *Die politischen Religionen*, Voegelin aveva ben evidenziato il suo intento nello studio dei simboli:

«Il mondo dei simboli è qualcosa di finito, ciò che viene da ultimo: noi vogliamo discendere alle origini, alle forze che creano le forme simboliche»²⁹.

Discendere alle origini significa superare lo studio di quelle che vengono comunemente chiamate "idee" (e che formano le varie "storie delle idee politiche"), significa approfondire i processi che generano i simboli e, come ha precisato Bueno, concentrarsi sulle simbolizzazioni, perché le "storie delle idee" porterebbero a considerare la materia alla stregua dei concetti della scienza empirica³⁰:

«Sul piano storico le riflessioni sulle esperienze e sulla simbolizzazione non possono essere affrontate nel contesto di una "storia delle idee", e nemmeno possono essere classificate come

²⁸ ESS, p. 443. Sul simbolismo si faccia riferimento anche a *Der autoritäre Staat* (pp. 7-54); *Die politischen Religionen* (PSE, pp. 17-75); al saggio filosofico *Immortality: Experience and Symbol* del 1967 (PE, pp. 52-94); al saggio *Historiogenesis*, che amplia l'omonimo capitolo dell'ed. tedesca di *Anamnesis*, (OEA, pp. 59-113); ad alcune precisazioni in RCE, p. 49.

²⁹ DPR in PSE, p. 68.

³⁰ Cfr. A. A. BUENO, *Consciousness*, cit., p. 91. Sul tema della simbolizzazione in Voegelin si veda anche il saggio di Th. HOLLWECK, *Truth and Relativity: On the Historical Emergence of Truth* in AA.VV., *The Philosophy of Order*, cit., pp. 125-152.

un tentativo di studio di "religione comparata", perché esse forniscono molto più di una debole informazione a livello dossografico [*doxographic*]]³¹.

Se i simboli non possono essere trattati alla stregua di concetti e si vuole evitare di esaurire il discorso su di essi con deboli informazioni dossografiche, inutili e spesso dannose in quanto *doxa*, essi

«devono essere accettati per quello che sono, cioè espressioni delle corrispondenti esperienze dell'ordine»³².

Uno studio comparativo sui simboli, riguardo alle diversità storiche, culturali, religiose non ci può portare, secondo Voegelin, all'individuazione di "valori" comuni, cioè di "concetti" comuni, ma a riscontrare solamente delle "equivalenze".

«Il linguaggio delle "equivalenze" — afferma Voegelin in *Equivalences of Experience and Symbolization in History* — implica dunque l'intuizione teorica che la vera materia dei nostri studi non sono i simboli stessi bensì le costanti dell'esperienza creativa»³³.

Poiché l'esperienza a cui si riferisce è quella dell'ordine, lo studio dei simboli non sarà altro che una

«indagine riflessiva che riguarda la ricerca della verità dell'ordine esistenziale, [che] potrà diventare, se pienamente sviluppata, quella che convenzionalmente viene chiamata una filosofia della storia»³⁴.

Tralasciando l'indicazione di uno studio del simbolismo nel contesto di una filosofia della storia, attingiamo dall'introduzione al primo volume di *Order and History* gli elementi essenziali del discorso voegeliniano sui simboli:

³¹ HIS, p. 188.

³² OIR, p. 297.

³³ ESS, p. 439.

³⁴ ESS, p. 216.

1. Il “luogo” di produzione dei simboli è la *psyche*. Riallacciandosi alla lezione platonica-aristotelica³⁵, Voegelin precisa la centralità della psiche come contesto vitale dei simboli e, ad un tempo, simbolo essa stessa:

«I pensatori ellenici hanno trasformato il termine più antico nel simbolo di un luogo o di una matrice dell'esperienza che circonda e comprende l'aria dell'esperienza conscia. Nel suo nuovo significato simbolico la *psyche* ha profondità e la sua profondità è senza limiti; si può scendere nel profondo ed esplorarla; l'uomo può tuffarsi e tirar su dal profondo una verità sulla realtà che fin qui non faceva parte della coscienza articolata; l'esplorazione risulterà in un aumento di significato nell'esperienza cosciente; ma la consapevolezza di una continuità tra coscienza e profondo permetterà anche al linguaggio un incremento del significato nella *psyche*. Una discesa nel profondo sarà indicata quando la luce della verità si è offuscata e i suoi simboli stanno perdendo credibilità. Quando cala la notte sui simboli che hanno fatto il loro tempo, bisogna tornare alla notte del profondo che è luminosa di verità per l'uomo che voglia cercarla»³⁶.

2. I simboli nascono sempre in un contesto di “predominanza dell'esperienza di partecipazione”³⁷, dove per predominanza Voegelin intende intimità e consostanzialità con la realtà tutta. Già in *Die politischen Religionen* era presente la prospettiva di uno studio della simbolizzazione che nascesse dall'analisi del contesto vitale della persona umana:

«Anche il linguaggio della politica è sempre permeato dalle emozioni della religiosità e diventa così simbolismo, nel senso pregnante della compenetrazione dell'esperienzamondana con quella trascendente e divina»³⁸.

³⁵ Chignola ha sottolineato che, secondo Voegelin, «Aristotele sarebbe, nella consapevolezza del suo parallelismo tra filosofia e mito, il primo a scoprire la relazione di equivalenza tra le forme simboliche» (S. CHIGNOLA, *Filosofia*, cit., p. 101). Il testo voegeliniano di riferimento è OEA, p. 188.

³⁶ ESS, p. 447.

³⁷ OIR, p. 3.

³⁸ DPR in PSE, p. 73.

L'approfondimento della *metaxy* platonica, della realtà dell'*In-Between*, permetterà di tralasciare in modo definitivo qualsiasi teoria sulla simbolizzazione ancorata a ristretti parametri interpretativi, cogliendo il dato storico per come esso è connotato dalla *metaxy*.

«Le riflessioni [sulla esperienza di simbolizzazione, ndr] — dice Voegelin — al fine di evocare il piano storico, devono essere riferite alla realtà dell'*In-Between*, del divino movimento e contro-movimento, e del significato del linguaggio dei simboli linguistici, che sorgono dalla *metaxy* come articolatori [*articulators*] della sua verità. I simboli vanno accettati come portatori di una verità che potrebbe, e dovrebbe, essere resa più intellegibile da una ricerca riflessiva sul loro significato»³⁹.

E poiché la *metaxy* è struttura dell'esistenza e i simboli sorgono direttamente da essa, si pone l'interrogativo relativo al rapporto tra simbolo ed esperienza, cioè vissuto concreto della persona umana. Commentando l'approccio voegeliniano a questo rapporto, G. Sebba argutamente annota: «Il filosofo Max Scheler, convertito al cattolicesimo, era un donnaiolo, con grande dispiacere dell'Arcivescovo di Colonia, il quale, una volta, polemicamente chiese perché mai il professore non mettesse in pratica quanto insegnava nel suo ammirevole corso di etica. Scheler rispose: “Vostra Eminenza ha mai visto un cartello stradale percorrere la strada che deve indicare?”. Debolezza per le donne a parte, vi è un problema insito nella domanda. Voegelin lo trattò nel suo primo libro [*Über die Form des amerikanischen Geistes*, ndr]. Egli scoprì che indicatore e strada, l'indicare e il camminare, non potevano essere separati così nettamente come Scheler avrebbe desiderato. Operiamo un taglio attraverso l'essere e mettiamo da una parte tutti i simboli, e dall'altra tutto ciò che essi stanno a simboleggiare, cercando così di separare l'essere simbolico dall'essere esi-

³⁹ HIS, p. 188.

stenziale. Il tentativo fallisce. I simboli sono “pieni di esistenza”, l’esistenza è “piena dell’essere simbolico”: noi non possediamo alcuna realtà indipendente al di sotto di questa sovrastruttura “irreale”. “Esistenza” è una mera espressione per il carattere indicatorio e trascendente dei simboli; l’esistenza è proprio e altrettanto “irreale” quanto i simboli, perché e simboli e esistenza sono soltanto eventi all’interno della coscienza, legati gli uni all’altra in modo sconvolgente»⁴⁰. La conclusione è allora chiara e precisa: «Non vi è alcun dualismo tra simbolo ed esistenza, ma neppure vi è identità: la relazione dovrebbe essere definita “Due-in-Uno”»⁴¹.

Ne consegue che ogni esistenza che partecipa al processo della realtà, che «si dice nel simbolo, trova nel simbolo che la attualizza il proprio tempo. L’espressione simbolica è indissolubilmente legata all’evento della partecipazione che la produce; nella parola denotativa che esprime l’interrogazione originaria, nella sua potenza rappresentativa, il processo della realtà trova articolazione. Il *logos* stesso della coscienza emerge nel simbolo. La rappresentazione messa in opera dal simbolo non rimanda ad altro da sé, la sua stessa presenza — consentendo la differenziazione dell’ambito di realtà — porta a rappresentazione ciò che soltanto attraverso esso può essere letto. Partecipazione e simbolo stanno, con-sistono, in uno strettissimo nodo rappresentativo»⁴².

3. I simboli favoriscono una maggiore intelligibilità dell’ordine, per sua natura inconoscibile pienamente. Tuttavia Voegelin tiene a precisare:

«La conoscenza della realtà offerta dai simboli non può mai divenire un possesso definitivo della verità, poiché le prospettive luminose che chiamiamo esperienze, così come i simboli da esse creati, sono parte della realtà in svolgimento»⁴³.

⁴⁰ G. SEBBA, *Introduzione*, cit., pp. 94-95. Il testo voegeliniano di riferimento è ÜDF, pp. 19-20.

⁴¹ G. SEBBA, *Introduzione*, cit., p. 95.

⁴² S. CHIGNOLA, *Filosofia*, cit., p. 99.

⁴³ ESS, p. 444.

4. I simboli hanno, ad un tempo, sia la caratteristica, di durabilità che di transitorietà. Ciò si spiega con il fatto che le stesse esistenze ed esperienze umane, a cui i simboli sono riferiti,

«sono distinte dal loro grado di durabilità. Un uomo resta mentre altri scompaiono, ed egli scompare mentre altri restano. Tutti gli esseri umani sono sopravvissuti alla società di cui sono membri, e le società scompaiono mentre il mondo resta»⁴⁴.

I simboli così considerati permettono allo studioso di raggiungere la consapevolezza del carattere temporale di cui la sua stessa ricerca è investita. «A questa altezza — afferma Chignola — si compie dunque il tentativo voegeliniano di superamento del linguaggio del valore: il valore conosce semplicemente la pretesa permanenza infratemporale del sistema simbolico ipostatizzato e dunque non trasparente a se stesso e rischia pertanto di perdere di vista la specificità originaria dello statuto del simbolico»⁴⁵. Secondo Voegelin il simbolo non può essere ridotto a valore perché ciò ne oscurerebbe la sua natura storica, né permetterebbe di cogliere il parallelismo tra simbolo ed esperienza. Senza dimenticare che ogni argomentazione che si basa sul linguaggio del valore può portare allo scontro tra i valori, alla estinzione di alcuni di essi causata dalla contrapposizione logica con altri valori e alla perdita di qualsiasi riferimento alla complessità della realtà e soprattutto alla perdita della caratterizzazione storica delle domande fondamentali sulla persona, sulla società e sull’ordine, che generano gli stessi simboli.

5. Esiste uno stretto rapporto tra storia e simboli: «La storia si snoda come storia di simboli. Il simbolo offre la possibilità di riconoscerne il centro e scandirne, contemporaneamente, i singoli momenti»⁴⁶. La coscienza interrogante che si esprime nel simbolo, riconosce nella novità della sua esperienza un nuovo modo di partecipare alla storia, al flusso del tempo.

⁴⁴ OIR, p. 5.

⁴⁵ S. CHIGNOLA, *Ordine e ordinamento*, cit., p. 760.

⁴⁶ S. CHIGNOLA, *Filosofia*, cit., p. 100.

Il passaggio dallo studio della produzione simbolica della persona umana alla rilevanza che essa assume nel tentativo di rifondazione della scienza politica, era già stato chiaramente motivato da Voegelin nella sua prima opera fondamentale, *The new science of politics*, dove così si esprimeva al riguardo:

«Ogni società umana conosce se stessa attraverso una varietà di simboli (talvolta simboli linguistici altamente differenziati) indipendenti dalla scienza politica; e tale autoconoscenza precede storicamente di millenni il nascere della scienza politica, della *episteme politike* in senso aristotelico. Quindi, quando la scienza politica fa i suoi primi passi, essa non ha davanti a sé una *tabula rasa*: essa deve inevitabilmente prendere le mosse dal ricco *corpus* dell'autointerpretazione che la società ha di sé stessa e procedere chiarendo criticamente i preesistenti simboli sociali»⁴⁷.

Barry Cooper ha notato come, in questa opera, vengano distinti chiaramente «i simboli auto-interpretativi della realtà politica empirica e i simboli concettuali della scienza politica, attraverso un processo di ciò che, allora, Voegelin chiamava "chiarificazione critica" (che senza nessun dubbio, ora sarebbe identificata come l'"interpretazione noetica")»⁴⁸.

Nel secondo gruppo si ritrovano due forme fondamentali di simbolizzazione dell'ordine che hanno caratterizzato grandi periodi della storia.

Da una parte, l'aver riferito la società e il suo ordine all'intero cosmo ha prodotto il simbolo della società come *microcosmos*; dall'altra, l'averla riferita all'esistenza umana ha portato alla creazione del simbolo della società come *macroanthropos*.

La trattazione non sarebbe completa se non si aggiungesse una parte relativa ai simboli usati in Israele, così peculiari da distinguersi nettamente dagli altri.

⁴⁷ NSP, p. 84.

⁴⁸ B. COOPER, *Reduction, Reminiscence and Search for Truth in AA.VV., The Philosophy of Order*, cit., pp. 316-331. Il brano citato si trova a p. 325.

Vediamoli in particolare.

1. Il simbolo del *microcosmos*.

È il primo ad apparire in ordine di tempo. Ad esso Voegelin dedica la prima parte di *Israel and Revelation*, studiando la civiltà della Mesopotamia, dell'Impero degli Achemenidi e di quello Egiziano⁴⁹. La caratteristica che li accomuna è quella di aver organizzato società analogicamente simili al cosmo

«permettendo ai ritmi vegetativi e alle rivoluzioni celesti di fungere da modelli per l'ordine strutturale e procedurale della società»⁵⁰.

In altre parole — dice Voegelin —

«le società dell'Antico Medio Oriente furono ordinate nella forma del mito cosmologico»⁵¹.

Il mito cosmologico — continua l'autore di *Order and History* —

«per quanto sappiamo, è generalmente la prima forma simbolica creata da società quando esse superano il livello di organizzazione tribale»⁵².

Il processo operato dalle società citate è quello di ripetere

«la divina creazione del cosmos. La ripetizione analogica non è un futile atto di imitazione, perché nel ripetere il *cosmos* l'uomo partecipa, nella misura concessa ai suoi limiti esistenziali, alla

⁴⁹ OIR, pp. 13-110. Voegelin nota che questo processo non interessa solo queste tre civiltà, ma anche la Cina della dinastia Chou e le civiltà Andine, pur non essendoci tra tutte queste apparenti influenze reciproche; in parte l'argomento è ripreso in WE, pp. 170-188 e CS in TG, pp. 107-118. Sulla civiltà egiziana Voegelin si era già soffermato in DPR in PSE, pp. 33-40.

⁵⁰ OIR, p. 6.

⁵¹ OIR, p. 14.

⁵² OIR, p. 14.

creazione dello stesso ordine cosmico. Ancor più, quando partecipa alla creazione dell'ordine, l'uomo sperimenta la sua consostanzialità coll'essere di cui egli è parte creaturale. Quindi, nel suo sforzo creativo l'uomo è un partner nel doppio senso di creatura e di concorrente di Dio»⁵³.

Sempre nella stessa sezione Voegelin preciserà ancora meglio:

«la simbolizzazione cosmologica in senso stretto può essere definita come la simbolizzazione dell'ordine politico per mezzo di analogie cosmiche. La vita dell'uomo e della società è sperimentata come ordinata dalle stesse forze dell'essere che ordinano il cosmo, e le analogie cosmiche esprimono questa conoscenza ed integrano l'ordine sociale in quello cosmico. I ritmi delle stagioni e della fertilità nella vita vegetale e animale, come anche le rivoluzioni celestiali da cui questi ritmi dipendono, devono essere compresi come l'ordine che fornisce le analogie. La conoscenza dell'ordine cosmico in questo senso, specialmente in riferimento all'astronomia, fu altamente sviluppata nella civiltà sumerico-babilonese. (...) In verità l'ordine politico fu compreso cosmologicamente, ma l'ordine cosmico fu anche compreso politicamente»⁵⁴.

A questa simbolizzazione cosmologica, tuttavia, non si deve dare perciò né il valore di una teoria, né quello di un'allegoria, ma solo quello di un'espressione mitica strettamente congiunta alla reale partecipazione dell'ordine della società all'essere divino, conosciuto, inteso e sperimentato come ordinatore del cosmo. Il cosmo e la società politica restano sempre realtà distinte, ma, come si nota bene nel caso della civiltà mesopotamica,

«la partecipazione è così intima che nonostante la distinzione delle realtà, l'impero e il cosmo sono parti di un unico e comprensivo [*embracing*] ordine. Quindi, a ragione, si può parlare

⁵³ OIR, p. 16.

⁵⁴ OIR, p. 38.

dell'idea babilonese di un cosmo ordinato come uno stato, ed affermare che questo cosmo e l'impero sono in sostanza un'unica entità. Tale unità, comprendente le esistenze separate come parti, necessita della creazione di un simbolo che esprima il punto della connessione fisica tra le due parti separate, il punto attraverso cui il flusso dell'essere passa dal cosmo all'impero. Uno stile di simbolizzazione, una volta che un nucleo si è formato ed è stato accettato, attraverso la sua logica interna richiede la creazione di più simboli»⁵⁵.

Proprio perché il simbolo è così necessario e così cruciale ed essenziale nel rapporto società-cosmo, esso resisterà anche alle sventure che colpiranno le società che lo hanno elaborato:

«L'esperienza compatta dell'ordine cosmologico dimostrò di essere resistente. Né la nascita e la caduta degli imperi mesopotamici, né le ripetute crisi dell'impero egizio, poterono ledere la fede in un ordine divino-cosmico, di cui la società era una parte. In verità, il contrasto tra il permanere dell'ordine cosmico e il fluire dell'ordine sociale non restò inosservato, ma l'osservazione non penetrò l'anima decisamente, e, conseguentemente, non portò a nuove intuizioni riguardo al vero ordine dell'essere e dell'esistenza. Le catastrofi politiche continuarono ad essere interpretate come eventi cosmici decretati dagli dei»⁵⁶.

2. I simboli nel popolo ebraico.

È Israele il primo popolo, nel contesto del Medio Oriente Antico, ad operare una rottura, in termini voegeliniani un *leap in being*, con questa cultura di simbolizzazione cosmologica. Ciò potrà avvenire in virtù della rivelazione divina di cui Israele è destinatario. Abbiamo già fatto riferimento al valore dell'Esodo come momento che fa di Israele il popolo scelto da Dio. Sulla base di questa esperienza forte, il popolo ebraico è inserito in un ordine direttamente rivelato da Dio.

⁵⁵ OIR, p. 27. Il simbolo a cui Voegelin si riferisce è quello dell'*omphalos*, cioè l'ombelico del mondo.

⁵⁶ OIR, p. 111.

Prima di tutto Voegelin precisa che

«la concezione israelitica del vero ordine nell'anima umana, nella società e nella storia non può essere constatata attraverso la consultazione di trattati che esplicitamente ineriscono tali questioni. La narrazione storica dalla creazione del mondo alla caduta di Gerusalemme non è né un libro, né una collezione di libri, ma un unico simbolismo che è giunto ad una sua ultima forma grazie ad un lavoro storiografico che si è esteso lungo l'arco di più di sei secoli, dal tempo di Salomone al 300 a.C. (...). Dobbiamo riconoscere le difficoltà emergenti da un simbolismo che ha assorbito tradizioni primarie e testimonianze più che millenarie, e ha aggiunto interpretazioni ed interpretazioni di interpretazioni, redazioni e interpolazioni, e sottili imposizioni di nuovi significati attraverso l'integrazione in più ampi contesti»⁵⁷.

In più di cinquecento pagine, avvalendosi degli studi biblici contemporanei, con notevoli capacità esegetiche, Voegelin — come ha affermato Nicola Matteucci — «sposa sempre la filologia con la filosofia»⁵⁸ e compie un «viaggio» nella storia d'Israele, meditando sul valore della relazione tra Dio e il suo popolo, sui simboli da essa prodotti (quali *dabar*, la parola; *berith*, l'alleanza, *da'ath*, la conoscenza, e così via).

«Noi dobbiamo comprendere — afferma sinteticamente Voegelin — che ciò che brevemente chiamiamo l'«ordine di Israele» è la storia di una società, tenuta insieme da un nucleo centrale di identità etnica e dal potere costituitosi con la rivelazione sinaitica. Nel corso della sua storia l'ordine di questa società ha registrato cambi notevoli. Fu creato originalmente dall'alleanza sinaitica. E l'alleanza fu qualcosa di straordinario sotto l'aspetto dell'ordine, perché indicò la giusta relazione tra Dio e l'uomo, come anche le relazioni tra i membri del popolo eletto, ma non diede nessuna indicazione per una organizzazione di governo che avrebbe reso sicura l'esistenza del popolo nel contesto della storia pragmatica»⁵⁹.

⁵⁷ OIR, p. 145.

⁵⁸ OP, p. 18.

⁵⁹ OIR, p. 302.

Voegelin condivide la posizione di Martin Noth, a cui spesso si richiama, nell'attribuire alla storia d'Israele «un significato inequivocabile: Dio, Signore dell'universo, si è servito di un popolo come strumento affinché «tutte le stirpi della terra siano partecipi della sua benedizione» (*Gen.* 12,3). (...). La storia d'Israele non solo dimostra di avere un proprio carattere particolare, al pari della storia di ogni altra nazione, ma anche di essere unica nel suo genere fra le storie dei popoli»⁶⁰.

Non manca il riferimento voegeliniano ai profeti, ai quali toccò il compito di ristabilire il vero ordine rivelato sul Sinai⁶¹; essi vissero il loro ministero di

«*malakh* (messaggeri) della *berith* (alleanza) per richiamare il popolo ai suoi doveri, per restaurare la sua più profonda forma. (...) il *malakh* deve essere la guida per l'interpretazione del profetismo in uno studio dell'ordine israelitico. Quando la funzione del profeta è definita in questi termini, la precarietà dell'ordine israelitico, come pure le difficoltà dell'impegno profetico, diventano chiari. Soprattutto il profeta, a cui Jahweh parla, poteva arrivare alla conclusione che la situazione era disperata e rimettere il suo mandato nelle mani del suo Dio»⁶².

Ad essi va riconosciuto il merito, secondo Voegelin, di aver penetrato

«ciò che, nella terminologia moderna, può essere chiamata la dialettica della prescienza divina e della decisione umana. Per quanto riguarda la prescienza divina essi sapevano: Dio aveva scelto Israele come popolo eletto del nuovo ordine; poiché Dio non usò il metodo per tentativi, l'ordine rivelato doveva essere realizzato; qualsiasi cosa Israele facesse, doveva rimanere il popolo eletto. Per quanto riguarda la decisione umana essi sapevano: l'Israele empirico non realizzava l'ordine rivelato; e un

⁶⁰ M. NOTH, *Geschichte Israels*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1950; trad. it.: *Storia d'Israele*, Paideia editrice, Brescia 1975, p.65.

⁶¹ Cfr. OIR, p. 428.

⁶² OIR, p. 356.

terribile disastro, equivalente all'estinzione, era pendente sulla politica pragmatica. A causa di questo conflitto tra l'ordine rivelato e quello empirico, i profeti annunciarono la parola di Yahweh nel duplice simbolismo delle profezie di punizione e di salvezza»⁶³.

La trattazione voegeliniana si chiude con il riferimento al "servo sofferente" di Isaia⁶⁴. Come sappiamo manca uno studio particolare sul problema dell'ordine nell'era cristiana, specie quella apostolica; i diversi riferimenti che ad essa Voegelin farà nei suoi successivi studi, pur rientrando nel quadro di una più generale filosofia della storia, saranno più avanti analizzati per la loro valenza politica.

3. Il simbolo del *macroanthropos*.

La rottura con il sistema cosmologico di rappresentazione dell'ordine avviene sia in Israele, come abbiamo già notato, che nella Grecia con la nascita della filosofia. Il volume *The World of the Polis* compie l'itinerario di analisi della simbolizzazione attraverso

«i principali stadi ... dal mito cosmologico alla società cretese, attraverso il mito omerico e la speculazione di Esiodo, alla rottura con il mito operata dai filosofi»⁶⁵.

Con la competenza e la precisione che lo contraddistingue, Voegelin, nella prima parte del volume, pone in evidenza come, prima della nascita della filosofia, lo studio dell'ordine nell'antica Grecia debba tener presente, da una parte, l'assenza di istituzioni politiche stabili e, dall'altra, la particolare concezione storica dei greci dell'epoca⁶⁶. Visto che i greci ebbero una concezione ciclica del tempo, che costituì un vero e proprio simbolo interpretativo, lo studio dell'ordine in Grecia

⁶³ OIR, pp. 461-462.

⁶⁴ Cfr. OIR, pp. 488-515.

⁶⁵ OWP, p. 52

⁶⁶ Cfr. OWP, pp. 28-52.

presenta diverse difficoltà per le similitudini con le società cosmologicamente ordinate. Voegelin è ben conscio di esse e, quindi, tiene a chiarire:

«il simbolismo ellenico non appartiene né al tipo cosmologico, né a quello israelitico, esso sembra attingere da ambedue; e apparentemente questa struttura intermedia ha infatti motivato le opinioni divergenti per cui, da una parte, i Greci non ebbero nessuna idea genuina della storia ma fundamentalmente si espressero nel simbolismo dell'eterno ritorno, e dall'altra, i Greci furono i creatori della storiografia; in particolare Erodoto fu il padre della storia e il lavoro di Tucidide una delle più grandi storie mai scritte»⁶⁷.

Il rappresentante più illustre del simbolismo ellenico prefilosofico è certamente Omero, il cui lavoro viene così qualificato:

«La caduta della società achea fu considerata dal poeta [Omero, ndr.] qualcosa in più di una semplice catastrofe politica. Nella azione e passione degli eroi scopri il tocco del fato divinamente ordinato, l'elemento della tragedia che lascia ascendere gli eventi sino al regno di Minosse. Dal disastro Omero ricavò la sua comprensione dell'ordine degli dei e degli uomini, dalla sofferenza si sviluppò la sapienza, quando la caduta divenne canto poetico. In questo atto di trasfigurazione il poeta superò la società achea e creò la forma simbolica ellenica, cioè lo stile dell'auto-trascendenza, corrispondente allo stile israelitico del-

⁶⁷ OWP, p. 51. La fonte autorevole a cui Voegelin attinge le sue considerazioni sulla concezione dell'eterno ritorno, è quella di M. ELIADE, *Le mythe de l'éternel retour - Archétypes et répétition*, Librairie Gallimard, Paris 1949; trad. it.: *Il mito dell'eterno ritorno*, Borla, Roma 1968. Tra Eliade e Voegelin vi era un rapporto di sincera stima e scambio culturale, come annota lo stesso Eliade nel suo diario: «3 Novembre 1960. Eric Voegelin è venuto a trovarmi. Avevo appena finito di leggere il primo volume di *Order and History (Israel and Revelation)*, sorpreso dall'affinità delle nostre posizioni. È un uomo ancora giovane, dimostra appena cinquant'anni... (M. ELIADE, *Fragments d'un Journal*, Gallimard, Paris 1973; trad. it.: *Giornale*, Boringhieri, Torino 1973, p. 263).

l'esodo dalla civilizzazione e, in ultima analisi, esodo da se stesso. A causa del suo passato la nuova società aveva acquisito il suo futuro. La società ellenica non doveva morire al pari di quella babilonese o egiziana, cretese o achea. L'Ellade poteva trascendersi nell'ellenismo; e poteva trascendere da forma simbolica del mito olimpico, in ciò che l'aveva costituito, nella filosofia come la forma simbolica dell'umanità»⁶⁸.

Abbiamo già fatto riferimento alla nascita della filosofia e alla rottura da essa provocata con la sua particolare simbolizzazione. Nel presente contesto dobbiamo solo richiamare la nuova simbolizzazione introdotta dal sapere filosofico, a partire dalle opere dei primi filosofi (Senofane, Parmenide, Eraclito), che

«rompono con il mito perché hanno scoperto una nuova sorgente di verità nella loro anima. (...). L'ordine della *polis* non può rimanere l'indiscusso, definitivo ordine della società quando è in via di formazione un'idea di uomo che identifica l'umanità con la vita del *Logos*, comune a ogni anima. Ciò che apparentemente sembra negativo, la rottura con il mito, è invece, positivamente, il passaggio da una simbolizzazione teomorfica di esperienze alla loro comprensione come movimenti della stessa anima umana»⁶⁹.

L'abbandono della simbolizzazione teomorfica, operato dai primi filosofi, trovò il suo compimento nell'elaborazione del "principio antropologico" di Platone (come evidenziato già nel primo capitolo). Perché la *polis* è un *macroanthropos* può essere compresa solo evidenziando e studiando i moti dell'anima umana. E rivalutando la grandezza di questo approfondimento antropologico-politico, Voegelin può concludere che

«la filosofia di Platone non è una filosofia ma la forma simbolica in cui un'anima dionisiaca esprime la sua ascesa verso Dio. Se l'evocazione platonica di un paradigma di un giusto ordine viene interpretata come se fosse l'opinione politica di un filosofo il

⁶⁸ OWP, p. 76.

⁶⁹ OWP, p. 239.

risultato sarà un completo nonsenso, non meritevole d'essere nemmeno discusso»⁷⁰.

A Platone va il merito di aver simbolizzato bene i rapporti umani, facendoli diventare «oggetto di studio razionale — sono parole del Sabine — e soggetto di una direzione intelligente, come condizione di qualsiasi scienza sociale»⁷¹.

Aristotele, invece, da una parte fu fedele discepolo di Platone, perché capace, in una situazione di disordine, di creare una scienza dell'ordine usando lo strumento della "*polis* paradigmatica"⁷²; dall'altra fu propositore di una teoria politica, ben sintetizzata dall'elaborazione su un tipo particolare di persona umana: lo *spoudaios*, l'uomo maturo, per alcuni aspetti un vero e proprio cittadino simbolico, *anthropos* per eccellenza⁷³.

«*Spoudaios* è l'uomo che ha attuato al massimo le potenzialità della natura umana, che ha formato il suo carattere nella pratica perseverante delle virtù dianoetiche ed etiche, l'uomo che, al vertice del suo sviluppo, è capace del *bios theoretikos*»⁷⁴.

A questo stadio si giunge attraverso un processo di crescita che attua la vera natura umana:

«Senza ombra di dubbio, natura umana significa essere una persona, cioè ordinare la propria condotta secondo ragione e coscienza. Ma è anche natura umana non essere una persona. In primo luogo, l'uomo non irrompe nel mondo come persona matura ma nasce bambino. La sua personalità è una struttura nell'anima che cresce pian piano e a mala pena raggiunge la maturità prima dei trent'anni, per alcuni più tardi. Un largo

⁷⁰ OP, p. 127

⁷¹ G. H. SABINE, *Storia*, cit., p. 96.

⁷² Cfr. OWP, p. 32.

⁷³ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, 1113a.

⁷⁴ NSP, p. 126. Cfr. [OPA, pp. 350-314] OA,

⁷⁵ NOL, pp. 62-63.

numero di uomini non raggiunge mai la piena maturità e, qualche volta, per alcuni, la crescita si ferma molto presto. Aristotele chiama l'uomo maturo *spoudaios*»⁷⁵.

Lo *spoudaios* è anche il paradigma aristotelico per la costruzione della *polis* migliore, che, in quanto *macroanthropos*, solo con lo *spoudaios* e per suo mezzo, può essere rinnovata nella giustizia.

«Lo *spoudaios* è l'uomo maturo che desidera ciò che in realtà è desiderabile e giudica ogni cosa nel modo giusto. (...). Dobbiamo quindi interrogare lo *spoudaios*, che si distingue dagli altri uomini, in quanto "vede il vero nelle cose concrete" (*hekastois*), perché egli ne è, per così dire, la misura (*kanon kai metron*) (1113a), un principio metodologico, di cui i nostri sociologi "empirici" dovrebbero prendere nota»⁷⁶.

Egli possiede il parametro per giudicare la verità del perfetto ordine, che

misura OK, 145
«può essere realizzato dentro la storia; l'ordine della storia stessa diventa di avvincente interesse solo quando la perfezione è riconosciuta come un simbolo della pienezza escatologica al di là della storia»⁷⁷.

Il nostro giudizio conclusivo sulla trattazione voegeliniana dell'ordine si affida al parere di Nicola Matteucci: «*Order and History* la secca contrapposizione di due termini ci richiama il titolo di un altro libro, quello di Martin Heidegger, *Sein und Zeit*. Ma la direzione del pensiero del Voegelin è diversa, proprio perché per lo Heidegger del "tempo" non si può dare storia, mentre per Voegelin (come per Ranke) la storia è correlata all'assoluto, all'essere. In altri termini "ordine" e "storia" non sono radicalmente contrapposti anche se non sono coin-

⁷⁶ ASP, pp. 85-86.

⁷⁷ [OPA, p. 336.] OK, 145

cidenti. La "storia" diventa filosoficamente intellegibile solo nell'ordine che, nelle diverse epoche, essa esprime; l'"ordine", pur avendo una radice trascendente, permea la storia. Non sono coincidenti, per cui all'età di pienezza subentra la decadenza; le crisi generano, in una storia non lineare, il mutamento della forma istituzionale della politica»⁷⁸.

Il simbolismo caratteristico della ricerca dell'ordine della persona e della società, la considerazione della *metaxy*, ci hanno portato a comprendere un po' più le tensioni a cui è soggetta ogni esistenza umana. E in questa prospettiva, che supera i confini dell'antropologia o della scienza politica e si pone come riflessione sapienziale, «il grande lavoro di Voegelin — afferma Sandoz — è un nobile manufatto dell'eterna battaglia per l'immortalità, un manufatto che rafforza [*strengthening*] la causa della verità»⁷⁹.

⁷⁸ OP, p. 22.

⁷⁹ PE, p. XXII.

CAPITOLO III
SCIENZA, POLITICA E GNOSI

SOMMARIO: 1. La rappresentanza politica. - 2. Il pericolo gnostico-ideologico.

1. *La rappresentanza politica*

Ogni persona umana, come conseguentemente ogni società, vive una "tensione verso l'ordine", che esprime non solo nella formulazione di simboli interpretativi della vita personale e politica ma anche nella creazione delle istituzioni relative. Per questo motivo l'approfondimento della problematica della tensione verso l'ordine e della relativa simbolizzazione, a detta di Voegelin, costituisce la premessa indispensabile per affrontare il tema della rappresentanza. D'altro canto qualsiasi studioso della politica quando inizia il suo lavoro è come Aristotele, che

«quando elaborò i suoi concetti di *polis*, di costituzione, di cittadino, delle varie forme di governo, di giustizia, di felicità, ecc., non inventò questi termini, attribuendo loro significati arbitrari; egli si limitò ad accettare i simboli che trovò nel suo ambiente sociale, esaminò con cura il loro diverso significato nel linguaggio comune, ed ordinò e chiarì questi significati con i criteri della sua teoria»¹.

The new science of politics — testo veramente "provocatorio", come lo ha definito Hans Aufricht² — è l'opera voe-

¹ NSP, p. 84.

² H. AUFRICHT, *A Restatement of Political Theory: A Note on Voegelin's «The New Science of Politics»* in MCKNIGHT S. A. (ed.), *Eric Vo-*

geliniana in cui viene proposta una teoria della rappresentanza, concetto fondamentale della scienza politica, insieme a quello dell'influenza gnostica; temi e impostazioni ai quali Voegelin resterà sempre fedele³. Lo conferma lo stesso Sandoz, il quale ritiene che gli studi successivi (per esempio l'importante saggio *Wissenschaft, Politik und Gnosi*, pubblicato sette anni dopo *The new science of politics*) non sono altro che un ulteriore approfondimento dell'opera del 1952 e una conferma della coerenza interna dell'opera di Voegelin⁴.

Il primo intento dell'analisi voegeliniana è sgombrare il campo dalle confusioni generate intorno al tema della rappresentanza e, di riflesso, alla scienza politica tutta.

«Mi è capitato più volte — spiega Voegelin — nel corso di discussioni su argomenti politici, di sentirmi chiedere da qualche studente (e non solo da qualche studente) quale definizione davo del fascismo, del socialismo e di altri "ismi" del genere. E più volte mi è capitato di suscitare sorpresa nell'interlocutore — che, evidentemente, dai suoi studi aveva riportato l'idea che la scienza sia un magazzino di definizioni da dizionario — rispondendo che non mi sentivo obbligato a indulgere in siffatte definizioni, perché quei movimenti, insieme con i loro simbolismi, sono parte della realtà, che soltanto i concetti, e non la realtà, sono passibili di definizione, e che è oltremodo dubbio se

Voegelin's Search for Order in History, Louisiana State University Press, Baton Rouge and London 1978. p. 57.

³ In *Autobiographical Reflections* Voegelin ci descrive il momento storico in cui è nato il suo interesse per questo tema: «Un varco [nella paralisi teorica di quegli anni, ndr] si aprì in occasione delle *Walgreen Lectures* che tenni a Chicago nel 1951. Fui costretto in quella sede a formulare, in modo relativamente conciso, alcune delle idee che avevano iniziato a cristallizzarsi. Mi concentrai sul problema della rappresentanza e della relazione che sussiste tra di essa e l'esistenza personale e sociale in rapporto alla verità» (AR in PSE, p. 132).

⁴ Cfr. PE, p. XXI. Per quanto riguarda gli studi precedenti il tema della rappresentanza è già affrontato sinteticamente in *Die politischen Religionen* e in *The nature of the law*.

i simboli linguistici in questione possano essere criticamente chiariti a un punto tale da diventare utilizzabili ai fini della conoscenza scientifica»⁵.

Che non sia possibile dare una definizione delle istituzioni politiche, è frutto di una precisa convinzione, che Voegelin espone in un testo del 1964:

«Le istituzioni non sono cose concrete, dotate di una loro sostanza, di cui si possa elaborare una teoria. Il termine *istituzione* è un concetto topico»⁶.

Il termine "istituzione" è impiegato per descrivere realtà di natura diversa; quest'uso è di fatto una convenzione per indicare i complessi di comportamenti relativamente costanti. Parlare di comportamenti, secondo Voegelin, significa fare riferimento (è quanto esposto nel primo capitolo) alla persona umana, a quella «natura sintetica» (Aristotele) che partecipa, ad un tempo, della sostanza psicologica, animale, vegetale e fisica e si esplica sul piano personale, sociale e storico. Inoltre tali comportamenti mirano a realizzare un ordine, il più possibile giusto. Il discorso allora prenderebbe le direttrici di uno studio dell'ordine e non di una definizione del concetto di istituzione. Così non ci resta che affermare che

«In teoria, non riusciremo a dire nulla di più del fatto che le istituzioni sono complessi di comportamenti e di norme, che si possono definire relativamente durevoli nel tempo, e che, per un qualsiasi motivo, sono oggetto del nostro interesse»⁷.

Le istituzioni si realizzano in tempi e luoghi particolari; la loro creazione è connessa ad una produzione simbolica e teorica. In questa maniera Voegelin vuole superare l'aporia (già

⁵ NSP, p. 87.

⁶ USS, p. 133.

⁷ USS, p. 135.

evidenziata da Aristotele⁸ ma non considerata e superata dai moderni istituzionalisti) dell'applicazione dello schema forma-materia all'interpretazione delle istituzioni. Se la materia dovesse essere il popolo e la forma la sua istituzione politica, tale logica verrebbe

«a scontrarsi con l'esperienza di senso comune, secondo cui la città di Atene non cessa invero di essere la stessa, quando all'oligarchia si sostituisce un governo democratico»⁹.

Di conseguenza nello studio delle istituzioni, secondo Voegelin, abbiamo a studiare la complessità delle istituzioni non dimenticando il loro duplice riferimento ai simboli e alle teorie e assumendo una precisa metodologia.

«I concetti teorici e i simboli che sono parte della realtà vanno distinti accuratamente; nel passaggio dalla realtà alla teoria devono essere ben definiti i criteri seguiti nel processo di chiarificazione; e il valore conoscitivo dei concetti che ne risultano deve essere messo alla prova inserendoli in contesti teorici più vasti. Questo metodo corrisponde, nella sostanza, al modo di procedere aristotelico»¹⁰.

Alfred Schütz, in una lettera a Voegelin, apprezzando questa nuova impostazione metodologica presentata in *The new science of politics*, così si esprime: «La tua distinzione tra l'auto-interpretazione della società attraverso i simboli e l'interpretazione dell'esistenza sociale attraverso la teoria (il metodo aristotelico, come tu lo definisci) è, senza dubbio, il principale problema nella metodologia di tutte le scienze sociali»¹¹.

⁸ Cfr. ARISTOTELE, *Politica*, libro III. Cfr. OPA, pp. 333-335

⁹ USS, p. 151.

¹⁰ NSP, p. 87.

¹¹ La lettera, più le due risposte di Voegelin, sono riportate in AA.VV., *The philosophy of Order*, cit., pp. 434-465. Il passo citato è a p. 438. Il giudizio di Schütz su NSP è così formulato: «È un libro meraviglioso,

Il bisogno di porre, nell'ambito delle scienze sociali, i concetti e i simboli in contesti teorici più vasti e motivati, nasce anche dalla constatazione che un approccio elementare al problema — cioè chiedere ragione, a cittadini di paesi con istituzioni rappresentative, del significato del simbolo "rappresentanza" — porta solo a risposte di tipo descrittivo che non apportano nessun contributo scientifico alla questione. Con questo non si vuole dire che l'approccio elementare non abbia la sua validità, ma che

«il grado effettivo del suo valore conoscitivo, tuttavia, può essere misurato solo inquadrando il tipo nel più ampio contesto teorico che abbiamo ricordato precedentemente. Il tipo elementare, come abbiamo detto, illumina soltanto un'area di istituzioni nell'ambito di una struttura esistenziale data per scontata»¹².

A questo punto Voegelin introduce (sempre in *The new science of politics*) un altro itinerario di analisi visto che l'approccio elementare non offre nessuna valida chiarificazione circa la "sostanza" degli istituti rappresentativi, sulle cause del loro rafforzamento o corruzione. Lo studioso si trova ad analizzare una situazione confusa, data dal fatto che

«questa "sostanza" indica vagamente la volontà del popolo, ma non risulta chiaro che cosa precisamente si voglia significare col simbolo "popolo"»¹³.

sovraccarico e difficile da leggere, perché scritto in doppio contrappunto. E per quanto lo abbia studiato assiduamente da quando mi è arrivato, non sono affatto certo di averlo capito nel suo pieno contenuto. Conseguo che tutti questi commenti sono di natura provvisoria...» (AA.VV., *The philosophy of Order*, cit., p. 437). A Schütz va anche il merito di aver sollevato in questa lettera la fondamentale questione critica, ossia se l'esigenza di verità espressa da Voegelin sia valida da un punto di vista filosofico, considerato che si basa sulla fede personale dello scrittore, e se tale presupposto non influisca sulla valutazione delle esperienze gnostico-politiche (cfr. G. SEBBA, *Introduzione*, cit., pp. 88-89). Ritourneremo su questo argomento nella parte finale del nostro lavoro.

¹² NSP, p. 90.

¹³ NSP, p. 92.

Il punto di partenza di questa analisi, prima di tutto, libera il campo da ogni equivoco precisando che il “rappresentante” è diverso dall’“agente”:

«Per agente si deve intendere una persona alla quale il superiore ha conferito il potere di trattare una determinata questione in base alle istruzioni ricevute, mentre per rappresentante si deve intendere una persona che ha il potere di agire per conto di una società in forza della posizione che occupa nella struttura della comunità, senza istruzioni specifiche per una particolare questione, e i cui atti non possono venire disconosciuti dai membri della società. Un delegato delle Nazioni Unite, per esempio, è un agente del suo governo che agisce in base a istruzioni, mentre il governo che lo ha inviato è il rappresentante della rispettiva società politica»¹⁴.

Ogni società, lungo il corso della sua storia, si costituisce come società politica per un determinato fine ed esprime dei rappresentanti; questo processo viene definito da Voegelin “articolazione di una società”, il cui obiettivo principale è la creazione dell’“istituzione rappresentativa”.

Così il testo voegeliniano:

«L’articolazione è, dunque, la condizione perché esista rappresentanza. Per esistere, una società deve articolarsi, facendo emergere un rappresentante che agisca a suo nome. Con il simbolo “articolazione” si intende quel processo storico per cui le società politiche, le nazioni, gli imperi sorgono e cadono, come pure le evoluzioni e rivoluzioni che hanno luogo tra i due estremi della nascita e della caduta. Questo processo storicamente non è così individualizzato da impedire di ricondurre la molteplice varietà a pochi tipi generali. Ma si tratta di un lavoro gigantesco (Toynbee ha già pubblicato sei volumi sull’argomento) che non possiamo qui affrontare. Ciò che ci interessa, in questa sede, è di stabilire se le implicazioni del concetto di articolazione possono essere precisate meglio. Ciò in realtà è

¹⁴ NSP, p. 94.

possibile ed esistono molti e interessanti tentativi di ulteriore teorizzazione. Di solito, tali tentativi si hanno quando l’articolazione di una società è giunta ad un punto di svolta critico: in genere, il problema attira l’attenzione quando una società sta per nascere, quando sta per disintegrarsi o quando giunge a una fase decisiva della sua esistenza»¹⁵.

Sul rapporto tra nascita della società politica e creazione di particolari istituzioni, Voegelin ritorna anche nel terzo volume di *Order and History*, dove, nella prospettiva dell’analisi del concetto di ordine nel periodo platonico-aristotelico, così si esprime:

«L’ordine costituzionale di una società non può essere considerato come essenza o forma di essa, perché lo spaccato di una struttura istituzionale [*the institutional cross-cut*], in qualsiasi momento, non ha niente a che fare con lo *status* ontologico della società stessa. Una società comincia ad esistere nel tempo in quanto genera una rappresentanza che agirà per suo conto; e la natura del rappresentante è soggetta a cambiare a seconda delle forze in gioco, degli eventi storici della società in questione. L’ordine costituzionale, cioè l’organizzazione dell’attività sociale rappresentativa accettabile per il tempo corrente, è una fase dell’ordine che può accordarsi al rango di sottoforma dentro l’ordine onnicomprensivo della società che si estende lungo la sua esistenza storica»¹⁶.

Voegelin, allora, ci presenta un erigendo edificio sociale la cui struttura portante è il processo di articolazione, il materiale usato ha una forte, se non esclusiva, connotazione simbolica, il risultato finale è la società che genera la sua rappresentanza. Come ogni edificio è soggetto a modifiche o demolizioni e ricostruzioni, per questo motivo esso non va assolutamente

¹⁵ NSP, pp. 98-99. La posizione voegeliniana sugli studi di Toynbee è sinteticamente espressa nel saggio *Toynbee’s History as a search for truth* del 1961 (TH, pp. 183-198).

¹⁶ OPA, p. 334. } OA, 142.

scambiato con l'“essenza” o “forma” di esso, che voegelinianamente risiede nell'esperienza che si ha dell'ordine, cioè nella *metaxy* personale e comunitaria e non nel *tipo* di società prodotto.

Conscio della mutabilità storica della rappresentanza e del suo significato, Voegelin, in *The new science of politics*, si applica prima di tutto ad una precisa e sintetica analisi storica, che, partendo dalla formulazione della *Magna Charta*, basandosi su autori quali John Fortescue e Maurice Hauriou, alla fine del primo capitolo (*Representation and Existence*), giunge ad una importante conclusione della sua analisi della rappresentanza, intendendola in senso “esistenziale”. Il passaggio da una concezione “elementare” ad una “esistenziale” lo si deve per lo più ai due autori succitati.

A Fortescue va il merito di aver approfondito il simbolo “popolo” in rapporto al potere regale rappresentativo della società del secolo decimoquinto e di essere così giunto ad una visione per cui

«Nell'ordine della *christianitas* il re restava il più alto potere temporale, ma nello stesso tempo il potere regale doveva servire a procurare difesa e giustizia al regno. Fortescue cita san Tommaso: “Il re è per il regno, non il regno per il re”, e quindi giunge alla conclusione: il re è nel suo regno ciò che il papa è nella Chiesa, un *servus servorum Dei*; e, di conseguenza, “ogni atto del re deve essere riferito al suo regno”: abbiamo qui la più sintetica formulazione del problema della rappresentanza”¹⁷.

Secondo Voegelin, analizzando il rapporto fra potere e diritto nella Terza Repubblica francese, Hauriou ci presenta una teoria dell'istituzione basata sull'individuazione di una “*idée directrice*”, cioè l'intento che guida un popolo nell'organizzarsi stabilmente in società. È l'“*idée directrice*” a generare il processo di formazione delle istituzioni e a creare particolari concetti fondamentali quali l'organizzazione sociale, la

¹⁷ NSP, p. 102.

rappresentanza, la sovranità, l'autorità e il diritto. Assumendo il criterio di Hauriou, a suo parere molto spesso disprezzato, Voegelin precisa:

«per essere rappresentativo, non basta che un governo sia tale in senso costituzionale (il nostro tipo elementare di istituzioni rappresentative); esso deve essere rappresentativo anche nel senso esistenziale di realizzare l'idea dell'istituzione. E il monito implicito in tutto ciò può essere esplicitato così: se un governo è rappresentativo soltanto in senso costituzionale, sarà spazzato via, presto o tardi, da un capo rappresentativo in senso esistenziale; e molto probabilmente il nuovo capo esistenziale non sarà neppure rappresentativo in senso costituzionale»¹⁸.

In altri termini:

«Il governante non legittima il suo status attraverso la costituzione, ma la costituzione deriva il suo valore giuridico in quanto ha funzione di regolatore nell'attuazione dell'idea»¹⁹.

Piuttosto che interessare l'approfondimento dei risvolti giuridici, o di altra natura, degli studi citati, a Voegelin preme affermare sinteticamente che

«una società politica comincia ad esistere quando si articola e produce un rappresentante. Se questo è vero, ne segue che il tipo elementare di istituzioni rappresentative riguarda soltanto la realizzazione esterna di un particolare tipo di articolazione e di rappresentanza. In sede critica sarà quindi opportuno limitare l'uso del termine “rappresentanza” al suo senso esistenziale. Solo così l'articolazione sociale apparirà in piena evidenza come il problema esistenziale preminente; e solo allora si avrà una chiara visione delle particolarissime condizioni storiche in cui possono svilupparsi quelle che convenzionalmente si dicono istituzioni rappresentative»²⁰.

¹⁸ NSP, pp. 106-107. Su Hauriou si faccia anche riferimento a USS, pp. 139-157.

¹⁹ USS, p. 140.

²⁰ NSP, p. 107.

Quasi alla fine della sua vita, riconsiderando il suo lavoro precedente, in *Autobiographical Reflections*, Voegelin preciserà meglio le caratteristiche fondamentali della rappresentanza "esistenziale":

- a. essa è sempre il nucleo di qualsiasi governo efficace, indipendentemente dai meccanismi procedurali usati;
- b. si fonda, specie nelle società primitive, sulle forze tradizionaliste o rivoluzionarie;
- c. il governo "esistenziale" è tollerato, perché si impegna con discreto successo nel garantire la pace, difendere il regno, amministrare la giustizia, prendersi cura del benessere della popolazione;
- d. se vengono mantenuti gli impegni e realizzati, anche in parte, i suddetti fini, le procedure di acquisizione del potere diventano di secondaria importanza nella considerazione della popolazione e spesso degli stessi scienziati della politica²¹.

Con l'interpretazione "esistenziale" della rappresentanza Eric Voegelin si distacca dalle posizioni dei suoi contemporanei, specie Kelsen, con cui ebbe un rapporto complesso, come egli stesso spiega in *Autobiographical Reflections*:

«Vorrei sottolineare che non vi è mai stata differenza d'opinioni tra Kelsen e me riguardo alla validità di fondo della dottrina pura del diritto. Le mie differenze rispetto alla teoria di Kelsen iniziarono ad evolversi gradualmente. Che non aderissi semplicemente ad essa, può essere dedotto dal fatto che avevo conseguito il dottorato con Kelsen e Spann come relatori, impresa che fu allora molto ammirata dai giovani perché l'universalismo di Spann ed il neokantismo di Kelsen erano considerati incompatibili. Le differenze si svilupparono a partire da quelle componenti ideologiche della dottrina pura del diritto, che sono sovrapposte alla logica del sistema giuridico anche se ne condizionano la validità. È possibile rimuoverle lasciando intatto il nucleo della teoria. Questa ideologia sovrapposta era la metodologia neokantiana, che determinava l'ambito di una scienza —

²¹ Cfr. AR in PSE, pp. 132-133.

in questo caso la logica del sistema giuridico — a partire dal metodo usato nel corso della sua esplorazione. Nella terminologia convenzionale del tempo la disciplina che Kelsen rappresentava come professore era la *Staatslehre*; da quando il neokantismo delimitò con il suo metodo la logica del sistema delle norme, alla *Staatslehre* fu imposto di diventare *Rechtslehre*, mentre tutto quello che andava al di là della *Rechtslehre* non poteva più rientrare nella *Staatslehre*. Si trattava, evidentemente, di una posizione insostenibile»²².

Lo stesso Schütz aveva evidenziato la novità dell'impostazione metodologica voegeliniana: non accettare la riduzione della scienza politica a scienza del diritto. Al Kelsen, sostenitore della "finzione della rappresentanza" e sospettoso verso gli scrittori politici che introducono parametri interpretativi diversi dalla scienza giuridica e che, pertanto, sono considerati assertori non di teoria scientifica, ma di una ideologia che «nasconde la situazione reale»²³, Voegelin risponde con una nuova teoria sulla rappresentanza.

La novità consiste nell'aver colto il nodo filosofico del concetto di rappresentanza, approfondendo l'analisi di ~~Karl~~ Schmitt, a cui Voegelin fa riferimento.

Con molto garbo il trentenne Eric Voegelin pone in evidenza i limiti dell'opera schmittiana *La dottrina della costituzione*:

«nel corso di tutto il libro si ha l'impressione che l'universo concettuale — che è poi politica — sia nello stesso tempo un'affermazione sopra la realtà politica; che i concetti politici immanenti siano anche scientificamente trascendenti. La prospettiva del pensatore politicamente creativo e quella dell'osservatore esterno vengono scambiate»²⁴.

²² AR in PSE, p. 95. Si veda anche NOL, pp. 26-29.

²³ H. KELSEN, *General theory of law and state*, Harvard University Press, 1945; trad. it.: *Teoria generale del diritto e dello stato*, Ed. di Comunità, Milano 1952, p. 296.

²⁴ DCS, p. 313. Sul rapporto Voegelin-Schmitt si veda CVS, pp. 141-151.

Ciò ha una particolare attinenza col tema della rappresentanza. Prima di tutto Voegelin non condivide l'impostazione relativa alla concezione della natura e dell'unità dello Stato assunte senza considerare lo scarto esistente tra la teoria (sostanzialmente giuridica nel caso di Schmitt) e la realtà.

«Ci troviamo qui — asserisce Voegelin — di fronte al problema che Schmitt purtroppo non ha — per principio — elaborato: uno Stato, fondamentalmente, non è un dato, ma si dà sempre, al contrario, nelle azioni delle persone»²⁵.

«Pensare fino in fondo questo problema — afferma Duso — significa pensare l'elemento della trascendenza che in esso traspare. Non sono dell'idea che sia su questo punto della trascendenza che i due pensatori si dividono, in quanto Schmitt risolverebbe nell'immanenza la tematica rappresentativa, mentre Voegelin vi scoprirebbe il rapporto al fondamento e dunque un movimento tipico dell'emergere della trascendenza. (...). D'altra parte è proprio qui che si ha lo scarto da parte del pensiero voegeliniano: assumendo fino in fondo il problema della trascendenza, non si può che riaprire il problema della forma mostrando l'inconsistenza della sua pretesa fondatezza»²⁶. I testi voegeliniani sono la prova di quanto l'immanenza non può mai validamente fondare una teoria della rappresentanza, ma c'è bisogno sempre di un rapporto di tensione e di apertura nei confronti dell'ordine trascendente.

Su un altro versante, Voegelin prende le distanze dalla Arendt, la quale, precisa Duso, «si oppone *tout court* al concetto di rappresentanza, collocando altrove appunto l'espressione di un agire politico. In Voegelin invece la critica della moderna forma politica non tanto si oppone al concetto di rappresentanza, quanto piuttosto lo radicalizza»²⁷. È sempre il

²⁵ DCS, p. 304.

²⁶ G. DUSO, *Filosofia pratica*, cit., pp. 180-181.

²⁷ G. DUSO, *Introduzione in AA.VV., Filosofia politica*, cit., p. 21.

concetto di rappresentanza che caratterizza l'agire politico, e Voegelin vuole criticare tutte le teorie e gli approcci al tema che non fanno riferimento alla dimensione esistenziale, alle problematiche dell'ordine e della verità inerenti ai processi di espressione dei rappresentanti istituzionali.

Ma se da una parte il tema della rappresentanza è affrontato da Voegelin con precisi approcci contenutistici e metodologici, dall'altra, seppure per accenni, non manca l'intento di offrire anche delle direttive pratiche per i responsabili politici del suo tempo. In questa ottica ci sembra opportuno di riportare l'intero brano conclusivo del capitolo, dove si evidenzia l'importanza delle distinzioni teoriche nella realtà politica: /x

«Si è constatato — afferma Voegelin — che una adeguata differenziazione dei concetti non è necessaria soltanto per esigenze teoriche. L'insufficiente distinzione fra problemi elementari ed esistenziali trova riscontro concreto nella realtà politica. Questa confusione, per il solo fatto della sua presenza nella realtà, costituisce un problema. La persistente attribuzione del simbolo "rappresentanza" a uno speciale tipo di articolazione è sintomo di provincialismo politico e culturale. E questi provincialismi, quando oscurano la struttura della realtà, possono diventare pericolosi. Hauriou ha indicato con molta energia come la rappresentanza in senso elementare non costituisca una garanzia contro la disintegrazione e riarticolazione esistenziale di una società. Quando un rappresentante non adempie al suo compito esistenziale, la legalità costituzionale della sua posizione non può salvarlo; quando una minoranza creativa, per usare la terminologia di Toynbee, diventa una minoranza di dominio, corre il pericolo di essere sostituita da una nuova minoranza creativa. L'ignoranza pratica di questo problema, ha contribuito in misura notevole, nel nostro tempo, a provocare i gravi sconvolgimenti interni delle società politiche occidentali, con le loro vaste ripercussioni internazionali. Con la nostra stessa politica estera abbiamo cooperato ad aggravare il disordine internazionale, con i nostri sinceri ingenui tentativi di curare i mali del mondo promuovendo la diffusione delle istituzioni rappresentative nel senso elementare in aree nelle quali non esistevano ancora le condizioni esistenziali per il loro funzionamento. Codesto pro-

vincialismo, che persiste nonostante l'esperienza delle sue conseguenze, costituisce anch'esso un problema interessante per lo studioso. Non si può spiegare la strana politica seguita dalle potenze democratiche occidentali, che hanno portato a continue guerre, accusando le debolezze di singoli statisti, anche se tali debolezze sono di per sé evidentissime. Quella politica è piuttosto il sintomo di un generale rifiuto a guardare in faccia la realtà, rifiuto radicato profondamente nei sentimenti e nell'opinione delle grandi masse della nostra società occidentale. Solo perché essa è sintomo di un fenomeno di massa è legittimo parlare di una crisi della civiltà occidentale»²⁸.

Il problema della rappresentanza, sia per motivi teorici sia per conseguenze pratiche, necessita allora di un altro approccio, che noi ritroviamo nel secondo capitolo di *The new science of politics*, dal significativo titolo *Representation and Truth*.

«Tutti gli antichi imperi — esordisce Voegelin —, quelli del Medio e dell'Estremo Oriente, si consideravano rappresentanti di un ordine trascendente, l'ordine del cosmo; e alcuni di essi hanno anche considerato quest'ordine come una "verità". Sia le più remote fonti cinesi del *Shû King*, sia le iscrizioni egiziane, babilonesi, assire o persiane, invariabilmente interpretano l'ordine dell'impero come rappresentante l'ordine cosmico in seno alla società umana. L'impero è l'analogo del cosmo, un piccolo mondo che riflette l'ordine del mondo, dell'universo. Compito del governo è quindi assicurare che l'ordine della società sia in armonia con l'ordine cosmico; il territorio dell'impero è una rappresentazione analogica del mondo con le sue quattro parti; le grandi cerimonie dell'impero rappresentano il ritmo del cosmo; feste e sacrifici sono una liturgia cosmica, una simbolica partecipazione del *cosmion* al cosmo; è il capo stesso che rappresenta la società, perché egli rappresenta sulla terra il potere trascendente che mantiene l'ordine cosmico. Il termine *cosmion* acquista quindi un ulteriore significato, in quanto rappresentativo del cosmo»²⁹.

²⁸ NSP, pp. 108-109.

²⁹ NSP, pp. 115-116. Il discorso sulle società rappresentanti l'ordine

La storia dell'umanità è ricchissima di esempi di società politiche che avocano a sé il compito di rappresentare la verità. L'attenzione di Voegelin è innanzitutto per quel periodo, tra l'800 e il 300 a.C., che ha visto alcune civiltà (cinese, indiana, persiana, israelitica e greca) interpretare il ruolo di rappresentanti della verità ed entrare in conflitto con le altre proprio a causa dell'universale pretesa al predominio³⁰. La trattazione prosegue con l'approfondimento delle società occidentali perché

«solo in Occidente, per la presenza di particolari condizioni storiche, assenti invece in altre civiltà, quell'emergenza si è alla fine concretata nella creazione della filosofia nel senso greco del termine e, in particolare, di una teoria della politica»³¹.

Gli autori di riferimento sono Platone ed Aristotele, che, ispirati dalla verità, hanno saputo compiere l'itinerario di scoperta della ricchezza della psiche umana al fine di comprendere meglio la crisi della società in cui vivevano e di contribuire più fattivamente alla rinascita di essa.

cosmico è stato poi approfondito da Voegelin nel primo volume di *Order and History*. Per quanto riguarda il rapporto tra concetto di cosmo e concetto di umanità si veda sia il saggio *World-Empire and Unity of Mankind*, testo di una lezione tenuta alla London School of Economics and Political Science, il 3 marzo del 1961 (i cui contenuti principali saranno poi ripresi ed elaborati in *The Ecumenic Age*), che alcuni passi di AR in PSE, pp. 166-172.

Sul termine *cosmion* nel primo volume di *Order and History* Voegelin afferma che sono esistite «società politicamente organizzate come un analogo del cosmo, cioè un *cosmion*» (OIR, pp. 5-6).

³⁰ Cfr. NSP, p. 121. In questo contesto Voegelin fa riferimento a due autori per la valutazione storico-filosofica dell'età in esame: «Per certuni, quella sarebbe l'epoca storica decisiva del genere umano. Karl Jaspers, in un recente studio dal titolo *Ursprung und Ziel der Geschichte*, l'ha definita l'asse temporale della storia umana, la sola grande epoca che abbia importanza per tutto il genere umano, a differenza dell'epoca di Cristo, considerata importante solo dai cristiani. E nel capolavoro classico della filosofia contemporanea della società, in *Les deux sources de la morale et de la religion*, Henri Bergson ha messo a punto i concetti di società chiusa e di società aperta per caratterizzare i due stadi sociali che, nello sviluppo del genere umano, vengono instaurati in quest'epoca» (NSP, p. 122).

Ma il discorso non è limitato al passato, perché il processo con cui la funzione di governo viene simbolizzata producendo la rappresentanza "trascendentale" in analogia con il divino ordine del cosmo, interessa anche il presente, pur con una precisa differenza:

«nulla è cambiato all'interno di questa fondamentale struttura dell'ordine politico [cioè la rappresentanza "trascendentale", ndr]; nemmeno nei moderni imperi di tipo ideologico. L'unica differenza è che il Dio rappresentato dal governo è stato sostituito da un'ideologia della storia, che il governo rappresenta ora nella sua potenza rivoluzionaria»³².

→/ Ieri come oggi, esiste una società rappresentante della verità nella misura in cui essa ha dei leader capaci di scoprirla e di comunicarla. La motivazione di questa posizione teorica, Voegelin la dà con precisione in *Configurations of History*.

«Dobbiamo accettare come un dato storico che, per motivi sconosciuti, (i quali potrebbero essere definiti come mistero della storia), non tutti gli uomini sono dotati di pari spiritualità; e, anche quando posseggono una sensibilità spirituale, la loro comprensione dell'ordine si sviluppa solo gradualmente nel corso del tempo. Ogni nuova comprensione ha origine in un individuo singolo, che la avverte, si potrebbe dire, come rappresentativa di tutta l'umanità»³³.

Ma c'è un altro aspetto da evidenziare, senza cui si potrebbe interpretare in maniera errata il pensiero voegeliniano sulla rappresentanza della verità:

«un governo che si regge sul consenso dell'insieme dei cittadini presuppone l'articolazione dei singoli cittadini fino al punto di

³¹ NSP, pp. 122-123.

³² AR in PSE, p. 133.

³³ CS in TG, pp. 130-131

poter partecipare attivamente alla rappresentanza della verità mediante *Peitho*, la persuasione. L'esatta natura di questo poliedrico problema arrivò alla consapevolezza riflessa quando si scoprì la psiche come sensorio della trascendenza. Lo scopritore, il filosofo mistico, divenne perciò il rappresentante della nuova verità e i simboli in cui espresse la sua esperienza formarono il nucleo di una teoria dell'ordine sociale. E allora finalmente si poté penetrare il mistero della chiarificazione critica. Geneticamente, essa consistette nella scoperta della psiche e della sua verità antropologica e teologica; criticamente, essa consistette nella misurazione dei simboli della realtà in base agli *standards* della nuova verità»³⁴.

Il tema della rappresentanza ha ricevuto una nuova impostazione con la comparsa del cristianesimo. Ciò perché — spiega Voegelin nel terzo capitolo di *The new science of politics, The Struggle for Representation in the Roman Empire*, — dopo aver assistito alla nascita e all'affermazione socio-politica della "verità cosmologica" con l'instaurarsi dei vari imperi e della "verità antropologica" con la nascita della filosofia, l'umanità si ritrova a confrontarsi con la "verità soteriologica", professata dal cristianesimo. «Alla domanda — spiega Dante Germino —, così frequentemente posta nella nostra società "secolare", "Cosa ha a che fare la cristianità con la teoria politica?", Voegelin risponderebbe molto sinteticamente "Tutto"»³⁵. Il punto di partenza di questo complesso rapporto cristianesimo-teoria politica è l'aver annullato, da parte del cristianesimo, l'impossibilità di una relazione amicale tra Dio e l'umanità, così come era stata teorizzata da Aristotele³⁶.

³⁴ NSP, p. 137.

³⁵ D. GERMINO, *Voegelin, Christianity, and political theory: the new science of politics reconsidered* in «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», 1985, I, pp. 40-64, il passo citato è a p. 42. Il saggio conduce un'attenta analisi sulla trattazione voegeliniana del tema della cristianità; non mancano, inoltre, preziosi riferimenti all'itinerario spirituale personale di Eric Voegelin.

³⁶ Cfr. ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, 1166-1167; NSP, 141-142.

«L'esperienza — afferma Voegelin — della reciprocità nel rapporto con Dio, dell'*amicitia* in senso tomistico, della grazia che soprannaturalizza la natura umana, costituisce la caratteristica specifica della verità cristiana. La rivelazione di questa grazia nella storia, attraverso l'incarnazione del Logos in Cristo, portò a conclusione l'incerto movimento dello spirito nei filosofi mistici. L'autorità critica sopra la vecchia verità della società, che l'anima si era conquistata con la sua apertura e il suo orientamento verso la misura invisibile, viene ora confermata dalla rivelazione nella misura stessa. In questo senso, quindi, si può dire che il fatto della rivelazione è il suo stesso contenuto»³⁷.

Sulla base di questa precisa interpretazione della verità cristiana, Voegelin sviluppa le implicazioni politiche del messaggio cristiano avvalorando la sua tesi con l'analisi di testi di Varrone, Agostino, Ambrogio, Cicerone, Polibio, Licinio, Lattanzio, Celso, Filone Giudeo, Eusebio di Cesarea, Ario, Origene, Gregorio Nazianzeno e altri.

I risultati salienti dell'analisi voegeliniana sono i seguenti:

1. A Varrone va il merito di aver distinto i filoni culturali interessati alla lotta per la rappresentanza nell'impero romano, indicando i tre tipi di teologia coinvolti in questo processo: la mitica, la fisica e la civile.

2. Sant'Agostino, sulla scia di Varrone, analizzò solo la teologia civile e la teologia naturale; in *Die politischen Religionen* Voegelin aveva già evidenziato che il tentativo agostiniano rappresentava la prima, grande interpretazione filosofico-storica del problema del rapporto tra sfera spirituale e sfera temporale.

«La storia universale rappresenta il potente confronto tra la *civitas* celeste e quella terrena, tra il regno di Cristo ed il regno del male. I due regni non devono essere intesi in senso istituzionale, quali Chiesa e Stato (anche se in Agostino si incontra occasionalmente la tendenza a comprendere lo Stato quale

³⁷ NSP, pp. 142-143.

magnum latrocinium), ma come la comunità dei seguaci del Cristo e quella dei suoi nemici. La *civitas terrena* si separa dalla *civitas Dei* con la caduta degli angeli ribelli: la *civitas Dei* inizia quale Stato degli angeli (*Engelsstaat*) e finisce quale regno di Dio, i cui cittadini sono tutti rettamente viventi in Dio. (...). [In Agostino, ndr] emerge una molteplicità di dualismo: tra la comunità sacramentale della Chiesa e l'ambiente, tra l'appartenenza nell'aldilà e quella spirituale nell'aldilà alla *civitas Dei*, tra il regno di Dio ed il regno del demonio»³⁸.

In seguito la tradizione cristiana, superando il dualismo agostiniano, introdurrà, a fianco della teologia civile e naturale, quella soprannaturale.

3. I cristiani, nell'impero romano, si impegnarono per lo più a combattere il culto pubblico dell'impero. Sant'Ambrogio ebbe parole chiare in proposito: tutti i fedeli che assumono incarichi pubblici devono ricordarsi di essere comunque sudditi di Dio e sono obbligati ad onorarlo. Voegelin vede in questo l'inizio di una "concezione teocratica" del potere³⁹, dove l'elemento teocratico non significa il potere detenuto direttamente dal clero, ma il riconoscimento da parte dei detentori del potere del piano soprannaturale. Su questa scia si pone l'immagine agostiniana dell'*imperator felix* del *De Civitate Dei*.

4. La concezione di Dio come unica fonte del potere si scontrò con quella ciceroniana che indicava come fonti dell'autorità sia la filosofia che la società (*auctoritas philosophiae* e *auctoritas maiorum*).

5. L'espansione dell'impero romano portò i vari tipi di verità (filosofica, teologica cristiana, religiosa naturale) ad entrare in lotta tra di loro, anche se Roma, per la compattezza tipica del suo tessuto sociale, riuscì a non soccombere a questa lotta. Qui Voegelin fa riferimento alla complessità dei rapporti di subordinazione personale esistenti all'interno della società

³⁸ DPR in PSE, pp. 47-48.

³⁹ Cfr. NSP, p. 151.

romana; in modo particolare si sofferma sull'istituzione del "patronato" e del successivo "principato"⁴⁰, per lo più basati sulla logica del *do ut des*.

6. Voegelin, sulla scia del teologo Hendrik Berkhof, ritiene che la svolta costantiniana fu dovuta per lo più al desiderio di ingraziarsi il potente Dio cristiano, che nessuna persecuzione era riuscito a sconfiggere nell'opera di protezione dei suoi fedeli nelle avversità. Pertanto Costantino, da buon romano seguace del principio del *do ut des*, aderì al cristianesimo, rendendolo religione pubblica. Ciò non impedì alla teologia e all'azione dei cristiani di portare avanti quel processo di "de-divinizzazione"⁴¹ dell'impero, che contribuiva a porre la parola fine a un ciclo di civiltà e dimostrava l'impossibilità di usare il cristianesimo come sostegno della teologia politica dell'impero.

L'analisi voegeliniana così si conclude:

«il destino spirituale dell'uomo nel senso cristiano non può essere rappresentato sulla terra dall'organizzazione di potere di una società politica; esso può essere rappresentato solo dalla Chiesa. La sfera del potere è sottoposta a una de-divinizzazione radicale: è diventata temporale. La duplice rappresentanza dell'uomo nella società, attraverso la Chiesa e l'impero, durò per tutto il Medioevo. I problemi moderni della rappresentanza sono connessi con il processo di ri-divinizzazione della società»⁴².

Siamo così giunti all'individuazione di una svolta, cruciale per l'analisi voegeliniana. La rappresentanza politica generata nel contesto greco e in quello cristiano ha sempre e comunque fatto riferimento al dato trascendente, cioè ha espresso un'apertura, di diverso grado ed intensità, verso l'alto. L'*episteme politike* nata in questi contesti ha colto la concezione di un potere "dedivinizzato", ha dato ragione di esso con una teoria politica ricca di risvolti antropologici e metafisici. Altrimenti è la gnosi.

⁴⁰ Cfr. NSP, pp. 158-163.

⁴¹ Cfr. NSP, p. 168.

⁴² NSP, p. 173. *Sulla de-divinizzazione di STURTO, X e S. Pietro (letture), 3*

2. Il pericolo gnostico-ideologico

Il cristianesimo riuscì a dedivinizzare il potere politico. Tuttavia tale processo non fu attuato senza difficoltà: notevoli furono i tentativi di ridivinizzazione delle istituzioni. La stessa prassi cristiana conteneva dei germi di componenti, poi dichiarate eretiche, che la portavano verso una concezione del potere politico come unico referente di se stesso.

«La tensione — precisa Voegelin — era già nell'origine storica del cristianesimo come movimento messianico giudaico. La vita delle prime comunità cristiane non risultò stabile sul piano dell'esperienza concreta, ma oscillò tra l'attesa escatologica della *parousia* che avrebbe realizzato il regno di Dio e l'interpretazione della Chiesa come apocalisse di Cristo nella storia. Poiché la *parousia* non si verificò, la Chiesa di fatto passò da una escatologia del regno nella storia a una escatologia della perfezione ultra storica e soprannaturale. Con questa evoluzione l'essenza specifica del cristianesimo si dissociò dalla sua origine storica. Questa dissociazione ebbe inizio già durante la vita di Gesù stesso, e fu completata, in linea di principio, con la discesa dello Spirito Santo a Pentecoste»⁴³.

⁴³ NSP, p. 178. Di seguito, per la concezione voegeliniana della gnosi politica, attingeremo principalmente sia a *The new science of politics* del 1952 che a *Wissenschaft, Politik und Gnosis* del 1959: i due saggi, tranne che per piccoli elementi, presentano stessa impostazione e contenuti. Una sintesi di essi può essere considerata il testo della conferenza *Apocalisse e rivoluzione* del 1967 (GMP, pp. 47-79). Altri riferimenti sono: OWP, pp. 16-24; OP, pp. 221-264; OEA, pp. 18-28, 234-238; CS in TG, pp. 122-129; USS, pp. 159-161; PE, pp. 200-212.

Sullo gnosticismo in Voegelin indichiamo tra i numerosi contributi:

G. SEBBA, *History, Modernity and Gnosticism* in AA.VV., *The philosophy of Order*, cit., pp. 190-241: ricco e approfondito saggio che, attraverso il confronto con autori come F. C. Baur, O. Spengler, H. Jonas, C. G. Jung e altri, evidenzia l'originalità della posizione voegeliniana;

G. SEBBA, *Introduzione*, cit., pp. 84-164: Sebba si riferisce al tema dello gnosticismo, così come affrontato in NSP e poi nei volumi di *Order and History*, il primo testo è ritenuto essere una precisa e ricca sintesi delle migliaia di pagine dell'opera seguente.

Tutti coloro che professarono e si dedicarono ad una escatologia del "regno nella storia", sono da considerarsi, a vario titolo e per diverse origini culturali, degli "gnostici"⁴⁴. Per comprendere pienamente questa tesi dobbiamo ricordare che già in *Die politischen Religionen*, del 1939, Voegelin aveva distinto tra "religioni spirituali" (con fondamento ultraterreno) e "religioni intramondane" (con fondamento immanente), considerate "religioni politiche" a motivo delle loro finalità pratiche⁴⁵. Lo gnosticismo, a motivo delle sue peculiari caratteristiche, è una vera e propria "religione politica".

La riflessione voegeliniana del 1939, di quella che Cooper ha definito "l'opera del grande cambio"⁴⁶, maturerà con il passare degli anni e, relativamente all'itinerario intellettuale compiuto, Voegelin offre delle interessanti precisazioni in *Autobiographical Reflections*:

«Durante gli anni '40 e '50, venni gradualmente a conoscenza del fatto che oltre alla filosofia classica ed alla rivelazione cristiana — rappresentate nella tradizione della Chiesa — erano esistite forme di simbolizzazione fideistica, classificate come

⁴⁴ In *Autobiographical Reflections* troviamo un'importante precisazione riguardo al metodo di lavoro voegeliniano sul problema dello gnosticismo: «Prima di pubblicare qualsiasi cosa riguardo alle categorie gnostiche ed alla loro applicabilità alle ideologie moderne, mi consultai con autorità contemporanee sulla gnosi, ed in particolare con Charles Puech a Parigi e Gilles Quispel ad Utecht. Puech considerava evidente che le moderne ideologie fossero speculazioni di tipo gnostico e Quispel sottopose alla mia attenzione lo gnosticismo di Jung, cosa che attirava particolarmente la sua attenzione» (AR in PSE, p. 134). Altri studiosi citati da Voegelin sono: F. C. Baur, J. L. Mosheim, J. A. Neander, J. Matter, W. Bousset, H. Leiseang, G. Quispel, H. Jonas, H. de Lubac, J. Taubes, N. Cohn, A. Harnack, S. Pétrement, H. Söderberg, H. U. von Balthasar, A. Dempf, A. Schweitzer, E. de Faye, R. Bultmann (cfr. SPG, pp. 47-58; GP in TG, p. 14; NSP, pp. 179-204).

⁴⁵ Cfr. DRP in PSE, pp. 25-32. Per ulteriori approfondimenti della posizione voegeliniana cfr. A. A. BUENO, *Consciousness*, cit., pp. 107-109.

⁴⁶ B. COOPER, *The political theory*, cit., p. 29. Dello stesso avviso è Chignola (cfr. PSE, pp. 12-15).

* Un'ulteriore pista di ricerca potrebbe essere il confronto tra le posizioni di Voegelin in DRP e quelle di Schmitt sulla "teologia politica" (cfr. id., *Lezioni del '38*, pp. 61-55).

gnostiche dagli esperti del settore. Per quanto ricordo, mi feci per la prima volta un'idea del problema dello gnosticismo e della sua possibile applicazione ai moderni fenomeni ideologici con la lettura dell'introduzione di Hans Urs von Balthasar al *Prometeo*, pubblicata nel 1937. A partire dagli anni '30 era venuta crescendo una considerevole letteratura sullo gnosticismo ed osservazioni incidentali sui suoi paralleli nella modernità potevano essere ritrovati qui o là. Scoprii che le linee di continuità dello gnosticismo dall'antichità al moderno erano materia di conoscenza diffusa tra i migliori studiosi del diciottesimo e del primo diciannovesimo secolo⁴⁷.

Voegelin individua linee di pensiero gnostiche, comunque diverse per grado di intuizione ed elaborazione di verità filosofico-religiosa, non solo nel cristianesimo, ma anche nella visione polibiana di un'ecumene pragmatica (la cui creazione è attribuita a Roma), nelle religioni misteriche, nei culti slavi eliopolitani, nell'apocalittica ebraica, nel manicheismo fino ai moderni movimenti politici, di cui parleremo in seguito⁴⁸. Gregor Sebba ritiene questa tesi una delle "impressionanti e controverse" posizioni assunte dall'autore di *The new science of politics*: per Voegelin «lo gnosticismo appare un movimento millenario, con le radici nella Cristianità antica, che subì impressionanti trasformazioni dopo il Medio Evo ed è diventato l'ultima e più potente fonte di disordini dell'epoca presente»⁴⁹.

Voegelin ha sempre evidenziato la continuità tra tutti i movimenti gnostici. Tuttavia continuità non significa identità; nella lettera di risposta a Schütz, Voegelin così chiarisce:

«lo gnosticismo moderno non è quello antico, una gnosi cosmologicamente compatta, prima della differenziazione della trascendenza complessa; esso non è un ritorno al passato. Lo

⁴⁷ AR in PSE, p. 133.

⁴⁸ Cfr. SPG, pp. 47-59 e DRP in PSE, pp. 25-53. Per l'apocalittica ebraica rimandiamo a quanto esposto nel cap. I, par. III

⁴⁹ G. SEBBA, *History*, cit., p. 190.

(1) "secularization" è il termine usato da EV (cf. NSP, 190
ediz. 1954; p. 148; The Phil. States, p. 462).

gnosticismo moderno soffre scrupoli di coscienza causati dagli standard della realtà storica di due millenni di sviluppo intellettuale, e questo sviluppo non può essere semplicemente cancellato, anche se la coscienza di esso può essere offuscata da tabù e dal sorgere di ostacoli istituzionali⁵⁰.

In altre parole afferma che le sue idee sono moderne... (OPA 278)
DA 54

(1) A separare l'uno dall'altro c'è il processo di secolarizzazione, o come preferisce chiamarlo Voegelin "ridivinizzazione": questa è una nuova posizione antropologico-teologica che ha portato ad una particolare concezione della persona umana, della storia e del mondo; non è altro che un continuo e variegato rinnegamento della *metaxy*⁵¹. * In *Autobiographical Reflections* Voegelin definisce questo processo, che caratterizza il periodo moderno, come *rivolta egofanica*, cioè

** Lo stesso Schmitt afferma: "tutti i concetti [politici] sono concetti teologici".
«un'esperienza di sovrabbondanza dell'ego [distinta, ndr] da quella della costituzione teofanica dell'umanità»⁵². (Le col. p. p. 62)

Di conseguenza tutte le correnti gnostiche (e diversi sono gli autori che Voegelin affronta nella sua requisitoria anti-gnostica⁵³) hanno operato un "deragliamento" (*derailment* è il

leggere DA, 54-55-

⁵⁰ AA.VV., *The philosophy of Order*, cit., p. 460.

⁵¹ Cfr. AA.VV., *The philosophy of Order*, cit., p. 460. A proposito del rapporto tra secolarizzazione e gnosticismo va ricordato, come afferma Matteucci, che «non si può identificare la secolarizzazione con l'affermazione dello gnosticismo, perché il primo fenomeno è assai più vasto del secondo» (OP, p. 21).

⁵² AR in PSE, p. 135. Il termine *rivolta*, usato da Voegelin, ci richiama immediatamente Camus (autore conosciuto da Voegelin), che, qualche anno prima di *Israel and Revelation*, aveva parlato di *rivolta metafisica* (cfr. A. CAMUS, *L'homme révolté*, Editions Gallimard, Paris 1951; trad. it.: *L'uomo in rivolta*, Bompiani, Milano 1990, pp. 35-44).

⁵³ Si veda: H. KNOLLYS, *A Glimpse of Sion's Glory* del 1641 (cfr. NSP, pp. 220-223); *Certain Queries Presented by Many Christian People* del 1649 (cfr. NSP, pp. 224-228); T. MORO, *Utopia* del 1516 (cfr. SPG, pp. 26-43); G. W. HEGEL, *Phaenomenologie des Geistes* del 1807 e ID., *Vorlesungen ueber die Philosophie der Geschichte* del 1840 (cfr. OWP, pp. 17-19; SPG, pp. 31-43); A. COMTE, *Cours de philosophie positive* del 1842

* verificare par. 2.8. Rif. tra EV e l'analisi di
G. RITTER, Il volto dinamico del potere, cap. in Nov.

termine voegeliniano), saltando da una concezione di una esistenza sotto la guida di Dio ad una senza Dio⁵⁴. In termini maritainiani si potrebbe dire che le correnti gnostiche individuate da Voegelin, rappresentano quel tentativo di «definire l'umanesimo colla esclusione di ogni ordinazione al sovrumano e coll'abiura di ogni trascendenza»⁵⁵.

Il nucleo di dottrina comune a tutte queste correnti è l'immanentizzazione del senso della vita umana, che Voegelin così spiega:

«Il tentativo di immanentizzare il significato dell'esistenza, è, in sostanza, il tentativo di assicurare alla nostra conoscenza del trascendente una presa più salda di quella consentita dalla *cognitio fidei*, dalla cognizione della fede; e le esperienze gnostiche offrono questa più salda presa perché esse dilatano l'anima a tal punto da includere Dio nell'esistenza dell'uomo. Questa dilatazione impegna le varie facoltà umane e quindi è possibile una varietà di gnosi secondo la facoltà che predomina nell'atto con cui si prende possesso di Dio»⁵⁶.

Non è contro il pensiero voegeliniano definire questa teoria dell'immanentizzazione come il nerbo centrale di ogni ideologia.

(cfr. SPG, pp. 73-75); F. NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft* del 1882 (cfr. SPG, pp. 111-127); M. HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik* del 1953 (cfr. SPG, pp. 96-99).

⁵⁴ Cfr. WE, p. 187 e PE, pp. 207-212.

⁵⁵ J. MARITAIN, *Humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*, Aubier, Paris 1936; trad. it.: *Umanesimo integrale*, Borla, Roma 1980, p. 58. Su Maritain apprendiamo da *Autobiographical Reflections*: «Negli anni 1935-36 iniziarono a svilupparsi i miei interessi in direzione del neotomismo. Lessi le opere di A. D. Sertillanges, Jacques Maritain, Etienne Gilson e fui ancora più affascinato da gesuiti — non tanto tomisti quanto agostiniani — come Hans urs von Balthasar ed Henri de Lubac. A questi studi, durati molti anni, devo la mia conoscenza della filosofia medievale e dei suoi problemi» (AR in PSE, p. 98).

⁵⁶ NSP, p. 195.

Vedere posizione della Aardt, OdT, p. 642

In *The new science of politics* viene introdotto il termine ideologia notando che il suo significato è stato così esteso da abbracciare tutti i simboli teorici di natura politica, ciò soprattutto a causa di quello che Karl Mannheim (citato dallo stesso Voegelin) ha definito il "sospetto generale dell'ideologia" (*allgemeine Ideologieverdacht*)⁵⁷.

Voegelin evita la confusione sul termine usando il parametro gnostico come criterio di interpretazione della natura delle ideologie. Michael Franz, nel suo ricco saggio monografico sul concetto di ideologia nell'opera voegeliniana, tiene a precisare il grande merito di Eric Voegelin, che non affronta la tematica ideologica soffermandosi semplicemente sull'analisi dell'epoca moderna, ma ne coglie le sue origini nell'antichità e, in ultima analisi, nella stessa condizione umana⁵⁸.

Ciò appare chiaro sin dagli studi giovanili, specie *Die politischen Religionen*, dove si afferma che le ideologie, nella maggior parte dei casi, non sono altro che dei movimenti religiosi anticristiani⁵⁹.

«Ideologia — precisa Voegelin nel 1956 — è l'esistenza in ribellione contro Dio e l'uomo. È la violazione del Primo e Decimo Comandamento, se vogliamo usare il linguaggio dell'ordine israelitico; è il *nosos*, la malattia dello spirito, se vogliamo usare il linguaggio di Eschilo e Platone. La filosofia è l'amore

⁵⁷ Cfr. NSP, p. 86-87; K. MANNHEIM, *Ideology and Utopia*, Harcourt Brace, London and New York 1936; trad. it.: *Ideologia e utopia*, Il Mulino, Bologna 1957.

⁵⁸ Cfr. M. FRANZ, *Eric Voegelin and the Politics of Spiritual Revolt. The Roots of Modern Ideology*, Louisiana State University Press, Baton Rouge and London 1992.

⁵⁹ Cfr. DPR, pp. 21-32. Sulla sua prima trattazione del tema ideologia-religione, Voegelin esprimerà, anni più tardi, alcune riserve: «L'interpretazione non è totalmente errata, ma non userei più il termine di *religioni* perché troppo vago e perché già deforma il reale problema di quelle esperienze mischiandole con altri problemi, come quelli del dogma e delle dottrine» (AR in PSE, p. 120). *Une piste de méditation ultérieure*

Walter von Schmitt, cf. note 45 p. 102.

dell'essere attraverso l'amore dell'Essere divino come sorgente del suo ordine»⁶⁰.

Anni più tardi, nel resoconto di vita offerto in *Autobiographical Reflections*, Voegelin, conscio dell'influsso weberiano, preciserà ancora meglio l'importanza che la lotta contro le ideologie ha avuto nella sua vita, tanto, come nota Ellis Sandoz, da diventare uno degli intenti principali del suo lavoro, in cui la riflessione raggiunge una potente incisività⁶¹. A partire dal periodo in cui studiava Max Weber, Voegelin si era ormai convinto della natura delle ideologie. Gli scritti giovanili, specie *Rasse und Staat* e *Der autoritäre Staat*, presentano il tema dell'ideologia come riferimento costante ed indispensabile per l'elaborazione di una teoria politica.

L'astio voegeliniano per gli ideologi si basa sul riconoscimento di alcuni inaccettabili caratteri comuni:

1. l'assenza di "onestà intellettuale" (*intellektuelle Rechtschaffenheit*): al contrario sono esempi di "malafede" perché hanno sviluppato una facoltà speciale per non conoscere la verità dei fatti che contrastano con le loro illusioni⁶²; risulta che è praticamente impossibile dialogare con loro⁶³;
2. dal punto di vista intellettuale, sia per i contenuti che per la metodologia adottati, gli ideologi sono incapaci di elaborare teorie veramente scientifiche (l'ideologia, per molti aspetti, corrisponde alla *doxa platonica*)⁶⁴;

⁶⁰ OIR, p. XIV. Con approccio diverso il tema dell'ideologia viene ripreso anche in *What is political reality?* (ASP, pp. 197-269).

⁶¹ Cfr. OSO, pp. 3-4.

⁶² Cfr. AER in GMP, pp. 71-73. In questa sede Voegelin ascrive a Sartre il merito di aver prestato attenzione al fenomeno della "malafede", nell'opera *L'Être et le néant*; da riportare l'annotazione finale di Voegelin: «Il capitolo di Sartre sulla malafede è estremamente interessante, proprio perché Sartre stesso vive nella più assoluta malafede per quanto riguarda il suo atteggiamento verso il comunismo» (AER in GMP, p. 73).

⁶³ Cfr. PE, p. 36.

⁶⁴ Cfr. NSP, p. 86.

3. molto spesso diventano rivoluzionari violenti, che Voegelin non esita a definire "porci assassini" (*murderous swine*) che uccidono spesso per il solo piacere di farlo⁶⁵;
4. aspirano ad impadronirsi del potere e a conservarlo con qualsiasi mezzo;
5. sono la causa dell'inquinamento del linguaggio e della sua distruzione (Hegel è un illustre rappresentante di questo atteggiamento);
6. «volgarizzano il dibattito intellettuale dando alla discussione pubblica quella precisa colorazione olocratica, che consente oggi di considerare fascista o autoritario anche il semplice riferimento a fatti della storia politica ed intellettuale la cui conoscenza è da considerarsi necessaria qualora si vogliano discutere i problemi che sorgono nel dibattito politico. La condanna radicale della conoscenza storica e filosofica va riconosciuta come un importante fattore del contesto sociale, dal momento che esso è dominato da persone che non possono nemmeno essere chiamate disoneste — poiché il loro livello di coscienza è troppo basso per riconoscere la propria oggettiva disonestà — ma che possono essere piuttosto definiti degli alfabeti funzionali con manie di grandezza»⁶⁶.

Queste sei caratteristiche sono state proprie, con tempi, approcci e finalità diverse, dell'anarchismo, del progressismo, del positivismo, del marxismo, della psicanalisi, dello psicologismo, del comunismo, del fascismo e del nazionalsocialismo, del behaviorismo, del biologismo, del costituzionalismo, dell'esistenzialismo, dell'hegelismo, del liberalismo*, dello scientismo, dell'utilitarismo⁶⁷.

⁶⁵ AR, p. 47.

⁶⁶ AR in PSE, p. 119.

⁶⁷ Sui vari "ismi" si vedano i saggi di *From Enlightenment to Revolution* e la raccolta *Published Essays 1966-1985*; in particolare per il totalitarismo si veda la recensione di Voegelin al volume di H. ARENDT, *The Origins of Totalitarianism* del 1951, la replica di Arendt e le conclusioni di Voegelin; il tutto è ora raccolto in ROT; per l'utilitarismo cfr. OIR, p. XII,

per l'hegelismo cfr. M. FRANZ, *Eric Voegelin*, cit., pp. 125 ss.

La posizione voegeliniana ricalca, per quanto ad essa interessa, quella di Henri de Lubac, che vede nella prospettiva della professione di ateismo l'umanesimo positivista, quello marxista e quello nietzschiano dottrine molto simili tra di loro e «ispiratrici di tre filosofie della vita, tanto sociale e politica che individuale, ognuna delle quali esercita [ancora oggi, ndr] una potente attrattiva»⁶⁸.

Prima di analizzare gli influssi dell'atteggiamento gnostico sulla scienza politica e sui movimenti socio-politici moderni, ci sembra doveroso ricordare che Eric Voegelin non considerò la sua posizione in tutto e per tutto originale, evitando, così, qualsiasi forma di boria intellettuale, nociva al vero studioso:

«l'idea — chiarisce Voegelin — di interpretare i fenomeni contemporanei come gnostici non è originale come può sem-

Per un'analisi della posizione voegeliniana cfr. M. FRANZ, *Eric Voegelin*, cit., pp. 1-38.

⁶⁸H. DE LUBAC, *Le drame de l'humanisme athée*, Editions Spes, Paris 1945; trad. it.: *Il dramma dell'umanesimo ateo*, Morcelliana, Brescia 1982, p. 7. Sullo studio voegeliniano di de Lubac confronta il passo di *Autobiographical Reflections*, già citato a proposito di Maritain, PSE, p. 98. Oltre che con Maritain e de Lubac si deve evidenziare una profonda sintonia con un altro pensatore cattolico: Giorgio La Pira. Pur non conoscendosi, i due, quasi nello stesso periodo storico, ma in contesti lontani tra di loro, hanno evidenziato, con gli stessi presupposti vichiani, la relazione fondamentale tra antropologia atea e forme politiche contemporanee: «Ciascuna di queste tre correnti politiche [liberal democratica, totalitaria e comunista, ndr] — afferma La Pira — ancorata ad una determinata *Weltanschauung* in funzione della quale sono costruiti — nei limiti in cui la natura umana, con le sue insuperabili resistenze, lo permette (ricordare sempre l'VIII dignità della *Scienza Nuova*: le cose fuori del loro stato di natura né vi si adagiano né vi durano) — i fondamentali rapporti della vita associata (rapporti politici, economici, giuridici e culturali). Si presentano, dunque, per ciascuna di queste *Weltanschauung* due problemi: 1) determinare la *Weltanschauung* (cioè quale è la risposta che viene data al problema di Dio ed a quello dell'uomo e della società: il problema dell'universo fisico si risolve nel primo); 2) vedere quali sono le ripercussioni che essa ha sulla costruzione dei fondamentali rapporti della vita associata» (G. LA PIRA, *Premesse della politica e Architettura di uno Stato democratico*, LEF, Firenze 1945, p. 52).

33-34.

1x

brare agli ignorantoni che mi hanno per essa criticato. In generale, mi piacerebbe far notare che se avessi scoperto da me stesso tutti i problemi storici e filosofici per i quali sono stato criticato dagli intellettuali, sarei senza dubbio il più grande filosofo della storia dell'umanità⁶⁹.

Va aggiunto — ed è ciò che apprendiamo dal *Journal* di Mircea Eliade — che Voegelin fu anche sorpreso dalla non facile accettazione della sua tesi sullo gnosticismo. Scrive Eliade: «3 gennaio 1960. È venuto a trovarmi Eric Voegelin. (...) Mi ha detto di lavorare attualmente al quarto volume di *Order and History*. Crede che la nostra epoca sia "gnostica". Si stupisce che nessuno abbia ancora scritto sullo gnosticismo di Hegel, per esempio, o di Heidegger. Gli sembra che Bultmann sia influenzato dallo gnosticismo quanto Jung. Non capisce come fino ad oggi nessuno se ne sia accorto»⁷⁰.

Le numerose critiche e reazioni passate e presenti, la possibilità di approfondire e ridiscutere le tesi voegeliniane sull'ideologia, non ci possono sottrarre dal compito di riconoscere onestamente quanto afferma Michael Franz: «L'aver penetrato la storia intellettuale delle ideologie fino ai più nascosti lavori del pensiero ideologico, fu una delle sue più grandi conquiste, e basandosi su un'approfondita analisi della coscienza ideologica che può essere riscontrata ai livelli più profondi dell'esperienza umana, Voegelin è stato in grado di fornire il primo vero approccio filosofico al fenomeno dell'ideologia»⁷¹.

Immanentizzazione, ideologia e politica gnostica possono considerarsi tre realtà che, stando all'analisi voegeliniana, inter-

⁶⁹ AR in PSE p. 134. Tuttavia va riconosciuto che quando Voegelin, come afferma Matteucci, «interpreta le moderne ideologie, che hanno avuto un esito totalitario, col criterio gnostico dà un autentico contributo alla conoscenza di questo fenomeno: esso, infatti, è spiegabile come una teologia integralmente secolarizzata, che pone la salvezza e la liberazione totale dell'uomo in questo mondo» (OP, p. 21).

⁷⁰ M. ELIADE, *Giornale*, cit., p. 263.

⁷¹ M. FRANZ, *Eric Voegelin*, cit., p. 133.

pretate graficamente risulterebbero tre cerchi concentrici, di cui il primo è il nucleo fondamentale dell'immanentizzazione del significato dell'esistenza, che genera, come secondo cerchio, tutte le ideologie, che, a loro volta, generano la politica gnostica.

Addentrandoci nell'analisi dei movimenti politici di natura gnostica, dobbiamo ricordare il primo asserto voegeliniano in materia: l'immanentizzazione porta i soggetti politici a

«recidere i legami dell'essere con la sua origine, cioè con l'essere divino e trascendente, per proporre un ordine dell'essere immanente al mondo, la cui perfezione sarebbe a portata dell'azione umana. Si tratta di modificare la struttura del mondo (avvertita come inadeguata) in maniera così radicale che da quella modifica emerge un mondo nuovo, di piena soddisfazione»⁷².

Si genera così uno gnosticismo politico, caratteristica della modernità (non a caso il quarto capitolo di *The new science of politics* porta il titolo di *Gnosticism-The Nature of Modernity*), che presenta sei peculiarità, riscontrabili nei vari movimenti politici da esso ispirati⁷³:

1. l'insoddisfazione per lo *statu quo*;
2. la convinzione che le difficoltà presenti si devono attribuire alla struttura intrinsecamente deficiente di questo mondo;
3. la convinzione che è possibile salvarsi dal male di questo mondo;
4. l'emergere, nel processo storico, di un mondo buono da uno cattivo;
5. il mutamento dell'ordine del mondo rientra nell'ambito dell'azione umana;
6. il dovere dello gnostico di cercare le soluzioni per determinare tale mutamento⁷⁴.

⁷² NSP, pp. 24-25. Il rapporto tra cristianesimo e gnosticismo è affrontato, in prospettiva filosofica, nell'introduzione di OEA, pp. 1-58.

⁷³ Cfr. SPG, pp. 7-10.

⁷⁴ Michael Franz precisa che Voegelin, a partire dal 1952, considerò il

Sul *background* culturale di queste convinzioni, Voegelin non ha dubbi: esse vanno interpretate come

«modificazioni dell'idea cristiana di perfezione. Questa idea consiste nell'intuizione che la natura umana non trova il proprio compimento in questo mondo, ma soltanto nella *visio beatifica*, nella perfezione soprannaturale mediante la grazia nella morte. Poiché, quindi, non c'è compimento in questo mondo, la vita cristiana sulla terra assume la sua forma particolare nella vita che si vivrà nel futuro. Essa è plasmata dalla *sanctificatio*, dalla santificazione della vita. Nell'idea cristiana di perfezione si possono distinguere due componenti. La prima componente è quella di un movimento teso alla perfezione, che è indicato dall'espressione "santificazione della vita" (nel puritanesimo inglese dalla mozione di *progresso del pellegrino*). In quanto movimento verso un fine, essa prende il nome di componente *teleologica*. Il fine, il *telos*, verso il quale il movimento è diretto, è considerato come la somma perfezione; e, poiché il fine è uno stato di altissimo valore, si definisce *axiologica* questa seconda componente. Le due componenti, la *teleologica* e la *axiologica*, furono identificate da Ernest Troeltsch. I movimenti di massa gnostici hanno derivato le loro idee di perfezione dall'idea cristiana. In conformità con le componenti ora indicate ci sono, in linea di principio, tre possibilità di derivazione. Nella perfezione gnostica, che si presuppone trovi realizzazione nel mondo storico, le componenti teleologica e *axiologica* possono essere immanentizzate separatamente o congiuntamente»⁷⁵.

A. Il primo tipo di derivazione, l'immanentizzazione della componente teleologica, porta il movimento gnostico a credere possibile una perfezione nell'ambito di questo mondo (così Kant e Condorcet):

fenomeno gnostico non solo come atteggiamento di rifiuto del mondo (come proponeva l'interpretazione basata sui testi scoperti nella "Biblioteca Gnostica" di Nag Hammadi in Egitto), ma anche come trasformazione di esso (cfr. M. FRANZ, *Eric Voegelin*, cit., p. 18).

⁷⁵ SPG, pp. 10-11.

«non è necessario che questo fine sia formulato con molta precisione; esso può consistere semplicemente nell'idealizzazione di questo o quell'aspetto della situazione, considerato valido dal pensatore in questione»⁷⁶.

Nel secondo tipo, quello *axiologico*, si sottolinea particolarmente la perfezione nel mondo, descrivendola in maniera dettagliata e nella forma di un'immagine ideale (così Moro in *Utopia*):

«è caratteristico di tutta questa categoria di derivati *axiologici* il fatto che essi traccino un quadro relativamente chiaro della condizione auspicata, ma si preoccupino soltanto in termini vaghi dei mezzi atti a tradurla in realtà»⁷⁷.

Nel terzo tipo, in cui entrambi le componenti risultano immanentizzate, si hanno casi gnostici di *misticismo attivistico*:

«al misticismo attivistico appartengono in primo luogo i movimenti che discendono da Auguste Comte e da Karl Marx. In entrambi i casi si trova una formulazione relativamente chiara dello stato di perfezione: in Comte lo stadio finale di una società industriale sotto la direzione temporale dei *manager* e la direzione spirituale degli intellettuali positivisti; in Marx lo stadio finale di un regno della libertà privo di classi. In entrambi i casi è precisata con chiarezza la via che conduce alla perfezione: per Comte, mediante la trasformazione dell'uomo nella sua forma suprema, l'uomo positivista; per Marx, mediante la rivoluzione del proletariato e la trasformazione dell'uomo nel superuomo comunista»⁷⁸.

Tutti questi movimenti condividono "una lunga preistoria"⁷⁹ sociale e intellettuale, che a partire dal cristianesimo si

⁷⁶ SPG, p. 12.

⁷⁷ SPG, p. 14.

⁷⁸ SPG, pp. 14-15.

⁷⁹ NSP, p. 181.

* fr. note * pp. 144. 116

estende per il medioevo (epoca della divisione dell'ordine spirituale da quello temporale, con il papa e l'imperatore come rappresentanti sia in senso esistenziale che trascendentale). Solo verso la fine del secolo dodicesimo, il movimento gnostico di ridivinizzazione della società ha generato una dottrina e un relativo simbolismo, ossia con la figura e l'opera di Gioacchino da Fiore.

Come ha precisato de Lubac l'eredità di Gioacchino fu duplice: una esegetica e un'altra «costituita dai teologi, "spirituali", profeti, filosofi, riformatori, rivoluzionari, avventurieri di ogni specie, che raccolsero in modo o nell'altro» l'eredità di Gioacchino generando diversi filoni di pensiero e di azione, costituendo una vera e propria «selva frondosa»⁸⁰. Sulla scia di de Lubac, Voegelin si concentra sulla seconda eredità e per comprendere Gioacchino da Fiore parte dall'analisi della sua posizione anti-agostiniana:

«secondo la concezione agostiniana, la fase della storia da Cristo in poi era la sesta e ultima epoca terrena: il *saeculum senescens* l'epoca della senilità del genere umano. Il presente non aveva un futuro su questa terra; il suo significato si esauriva nell'attesa di una fine della storia attraverso eventi escatologici. (...) L'uomo dell'Europa occidentale del secolo XII non poteva accettare la condizione di un mondo vecchio che attende la propria fine: infatti il mondo nel quale viveva non gli sembrava in declino ma, al contrario, in ascesa. La popolazione stava aumentando, le aree di insediamento si andavano allargando, la ricchezza cresceva, nuove città venivano fondate e la vita intellettuale si faceva sempre più intensa, specialmente attraverso l'emergere dei grandi Ordini religiosi, a cominciare da Cluny. L'idea della senilità del mondo deve essere parsa insensata a un'epoca come

⁸⁰ H. DE LUBAC, *La posterité spirituelle de Joachim de Flore. I. De Joachim à Schelling. II. De Saint-Simon à nos jours*, Dessain et Tobra, Paris 1979-1981; trad. it.: *La posterità spirituale di Gioacchino da Fiore. I. Dagli Spirituali a Schelling. II. Da Saint-Simon ai nostri giorni*, Jaca Book, Milano 1980-1983. Il passo citato è nel vol. I, pp. 20-21.

quella, piena di vitalità ed in espansione, orgogliosa di esercitare pienamente le sue capacità civilizzatrici»⁸¹.

Da questa posizione Gioacchino fa scaturire la nota concezione della storia in uno schema trinitario: tre epoche e una simbologia relativa. L'attenzione di Voegelin è per lo più ai quattro simboli di questa concezione, considerato che essi sono

«caratteristici dei movimenti politici di massa dei tempi moderni»⁸² e che su di essi si «è fondata, fino ai nostri giorni, l'autointerpretazione della moderna società politica»⁸³.

1. Il primo simbolo è quello del *Terzo Regno*. La storia ha una terza ed ultima fase che ne è il suo compimento. Mere varianti di esso, secondo Voegelin, sono: la legge delle tre fasi (teologica, metafisica e scientifica) di Turgot e Comte⁸⁴; la dialettica dei tre stadi della libertà e della piena esplicazione dello spirito autocosciente di Hegel; la dialettica dei tre stadi del comunismo di Marx e Engels; le tre grandi fasi del cristianesimo di Schelling; il simbolo nazionalsocialista del Terzo Regno; più altri casi minori⁸⁵.

2. Il secondo simbolo di Gioacchino è quello del *dux*, figura a cui è dato il compito di instaurare la nuova epoca.

«Esso ebbe immediata influenza nel movimento dei francescani spirituali che videro in San Francesco l'adempimento della profezia gioachimitica; e la sua influenza risultò accresciuta dalla speculazione dantesca sul *Dux* della nuova età dello spirito. Se ne può ravvisare la presenza nelle figure paracletiche, negli *homines spirituales* e negli *homines novi*, del tardo Medioevo del Rinascimento e della Riforma; è individuabile anche come

⁸¹ SPG, pp.15-16.

⁸² SPG, p. 17.

⁸³ NSP, p. 182.

⁸⁴ Su Comte si veda il saggio *The Apocalypse of Man: Comte* in ER, pp. 136-159.

⁸⁵ Cfr. NSP, p. 182 e SPG, pp. 17-18.

componente nel *Principe* di Macchiavelli; nel periodo della secolarizzazione esso ricompare nel superuomo di Condorcet, di Comte e di Marx, finché giunge a dominare la scena contemporanea attraverso i *leader* paracletici dei nuovi regni»⁸⁶.

Non vanno inoltre dimenticati: il "superuomo", espressione coniata da Goethe nel *Faust* e poi usata, con ottiche diverse, da Condorcet (superuomo progressista), Comte (superuomo positivista), Marx (superuomo comunista), Nietzsche (superuomo dionisiaco); tutti i simboli usati dai capi paracletici dei nuovi regni⁸⁷, si veda ad esempio

«tutta una produzione letteraria tedesca ed italiana nella quale Hitler e Mussolini sono talvolta esaltati come i capi preannunciati da Dante»⁸⁸.

3. Il terzo simbolo è quello del *profeta*, inteso da Gioacchino come il precursore del *dux*, alla maniera del Battista nei riguardi del Cristo. È importante notare che

«con la creazione del simbolo del precursore emerge un nuovo tipo nella storia occidentale: l'intellettuale che conosce la formula del riscatto dalle sventure del mondo e può predire quale sarà nel futuro il corso della storia umana. Nella speculazione gioachimita l'intellettuale è ancora profondamente radicato nel contesto del cristianesimo, in quanto Gioacchino si considera il profeta del prossimo *dux e Babylone* mandato da Dio. Nell'ulteriore corso della storia occidentale la marea cristiana scende e il profeta, il precursore del capo, diventa l'intellettuale laico che ritiene di conoscere il significato della storia (concepito come immanente al mondo) e può predire il futuro. Nella pratica politica la figura dell'intellettuale che anticipa l'immagine della storia futura e fa predizioni non può sempre essere chiaramente separata da quella del capo»⁸⁹.

⁸⁶ NSP, p. 182. Il tema è ripreso, in un parallelo con Platone, in OP, pp. 223-224.

⁸⁷ Cfr. SPG, p. 20-21 e NSP, p. 182.

⁸⁸ SPG, p. 20.

⁸⁹ SPG, pp. 21-22.

* verificare se possibile scoprire legame tra EVE
G. RITTER, Il volto demonico del potere.

Comte fu considerato sia capo che intellettuale-precursore; lo stesso accadde per Marx ed Engels, che, in aggiunta, a distanza di una generazione, furono considerati "precursori" rispetto a Stalin e Lenin, "capi" della realizzazione del *Terzo Regno*.

4. Il quarto simbolo è quello della *fratellanza di persone*; nella teoria di Gioacchino si tratta di una vera e propria comunità di monaci. Alla base c'è l'aspirazione a creare una umanità spiritualizzata che vive senza la mediazione e il sostegno delle istituzioni.

«In questa libera comunità di persone autonome, priva di organizzazione istituzionale, si può ravvisare lo stesso simbolismo che si riscontra nei moderni movimenti di massa che concepiscono il Regno Finale come una libera comunità di uomini dopo l'abolizione dello Stato e delle altre istituzioni. Il simbolismo è individuabile con la massima chiarezza nel comunismo, ma anche l'idea di democrazia trae alimento, in misura considerevole, dal simbolismo di una comunità di uomini autonomi»⁹⁰.

Simboli gioachimiti e varianti nella storia hanno costituito per secoli quella nuova escatologia, che, secondo Voegelin, ha avuto un influsso così decisivo nella politica moderna: si tratta di contenuti teorici precisi e validi che hanno portato, come abbiamo già affermato, alla costituzione di diversi movimenti politici. Tutto ciò per Voegelin è stato possibile per la caratteristica intrinseca della teoria di Gioacchino:

«La speculazione gioachimita fu un tentativo di conferire al corso immanente della storia un significato che la concezione agostiniana gli negava. A questo fine, Gioacchino utilizzò il materiale allora a sua disposizione, cioè il significato della storia trascendentale. In questo primo tentativo occidentale di immanentizzazione di tale significato trascendentale, il nesso con il cristianesimo non andò perduto. La nuova età di Gioacchino avrebbe portato una maggiore pienezza spirituale nella storia,

⁹⁰ SPG, p. 23.

ma ciò non sarebbe stato determinato da un'eruzione dall'interno: esso sarebbe invece venuto da una nuova irruzione trascendentale dello Spirito. L'idea di un'incremento completamente immanentistico di pienezza spirituale si andò affermando piuttosto lentamente, nel corso di un lungo processo che potrebbe essere compendiato nella formula "dall'umanesimo all'illuminismo": solo nel secolo XVIII, con l'idea di progresso, l'incremento di significato nella storia divenne un fenomeno intramondano, senza irruzioni trascendentali. Qualificheremo come "secolarizzazione" questa seconda fase del processo di immanentizzazione⁹¹.

e // Gnosi e processo di secolarizzazione sono, per Voegelin, le due fasi che contraddistinguono la modernità e la politica relativa. Per dirla con le parole di de Lubac: «l'idea gioachimita (...) ha costituito una delle tappe principali sulla via della secolarizzazione, vale a dire snaturazione della fede, del pensiero e dell'azione cristiana»⁹². Voegelin è ben conscio delle motivazioni antropologiche che generano la secolarizzazione (incertezze, ansie, speranze, dubbi sul significato della vita e della storia umana) e, da onesto e profondo intellettuale, si pone la domanda:

«quale incertezza fu così tormentosa da indurre l'uomo a superarla con gli equivoci mezzi di una erronea immanentizzazione? Non occorre cercare la risposta molto lontano. L'incertezza è l'autentica essenza del cristianesimo. Il senso di sicurezza che dava il vivere in un "mondo pieno di dei" andò distrutto con la scomparsa di quegli dei; quando il mondo è dedivinizzato, la comunicazione col Dio che trascende il mondo si riduce al tenue vincolo della fede, nel senso di Ebrei 11,1: fede è sostanza di ciò che dobbiamo sperare e prova di ciò che non vediamo. Ontologicamente, la sostanza di cose sperate si trova solo nella fede, ed epistemologicamente soltanto la fede è prova delle cose che non vediamo. Il vincolo è davvero tenue e facile

⁹¹ NSP, p. 190.

⁹² H. DE LUBAC, *La posterità*, cit., vol. I, p. 21.

a spezzarsi. La vita dell'anima che si apre verso Dio, l'attesa, i periodi di aridità e di fiacchezza, di colpa e di sconforto, di contrizione e di pentimento, di disperazione e di speranza, le silenziose emozioni dell'amore e della grazia, la trepidazione sull'orlo di una certezza che, se conquistata, si risolve in una perdita — l'estrema fragilità di codesto edificio può riuscire un peso troppo pesante per uomini che cercano possessi sicuri ed esperienze concrete»⁹³.

Il vincolo tenue si è più volte spezzato a causa di una diffusione di massa del cristianesimo su scala mondiale, non accompagnata dalla comprensione profonda della fede come "eroica avventura dell'anima"⁹⁴ e della sua tremenda serietà. In questa condizione, verificatasi per la prima volta nell'alto Medioevo, la fede del credente cadde e per non sprofondare nell'abisso, ripiegò su esperienze

«abbastanza prossime all'esperienza della fede perché la differenza potesse essere scorta soltanto da un occhio esercitato, ma che nello stesso tempo ne fossero abbastanza lontane da poter servire da rimedio all'incertezza della fede in senso stretto»⁹⁵.

Le ondate gnostiche della storia sono state diverse. Tutte hanno avuto la loro matrice ideologica nei contenuti finora esposti. Tutte, dal punto di vista di scienza politica, si scontrarono con le altre *weltanschauung* sul terreno della rappresentanza politica, in particolare di quella esistenziale. Gli gnostici influenzarono fortemente la concezione di rappresentanza esistenziale in seno alla società occidentale, creando eventi di vaste dimensioni, come i moderni imperi. Voegelin riconosce che c'è una certa continuità tra gli imperi dell'antichità e quelli moderni (relativamente ai concetti di rappresen-

⁹³ NSP, pp. 193-194.

⁹⁴ NSP, p. 194. Sul rapporto tra fede e situazione culturale si può fare riferimento al saggio del 1971, *The Gospel and Culture* (PE, pp. 172-212).

⁹⁵ NSP, p. 195.

nente” — coniato ai tempi della Rivoluzione Francese — che indica l'adozione di una politica non violenta ma ugualmente sovvertitrice dell'ordine esistente.

«Questo tentativo — afferma Voegelin — di recepire l'idea gnostica di rivoluzione attraverso la riforma sociale, è significativo per più di un riguardo. Innanzi tutto dimostra che il fatto patologico della gnosi è penetrato nella politica moderna per qualcosa di più che non il semplice attivismo rivoluzionario. All'ombra della gnosi si sviluppa un'ala “destra”, liberale e progressiva, che accetta l'idea di rivoluzione, ma vuole ovviare alla sua violenza distruttiva mediante un processo di ordinata evoluzione»¹⁰⁰.

Diversi sono i processi politici, che, secondo Eric Voegelin, possono essere sospettati di gnosticismo. Il giudizio su tutti questi movimenti è così formulato:

«Il momento rilevante di questi tentativi sta, in primo luogo, nell'ibrido di una politica in cui manca una vera e propria volontà di assetto, e che pretende di sostenere impegni precari e malfermi con una serie di mezzucci, ma si riduce a “prendere il vento dalle vele”. In secondo luogo, allo stato attuale dei rapporti, il momento rilevante di questi tentativi sta nell'errore di ritenere che il “vento” della politica gnostica consista in una pretesa riformatrice, e perciò che il tanto biasimato sbandamento intellettuale rispetto a Marx sia nella realtà l'essenza del sogno gnostico, con la conseguenza che in effetti, nella prospettiva di una graduale evoluzione, si possa costruire meglio quel che la rivoluzione solo in apparenza sembrava di poter rendere “reale”. Questo grave errore ha motivato nel recente passato la politica occidentale dell'*appeasement*, e motiva ancora oggi numerosi interventi particolari nella politica delle buone intenzioni, che vuole prevenire il comunismo»¹⁰¹.

¹⁰⁰ GP in TG, p. 166.

¹⁰¹ GP in TG, p. 167.

Citare (?) GIOV. PAOLO II, Centesimus Annus,
25: politica come "colpina
scolora". fr. 2. c. 46.

In questo contesto Eric Voegelin esprime delle forti riserve sulla istituzione dell'ONU: essa non può essere accettata pienamente in quanto vuole porre rimedio

«alla crisi gnostica delle civiltà occidentali e occidentalizzate attraverso una regola di diritto, intendendo costruire a poco prezzo sulla terra un regno-di-dio completamente pacificato»¹⁰².

Uno dei teorici che ha compreso la portata rivoluzionaria dello gnosticismo, e la sua pericolosità per le istituzioni, è stato Thomas Hobbes, principalmente con il famoso Leviathan¹⁰³. Secondo la teoria hobbesiana, così come è interpretata da Voegelin, l'uomo ha coscienza del comando della ragione che lo spinge a ricercare la pace e tale comando non è altro che voce di Dio. Quanto più la persona umana è cosciente della divina provenienza del comando, tanto più questo diventa una legge di natura.

«Questa legge di natura — afferma Voegelin — non è una legge che di fatto regoli l'esistenza umana prima che gli uomini, nei quali essa vive come disposizione alla pace, ne abbiano seguito il precetto unendosi in società civile sotto un pubblico rappresentante, il sovrano. Solo quando essi hanno concordato di sottomettersi a un comune sovrano, la legge di natura diventa effettivamente la legge di una società nell'esistenza storica»¹⁰⁴.

La nota teoria del “contratto sociale” però, sarà difficilmente accettata da Voegelin. La motivazione di tale posizione la si trova nel volume Plato and Aristotle, dove Voegelin de-

Il titolo del Leviathan e di Hobbes: cf. fr. 40-41.

¹⁰² GP in TG, p. 167.

¹⁰³ Th. HOBBS, Leviathan, London 1651; trad. it.: Leviatano, Laterza, Roma-Bari 1989. Voegelin iniziò ad interessarsi di Hobbes con il capitolo Der Leviathan dell'opera giovanile Die politischen Religionen (PSE, pp. 53-71). Qui l'approccio a Hobbes risente dell'esperienza totalitaria e, quindi, i giudizi sull'opera hobbesiana sono sostanzialmente negativi. Più equilibrata è la trattazione dei temi hobbesiani in The new science of politics.

¹⁰⁴ NSP, p. 230.

«Certo la teoria — diversa — (NSP, 229)»
e si riferisce all'entità
nuove

finisce la *contract theory* come *doxa* e, quindi, ben lontana dall'essere parte dell'*episteme politike*.

La base dell'argomentazione è l'analisi dell'indagine di Glaucone sulla natura e origine della giustizia, nel libro secondo de *La Repubblica* platonica. Voegelin fa notare, basandosi su precise analisi filologiche, che non è possibile ricavare da questi passi una teoria sulla natura della legge, né sulla legge di natura, né ritenerli il primo esempio di "teoria contrattualistica" in quanto Platone non sta presentando nessuna teoria, ma bensì la *doxa* sofistica. Se la si ritiene teoria si finisce per accettare la posizione sofista e rinnegare quella platonica.

«Finché — chiarisce Voegelin — si rimane in una prospettiva platonica la spiegazione contrattuale della legge e della giustizia è un esempio di *doxa*. La condizione dossastica dell'anima è l'argomento in discussione, non la giustizia e la sua natura. Dobbiamo quindi di nuovo decidere se vogliamo accettare l'idea di Platone o quella dei moderni, che strappano questa particolare *doxa* fuori dal suo contesto, onorificandola col titolo di teoria e parlando così di una storia della "teoria contrattuale"»¹⁰⁵.

Voegelin ritiene questa chiarificazione di massimo valore per lo studioso della politica e, per questo motivo, senza nessuna esitazione, non ha nessuna paura di contrapporsi ad Hobbes:

«Non dobbiamo farci mettere in soggezione dal fatto che famose figure della moderna storia del pensiero politico come Hobbes e Locke elaborarono una "teoria contrattuale". Poiché una *doxa* non diventa una teoria per il fatto che è di gran voga fra i moderni pensatori di rinomanza»¹⁰⁶.

Gianfrancesco Zanetti¹⁰⁷ ha giustamente notato che la confutazione voegeliniana è ben difficilmente accolta nel di-

¹⁰⁵ OP, p. 132.

¹⁰⁶ OP, p. 132-133.

¹⁰⁷ G. ZANETTI, *Eric Voegelin*, cit., pp. 383-387.

battito moderno, dove domina la posizione di J. Rawls, assertore, all'opposto di Voegelin, sia del contrattualismo che dell'inutilità del «ricorrere a dottrine teleologiche o metafisiche per sostenere» la teoria della giustizia¹⁰⁸.

Il contratto sociale proposto da Hobbes costituisce la base della sua teoria della rappresentanza. Voegelin analizzandola vuole innanzitutto sgombrare il campo da interpretazioni fuorvianti.

«Nel giudicare la teoria hobbesiana della rappresentanza è necessario evitare i trabocchetti del linguaggio politico corrente. Non si ricava alcun vantaggio da una valutazione della teoria in termini di libertà e di autorità; e nessun vantaggio si ricava se si pretende di classificare Hobbes come assolutista o fascista. Un'interpretazione critica deve tener conto delle intenzioni teoriche indicate da Hobbes stesso nella sua opera. Queste intenzioni si possono ricavare dal passo seguente: "Riesce evidente anche ai meno provveduti che le azioni degli uomini derivano dalle opinioni che essi hanno a proposito del bene e del male che, da queste azioni può ridondare ad essi; e, conseguentemente, che gli uomini, nei quali è maturata l'opinione che la loro obbedienza al potere sovrano sarà per essi più dannoso della disobbedienza, saranno indotti a violare le leggi e quindi a sovvertire la comunità, a provocare disordine e guerra civile; insomma, a sottrarsi a tutto ciò per cui il governo civile è stato istituito. In tutte le comunità dei pagani, quindi, i sovrani hanno avuto la qualifica di pastori del popolo, perché nulla si poteva legittimamente insegnare al popolo senza il loro consenso e la loro autorità". E il cristianesimo, continua Hobbes, non può proporsi di privare i sovrani "del potere necessario alla conservazione della pace fra i loro sudditi e alla loro difesa contro i nemici esterni"»¹⁰⁹.

¹⁰⁸ J. RAWLS, *A Theory of Justice*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge-Mass. 1971; trad. it.: *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1991, p. 373. Un'analisi e una valutazione della posizione attuale di Rawls non può prescindere dai chiarimenti esposti nel recente *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York 1993.

¹⁰⁹ NSP, pp. 231-232.

Secondo Voegelin il proposito di Hobbes è quello di fare del cristianesimo una specie di *theologia civilis* della società inglese, trasformando proprio la *theologia supranaturalis* cristiana in *theologia civilis*.

Il cristianesimo, abbiamo visto, aveva causato una tensione tra una verità dell'anima e una della società. Con l'affermarsi della verità dell'anima, cioè della fede cristiana, la società civile era rimasta senza una propria verità. Ciò costituiva un serio problema che, a detta di Voegelin, solo Platone aveva fino ad allora affrontato e risolto, almeno sul piano teorico.

«Platone nella *Repubblica* costruì una *polis* che doveva incarnare la verità dell'anima sotto il governo diretto di filosofi mistici: si trattò di un tentativo di superamento della tensione, facendo dell'ordine dell'anima l'ordine della società»¹¹⁰.

Gli scrittori cristiani dell'antichità e del Medioevo non ebbero, invece, lo stesso acume di Platone e il vuoto creatosi, a livello di teoria civile, con l'affermarsi della fede non sempre fu colmato adeguatamente (Voegelin cita come esempi il cesaropapismo bizantino e la teoria di Gelasio). Va dato atto, che solo Hobbes riuscì a far fronte, con una teoria accettabile, alle tensioni che questo processo aveva sviluppato.

«Hobbes comprese che l'ordine pubblico è impossibile senza una teologia civile sottratta a ogni dibattito: l'aver chiarito questo punto è il grandissimo e perenne merito del *Leviathan*. Meno fortunato egli fu nel suo tentativo di colmare il vuoto facendo del cristianesimo la teologia civile inglese. Egli poté coltivare questa idea, perché partì dalla premessa che il cristianesimo, se rettammente interpretato, dovesse identificarsi con la verità della società che aveva sviluppato nelle prime due parti del *Leviathan*. Hobbes negò l'esistenza di una tensione tra la verità dell'anima e la verità della società; il contenuto della

¹¹⁰ NSP, p. 235.

¹¹¹ NSP, pp. 236-237.

Scrittura, a suo parere, coincideva in sostanza con la sua verità. In base a questa premessa, egli poté accarezzare l'idea di risolvere una crisi di proporzioni storiche mondiali fornendo il suo consiglio di esperto ad ogni sovrano che fosse disposto ad accettarlo»¹¹¹.

«La teologia politica hobbesiana — annota Carlo Galli —, in questa interpretazione di Voegelin, vale dunque come risposta storico-concreta (rispettosa di un'esigenza fondamentale di ordine sociale) al vuoto ed al disordine delle guerre civili di religione, e non ha le caratteristiche di diabolica inversione che le erano state attribuite in precedenza [in *Die politischen Religionen*, ndr]: le tematiche dell'articolazione e della struttura invariante dell'Essere hanno "articolato" anche il giudizio voegeliniano su Hobbes (da un punto di vista immediatamente politico, la prima interpretazione è una risposta al totalitarismo nazista, mentre la seconda risente dello sforzo di approntare apparati teorici in grado di rispondere alla sfida più sofisticata del comunismo marxista e in generale dello storicismo progressista)»¹¹².

Voegelin riconosce sì il merito hobbesiano ma attacca, specie in *Wissenschaft, Politik und Gnosi*, ciò che è inaccettabile della teoria hobbesiana: l'antropologia caratterizzata da una visione negativa della persona umana, in cui la *libido dominandi* costituiva il parametro principale. Hobbes fece della *libido*, intesa come

«rivolta dell'uomo contro la propria natura e contro Dio, la caratteristica essenziale degli esseri umani. Ogni movimento dello spirito divenne allora per lui un pretesto per un movimento delle passioni. A suo giudizio, l'azione umana non era assolutamente mai orientata dall'amore per Dio, ma sempre e soltanto motivata dall'impulso di potenza, immanente al mondo»¹¹³.

¹¹² C. GALLI, *Strauss, Voegelin, Arendt lettori di Thomas Hobbes: tre paradigmi interpretativi della forma politica della modernità* in AA.VV., *Filosofia politica*, cit., pp. 41-42.

¹¹³ SPG, p. 29.

Non solo questa antropologia è inaccettabile, ma porta ad una politica priva di una verità antropologica e soteriologica, cioè una politica gnostica, in cui anche Hobbes finisce per essere intrappolato.

In sintesi: «Hobbes se non *confonde* i diversi piani esperienziali, certo *dimentica* la verità dell'anima, l'apertura alla trascendenza; Hobbes, insomma è, secondo Voegelin, tanto ossessionato dal problema della pace (drammaticamente posto da un'altra variante della gnosi, quella puritana) che tenta di costruire un ordine assolutamente stabile, non percorso dalla mobilitazione che l'anima, come sensorio della trascendenza, introduce nella società: tanto lontano dalla sua storia come progresso da cercare, implicitamente, di bloccare anche la storia (discontinua) degli ordini ostruendo la fonte stessa che la rende possibile, cioè la percezione, articolata e articolante, della trascendenza, Hobbes appare quindi a Voegelin un caso particolare di irrealismo gnostico, una variante specifica della volontà di modificare, mutilandola, l'immutabile complessità della natura umana»¹¹⁴.

Tra i numerosi autori studiati da Voegelin, accanto ad Hobbes, ci sembra doveroso fare un particolare riferimento a Marx, per le motivazioni che lo stesso Voegelin adduce:

«Lo gnosticismo moderno non ha affatto esaurito la sua carica. Al contrario, sotto forma di marxismo esso va prodigiosamente espandendo in Asia la sua area di influenza, mentre altre forme di gnosticismo, quali il progressismo, il positivismo e lo scienziamento, stanno penetrando in altre aree sotto forma di "occidentalizzazione" e di sviluppo dei paesi arretrati»¹¹⁵.

¹¹⁴ C. GALLI, *Strauss*, cit., p. 42.

¹¹⁵ NSP, p. 244. Su Marx, in *From Enlightenment to Revolution*, sono contenuti due saggi: *Marx: inverted dialectics* (pp. 240-272) e *Marx: the genesis of gnostic socialism* (pp. 273-302), quest'ultimo è una rielaborazione del precedente *The Formation of the Marxian Revolutionary Idea* del 1950 (GMP, pp. 83-130).

Considerato che Voegelin fu molto spesso accusato di essere marxista,

Marx è considerato da Voegelin uno "gnostico speculativo" che basa il suo sistema su una dissociazione del processo dell'essere dall'essere trascendente, che non solo è negato (con il materialismo), ma deve essere anche combattuto. La radice di questa posizione, secondo Voegelin, sta nella formazione giovanile di Marx. Infatti nella sua dissertazione di laurea del 1840-41, Marx, studiando la confessione di Prometeo — "Io odio tutti gli dei" — compì quella ribellione dell'anima contro l'ordine del cosmo, che lo portò a ritenere "irrazionale"¹¹⁶ la fede nell'esistenza di Dio e a proporre una visione filosofica rivoluzionaria.

«Il rovesciamento rivoluzionario del simbolo — la detronizzazione degli dei, la vittoria di Prometeo — si pone oltre la cultura classica: è opera dello gnosticismo. Soltanto con la rivolta gnostica dell'era romana, Prometeo, Caino, Eva e il serpente diventano simboli della liberazione dell'uomo dallo strapotere del Dio tirannico di questo mondo. La confessione di Marx, ripete la reinterpretazione del simbolo di Prometeo che si trova in un testo alchimistico del secolo III, il trattato di Zosimo *Sulla lettera Omega*»¹¹⁷.

a questo proposito, va ricordata la pagina del diario in cui si descrive il suo incontro con i testi marxiani: «Durante le vacanze tra la maturità e l'inizio degli studi universitari, studiai il *Capitale* di Marx, ovviamente indottovi dall'interesse suscitato dalla rivoluzione russa. Totalmente innocente in tali questioni, fui convinto da quello che lessi e devo confessare che, dall'agosto del 1919 al dicembre di quello stesso anno, diventai un marxista. A Natale la faccenda era svanita, perché nel frattempo avevo frequentato i corsi di teoria economica e di storia delle dottrine economiche, e sapevo ciò che vi era di sbagliato in Marx. Il marxismo non è più stato un problema per me dopo di allora. Questo problema — il respingere un'ideologia perché insostenibile dal punto di vista scientifico — rimase una costante in quegli anni. Molto importante per la formazione del mio modo di pensare nel campo della scienza fu la mia precoce familiarità con l'opera di Max Weber...» (AR in PSE, p. 86).

¹¹⁶ «Marx — osserva Voegelin — sintetizza il risultato di queste riflessioni [della tesi di dottorato, ndr] nell'affermazione: "l'esistenza di Dio è irrazionalità [*un-reason*]"» (ER, p. 274 e GMP, 86).

¹¹⁷ SPG, p. 87. Sull'aspetto rivoluzionario della teoria marxiana si veda *The Formation of the Marxian Revolutionary Idea* (GMP, pp. 83-130).

La filosofia diventa il nuovo sapere, fonte dell'ordine e dell'autorità, capace di trasformare la storia. Voegelin tiene a precisare una caratteristica della filosofia marxiana, come di tutte le filosofie gnostiche: il divieto di fare domande.

«La soppressione marxiana delle domande rappresenta un fenomeno psicologico estremamente complicato, e dobbiamo via via isolare in esso ciascuna delle sue componenti. In primo luogo, la più "tangibile". Ci troviamo qui di fronte a un pensatore che sa benissimo che la sua costruzione è destinata a crollare non appena viene formulata la domanda filosofica fondamentale. Questa consapevolezza lo induce forse ad abbandonare la sua indifendibile costruzione? Niente affatto: essa lo spinge semplicemente a vietare che siffatte domande siano formulate. Ma questo divieto ci induce a chiederci: Marx era forse un truffatore intellettuale: una domanda del genere solleverà forse delle obiezioni. Si può seriamente credere che il lavoro dell'intera vita di un pensatore di notevole livello possa essere fondato su una truffa intellettuale? Un lavoro basato su una truffa avrebbe potuto attrarre una massa di seguaci e diventare una forza politica mondiale? Ma noi oggi siamo abituati a dubbi del genere: abbiamo visto troppe cose improbabili e incredibili diventare realtà. Quindi, non esitiamo né a porre la domanda che l'evidenza stessa ci suggerisce, né a rispondere: sì, Marx era un truffatore intellettuale. Certamente, questa non è l'ultima parola da dire su Marx»¹¹⁸.

La motivazione dell'atteggiamento truffatore di Marx, Voegelin la individua nel suo legame con Nietzsche, gnostico speculativo quanto il primo. Voegelin imputa a Nietzsche di aver creato questa truffa¹¹⁹. Con una ricca e precisa analisi, basandosi sui testi del filosofo tedesco, viene individuato il

¹¹⁸ SPG, pp. 74-75. Voegelin considera il divieto di fare domande, posto da Comte e Marx, come una manifestazione del "rifiuto di appercepire" (*Apperzeptionsverweigerung*) di Heimito von Doderer e precisa che «il rifiuto di appercepire è diventato per me il concetto centrale per comprendere le deformazioni e le aberrazioni ideologiche» (AR in PSE, pp. 162-163; si veda anche pp. 117-119).

percorso nietzschiano: il pensatore gnostico, a causa della segregazione in cui vive,

«non è che *voglia* essere Dio; egli *deve* essere Dio, per imper-scrutabili ragioni»¹²⁰.

Questa situazione lo porta a commettere la truffa intellettuale, cioè a portare fino in fondo la sua rivolta contro Dio, basata su un terribile inganno, precisamente un autoinganno. Voegelin individua tre stadi di questo processo:

1. La teoria di un pensatore isolato è degenerata ed è diventata il dogma di un movimento politico.

2. Il pensatore si rende consapevole di tale inganno trasmesso alla massa; trasmettendolo compie la truffa intellettuale.

3. Il pensatore non perde il controllo su se stesso, trasforma il suo inganno in dottrina filosofica, teorizzando la sua rivolta contro Dio e quindi ripiegandosi definitivamente su se stesso. Qui l'inganno diventa una vera e propria "menzogna demoniaca"¹²¹.

Sulla base di questi processi sia il marxismo che gli altri movimenti gnostici hanno diffuso fino ad oggi le loro idee nel mondo e hanno determinato e determinano quella politica che Voegelin definisce «gnostica», eterna tentazione dello scienziato della politica e del politico stesso.

In battuta finale, nell'ultimo capitolo (*The End of Modernity*) dell'opera del 1952, Voegelin formula due considerazioni di rilievo, che riteniamo giusto non tralasciare:

¹¹⁹ M. Franz, sulla scia di Dante Germino, fa notare come frequentemente Voegelin non distingue bene errante da errore e finisce per considerare gli autori attaccati come affetti da "spiritual disease" (M. FRANZ, *Eric Voegelin*, cit., p. 125).

¹²⁰ SPG, p. 80. I testi di riferimento sono: F. NIETZSCHE, *Jenseits von Gut und Böse, Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*, Naumann, Leipzig 1886; trad. it.: *Al di là del bene e del male*, Mondadori, Milano 1981; ID., *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, Naumann, Leipzig 1885; trad. it.: *Così parlò Zarathustra*, Mursia, Milano 1965.

¹²¹ SPG, pp. 81-83.

nietzsche note
di raffin
m. Franz LA 111
Le scienze di storia

1. «lo gnosticismo, nonostante la sua vistosa influenza, non domina assolutamente incontrastato il campo; la tradizione classica e cristiana della società occidentale è ancora viva; l'emergere di una resistenza spirituale e intellettuale contro lo gnosticismo in tutte le sue varianti è un fattore importante della nostra società; la ricostruzione di una scienza dell'uomo e della società è uno degli eventi più importanti dell'ultimo mezzo secolo e, considerata retrospettivamente, potrà forse apparire in futuro come l'evento più importante del nostro tempo»¹²².

A Voegelin va il merito di aver filosoficamente smascherato la pericolosità della gnosi per la nostra società e per le sue istituzioni¹²³.

2. Tutti i fenomeni politici di natura gnostica sono destinati ad «esplosione»:

«lo gnosticismo contiene in sé un fattore di autodissoluzione, e questo fattore consente di dire che, con molta probabilità, quella data [dell'epoca dell'esplosione, ndr] è meno lontana di quanto a prima vista si potrebbe pensare, tenendo conto dell'attuale forza dello gnosticismo. Questo fattore di autodissoluzione costituisce il secondo pericolo dello gnosticismo come teologia civile»¹²⁴.

La debolezza intrinseca della posizione gnostica viene affrontata da Voegelin anche nella sua conferenza londinese del 1961; qui è analizzato il tentativo degli gnostici di creare nuovi imperi cosmici, tentativo che Voegelin considera un vero e

¹²² NSP, p. 245.

¹²³ Cfr. G. MUCCI, *Il dibattito sulla gnosi in Italia* in «La Civiltà Cattolica», 1994, II, pp. 423-434.

¹²⁴ NSP, p. 245. A distanza di più di quarant'anni da questa previsione, bisogna riconoscere la sua validità, se non per tutti i casi, almeno per quello emblematico della caduta del Muro di Berlino, nel 1989.

Al fattore dell'"autodissoluzione" si potrebbe collegare il dibattito contemporaneo sulla crisi e le prospettive del pensiero politico di sinistra. Tra le tante pubblicazioni italiane segnaliamo: AA.VV., *Sinistra punto zero*, a cura di G. Bosetti, Donzelli, Roma 1993 e P. SYLOS LABINI, *Carlo Marx: è tempo di un bilancio*, Laterza, Roma-Bari 1994.

proprio sogno irrealizzabile. Nessuna entità politica potrà mai organizzare l'umanità nella sua interezza. Tutti i tentativi di impero sono falliti, anche quegli gnostici¹²⁵. All'umanità non resta altro che ricercare nuovamente il significato dell'ordine universale come l'ordine della storia alla luce della rivelazione divina.

Lo studio che Voegelin ha condotto sullo gnosticismo «è l'ammonimento a risalire una china — ha annotato Augusto del Noce introducendo l'edizione italiana di *The new science of politics* — ed è l'avvertimento della possibilità di farlo. Ma le chine non sono facili da risalire, e ciò non permette troppo ottimismo»¹²⁶.

La difficoltà di comprensione del fenomeno gnostico e la pluralità delle sue manifestazioni, non sempre facilmente interpretabili, ci deve portare ad ammettere che «solo chi — afferma Sebba, concludendo il suo saggio — partecipa alla ricerca della verità della realtà nella sua totalità, scoprirà cosa è veramente uno gnostico. Questo è il risultato ultimo, forse finale, della ricerca voegeliniana intorno al rapporto tra modernità, gnosticismo e storia»¹²⁷.

In questa luce si comprendono bene le affermazioni che chiudono *The new science of politics*:

«La corrosione della civiltà occidentale ad opera dello gnosticismo è un processo lento, che si è andato sviluppando per oltre un migliaio di anni. Le singole società politiche occidentali si trovano, nei confronti di questo lento processo, in un rapporto diverso, secondo l'epoca nella quale ebbero luogo le rispettive rivoluzioni nazionali. (...) La società occidentale, nel suo complesso, è una civiltà quanto mai stratificata, nella quale le democrazie americana e inglese rappresentano lo strato tradizionale più antico e più consolidato della civiltà stessa, mentre l'area germanica ne costituisce lo strato più spiccatamente mo-

¹²⁵ Cfr. WE, pp. 186-188.

¹²⁶ A. DEL NOCE, *Eric Voegelin e la critica dell'idea di modernità* in NSP, pp. 9-34. Il passo citato è a pag. 33.

¹²⁷ G. SEBBA, *History*, cit., p. 241.

derno. In una situazione di questo genere resta una favilla di speranza, perché le democrazie americana e inglese, che più saldamente rappresentano nelle loro istituzioni la verità dell'anima, sono le potenze più forti sul piano esistenziale. Ma è necessario lo sforzo concorde di tutti noi perché, rimuovendo la corruzione gnostica e reintegrando le forze della civiltà, questa favilla possa diventare una viva fiamma. Per il momento la sorte è ancora incerta»¹²⁸.

A proposito di questa pagina Duso nota che «alla tentazione del passaggio dal pensiero rigoroso del problema a scelte che sono considerate più garantite e fondate ha ceduto anche quel Voegelin che vede — forse, tra l'altro, con poca preveggenza — nella potenza delle democrazie inglese e americana un elemento di speranza dal momento che nelle loro istituzioni sarebbe maggiormente rappresentata la verità dell'anima; ma indicazioni di questo tipo appaiono non solo deboli, ma anche contraddittorie con quanto del suo itinerario filosofico è opportuno e necessario pensare. Certo tale indicazione non costituisce una semplice aporia spuria all'interno di un processo rigoroso che la escluderebbe, ma è forse connaturata al modo di porsi di Voegelin di fronte al politico, e proprio ciò apre la possibilità di una rivisitazione del suo pensiero»¹²⁹.

¹²⁸ NSP, pp. 270-271. Sul problema della democrazia americana è doveroso riportare alcune note, redatte da Voegelin nella sua autobiografia, a distanza di anni dalla pagina appena citata: «Per quanto riguarda la realizzazione istituzionale dell'ordine esistenziale, la società americana sembra avere qualche vantaggio sulle altre società nazionali del mondo occidentale. Devo però innanzitutto ammettere che non sono imparziale su queste cose, poiché sono dopo tutto dovuto fuggire dall'ambiente politico centroeuropeo per salvarmi la vita e sono stato accolto con gentilezza in America. Tutto questo ha naturalmente prodotto dei pregiudizi» (AR in PSE, pp. 177-178). Di seguito Voegelin aggiorna la sua analisi sulla funzione della democrazia americana introducendo diverse ed utili piste di discussione (cfr. AR in PSE, pp. 178-185).

¹²⁹ G. DUSO, *Filosofia pratica*, cit., pp. 190-191.

La lunga dissertazione sviluppata in questo capitolo ci ha portato a comprendere come sul terreno della rappresentanza si gioca l'identità di ogni società politica e di ogni relativa teoria. L'apertura al trascendente, cioè l'individuazione del legame tra piano personale-sociale e piano metafisico, è l'elemento essenziale che non fa deragliare nella gnosi. Abbiamo così esposto il nucleo fondamentale del pensiero politico voegeliniano.

CAPITOLO IV

LA NUOVA SCIENZA POLITICA

SOMMARIO: 1. La scienza politica positivista-weberiana. - 2. La ri-teorizzazione della scienza politica.

1. *La scienza politica positivista-weberiana*

Approfondendo il tema della rappresentanza e il suo continuo rischio di deragliare nella gnosi, abbiamo già avuto modo di fornire diversi elementi essenziali della scienza politica voegeliniana. Su di essi ora vogliamo ritornare perché sia ben evidenziata la *novità* del contributo di Eric Voegelin.

Una nuova consapevolezza della *episteme politike* non può avvenire, secondo Voegelin, se non si prende coscienza di questo asserto fondamentale: la scienza politica ha sempre corso il rischio di essere ridotta da scienza dell'esistenza umana nella società e nella storia a scienza interpretativa delle istituzioni esistenti e giustificatrice dei loro principi, da conoscenza validamente fondata a *doxa* portatrice di falsità e nefandezze.

Nella storia ci sono state tre grandi epoche di ricostruzione della scienza politica:

«La fondazione della scienza politica ad opera di Platone e di Aristotele ebbe luogo in coincidenza con la crisi ellenica; la *Civitas Dei* di Sant'Agostino fu scritta all'epoca della crisi di Roma e del cristianesimo; la filosofia del diritto e della storia di Hegel fu elaborata in coincidenza con il primo grande momento della crisi occidentale»¹.

¹ NSP, p. 48.

All'uomo occidentale contemporaneo tocca il compito di inserirsi nel solco di queste tre grandi fasi; tocca, cioè, il compito di restaurare la scienza politica la cui consapevolezza, sul piano dei principi, è andata persa. Tale impegno è sostenuto dalla convinzione che

«il processo di ri-teorizzazione si presenta come opera di ricostruzione dopo il fenomeno della distruzione della scienza che caratterizzò l'era del positivismo nella seconda metà del secolo decimonono»².

Voegelin offre una requisitoria sul positivismo che prescinde dall'analisi dei singoli autori e si concentra sulle sue caratteristiche, distinguendo tre manifestazioni di esso³.

I man
La prima è quella che, partendo dalla fioritura delle scienze della natura, portò molti studiosi a ritenere che i metodi di esse potessero essere criterio di validità teorica generale e che, quindi, uno studio della realtà potrebbe avere carattere scientifico soltanto basandosi su tali metodi.

Tutto ciò

«subordina la validità teorica al metodo e, quindi snatura il significato stesso della scienza. Scienza è ricerca della verità intorno alla natura dei vari aspetti dell'essere. Valido in sede scientifica è tutto ciò che contribuisce al successo di tale ricerca. I fatti hanno rilevanza nella misura in cui la loro conoscenza contribuisce allo studio dell'essenza, mentre i metodi sono adeguati nella misura in cui possono effettivamente essere impiegati come mezzi in vista di quel fine. Oggetti diversi richiedono metodi diversi. Uno studioso di scienza politica che cerchi di penetrare il significato della *Repubblica* di Platone non sa che

² NSP, pp. 50-51.

³ Un'analisi più filosoficamente dettagliata sul movimento positivista è presente nei saggi *The Apocalypse of Man: Comte e The Religion of Humanity and French Revolution* (ER, pp. 136-194), testi che avrebbero dovuto confluire nella "History of political ideas".

farsene della matematica; un biologo che studia una struttura cellulare, non sa che farsene dei metodi della filologia classica e dei principi dell'ermeneutica. Queste considerazioni possono sembrare banali, ma una delle caratteristiche dell'atteggiamento positivista, è proprio il disprezzo delle verità elementari ed è appunto per questo che diventa necessario mettere in evidenza anche le cose più ovvie»⁴.

Il metodo positivista è inaccettabile non solo sul piano teorico, ma anche su quello pratico, visto che non ha portato a chiarire ciò che si doveva attraverso la ricerca scientifica.

Il positivismo viene così smascherato nel suo errore fondamentale.

«Subordinare la validità teorica al metodo significa snaturare in radice il significato della scienza. Tale snaturamento si verifica con qualsiasi metodo si scelga come modello. Perciò, bisogna accuratamente distinguere il principio generale dalle sue particolari manifestazioni concrete. Senza tale distinzione è impossibile comprendere il fenomeno storico del positivismo nella sua natura o nella sua portata; e, forse proprio perché tale distinzione non viene fatta, manca ancor oggi un adeguato studio di questa importante fase della storia intellettuale dell'Occidente»⁵.

Il positivismo, vera "perversione" ideologica, dice Voegelin, con la subordinazione della validità teorica al metodo, ha prodotto innumerevoli principi e vari risultati, tra i quali ritiene doveroso, per il piano della sua opera, affrontarne uno:

⁴ NSP, p. 52. Sull'argomento si veda il saggio di K. W. THOMPSON, *Voegelin and Politics* in SANDOZ E. (ed.), *Eric Voegelin's Significance for the Modern Mind*, Louisiana State University Press, Baton Rouge and London 1991, pp. 12-45. Il saggio si sofferma anche sul rapporto tra il pensiero di Eric Voegelin e quello di Friedrich A. von Hayek, i quali si erano formati entrambi nella Vienna degli anni Venti (cfr. AR in PSE, pp. 82-85; N. MATTEUCCI, *Il filosofo Friedrich A. von Hayek* in «Filosofia Politica», 1994, 1, p. 67).

⁵ NSP, p. 54.

«il principio secondo il quale tutti i fatti sono uguali — secondo la formula coniata in proposito — se sono metodicamente constatati»⁶.

Questo principio ha portato a produrre opere di dubbio valore, in cui dati irrilevanti erano accumulati in maniera indiscriminata, arrecando così alla scienza notevoli danni.

Il par.
Sempre nel contesto della raccolta dei dati, Voegelin ritiene responsabile la seconda manifestazione del positivismo di aver manipolato dati interessanti in base ad erronei principi teorici.

«In casi di questo genere, il guasto non è dovuto a una cumulazione di materiali privi di valore; al contrario, i trattati di questo tipo molto spesso sono ancor oggi indispensabili per le loro attendibili informazioni su fatti (richiami bibliografici, lettura critica dei testi, ecc...). Il guasto proviene piuttosto dall'interpretazione. Il contenuto di una fonte può essere citato correttamente e non di meno la citazione può fornire un quadro interamente falso, perché sono omesse parti essenziali. E l'omissione è determinata dal fatto che principi di interpretazione non criticamente fondati impediscono di riconoscere quelle parti come essenziali. L'opinione acritica, privata o pubblica (nel senso della *doxa* platonica), non può sostituirsi alla teoria in sede scientifica»⁷.

Il par.
Si arriva così alla terza manifestazione del positivismo, datata nei cinquant'anni dal 1870 al 1920, la cui natura è prettamente metodologica. Si passò, allora, dalla teoria al metodo, si superò il positivismo comtiano in quanto si prese coscienza della necessità di metodi diversi per le diverse scienze e, relativamente alla scienza politica, si cercò di renderla oggettiva attraverso l'esclusione metodologica di tutti i "giudizi di valore".

⁶ NSP, p. 57.

⁷ NSP, p. 59.

«Al fine di mettere in chiaro la questione bisogna prima di tutto tener presente che i termini "giudizi di valore" e scienza "libera da giudizi di valore" non facevano parte del vocabolario filosofico prima della seconda metà del secolo decimonono. La nozione di giudizio di valore (*Werturteil*) è di per sé priva di significato; essa acquista significato solo in una situazione nella quale venga contrapposta a giudizi di fatto (*Tatsachenurteile*). Questa situazione è nata dalla presunzione positivista che solo le asserzioni relative ai fatti del mondo fenomenico sono "oggettive", mentre i giudizi relativi al giusto ordine dell'anima e della società sarebbero "soggettivi"»⁸.

Di qui è nata la distruzione della scienza politica; il dogma positivista ha portato, estromettendo i "valori" a lasciare ai singoli studiosi la responsabilità di assegnare il valore di legittimazione dei fatti esaminati. L'attenzione voegeliniana va per lo più alla scuola di Heinrich Rickert e Wilhelm Windelband, nota per aver criticato le scuole filosofiche che interpretano la conoscenza come rapporto del soggetto con un oggetto trascendente e per aver proposto una gnoseologia intesa come riconoscimento dei "valori"⁹.

«Secondo la concezione di Rickert, valori erano forze culturali — quali lo stato, l'arte, la religione — sulla cui realtà non si poteva avere alcun ragionevole dubbio. I materiali che venivano selezionati e posti in relazione con questi valori sarebbero a loro volta diventati il contenuto soggettivo dell'arte, della religione e dello stato. Questa tecnica di ricostruzione delle scienze storiche e sociali attraverso il cosiddetto *wertbeziehende Methode* (metodo del riferimento ad un valore) pativa il grave difetto derivante dalla reale costituzione dei valori quali simboli altamente complessi, che dipendono per il loro significato dalla cultura consolidata della società liberale occidentale. Non c'era nulla di male nell'assumere lo *Staat* come valore determinante per la selezione dei materiali, ma questa stessa selezione sarebbe in-

⁸ NSP, p. 60.

⁹ Cfr. AR, pp. 20-23.

* giudizi di valore
Cfr. NSP 60-63

RIVEDERE
& RISCORRERE!

corsa in ogni sorta di difficoltà perché il modello di *Staat* che veniva assunto era lo stato nazionale occidentale e sarebbe stato difficile riportare ad esso la *polis* greca ed ancora più difficile riportarvi un impero egizio. Inoltre, i valori dovevano essere accettati. E cosa si sarebbe fatto nel caso che qualcuno non li accettasse, come ad esempio certi ideologi che avrebbero voluto fondare una scienza riportando i materiali non al valore dello stato, ma a quello della sua estinzione? I sogni apocalittici e metastatici dell'ideologia marxista, ad esempio, che risalivano alla concezione giovannea di Fichte circa l'estinzione dello stato, semplicemente non sarebbero entrati nella costituzione di una scienza politica sotto il valore "stato"»¹⁰.

L'analisi voegeliniana ci fa comprendere come metodologicamente e teoreticamente la posizione di questa scuola non è sostenibile, la porta per l'entrata del relativismo era così spalancata, il valore di legittimazione della scienza politica veniva lasciato alla discrezione dello scienziato. E qui Voegelin prende le dovute distanze:

«I fatti che sono considerati degni di interesse perché hanno un dato rapporto con i valori di un progressista, non sono gli stessi fatti ritenuti degni di interesse da un conservatore; e i fatti degni di interesse per un economista liberale non sono gli stessi del marxista. Né la più scrupolosa cura nel mantenere "libero da giudizi di valore" il lavoro concreto dello studioso, né il più coscienzioso rispetto del metodo critico nello stabilire i fatti e le relazioni di causalità, potevano impedire alle scienze storiche politiche di sprofondare nella palude del relativismo»¹¹.

L'analisi del positivismo non sarebbe completa se non si considerasse che

«il movimento della metodologia, per quanto riguarda la scienza politica, giunge al limite estremo al quale lo spingeva la sua logica immanente nella persona e nell'opera di Max Weber»¹².

¹⁰ AR in PSE, pp. 96-97.

¹¹ NSP, pp. 62-63.

¹² NSP, p. 63.

Eric Voegelin conobbe il pensiero di Max Weber sin da giovane studente e, pur non avendolo mai conosciuto personalmente, l'autore di *Economia e società* fu figura di rilievo nella formazione voegeliniana.

«Molto importante per la formazione del mio modo di pensare nel campo della scienza — afferma Voegelin in *Autobiographical Reflections* — fu la mia precoce familiarità con l'opera di Max Weber, i cui volumi *Sociologia della religione* ed *Economia e società* uscivano in quegli anni e venivano divorati da noi studenti. L'influenza decisiva di Max Weber può essere concentrata nei punti seguenti. Primo: i saggi weberiani sul marxismo risalenti agli anni 1904-1905 completarono il mio rifiuto di esso, perché scientificamente insostenibile, maturato attraverso i corsi di economia e di storia delle dottrine economiche, che avevo frequentato in precedenza. In secondo luogo, le successive conferenze weberiane, su *Il lavoro intellettuale* e su *Politica come professione* mi avevano chiarito che le ideologie erano "valori" che andavano premessi all'azione ma che non erano di per se stessi proposizioni scientifiche. La questione divenne acuta con la distinzione weberiana tra *Gesinnungsethik* e *Verantwortungsethik* (etica dell'intenzione ed etica della responsabilità)»¹³.

Tralasciamo il primo punto — la tematica marxista, di cui abbiamo parlato nel precedente capitolo — e concentriamo la nostra attenzione sul secondo. La critica voegeliniana a Max Weber, come evidenziato specie in *The new science of politics*, è un intreccio di temi generali e acute e precise considerazioni che ruotano intorno a tre argomenti fondamentali: l'avalutatività della scienza, l'"etica della responsabilità", il "demonismo" in politica.

¹³ AR in PSE, pp. 86-87. Per ulteriori approfondimenti è importante richiamare qui i due saggi giovanili su Max Weber: *Über Max Weber* del 1925 (UMW, pp. 177-193) e *Max Weber* del 1930 (MW, pp. 1-16), e analizzati in P. J. OPITZ, *Max Weber e Eric Voegelin* in «Filosofia Politica», 1993, 1, pp. 109-127. Sul rapporto di Voegelin con Weber si veda anche L. FRANCO, *Voegelin e Weber: ambiguità e trasparenza* in «Il Mulino», 1986, 5, pp. 775-797.

È nota la tesi weberiana secondo cui la scienza sociologica e quella economica devono essere libere da giudizi di valore, devono solo constatare la realtà empirica. Ad esse competono le domande: «Un fatto concreto avviene così o altrimenti? perché la situazione concreta in esame si è configurata così e non altrimenti? ad una situazione, secondo una regola dell'accadere di fatto, segue di solito un'altra, e con quale grado di probabilità?», non invece domande quali: «che cosa si debba praticamente fare in una concreta situazione? da quali punti di vista quella situazione può apparire praticamente auspicabile oppure no?»¹⁴.

Studiando le tesi weberiane, Voegelin aveva ben compreso che i «valori» costituivano il punto debole del sapere positivista, «a partire dal quale — come precisa Opitz — era stato possibile pervenire alla dissoluzione della razionalità dell'agire ed alla disgregazione di una qualsiasi scienza razionale dell'ordine sociale e dell'uomo»¹⁵, della stessa antropologia e della stessa ontologia.

«Per Weber il sociologo doveva semplicemente esplorare relazioni di causa ed effetto nel processo sociale. I valori che avrebbe impiegato nel selezionare i materiali erano criteri non accessibili al procedimento scientifico; i giudizi di valore dovevano pertanto restare fuori dalla considerazione scientifica. Questo lo lasciava con la difficoltà che i criteri della selezione dei materiali, così come quelli per un'etica della responsabilità, dovevano restare nell'ombra. Weber non poteva analizzare queste aree»¹⁶.

Ma sono proprio queste aree che vanno analizzate e comprese, secondo Voegelin, se si vuole restaurare la scienza politica, fortemente condizionata agli inizi del secolo, dalla me-

¹⁴ M. WEBER, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Mohr, Tübingen 1922; trad. it.: *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Einaudi, Torino 1958, p. 334.

¹⁵ P. J. OPITZ, *Max Weber*, cit., p. 120.

¹⁶ AR in PSE, pp. 87-88.

todologia neokantiana specie di Rickert, come precisato precedentemente.

Weber, secondo Voegelin, accettò la tesi di Rickert secondo la quale la storicità di un oggetto è data dalla sua relazione con un valore, precisando che il rapporto tra oggetto e valore è posto dal ricercatore: «senza le idee di valore del ricercatore non vi sarebbe alcun principio per la scelta della materia e alcuna conoscenza significativa del reale nella sua individualità; e come senza la fede del ricercatore nel significato di qualche contenuto culturale risulta senz'altro privo di senso ogni lavoro di conoscenza della realtà individuale, così la direzione della sua fede personale, cioè la rifrazione dei valori nello specchio della sua anima, indicherà la direzione del suo lavoro»¹⁷.

Nonostante la novità introdotta da Weber nell'approccio neokantiano di Rickert, la concezione di una scienza libera da giudizi di valore, si dimostrerà, ancora una volta, inaccettabile.

«Il suo tentativo di dar vita ad una scienza oggettiva della politica rendeva inevitabile il cimento razionale con i valori incontestabili degli intellettuali. La concezione originaria di una scienza libera da giudizi di valore si andava disgregando per i metodologi che lo avevano preceduto, una scienza storica o sociale poteva essere libera da giudizi di valore, perché il suo oggetto era costituito dal *wertbeziehende Methode* (metodo del riferimento ad un valore); entro il campo così delimitato si presupponeva che lo scienziato potesse lavorare senza far ricorso a giudizi di valore. Weber riconobbe che c'era una pluralità di valori, fra loro in conflitto, nella politica del suo tempo, ciascuno dei quali poteva essere utilizzato per costituire un "oggetto". Il risultato non poteva essere che quello del già ricordato relativismo, con degradazione della scienza politica e mera giustificazione delle inquiete fantasie degli intellettuali politici, degradazione che di fatto essa subì, e, in misura considerevole, tuttora subisce»¹⁸.

¹⁷ M. WEBER, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Mohr, Tübingen 1922, sec. ed. 1951 (a cura di J. Winckelmann), p. 181.

¹⁸ NSP, pp. 67-68.

Voegelin è comunque ben lungi dall'affermare che questo processo di degradazione intellettuale abbia coinvolto lo stesso sociologo tedesco; gli riconosce, invece, l'impegno continuo a conferire dignità e validità teoretica alla scienza politica, ad offrire indicazioni perché questa non degeneri.

In questa luce Voegelin interpreta le categorie weberiane del "demonismo" e dell' "etica della responsabilità".

2. «Tra i valori — annota l'autore di *Economia e società* —, si tratta in ultima analisi, ovunque e sempre, non già di semplici alternative ma di una lotta mortale senza possibilità di conciliazioni, come tra "dio" e il "demonio". Tra di loro non è possibile nessuna relativizzazione e nessun compromesso. Beninteso, non è possibile secondo il loro senso»¹⁹. I valori sono in ultima analisi delle decisioni demoniche e ne consegue che la politica è il luogo di un demoniaco disordine. Voegelin, con ciò, non vuole accusare Weber di alcunché di perverso o deleterio, vuole solo sottolineare la valenza della sua impostazione metodologica e delle sue risoluzioni teoriche, conscio che

«nella misura in cui fu un grande maestro, Weber praticamente smentì la sua convinzione che i valori fossero decisioni demoniche»²⁰.

E in *Autobiographical Reflections* aggiunge:

«Se, nonostante tutto questo, Weber non finì col deragliare in un qualche tipo di relativismo o di anarchismo, questo avvenne perché, indipendentemente da analisi come questa, egli possedeva comunque un incrollabile carattere etico ed era di fatto (come avrebbe messo in evidenza la biografia di suo nipote Eduard Baumgarten) un mistico. Sapeva ciò che era giusto, pur non conoscendone le ragioni»²¹.

¹⁹ M. WEBER, *Il metodo*, cit., p. 332.

²⁰ NSP, p. 66.

²¹ AR in PSE, p. 88.

3. Per "etica della responsabilità" Weber intendeva «il rispondere delle conseguenze (prevedibili) delle proprie azioni»²² e la richiedeva, in modo particolare, al politico, che, mai e in nessun modo, può scusare le malvage conseguenze della sua azione con la nobiltà morale delle sue intenzioni. Tuttavia essa è incapace di risolvere il conflitto e le tensioni esistenti nell'interiorità umana. Voegelin non ha dubbi in proposito e la sua posizione è chiara sin dal saggio del 1930:

«La responsabilità sta sul filo tra le meditazioni dell'intelletto ed il demonismo dell'azione. Si è svuotata dei significati abituali che siamo pronti ad attribuirle. Ha ricevuto il proprio senso autentico nel mondo di Max Weber, quale espressione della trepidante emozione e del tormento della coscienza al cospetto del fatto che un'azione, da me posta e che pertanto è la mia azione, allo stesso tempo non è di nuovo mia; che un altro potere agisce attraverso di me quando opero da uomo libero. La responsabilità coincide nel paradosso dell'azione, con l'irresponsabilità»²³.

Se ciò accade e se ciò non trova una risoluzione in Weber, è perché

«non si pose mai la domanda se i valori demonici non fossero per caso demonici proprio perché partecipavano della sua "etica dell'intenzione" invece che della sua "etica della responsabilità", in quanto si era arbitrariamente qualificata come comando divino una velleità umana. Un esame di questi problemi sarebbe stato possibile solo a livello di quella antropologia filosofica dalla quale Weber rifuggiva»²⁴.

Il giudizio finale di Voegelin sul contributo weberiano alla rifondazione della politica appare chiaro:

²² M. WEBER, *Politik als Beruf, Wissenschaft als Beruf*, Dunker & Humblot, Berlin 1918; trad. it.: *Il lavoro intellettuale come professione*, Einaudi, Torino 1948, p. 109.

²³ MW, p. 9.

²⁴ NSP, p. 67.

«Il risultato dell'opera di Weber fu dunque ambiguo»²⁵.

Da una parte fu positivo, perché Weber:

a. portò il dibattito sulla scienza dal piano delle dispute metodologiche a quello dei principi, avviandosi sulla strada della scoperta delle essenze;

b. nonostante l'arbitrarietà del suo metodo, non ritenne tutta la produzione scientifica priva di interesse, al contrario lui stesso considerò la pressione delle tradizioni teoriche un fattore determinante, tanto da essere considerata, questa pressione, un vero e proprio principio;

c. disincagliò la scienza politica dalle secche della metodologia e le conferì dignità e validità teorica;

d. considerando le ideologie dei "valori", le considerò proposizioni non scientifiche, mancanti di analisi critica.

Dall'altra parte fu negativo perché Weber:

a. rifuggì sempre di affrontare i problemi politici sul piano della metafisica e dell'antropologia filosofica:

«egli rispettò religiosamente il tabù positivisticò nei confronti della metafisica»²⁶;

b. non ammise una scienza dell'ordine in quanto non volle attribuire alle espressioni storiche dell'ordine il valore di fatti e fattori causali nella storia: Weber non compì mai il passo decisivo verso una scienza dell'ordine, pur essendoci molte volte vicino. In particolare ciò vale per i suoi studi di sociologia della religione, dove, come Voegelin precisa nelle sue note autobiografiche, Weber non affronta l'analisi della filosofia classica e del primo cristianesimo, mostrando una notevole "lacuna" tematica, segno esterno di una precisa "lacuna" teorica²⁷. Il risultato finale è un'opera di «degradazione» dell'*episteme politike* classica:

²⁵ NSP, pp. 72.

²⁶ NSP, p. 73.

²⁷ Cfr. AR in PSE, pp. 87-97.

«Prima di degradare la politica di Platone, di Aristotele o di San Tommaso al rango di "valori" tra i tanti, uno studioso coscienzioso avrebbe dovuto dimostrare che era infondata la pretesa di quella politica alla dignità di scienza. Ma un tentativo del genere è destinato al fallimento per la sua stessa intrinseca contraddittorietà: il critico potenziale, nel momento in cui ha penetrato il significato della metafisica con profondità sufficiente a dare fondamento di serietà alla sua critica, è diventato egli stesso un metafisico. Si può attaccare la metafisica con coscienza tranquilla soltanto dalla distanza di sicurezza di una conoscenza imperfetta. L'orizzonte della scienza sociale di Weber era immenso e, appunto per questo, la sua renitenza ad andare troppo vicino al suo centro decisivo mette in luce le sue limitazioni positivistiche»²⁸;

c. si contraddisse quando nel costruire la sua "sociologia", che Voegelin pone tra virgolette in quanto la considera "la scappatoia positivisticò" della scienza dell'ordine, non considerò tutti i valori uguali, ma operò delle scelte e, visto che non possedeva un principio di teorizzazione razionalmente fondato, si fece guidare dalla *auctoritas majorum* e dalla propria sensibilità;

d. la sua teoria finì per essere pericolosa sul piano etico, specie nell'ambito pedagogico:

«Sapeva ciò che era giusto, pur non conoscendone le ragioni. Eppure, per quanto attiene alla scienza, questa è una posizione alquanto precaria, poiché gli studenti, in ultima istanza, vogliono sapere i motivi per cui dovrebbero comportarsi in una determinata maniera, e quando i motivi — vale a dire l'ordine razionale dell'esistenza — vengono esclusi dalla considerazione, le emozioni sono capaci di trascinare in avventure ideologiche o idealistiche rispetto alle quali i fini diventano più affascinanti dei mezzi. Questa è la lacuna nell'opera weberiana che costituisce il grande problema con cui mi sono confrontato nel corso dei cinquant'anni che mi familiarizzai con le sue idee»²⁹.

²⁸ NSP, pp. 71-72.

²⁹ AR, p. 12.

Il giudizio conclusivo su Max Weber merita di essere riportato integralmente:

«Col suo acuto rimpianto per la scomparsa dell'incanto divino dal mondo, con la sua accettazione del razionalismo come una fatalità da sopportare ma non da desiderare, col manifesto rincrescimento che la sua anima non fosse all'unisono col divino (*religiös unmusikalisch*), egli mostrò chiaramente di sentirsi partecipe del dolore di Nietzsche, benché, nonostante quella sofferta confessione, la sua anima fosse abbastanza all'unisono col divino da impedirgli di seguire Nietzsche nella sua tragica rivolta. Egli sapeva quel che cercava, ma qualcosa gli impedì di trovarlo. Egli vide la terra promessa, ma non poté entrarvi»³⁰.

2. La ri-teorizzazione della scienza politica

«La scienza politica, *episteme politike*, fu fondata da Platone ed Aristotele. (...). Nella sua sostanza, la scienza politica classica è valida ancora oggi»³¹.

Si può considerare questa duplice affermazione come l'ispirazione di fondo di tutta l'opera voegeliniana. Ogni sforzo di ri-teorizzazione presuppone la conoscenza della scienza politica classica. Di essa Voegelin, in diverse occasioni, esplicitamente ed implicitamente, specifica contenuto, metodo analitico e presupposto antropologico. Per chiarezza e sintesi ci rifacciamo, in questa sede, per lo più, al saggio *Wissenschaft, Politik und Gnosi* del 1959.

1. Sul contenuto.

«Per quanto riguarda il contenuto, la scienza politica non presenta nulla di esoterico. Il suo contenuto, anzi, non si differenzia sostanzialmente dagli interrogativi di oggi e riguarda la verità di

³⁰ NSP, p. 74.

³¹ SPG, pp. 59-60.

cose delle quali tutti si occupano. Che cos'è la felicità? Come deve vivere un uomo per essere felice? Che cos'è la virtù? Che cos'è, soprattutto, la virtù della giustizia? Qual'è, dal punto di vista territoriale e demografico, la dimensione ottima di una società? Qual'è il genere migliore di educazione? Quali le professioni e quale la forma di governo? Tutte queste domande scaturiscono dalle condizioni stesse dell'esistenza dell'uomo nella società. E il filosofo è un uomo come tutti gli altri: per quanto riguarda l'ordine della società, egli non ha da porre domande diverse da quelle dei suoi concittadini»³².

Voegelin sembra condividere l'analisi del Sinclair: la filosofia politica greca conservò le due caratteristiche speciali di indirizzo prevalentemente pratico e di tendenza a mirare allo stato ideale e perfetto, «il pensiero politico moderno — affermava lo studioso irlandese — ha molto perduto della prima caratteristica, tendendo a staccarsi dalla politica attiva»³³. Ne consegue che il primo frutto di questa operazione di restaurazione è il ritorno alle domande della gente comune che riguardano il senso dell'esistenza, le domande, cioè, dell'antropologia e della metafisica. Voegelin non intende però dire che la scienza politica deve diventare *doxa*, ma che deve assumere le domande del cittadino e collocarle in una ricerca tesa alla scoperta della verità sull'ordine della persona, della società e della storia.

2. Sul metodo.

Il filosofo classico tenta di interpretare le domande e di dare ad esse delle risposte con un'analisi scientifica, non con un'analisi formale. La differenza tra le due è di notevole importanza:

«Quando parlo di analisi scientifica desidero sottolineare il contrasto con l'analisi formale. Un'analisi condotta per mezzo della logica formale può al massimo portarci alla dimostrazione che

³² SPG, p. 60.

³³ Th. A. SINCLAIR, *Il pensiero*, cit., p. 8.

un'opinione è viziata da un'intima contraddizione o che opinioni diverse sono in contraddizione tra loro o che si sono tratte conclusioni non valide. Un'analisi scientifica, invece, ci dà la possibilità di giudicare della verità delle premesse che un'opinione implica. Essa, tuttavia, può fare ciò soltanto in base al presupposto che la verità intorno all'ordine dell'essere — al quale, naturalmente, si riferiscono anche le opinioni — è accertabile oggettivamente»³⁴.

Il fine della conoscenza platonico-aristotelica è la conoscenza dell'ordine dell'essere, l'analisi è scientifica perché, secondo Voegelin, è ontologicamente orientata.

3. Sul presupposto antropologico.

Non basta affermare che l'ordine dell'essere è accessibile alla conoscenza, cioè che l'ontologia è possibile, è necessario dimostrare l'esistenza nella persona umana di un'intuizione relativa all'essere, su cui si fonda una precisa antropologia di riferimento.

«L'evento decisivo per la creazione della *episteme politike* fu la presa di coscienza, specificamente filosofica, che ai livelli dell'essere discernibili nel mondo sovrasta una fonte trascendente dell'essere e del suo ordine. E questa intuizione a sua volta affondava le radici nei movimenti reali dell'anima umana spirituale verso l'essere divino avvertito come trascendente»³⁵.

Non ci dilunghiamo su questo aspetto perché, presentando i fondamenti antropologici della scienza politica, abbiamo avuto già modo di considerare la dimensione intellettuale della persona umana e, in particolare, la funzione dell'"interpretazione noetica"³⁶, considerata nella sua duplice natura di presa di coscienza della natura razionale e di nucleo costitutivo della scienza politica³⁷. È l'interpretazione noetica il primo e fon-

³⁴ SPG, pp. 61-62.

³⁵ SPG, p. 63.

³⁶ Cfr. il par. II del cap. I del presente lavoro.

³⁷ Sull'argomento si veda il volume di K. KEULMAN, *The Balance of*

damentale presupposto antropologico della scienza politica classica perché solo essa permette (e qui Voegelin usa la metafora di Bergson)

«l'amorevole apertura dell'anima al suo fondamento trascendente dell'ordine»³⁸.

L'approfondita conoscenza dell'eredità platonico-aristotelica (di cui emblematico esempio è il volume *Plato and Aristotle*) diventa indispensabile per incamminarci sulla strada della restaurazione della scienza politica intrapresa da Eric Voegelin, che presenta le seguenti condizioni:

«Per restaurazione della scienza politica intendiamo un ritorno alla consapevolezza dei principi, non un puro e semplice ritorno al contenuto specifico di soluzioni del passato. Non si può oggi restaurare la scienza politica semplicemente tornando al platonismo, all'agostinismo o all'hegelismo. (...). Un'elevazione della scienza politica alla dignità di scienza teorica, nel senso stretto del termine, non è possibile con una ripresa letterale delle conquiste filosofiche del passato; i principi devono essere riconquistati attraverso uno sforzo di teorizzazione che prenda l'avvio dalla situazione concreta e storica dell'epoca, tenendo conto delle conoscenze empiriche a nostra disposizione nella loro totalità»³⁹.

È questo, potremmo dire, il manifesto programmatico della scienza politica voegeliniana. Nel nostro studio abbiamo cercato di mostrare quanto e come Voegelin lo abbia seguito. E anche se il suo interesse ha cambiato rotta con il quarto volume di *Order and History*, non c'è stato nessun rinnega-

Consciousness. Eric Voegelin's Political Theory, The Pennsylvania State University Press, University Park and London 1990; si tratta di un interessante studio sulla relazione che intercorre tra conoscenza, politica e storia in Voegelin e, di riflesso, nel dibattito contemporaneo.

³⁸ SPG, p. 67.

³⁹ NSP, p. 49.

mento del piano proposto e non completamente realizzato. Il cammino compiuto, comunque, ci permette di tirare le somme, in altri termini di raccogliere un'eredità e aprire, ancora una volta, delle prospettive per una *nuova* scienza della politica di chiara marca "post-weberiana", come precisa Sebba⁴⁰.

Il positivismo aveva operato una distruzione della scienza politica, Weber era stato incapace di attraversare il guado positivista, pur avendone compreso la natura e i limiti, la situazione contemporanea a Voegelin (siamo alla fine degli anni Cinquanta) mostra di aver gettato le fondamenta di una nuova scienza della politica e, in particolare, dell'ordine.

Voegelin ritiene che lo studioso di scienza politica che intraprende, nel nostro tempo, un cammino di rifondazione di essa, si ritrova prima di tutto a constatare l'enorme quantità di materiale ignoto all'antichità e ora a sua disposizione e nel momento in cui tenta di interpretarli si imbatte nel problema della "teoria".

«Il primo passo è quello di essere chiari su cosa costituisca teoria — questione che aveva già motivato i miei studi sulla filosofia politica classica — ed in che maniera i concetti della teoria differiscano da altri simboli linguistici che non esprimono l'ordine dell'esistenza, ma forme di disordine e della deformazione di concetti. Concetti che vengono così recepiti soltanto a metà, ad un volgare livello da analfabeti»⁴¹.

L'approfondimento del concetto di ordine così come emerso nel *leap in being* della filosofia classica e della Rivelazione cristiana, e lo studio dell'influsso gnostico su pensatori e attori della politica, costituiscono la premessa necessaria per affrontare un discorso sulla "teoria" politica e sulla sua "deformazione". Ma una comprensione più dettagliata la si ottiene se prestiamo attenzione ai contenuti di una lettera a Schütz del 30 aprile 1951:

⁴⁰ G. SEBBA, *Introduzione*, cit., p. 268.

⁴¹ AR in PSE, p. 121.

«A mio parere, la "Teoria" è storicamente nata (ca. 600-300 a.C.) come traduzione in simboli linguistici di esperienze della trascendenza. Le esperienze possono essere illustrate con la triade eraclitea di amore, speranza e fede (che ritorna in Paolo) o quella platonica di Eros, Thanatos e Dike. Al centro si trova l'amore per il *Sophon*, in Agostino *l'amor sapientiae*. In queste esperienze, la conoscenza dell'essenza dell'uomo (in senso platonico-aristotelico e cristiano) giunge alla coscienza: la teoria rappresenta il tentativo di esprimere linguisticamente questa conoscenza stessa con costante riferimento (per la verifica) a quelle esperienze. Sinché questa "teoria" è stata sviluppata, vi è stata una scienza dell'uomo e della società, una *episteme politike* in senso aristotelico»⁴².

La teoria è allora l'espressione linguistica di questa esperienza umana, che è, ad un tempo, individuale e sociale. La teoria è l'espressione linguistica dell'interpretazione noetica, del *leap in being* ad essa collegata.

Se si è chiari sulla natura della teoria, si arriva onestamente a concludere che la restaurazione della teoria politica non è altro che la ripresa della conoscenza dell'essenza umana, del suo tendere al bene e al giusto, così come espressa nella *episteme politike* platonico-aristotelica⁴³. In sintonia con il filosofo di Stagira, «Eric Voegelin — sono parole di Dante Germino — non concepisce la teoria politica come ideologia, utopia, o metodologia scientifica, ma come scienza dell'esperienza (*experiential science*) del giusto ordine nell'anima e nella società»⁴⁴.

⁴² Il testo è contenuto in P. J. OPITZ, *Max Weber*, cit., p. 122.

⁴³ Afferma Aristotele: «Poiché in tutte le scienze e arti il fine è un bene e il bene più grande e nel più alto grado si trova in quella più importante di tutte, che è appunto la scienza politica, e il bene nel campo politico è il giusto, e con questo intendo ciò che è utile per il vantaggio comune, ammettono tutti che il giusto è una forma di uguaglianza e fino ad un certo punto concordano coi trattati filosofici in cui si sono stabilite conclusioni su questioni di etica (che, cioè, il giusto è qualcosa ed è relativo a certe persone: dicono pure che deve essere uguale in rapporto a persone uguali) ma di quali cose è uguaglianza, di quali ineguaglianza, non si deve ignorare» (*Politica*, III 1282 b 15).

⁴⁴ D. GERMINO, *Beyond ideology*, cit., p. 163. Se si considerano, a

Leitmotiv dell'opera voegeliniana, il tema dell'ordine è il solo che permetta alla scienza politica di ri-diventare *nuova*, cioè di rinnovarsi e presentarsi quasi con una nuova identità o, meglio, con l'identità originaria che il cammino storico ha spesso gravemente offuscato, cioè come "scienza politica noetica", in quanto — lo ricordiamo ritornando su uno dei passi più importanti di *Anamnesis* — non va dimenticato che:

«il nucleo della scienza politica è un'interpretazione noetica dell'uomo, della società e della storia, che si presenta di fronte alla concezione dell'ordine della società in cui avviene, con una pretesa di una conoscenza critica dell'ordine. La scienza politica nel senso di conoscenza noetica dell'ordine si trova quindi — a differenza delle scienze che analizzano i fenomeni del mondo esterno — nella particolare situazione che la realtà politica, che deve formare il suo "oggetto", è strutturata, a sua volta, da una conoscenza che si rivolge allo stesso "oggetto"»⁴⁵.

Noi, dunque, abbiamo una "scienza politica noetica" che è esperienza della tensione, coscienza di una partecipazione. Non ha, allora, alcun senso definire la scienza politica alla maniera delle altre scienze, individuare un *corpus* di proposizioni e principi che costituiscono il suo metodo e la sua materia. La scienza politica, come fu quella platonico-aristotelica, è la conoscenza della tensione verso l'ordine che attraversa, segna, connota la coscienza umana, la società, la storia. Il suo «oggetto» (se proprio così lo si vuole chiamare) è la tensione esistenziale verso l'ordine, che si realizza nell'ambito della coscienza e si esprime con dei simboli lungo la storia, fermo restando che

titolo esemplificativo, solo due dei suoi contemporanei, Sinclair e Sabine, è evidente quanto questa attenzione al problema dell'ordine e alla sua valenza antropologica, politica e storica, sia innovativa (cfr. Th. A. SINCLAIR, *Il pensiero*, cit., pp. 1-12; G. H. SABINE, *Storia*, cit., pp. 20-33).

⁴⁵ ASP, p. 198.

«l'esperienza dell'ordine umano concreto non è però la conoscenza di un oggetto, ma è anch'essa una tensione in quanto l'uomo, attraverso la tensione, si coglie come ordinato dal fondamento divino della sua esistenza»⁴⁶.

Questo *cogliersi* in rapporto all'ordine divino da parte della persona umana è, in fondo, la scienza politica voegeliniana. Essa è una "teoria noetica dell'ordine" che non naufraga nelle acque positiviste del modello di scienza-oggetto e si ricolloca come parte dell'*amor della sapienza*. Si può allora parlare in Voegelin di identificazione tra filosofia e scienza politica e conseguente negazione dell'autonomia che la scienza politica ha guadagnato nel corso dei secoli rispetto alla filosofia? Certamente no. Ma per sgombrare il campo da qualsiasi ombra di dubbio è utile fare riferimento ad un pagina di *Plato and Aristotle*:

«Se uno studio dell'ordine e della storia assumesse la forma di una storia della filosofia, o più specificamente di una storia della filosofia politica (solo perché dopo la creazione della filosofia il dibattito occidentale sull'ordine è condotto in forma filosofica), esso deraglierebbe perché seguirebbe i deragliamenti della stessa filosofia. Le «filosofie» dell'ordine non devono essere valutate per il loro aspetto esteriore, ma devono essere criticamente esaminate riguardo al loro uso dei simboli: se li hanno usati conservando il loro significato originale, cioè di simboli espressioni l'esperienza della sorgente trascendente dell'ordine, oppure come *topoi* speculativi per fini ampiamente differenti dall'amore platonico della Misura divina»⁴⁷.

I deragliamenti di cui parla Voegelin, a nostro avviso, non sono altro che le difficoltà epistemologiche e la sostanziale mancanza di senso inerenti alla progettazione di una *Storia delle idee politiche* (nel testo succitato chiamata "storia della

⁴⁶ ASP, p. 201.

⁴⁷ OPA, p. 279. → *misurare* → OA, 57.

filosofia politica⁴⁸). La scienza politica voegeliniana è dunque diversa dalla filosofia (non a caso il termine filosofie, riferito al tema dell'ordine, è posto tra virgolette), ma si colloca nella sua stessa area, in altri termini si muove sulla stessa direttrice *persona-società-storia*. Infine, è estremamente importante non trascurare il criterio, offerto da Voegelin, per valutare la serietà scientifica dei *nuovi* scienziati della politica; ossia il loro uso dei simboli (con l'*aut-aut*, a cui finora abbiamo spesso fatto riferimento, tra vera ricerca dell'ordine e rinnegamento gnostico).

Ancora una precisazione. Queste esperienze di tensione verso l'ordine divino non hanno nessun carattere di magico o esoterico, né sono esperienze riservate esclusivamente a chi possiede una determinata fede religiosa. I *leap in being* non sono compresi solo da coloro che sono nel solco del pensiero greco classico o del cristianesimo. È la coscienza filosofica a coglierli. Se non si comprende questo importante passaggio si ricade nell'accusa di Arnold Brecht, che pose Voegelin, nella sua opera sulla teoria politica, fra i capi di una rivolta contro la scienza politica contemporanea, insieme a L. Strauss, J. Maritain e J. Hallowell, in nome di una verità metafisica o religiosa. Voegelin, secondo Brecht, è molto vago quando deve affrontare il tema della trasmissibilità della conoscenza; non gli interessa «fino a che punto questa verità [metafisica e/o religiosa, ndr] può essere dimostrata a quelli che si oppongono ad essa in buona fede». Brecht conclude che la maniera di trattare il problema, da parte di Voegelin, è «rather cavalierly»⁴⁹. Uno studio approfondito dell'opera voegeliniana ci permette di affermare che tutti possono raggiungere l'interpretazione noetica e l'unico strumento indispensabile è la *ratio*⁵⁰. Il proble-

⁴⁸ Per ulteriori chiarimenti si riveda il brano, già citato nell'introduzione, di AR in PSE, pp. 143-146.

⁴⁹ A. BRECHT, *Political Theory. The foundations of twentieth-century political thought*, Princeton University Press, Princeton 1959, p. 277. Sull'argomento si veda G. SEBBA, *Introduzione*, cit., pp. 90-92.

⁵⁰ Sulla indispensabilità della *ratio*, quale fattore direttivo della conoscenza, si veda ASP, pp. 202-204.

ma, come evidenziato nel terzo capitolo, era stato sollevato la prima volta da Schütz, a cui Voegelin così risponde:

«Ed ora la vostra domanda cruciale: la teoria è possibile solo nel contesto del cristianesimo? Certamente no. La filosofia greca è pre-cristiana, eppure si può filosofare perfettamente come platonico o aristotelico. Il filosofare mi sembra essere essenzialmente l'interpretazione delle esperienze della trascendenza; queste esperienze, come fatto storico, esistettero indipendentemente dal cristianesimo, e non vi è dubbio che anche oggi sia possibile filosofare senza di esso»⁵¹.

Va aggiunto, come precisa Germino, che «per Voegelin la fede è una proprietà del *nous*, o intelletto, e fede e ragione, lontane dall'essere antitetiche, sono necessari complementi l'una dell'altra»⁵², superando, così, sia il fideismo che il razionalismo, alcune volte presenti nel pensiero politico cattolico e protestante.

In sintesi in Eric Voegelin non c'è nessun tentativo di introdurre una scienza politica dipendente, in maniera succube, da rivelazioni religiose, ma solo l'intento di combattere contro

«la consapevole, deliberata e sapientemente elaborata ostruzione della *ratio*»⁵³.

La teoria che Eric Voegelin propone non è un'ideologia, per aderire alla quale sono necessarie alcune condizioni previe;

«la teoria non è una pura e semplice opinione intorno all'esistenza dell'uomo in società; essa è, invece, un tentativo di formulare il significato dell'esistenza, illustrando il contenuto di una determinata classe di esperienze. La sua argomentazione non è arbitraria, ma trae validità dal complesso di esperienze alle quali deve di continuo richiamarsi per un controllo empirico»⁵⁴.

⁵¹ AA.VV., *The philosophy of Order*, cit., p. 450.

⁵² D. GERMINO, *Beyond ideology*, cit., p. 165.

⁵³ SPG, p. 68.

⁵⁴ NSP, pp. 125-126.

Ma qui sorge un altro problema: «Esteriormente — precisa Sebba — il procedimento di Voegelin può sembrare un circolo: la teoria informa il materiale che a sua volta informa la teoria. Ma questo è fraintendere. Una filosofia del processo diviene una filosofia *in* processo quando la coscienza filosofica abbandona la posizione dell'osservatore per partecipare al processo che studia. Ma questo non spiega come nel procedere "a salti" venga salvaguardata l'intima *unità* di esperienza, teoria e materiale. Per questo dobbiamo riandare all'esperienza che genera i simboli dall'analisi del materiale. È un'esperienza *del tutto*, del reale. Ciò che viene distinto nel corso del procedimento, resta unito nel processo; l'analisi *differenzia* ciò ch'è stato avvertito *compattamente*: il tutto»⁵⁵.

Questa filosofia in processo, questa *nuova* scienza politica voegeliniana non manca di strumenti per operare, né si abbandona ad esperienze vaghe e nebulose dell'ordine. Essa sottopone le tensioni della realtà politica ad una vera e propria *esegesi noetica*, che impegna la coscienza nell'impresa di interpretare il proprio *logos* o, come direbbe Aristotele, di superare l'iniziale stato di ignoranza, proprio dell'uomo, per arrivare alla conoscenza del fondamento dell'ordine. La scienza politica è espressione del "movimento della coscienza noetica"⁵⁶. Essa non scopre né elabora principi, ma interpreta esperienze legate alla persona umana e alla sua tensione continua verso l'ordine. Gli elementi basilari della scienza politica sono delle «intuizioni» sul comportamento umano nella società e nelle sue articolazioni socio-politiche. Se si tenta di presentare queste intuizioni come proposizioni scientifiche e di ricavare così da esse dei principi, si esercita, secondo Voegelin, una violenza verso la struttura dell'esistenza umana. Queste intuizioni non sono altro che l'esplicitazione del *common-sense*.

⁵⁵ G. SEBBA, *Introduzione*, cit., p. 93. Sull'argomento si veda anche W. C. HAVARD, *Notes on Voegelin's Contributions to Political Theory* in SANDOZ E. (ed.), *Eric Voegelin's Thought. A Critical Appraisal*, Duke University Press, Durham 1982, pp. 87-114.

⁵⁶ ASP, p. 263.

«Per *common-sense* non si deve quindi intendere un complesso sociale di idee diffuse, né certe *idées reçues*, né una *Weltanschauung* relativamente naturale, ma l'*habitus* al giudizio e al comportamento di un uomo guidato dalla *ratio*; si direbbe l'*habitus* di uno *spoudaios* aristotelico meno la chiarezza della conoscenza della *ratio*, come origine del suo giudizio e comportamento razionale. *Common-sense* è un *habitus* civilizzato che presuppone un'esperienza noetica, senza che l'uomo, dotato di questo *habitus*, abbia di per sé una conoscenza differenziata della noesi. Non occorre che l'*homo politicus* civilizzato sia filosofo, ma egli deve avere senso comune»⁵⁷.

Il riferimento al *common-sense* costituisce un'ulteriore prova dell'impossibilità di una teoria della politica nel senso di principi fondati su proposizioni di una scienza "empirica" della politica: tutto il materiale empirico della scienza politica, secondo Voegelin, altro non è che l'*habitus* del *common-sense*. Questo ha una oggettiva limitatezza, ma, come da lezione aristotelica, giacché si configura come prima e immediata analisi delle situazioni che si verificano sul piano storico e sociale, rappresenta il primo gradino della *episteme politike*.

La ripresa intelligente della lezione platonico-aristotelica, non già il puro e semplice ritorno ad essa, la ricostruzione di una scienza politica noetica, (si intenda «il ritorno — come ha evidenziato Duso — della filosofia all'interno della riflessione sulla sfera pratica e in particolare sul problema politico»⁵⁸), ci portano al momento attuale ad individuare tre tipi di scienza politica e diremmo anche di organizzazione politica, di esistenza politica, perché anch'essa, come Voegelin affermava già nel 1931, si coglie

⁵⁷ ASP, pp. 267-268. Voegelin conobbe la filosofia del *common-sense* durante gli studi giovanili presso la Columbia University, qui studiò prima John Dewey e poi Thomas Reid e William Hamilton (cfr. AR in PSE, pp. 99-101 e ASP, pp. 265-269).

⁵⁸ G. DUSO, *Filosofia pratica o pratica della filosofia? La ripresa della filosofia pratica ed Eric Voegelin* in AA.VV., *Filosofia politica*, cit., p. 161.

«attraverso atti che trascendono per principio questa esistenza»⁵⁹.

Ebbene, scienza politica ed esistenza politica, sono di fatto:

1. *teoricamente rilevanti* quando si lasciano ricondurre ad una dottrina dell'essenza dell'uomo, quando, cioè, superano il tabù (oggi di matrice per lo più positivista) nei confronti della metafisica;

2. *teoricamente progressive* quando cercano di portare avanti, con ulteriori approfondimenti ed esplicitazioni teoriche relative al problema della trascendenza, una ricerca sull'essenza dell'uomo;

3. *teoricamente regressive* quando spingono la scienza dell'uomo e della società su un livello che non riconosce appieno o rinnega del tutto il problema della trascendenza⁶⁰.

Il teorico politico, ma ormai sarebbe meglio dire il *filosofo* (nel senso platonico-aristotelico), ha precise responsabilità: deve dichiarare dunque a quale teoria politica volge la sua attenzione. Voegelin propone un *aut-aut*. Il teorico deve scegliere se accettare o no il principio secondo cui

«una teoria dell'esistenza umana nella società deve operare nel contesto di esperienze che sono state differenti nel corso della storia. C'è una stretta correlazione fra la teoria dell'esistenza umana e la differenziazione storica delle esperienze attraverso le quali quest'esistenza è pervenuta alla consapevolezza di sé. Al teorico non è consentito trascurare alcuna parte di questa esperienza, per nessuna ragione; né gli è consentito di collocarsi in una specie di punto di Archimede, al di fuori della sostanza della storia. La teoria è costretta dalla storia a marciare nel senso del processo di differenziazione delle esperienze. Poiché il massimo di differenziazione fu raggiunto attraverso la filosofia greca e il cristianesimo, ciò significa che, in concreto, la teoria è obbligata a muoversi entro l'orizzonte storico dell'esperienza

⁵⁹ DCS, p. 305.

⁶⁰ Si veda il testo della lettera a Schütz in P. J. OPITZ, *Max Weber*, cit., p. 122.

classica e cristiana. Allontanarsi da questo massimo di differenziazione equivale a quel regresso teorico che causa i vari tipi di distorsione che Platone ha catalogato come *doxa*. Tutte le volte che nella storia intellettuale moderna è stata scatenata una rivolta sistematica contro il massimo di differenziazione, si è caduti nel nichilismo anticristiano, nell'idea del superuomo con le sue numerose varianti - dal superuomo progressivo di Condorcet, al superuomo positivista di Comte, al superuomo materialistico di Marx, al superuomo dionisiaco di Nietzsche»⁶¹.

Ma non soltanto il teorico è chiamato a questa scelta. In essa è coinvolto anche il politico. Voegelin è ben conscio della difficoltà del politico ad accettare i risultati della ricerca scientifica, come nell'introduzione a *Der autoritäre Staat* del 1936 aveva amaramente affermato:

«il proposito di un lavoro teorico è rigorosamente all'opposto di quanto un'edificazione politica possa desiderare»⁶².

Tuttavia questa convinzione giovanile non lo esimerà, in *Plato and Aristotle*, nel commento al passo in cui Aristotele discute su chi abbia la vocazione alla politica, dall'evidenziare la necessità di una solida formazione morale e di una precisa conoscenza della *episteme politike* per coloro che intendono dedicarsi all'attività politica⁶³. Ora non ci sembra affatto una forzatura affermare che lo stesso *aut-aut* si impone anche al politico e a ogni singolo cittadino che, direbbe Aristotele, ha scelto di elevarsi al di sopra di una vita di solo piacere, di diventare un vero e proprio *spoudaios*. E anche in questa impostazione Voegelin mostra la posizione post-weberiana in tutta la sua portata. Per Weber la politica è il tenace superamento delle difficoltà, e colui che si accinge a quest'impresa «deve essere

⁶¹ NSP, pp. 144-145.

⁶² DAS, p. IV.

⁶³ Cfr. OPA, pp. 297-300. Il passo aristotelico di riferimento è *Etica Nicomachea*, 1095.

— sono le parole conclusive di *Politik als Beruf* — un capo, non solo, ma anche, in un senso molto sobrio della parola, un eroe⁶⁴, un uomo dalla forte tempratura d'animo, che non si scoraggia davanti alla stupidità e alla volgarità del mondo.

Per Voegelin il vero politico è lo *spoudaios* aristotelico che ha un carattere formato dal complesso delle esperienze in questione e non è condizionato dalla crisi spirituale della società, ma possiede, grazie alla sua educazione (*paideia*), giusti criteri di giudizio e rimedi terapeutici per superarla.

«Il fine della vita umana — ricorda Voegelin nel saggio sulle istituzioni del 1964 — è vivere bene, l'*euzen*. A questo si deve essere educati e ci si deve educare; quindi la parte riguardante l'educazione costituisce il nucleo centrale di qualsiasi dottrina delle istituzioni. Quando poi si capisce cosa sia il vivere bene, allora è possibile trarre certe conclusioni circa l'organizzazione sociale, oltre il limite delle istituzioni educative come sono state sviluppate da Aristotele nei libri VII e VIII della *Politica*»⁶⁵.

Lo *spoudaios* non è un eroe o un capo, ma un *filosofo* che partecipa alla fatica della ricerca del vero ordine umano e sociale e ne cerca un'elaborazione teorica, che si può raggiungere solo a due condizioni:

«In primo luogo, la teoria non può essere sviluppata in qualsiasi condizione e da chiunque. Non sarà forse necessario che il teorico sia egli stesso un modello di virtù, ma dovrà almeno essere capace di rivivere con l'immaginazione le esperienze di cui la teoria è un'esplicazione (...). In secondo luogo, la teoria come esplicazione di certe esperienze diventa intelligibile solo a coloro nei quali l'esplicazione stessa è capace di stimolare esperienze parallele come base empirica che provi la verità della teoria. Se un'esposizione teorica non provoca, almeno fino a un certo grado, esperienze corrispondenti, essa dà l'impressione di una vuota chiacchiera o viene respinta come inutile espressione di opinioni soggettive»⁶⁶.

⁶⁴ M. WEBER, *Il lavoro*, cit., pp. 120-121.

⁶⁵ USS, p. 143.

⁶⁶ NSP, p. 126.

Lo *spoudaios* è un intellettuale coerente e integro, pienamente consapevole delle difficoltà del suo ruolo, spesso votato all'insuccesso e, quando se ne presenta la necessità, pronto alla fuga verso la contemplazione solitaria. Per molti aspetti l'accoglienza o il rifiuto del suo ruolo rivela il grado di corruzione e di abbruttimento della società. Quanto Voegelin scriveva nel 1946, conserva ancora la sua straordinaria attualità:

«Un ordinamento entra in una fase critica di decadenza, quando la partecipazione alla vita pubblica costringe gli uomini di integrità intellettuale e morale a degradarsi. La personalità dell'uomo non può essere offesa più gravemente di quando si nega ad uomini veramente dotati l'occasione di realizzare le loro doti nella società. Quando una società è corrotta così profondamente da consentire che i suoi più validi membri siano messi semplicemente da parte, si avrà, di conseguenza, a seconda del tipo di personalità, o il rifugio nella contemplazione o l'opposizione attiva fino alla distruzione ed alla criminalità rivoluzionarie»⁶⁷.

Il completo e critico superamento dell'impostazione positivista-weberiana, il riconoscimento della continua attualità del pensiero politico aristotelico (e in particolare il riferimento alla dimensione noetica) sono i punti salienti del tentativo voegeliniano di ri-teorizzazione della scienza politica. Voegelin è

⁶⁷ ER, p. 209. Appare appropriato un parallelo con una personalità del cattolicesimo politico italiano, Luigi Sturzo, che come Eric Voegelin, ha pagato con l'esilio la sua fede nella libertà e nella giustizia: «Se il tuo consiglio è non politico, ma etico — scriveva il sacerdote di Caltagirone a un amico nel 1926 — cioè che oggi nessuno si deve opporre al male che fa il regime, perché questo è potente, permettimi di ricordarti i martiri come S. Sebastiano, che rimproveravano Diocleziano della sua crudeltà. Comprendo che non a tutti si danno simili occasioni e ispirazioni insieme, né tutti hanno l'autorità che viene dal sacrificio di sé. Ma tu converrai con me che vi è anche il cosiddetto "metodo atanasiano": fuggire, nascondersi, peregrinare, ma contemporaneamente parlare alto, franco, sostenere i fedeli, difendere la verità, non vergognarsi delle proprie convinzioni; usando insieme l'opportunità che non è opportunismo, e l'audacia che non è temerità» (G. DE ROSA, *Luigi Sturzo*, UTET, Torino 1977, p. 294).

Il parallelo si può anche estendere all'interno per Vico
se parte di Sturzo (cfr. *Inti. Xoe e Sreto. Aut.*, p. X-XI).

consapevole di aver tracciato una via innovativa rispetto al contesto scientifico a lui contemporaneo, ma non per questo si considera un pensatore originale.

«La misura della verità — afferma perentoriamente Voegelin in un saggio del 1970 — per dirla chiaramente, sarà la mancanza di originalità nelle proposizioni. Per quanto riguarda questa misura posso essere breve, giacché avrete notato le numerose allusioni a predecessori antichi, medievali e moderni; a Platone e Aristotele, a Sant'Agostino e San Tommaso a Bergson e Whitehead. (...). Nella nostra ricerca odierna, quindi, siamo proprio impegnati nella medesima ricerca dei nostri predecessori al tempo loro»⁶⁸.

CONCLUSIONI

⁶⁸ ESS, p. 445.

Persona-società-storia è stata la direttrice su cui si è sviluppato il nostro itinerario di "rivisitazione" della scienza politica voegeliniana: lo studio dell'antropologia, intesa come matrice teorica di ogni discorso sulle società politiche nella storia, ci ha portato a focalizzare la nostra attenzione sul tema dell'ordine e sulla sua funzione di raccordo tra l'antropologia, la metafisica e la politica. Di qui siamo passati ad analizzare il tema della rappresentanza, che, nel pensiero voegeliniano, costituisce la variabile storica di comprensione e verifica di quanto le persone e le società "traducono" la loro tensione verso l'ordine nelle piccole e grandi istituzioni socio-politiche. L'ampio spazio riservato al tema gnostico-ideologico ci ha dotato di quegli strumenti indispensabili per tentare di ri-teorizzare la scienza politica in continuità ideale con la tradizione greca e cristiana, ripresentandola nella sua natura di "scienza politica noetica", aperta al trascendente.

L'itinerario seguito nello studio della scienza politica voegeliniana vuole affiancarsi, per la sua particolare ed originale impostazione, ai diversi esistenti, per lo più in aria anglosassone, ed ha anche come scopo quello di far conoscere meglio Voegelin al pubblico italiano. Nel corso del saggio, per la sua natura scientifica, ci siamo astenuti da tanti ed evidenti collegamenti con la realtà politica italiana. Il lettore accorto li avrà già certamente individuati e, per quanto validi, utilizzati per illuminare ancora meglio il momento storico che il nostro Paese attraversa. Come non ricordare che è lo stesso Voegelin a testimoniare quanto lo scienziato politico, pur consapevole che il suo lavoro non riscuote spesso la dovuta attenzione

(specie da parte della classe politica), non si può esimere dal contribuire ad edificare una *polis* migliore?

L'itinerario voegeliniano seguito ci ha dato anche l'opportunità, come precisa Nicola Matteucci, di prendere coscienza di quanto possa essere restrittivo definire Eric Voegelin solo come "filosofo della politica"¹. La sua *ri-visitazione dell'episteme politike* platonico-aristotelica si caratterizza come uno studio del vero ordine, del sommo bene della persona, che coincide con quello della *polis*. Studio che Voegelin ha condotto con approcci, dati, contenuti propri della filosofia politica come dell'etica, della scienza politica come della filosofia della storia, del diritto come della sociologia, della teologia come dell'antropologia.

Abbiamo già evidenziato nell'introduzione quanto la vicenda personale abbia segnato l'indirizzo culturale di Eric Voegelin, similmente a tanti altri "esuli" europei trapiantati negli Stati Uniti². Prima di tutto il totalitarismo, ma poi tutta "la marea di linguaggio ideologico"³, portarono Voegelin ad intraprendere un cammino di ricerca ispirato da una profonda convinzione:

«Quando cala la notte sui simboli della *psyche*, al termine del loro giorno di gloria, bisogna tornare alla notte del profondo che è luminosa di verità per l'uomo che voglia cercarla. (...). Il ritorno dal profondo con una verità nuovamente sperimentata, quindi, è simbolizzato come una *renovatio* nel doppio significato di rinnovamento della verità e rinnovamento dell'uomo»⁴.

La scienza politica voegeliniana rappresenta così una rottura con maestri di filosofia politica della statura di Hans

¹ OP, p. 25.

² Ci riferiamo a F. Neumann, H. Arendt, F. Borkenau, C. Friedrich, H. Grossmann, F. A. Hayek, F. A. Hermens, L. Löwenthal, F. Pollock, L. Strauss, K. A. Wittfogel (cfr. S. MASTELLONE, *Storia della democrazia in Europa. Da Montesquieu a Kelsen*, UTET, Torino 1986, p. 397).

³ AR in PSE, p. 158.

⁴ ESS, pp. 225-226.

Kelsen, Carl Schmitt, Max Weber e un contributo pionieristico alla riabilitazione della filosofia pratica su presupposti neoaristotelici⁵. Essa, a nostro avviso si presenta come *lettura sapienziale* di teorie ed eventi politici, che hanno segnato la vita di Eric Voegelin e di tutti coloro che sono passati sulla scena di questo secolo. Per *Lettura sapienziale* si intende: un itinerario simile a quello di Platone e Aristotele che «furono guidati dai moti dell'anima, attraverso la ricerca della verità, alla realizzazione delle sue trascendenti sorgenti»⁶; un competente studio della natura della persona e della società; un'appassionata contemplazione (cioè *theoria*) dell'ordine nelle sue storiche manifestazioni; uno strenuo impegno nel risolvere le *crisi* (ma forse non sarà ora più voegelinianamente corretto dire *la crisi*, intendendo la *gnosi* in tutte le sue forme?) che spesso lacerano l'umana società; una convinta riproposizione dell'ineluttabile necessità del riferimento alla trascendenza in qualsiasi scienza che si occupa della persona umana e della società.

Con tutto ciò non si vuole affermare che nell'itinerario voegeliniano non ci siano questioni aperte, già evidenziate, nel corso del saggio, con i vari rimandi a studiosi contemporanei di Eric Voegelin. Qui riteniamo doveroso far riferimento ad Ellis Sandoz, che ha voluto fornirci una sintetica e precisa carrellata degli autori che hanno condiviso o meno le tesi voegeliniane⁷.

⁵ Cfr. F. VOLPI, *La riabilitazione della filosofia pratica e il suo senso nella crisi della modernità* in «Il Mulino», 1986, 6, pp. 928-949; BIRAL A., *Voegelin e la restaurazione della politica* in AA.VV., *Filosofia politica*, cit., pp. 53-68. G. ZANETTI, *Eric Voegelin*, cit., p. 389; G. DUSO, *Filosofia pratica*, cit., p. 160; *

⁶ W. C. HAVARD, *The Recovery of Political Theory. Limits and Possibilities*, Louisiana State University Press, Baton Rouge and London 1984, p. 51.

⁷ Cfr. E. SANDOZ, *The Voegelinian Revolution*, cit., pp. 6-32. Si veda anche D. GERMINO, *Eric Voegelin in International Encyclopedia of the Social Sciences*, edited by D. L. Sills, vol. XVIII, The Macmillan Company, New York-London 1968, pp. 787-790.

* G. FORNERO, *La riabilitazione della filosofia pratica in Germania e il dibattito fra "neoaristotelici" e "postkantiani"*, in *ABBAGNANO*, vol. 4/2.

Correggere!?
giustiziano

Nonostante l'autorevolezza scientifica e l'attestata notorietà degli interlocutori di Voegelin, è sempre Sandoz a ribadire quanto la sua opera sia ancora sostanzialmente sconosciuta al grande pubblico e quanto il suo lavoro resti, ancora oggi, scientificamente valido e marcatamente rivoluzionario.

L'assunzione di questa valutazione di fondo della scienza politica voegeliniana ha ispirato la nostra ricerca, che mentre tenta di assolvere al suo compito di presentazione, è ben conscia di aprire nuove piste di approfondimento e di dibattito su ciò che possiamo chiamare il *dopo* Voegelin, cioè non il solo riconoscimento della validità e dell'attualità scientifica voegeliniana, ma anche l'analisi dell'incidenza che il suo lavoro ha avuto ed ha sulla scienza politica dei nostri giorni.

Con un senso di gratitudine verso Eric Voegelin, per le interessanti piste di discussione da lui aperte, vogliamo ritornare, nel concludere la nostra ricerca, su una che ci sembra particolarmente pregnante e arricchente per ogni cultore di *episteme politike*: il rapporto vitale tra riflessione scientifica ed esperienza personale dello studioso. Siamo spinti a sottolineare questo punto non solo dalla quantità e dalla qualità dei testi voegeliniani sull'argomento, ma anche da *segnali* che provengono dalla società contemporanea. Tra essi ne cogliamo uno, riportando le parole del filosofo e politico Massimo Cacciari: «È momento di crisi. Se la politica non assume spessore teorico non è politica, ma praticaccia, mestieraccio. (...). Non sono diviso tra filosofia e politica. Una sola dimensione mi sembrerebbe mancare di qualcosa. (...). In altri filosofi impegnati in politica ascolto idee antimoderne. Io non sono reazionario. Io vado in cerca di qualcosa di inaudito»⁸.

Chi, come Voegelin e altri, è animato dalla ricerca della verità, chi non cede alla crisi della società, chi non è complice delle banalizzazioni e volgarizzazioni della politica, non si ar-

⁸ Si tratta di un brano dell'intervento del filosofo ad un convegno dell'Angelicum nell'ottobre 1994, di cui si attende ancora la pubblicazione degli atti (cfr. *La Stampa* del 3.10.1994).

rende e con ostinazione e audacia porta avanti una *ricerca*, che segna la mente come il cuore, cioè la vita tutta.

«Il disordine spirituale del nostro tempo — scrive Voegelin nel 1959 —, la crisi di civiltà di cui diffusamente si parla, non devono essere affatto considerati come una fatalità ineluttabile, perché ognuno di noi possiede i mezzi idonei a superarla nella propria vita. (...). Nessuno è obbligato a partecipare della crisi spirituale di una società; al contrario, ognuno ha il dovere di evitare questa follia e di vivere nell'ordine la propria vita»⁹.

⁹ SPG, pp. 68-69.

BIBLIOGRAFIA

Per una completa bibliografia di e su Eric Voegelin si può fare riferimento a:

AA.VV., *The Philosophy of Order. Essays on History, Consciousness and Politics*, [for Eric Voegelin on His Eightieth Birthday January 3, 1981], edited by P. J. Opitz and G. Sebba, Klett-Cotta, Stuttgart 1981, pp. 466-477;

COOPER B., *The political theory of Eric Voegelin*, The E. Mellen Press, Lewiston/Queenston 1986, pp. 215-250;

Nota bio-bibliografica di G. ZANETTI in E. VOEGELIN, *Ordine e storia. La filosofia politica di Platone*, Il Mulino, Bologna 1986, pp. 29-50;

KEULMAN K., *The Balance of Consciousness. Eric Voegelin's Political Theory*, The Pennsylvania State University Press, University Park and London 1990, pp. 175-189;

FRANZ M., *Eric Voegelin and the Politics of Spiritual Revolt. The Roots of Modern Ideology*, Louisiana State University Press, Baton Rouge and London 1992, pp. 137-165;

*

La Louisiana State University Press sta curando la raccolta e la traduzione in inglese di tutti gli scritti editi ed inediti di Eric Voegelin; la serie prevede trentaquattro volumi.

Di seguito riportiamo solo i testi a cui abbiamo fatto riferimento, indicando, in ordine alfabetico, le abbreviazioni con cui sono stati citati.

AER *Apocalisse e Rivoluzione* in AA.VV., *1867-1967. Un secolo di marxismo*, a cura di R. Pavetto, Vallecchi, Firenze 1967, pp. 131-152. Si tratta della conferenza tenuta il 18.5.1967 alla Camera di Commercio di Milano. Il testo è stato anche pubblicato in *Caratteri gnostici della moderna politica economica e sociale. Quattro saggi di Eric Voegelin*, saggio introduttivo di G. F. Lami, Astra, Roma 1980, pp. 47-79.

* [Belletrina Univ. di MANCHESTER]

* G.L. PRICE in MCKNIGHT - PRICE, [1997].

- AN *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik*, R. Piper & Co. Verlag, Munchen 1966, pp. 395; trad. inglese parziale con un nuovo primo capitolo: *Anamnesis*, University of Missouri Press, Columbia and London 1978, pp. XXII-217. Trad. it. dell'edizione tedesca: *Anamnesis. Teoria della storia e della politica*, Giuffrè, Milano 1972, pp. 272.
- AR *Autobiographical Reflections*, edited by Ellis Sandoz, Louisiana State University Press, Baton Rouge and London 1989, pp. XIII-123; trad. it.: *La politica: dai simboli alle esperienze. 1. Le religioni politiche. 2. Riflessioni autobiografiche*, a cura di S. Chignola, Giuffrè, Milano 1993, pp. 77-185.
- ASP *Anamnesis. Teoria della storia e della politica*, Giuffrè, Milano 1972, pp. 272.
- CS *Configurations of History* in AA.VV., *The Concept of Order*, edited by P. G. Kuntz, University of Washington Press, Seattle-London 1968, pp. 23-42; trad. it. in *Trascendenza e Gnosticismo in Eric Voegelin*, saggio introduttivo di G. F. Lami, Astra, Roma 1979, pp. 101-135.
- CVS *E. Voegelin-C. Schmitt Un carteggio inedito (lettere 1931-1955)*, a cura di S. Chignola in «Filosofia Politica», 1991, 1, pp. 141-151.
- DAS *Der autoritäre Staat*, V. Springer, Wien 1936, pp. VII-289.
- DCS *Die Verfassungslehre von Carl Schmitt. Versuch einer konstruktiven Analyse ihrer staatsrechtlichen Prinzipien* in «Zeitschrift für öffentliches Recht», 1931, 1, pp. 89-109; trad. it. in AA.VV., *Filosofia politica e pratica del pensiero. Eric Voegelin, Leo Strauss, Hannah Arendt*, a cura di G. Duso, Franco Angeli, Milano 1988, pp. 291-314.
- DPR *Die politischen Religionen*, 2. Aufl. mit neuem Vorwort, Bermann-Fischer, Stockholm 1939, pp. 67; trad. it.: *La politica: dai simboli alle esperienze. 1. Le religioni politiche. 2. Riflessioni autobiografiche*, a cura di S. Chignola, Giuffrè, Milano 1993, pp. 17-76.
- DSI *Demokratie und Industriegesellschaft* in *Die unternehmerische Verantwortung in unserer Gesellschaftsordnung. Veröffentlichungen der Walter-Raymond-Stiftung*, vol. IV, Westdeutscher Verlag, Köln e Opladen 1964, pp. 92-114; trad. it. in *Caratteri gnostici della moderna politica economica e sociale. Quattro saggi di Eric Voegelin*, saggio introduttivo di G. F. Lami, Astra, Roma 1980, pp. 163-195.
- ER *From Enlightenment to Revolution*, edited by John H. Hallowell, Duke University Press, Durham-North Caroline 1975, pp. IX-307.

- ESS *Equivalences of experience and Symbolization in History*; testo inglese e trad. it. in AA.VV., *Eternità e Storia: i valori permanenti del divenire storico*, Vallecchi, Firenze 1970, pp. 215-234, 439-454.
- FMR *The Formation of the Marxian Revolutionary Idea* in «The Review of Politics», 1950, 3, pp.275-302; trad. it.: *Caratteri gnostici della moderna politica economica e sociale. Quattro saggi di Eric Voegelin*, saggio introduttivo di G. F. Lami, Astra, Roma 1980, pp. 83-130.
- GMP *Caratteri gnostici della moderna politica economica e sociale. Quattro saggi di Eric Voegelin*, saggio introduttivo di G. F. Lami, Astra, Roma 1980, pp. 195.
- GP *Gnostische Politik* in «Merkur», 1952, 4, pp. 301-317; trad. it.: *Trascendenza e Gnosticismo in Eric Voegelin*, saggio introduttivo di G. F. Lami, Astra, Roma 1979, pp. 143-175.
- GV Recensione a G. Vico, *The New Science*, Cornell University Press 1948 in «Catholic Historical Review», 1949-1950, 3, pp. 75-76.
- HIS *What is History? And other late unpublished writings*, edited by Thomas A. Hollweck and Paul Caringella, Louisiana State University Press, Baton Rouge and London 1990, pp. XXXVI-256.
- MW *Max Weber* in «Kölner Vierteljahrschrift für Soziologie», 1930, 1/2, pp. 1-16.
- NOL «*The nature of law*» and related legal writings, edited by Robert A. Pascal, James L. Babin and John W. Corrington, Louisiana State University Press, Baton Rouge and London 1991, pp. XXIV-119.
- NSP *The new science of politics. An Introduction*, The University of Chicago Press, Chicago 1952, pp. XIII-193; trad. it.: *La nuova scienza politica*, con un saggio introduttivo di A. Del Noce su «Eric Voegelin e la critica della modernità», Borla, Torino 1968, pp. 271.
- OEA *Order and History. Volume four The Ecumenic Age*, Louisiana University Press, Baton Rouge and London 1974, pp. XVII-340.
- OIR *Order and History. Volume One Israel and Revelation*, Louisiana State University Press, Baton Rouge and London 1956, pp. XV-533.
- OP *Ordine e storia. La filosofia politica di Platone*, introduzione di N. Matteucci, nota bio-bibliografica di G. Zanetti, Il Mulino, Bologna 1986, pp. 360.
- OPA *Order and History. Volume Three Plato and Aristotle*, Louisiana University Press, Baton Rouge and London 1957, pp. XVII-383; trad. it. della ~~sta~~ prima parte del volume: *Ordine e storia. La filosofia politica di Platone*, introduzione di N. Matteucci, nota bio-bibliografica di G. Zanetti, Il Mulino, Bologna 1986, pp. 360;
- OSO *Order and History. Volume five In Search of Order*, Louisiana State University Press, Baton Rouge and London 1987, pp. XV-120.

OA Ordine e storia. La filosofia politica di Aristotele,
~~due~~ saggio introduttivo di G. F. Lami; Traduzione
 di Roso D'Ambrosio, A. Pelloni. Ed., Roma 1999, pp. 202.

* Review of H. Arendt, 1

- OWP *Order and History. Volume Two The World of the Polis*, Louisiana State University Press, Baton Rouge and London 1957, pp. XVIII-389.
- PE *Published Essays 1966-1985*, edited by Ellis Sandoz, Louisiana State University Press, Baton Rouge and London 1990, pp. XXII-416.
- PSE *La politica: dai simboli alle esperienze. 1. Le religioni politiche. 2. Riflessioni autobiografiche*, a cura di S. Chignola, Giuffrè, Milano 1993, pp. 185.
- RCE *Reason: The Classical Experience* in «The Southern Review», 1974, n. 2, pp. 237-264. Ristampato in *Anamnesis*, University of Missouri Press, Columbia and London 1978, pp. 89-115; trad. it.: *Trascendenza e Gnosticismo in Eric Voegelin*, saggio introduttivo di G. F. Lami, Astra, Roma 1979, pp. 41-93.
- RD *On Readiness to Rational Discussion* in A. HUNOLD (ed.), *Freedom and Serfdom. An Anthology of Western Thought*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht 1961, pp. 269-284. * *Trad. in n. 1*
- ROT ~~Recensione a H. Arendt, 'The Origins of Totalitarianism', New York 1951~~ in «The Review of Politics», 1953, 4, pp. 68-85; trad. it.: *Eric Voegelin: un interprete del Totalitarismo*, saggio introduttivo di G. F. Lami, Astra, Roma 1978, pp. 53-92. * *Trad. in n. 1*
- RUS *Rasse und Staat*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1933, pp. 227.
- SPG *Wissenschaft, Politik und Gnosi*, Kösel, Munchen 1959, pp. 93. Trad. inglese: *Science, Politics and Gnosi*, Regnery, Chicago 1968, pp. IX-114; trad. it. dell'edizione inglese: *Il mito del mondo nuovo. Saggi sui movimenti rivoluzionari del nostro tempo*, introduzione di F. Alberoni, Rusconi, Milano 1990, pp. XVI-133.
- TG *Trascendenza e Gnosticismo in Eric Voegelin*, saggio introduttivo di G. F. Lami, Astra, Roma 1979, pp. 175.
- TH *Toynbee's History as a Search for Truth* in A. T. GARGAN (ed.), *The Intent of Toynbee's History*, Loyola University Press, Chicago 1961, pp. 183-198.
- ÜDF *Über die Form des amerikanischen Geistes*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1928, pp. 246.
- ÜMW *Über Max Weber* in «Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte», 1925, III/2, pp. 177-193.
- USS *Der Mensch in Gesellschaft und Geschichte* in «Österreichische Zeitschrift für öffentliches Recht», 1964, 1-2, pp. 1-13; trad. it. in *Caratteri gnostici della moderna politica economica e sociale. Quattro saggi di Eric Voegelin*, saggio introduttivo di G. F. Lami, Astra, Roma 1980, pp. 133-161.

⊕ COREY D.D., Voegelin and Aristotle on "Homo": what is Noetic Political Science?

in «The Review of Politics», 2002, vol. 64, n. 1
183 pp. 57-80

* CHIGNOLA S., Pratica del limite. Saggi sulle filosofie politiche di Eric Voegelin, Padova, Unipress, 1998

BIBLIOGRAFIA SU ERIC VOEGELIN

- AA.VV., *Filosofia politica e pratica del pensiero. Eric Voegelin*, Leo Strauss, Hannah Arendt, a cura di G. Duso, Franco Angeli, Milano 1988.
- AA.VV., *The Philosophy of Order. Essays on History, Consciousness and Politics*, [for Eric Voegelin on His Eightieth Birthday January 3, 1981], edited by P. J. Opitz and G. Sebba, Klett-Cotta, Stuttgart 1981.
- CHIGNOLA S., *Ordine e ordinamento della storia. Note sulla filosofia della coscienza in Eric Voegelin* in «Il Mulino», 1986, 5, pp. 749-774.
- * COOPER B., *The political theory of Eric Voegelin*, The E. Mellen Press, Lewiston/Queenston 1986.
- COOPER B. - EMBERLEY P. (ed.), *Faith and political philosophy: The correspondence between Leo Strauss and Eric Voegelin: 1934-1946*, The Pennsylvania University Press, University Park 1993.
- ⊕ FRANCO L., *Voegelin e Weber: ambiguità e trasparenza* in «Il Mulino», 1986, 5, pp. 775-797.
- FRANZ M., *Eric Voegelin and the Politics of Spiritual Revolt. The Roots of Modern Ideology*, Louisiana State University Press, Baton Rouge and London 1992.
- GERMINO D., *Voegelin, Christianity, and political theory: the new science of politics reconsidered* in «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», 1985, I, pp. 40-64.
- GERMINO D., *Voegelin Eric* in *International Encyclopaedia of the Social Sciences*, -18, edited by D. L. Sills, The MacMillan Company, New York-London 1968, pp. 787-790.
- HADAS M., *Review - Order and History* in «Journal of the History of Ideas», 1958, XIX, pp. 442-444.
- KEULMAN K., *The Balance of Consciousness. Eric Voegelin's Political Theory*, The Pennsylvania State University Press, University Park and London 1990.

LAMI G.F. - FRANCHI G., Le scienze dell'ordine. Saggi su Eric Voegelin
(a cura di) A. Pellicani Ed, Bari 1997

MCKNIGHT S.A. - PRICE G.L., International and Interdisciplinary Perspectives on Eric Voegelin
(ed.) University of
Bibliografia di Roma, Pisa,
Genova 1997

LAMI G. F., *Introduzione a Eric Voegelin. Dal mito teo-cosmogonico al sensorio della trascendenza: la ragione degli antichi e la ragione dei moderni*, Giuffrè, Milano 1993.

MCKNIGHT S. A. (ed.), *Eric Voegelin's Search for Order in History*, Louisiana State University Press, Baton Rouge and London 1978.

MISTRORIGO L., *Eric Voegelin: decadenza e ordine politico. La politica prima del potere*, Città Nuova, Roma 1994.

MISTRORIGO L., *Eric Voegelin Ordine e politica* in «Studium», 1986, 5, pp. 623-635.

MISTRORIGO L., *La «filosofia della coscienza» al centro del vivere civile* in «L'Osservatore Romano» del 26.8.1993, p. 3.

OPITZ P. J., «*La nuova scienza politica*»: lo sfondo biografico e teorico di un classico in «Filosofia Politica», 1992, 1, pp. 67-77.

OPITZ P. J., *Max Weber e Eric Voegelin* in «Filosofia Politica», 1993, 1, pp. 109-127.

* SANDOZ E. (ed.), *Eric Voegelin's Significance for the Modern Mind*, Louisiana State University Press, Baton Rouge and London 1991.

SANDOZ E. (ed.), *Eric Voegelin's Thought. A Critical Appraisal*, Duke University Press, Durham 1982.

SANDOZ E., *The Voegelinian Revolution. A Biographical Introduction*, Louisiana State University Press, Baton Rouge and London 1981.

SEBBA G., *Introduzione alla filosofia politica di Eric Voegelin*, con un saggio introduttivo di G. F. Lami «Il mito della comunità e la società razionalistica», Astra, Roma 1985.

ZANETTI G., *Eric Voegelin: alla ricerca dell'ordine politico* in «Il Mulino», 1984, 3, pp. 369-395.

O'GIACCOMI A., Scienze e ordine nella filosofia politica di E. Voegelin in AA.VV., Etica e politica, a cura di G. Piana, Giuffrè Ed., Padova 1990, pp. 127-137

* P. OPITZ, Le tesi sulla giustizia in E. Voegelin in «Fil. Politica», 1999, 2, pp. 225-243.

BIBLIOGRAFIA GENERALE

AA.VV., *1867-1967. Un secolo di marxismo*, a cura di R. Pavetto, Vallecchi, Firenze 1967.

AA.VV., *The Concept of Order*, edited by P. G. Kuntz, University of Washington Press, Seattle-London 1968.

AA.VV., *Eternità e Storia: i valori permanenti del divenire storico*, Vallecchi, Firenze 1970.

AA.VV., *Sinistra punto zero*, a cura di G. Bosetti, Donzelli, Roma 1993.

ABBAGNANO N., *Storia della filosofia*, 4 vv., UTET, Torino 1993-1994.

ARENDT H., *The Origins of Totalitarianism*, Harcourt Brace, New York 1951; trad. it.: *Origini del totalitarismo*, Ed. Comunità, Milano 1967.

ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, Laterza, Roma-Bari 1991.

ARISTOTELE, *Organon: Topici, Confutazioni sofistiche*, Laterza, Roma-Bari 1994.

ARISTOTELE, *Politica. Trattato sull'economia*, Laterza, Roma-Bari 1991.

BARKER E., *Greek Political Theory. Plato and His Predecessors*, Methuen Ltd, London 1918.

BERGSON H., *Le deux sources de la morale et de la religion*, Felix Alcan, Paris 1932; trad. it.: *Le due fonti della morale e della religione*, Ed. Comunità, Milano 1962.

BRECHT A., *Political Theory. The foundations of twentieth-century political thought*, Princeton University Press, Princeton 1959.

CAMUS A., *L'homme révolté*, Editions Gallimard, Paris 1951; trad. it.: *L'uomo in rivolta*, Bompiani, Milano 1990.

COMTE A., *Cours de philosophie positive*, 1842; trad. it.: *Corso di filosofia positiva*, 2 voll., Utet, Torino 1967.

Certain Queries Presented by Many Christian People, London 1649.

L BERTI E., Aristotele nel Rinascimento, Laterza, Bari 1992

- DE LUBAC H., *La posterité spirituelle de Joachim de Flore. I. De Joachim à Schelling. II. De Saint-Simon à nos jours*, Dessain et Tobra, Paris 1979-1981; trad. it.: *La posterità spirituale di Gioacchino da Fiore. I. Dagli Spirituali a Schelling. II. Da Saint-Simon ai nostri giorni*, Jaca Book, Milano 1980-1983.
- DE ROSA G., *Luigi Sturzo*, UTET, Torino 1977.
- DUSO G., *La rappresentazione e l'arcano dell'idea* in «Il Centauro», 1985, 15, pp. 35-70.
- ELIADE M., *Fragments d'un journal*, Gallimard, Paris 1973; trad. it.: *Giornale*, Boringhieri, Torino 1976.
- ELIADE M., *Le mythe de l'éternel retour - Archétypes et répétition*, Gallimard, Paris 1949; trad. it.: *Il mito dell'eterno ritorno*, Borla, Roma 1968.
- GERMINO D., *Beyond Ideology. The revival of political theory*, Harper & Row, New York and London 1967.
- HAVARD W. C., *The Recovery of Political Theory. Limits and Possibilities*, Louisiana State University Press, Baton Rouge and London 1984.
- HEGEL G. W., *Phänomenologie des Geistes*, Berlin 1807; trad. it.: *Fenomenologia dello spirito*, 2 voll., La Nuova Italia, Firenze 1974.
- HEGEL G. W., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Berlin 1840; trad. it.: *Lezioni sulla filosofia della storia*, 4 voll., La Nuova Italia, Firenze 1967.
- HEIDEGGER M., *Einführung in die Metaphysik*, Verlag, Tübingen 1953; trad. it.: *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 1968.
- HOBBES Th., *Leviathan*, London 1651; trad. it.: *Leviatano*, Laterza, Roma-Bari 1989.
- International Encyclopaedia of the Social Sciences*, 18 voll., edited by D. L. Sills, The MacMillan Company, New York-London 1968.
- JAEGER W., *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, vol. II, Walter de Gruyter & Co., Berlin 1944; trad. it.: *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, vol. II, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1978.
- JASPERS K., *Ursprung und Ziel der Geschichte*, München 1949; trad. it.: *L'origine e il fine della storia*, Ed. Comunità, Milano 1965.
- KELSEN H., *General theory of law and state*, Harvard University Press, 1945; trad. it.: *Teoria generale del diritto e dello stato*, Ed. di Comunità, Milano 1952.
- KNOLLYS H., *A Glimpse of Sion's Glory, 1641 in Puritanism and Liberty*, ed. A.S.P. Woodhouse, London 1938.
- LÖWITH K., *Meaning in History*, London 1949.
- LUKES S. (ed.), *Power*, Blackwell, Oxford 1986.

- LA PIRA G., *Premessa della Politica e Architettura di uno Stato democratico*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1945.
- MANNHEIM K., *Ideology and Utopia*, Harcourt Brace, London and New York 1936; trad. it.: *Ideologia e utopia*, Il Mulino, Bologna 1957.
- MARITAIN J., *Humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels, d'une nouvelle chrétienté*, Aubier, Paris 1936; trad. it.: *Umanesimo integrale*, Borla, Roma 1980.
- MASTELLONE S., *Storia della democrazia in Europa. Da Montesquieu a Kelsen*, UTET, Torino 1986.
- MATTEUCCI N., *Il filosofo Friedrich A. von Hayek* in «Filosofia Politica», 1994, 1, pp. 65-92.
- MILLER D. - HADIDAN D. (ed.), *Jesus and Man's Hope*, Theological Seminary Press, Pittsburgh 1971.
- MORO T., *Utopia*, London 1516; trad. it.: *Utopia*, Laterza, Bari 1981.
- MOULAKIS A. (ed.), *The Promise of History. Essays in Political Philosophy*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1985.
- MUCCI G., *Il dibattito sulla gnosi in Italia* in «La Civiltà Cattolica», 1994, II, pp. 423-434.
- MUCCI G., *Mito e pericolo della gnosi moderna* in «La Civiltà Cattolica», 1992, I, pp. 14-22.
- NIETZSCHE F., *Die fröhliche Wissenschaft*, Naumann, Leipzig 1882; trad. it.: *La gaia scienza*, Adelphi, Milano 1968.
- NIETZSCHE F., *Jenseits von Gut und Böse, Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*, Naumann, Leipzig 1886; trad. it.: *Al di là del bene e del male*, Mondadori, Milano 1981.
- NIETZSCHE F., *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen*, Naumann, Leipzig 1885; trad. it.: *Così parlò Zarathustra*, Mursia, Milano 1965.
- NOTH M., *Geschichte Israels*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1950; trad. it.: *Storia d'Israele*, Paideia editrice, Brescia 1975.
- PASCAL B., *Pensées*, Paris 1669; trad. it.: *Pensieri*, EP, Roma 1979.
- PLATONE, *Clitofonte, La Repubblica, Timeo, Crizia*, Laterza, Roma-Bari 1991.
- PLATONE, *Minosse, Leggi, Epimonte*, Laterza, Roma-Bari 1992.
- RAZ J. (ed.), *Authority*, Blackwell, Oxford 1990.
- RAWLS J., *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York 1993.
- RAWLS J., *A Theory of Justice*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge-Mass. 1971; trad. it.: *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1991.

RITTER G., De Demoni

- SABINE G.H., *A History of Political Theory*, Holt, Rinehart and Winston, Inc., 1937; trad. it.: *Storia delle dottrine politiche*, Etaslibri, Milano 1990.
- SARTRE J. P., *L'Être et le néant*; Gallimard, Paris 1943; trad. it.: *L'essere e il Nulla*, Mondadori, Milano 1965.
- SINCLAIR Th. A., *A History of Greek Political Thought*, Routledge and Kegan Paul Ltd., London 1951; trad. it.: *Il pensiero politico classico*, Laterza, Roma-Bari 1993.
- STRAUSS L. - CROPSEY J. (ed.), *History of Political Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1987.
- STRONG T. (ed.), *The Self and the Political Order*, Blackwell, Oxford 1990.
- SYLOS LABINI P., *Carlo Marx: è tempo di un bilancio*, Laterza, Roma-Bari 1994.
- TOUCHARD J., *Histoire des idées politiques*, Presses Universitaires de France, Paris 1959; trad. it.: *Storia del pensiero politico*, Ed. Comunità, Milano 1963.
- TOYNBEE A., *A Study of History*, London 1934-1954; trad. it. dei primi due volumi: *Panorami della storia*, Mondadori, Milano 1954.
- VALENTINI F., *Il pensiero politico contemporaneo*, Laterza, Roma-Bari 1990.
- VICO G., *Principj di scienza nuova d'intorno alla comune natura della nazioni*, Napoli 1744 nell'ed. *La scienza nuova*, Rizzoli, Milano 1977.
- VOLPI F., *La riabilitazione della filosofia pratica e il suo senso nella crisi della modernità* in «Il Mulino», 1986, 6, pp. 928-959.
- WEBER M., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Mohr, Tübingen 1922, sec. ed. 1951 (a cura di J. Winckelmann); trad. it. parziale: *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Einaudi, Torino 1958.
- WEBER M., *Politik als Beruf, Wissenschaft als Beruf*, Dunker & Humblot, Berlin 1918; trad. it.: *Il lavoro intellettuale come professione*, Einaudi, Torino 1948.

WEBER M., Die protestantische Ethik

INDICE DEI NOMI

- | | |
|---|--|
| A | Budda 41 |
| Abbagnano N. 185 | Bueno A. A. 30n, 58, 60, 102n |
| Abramo 36-7, 41n | Bultmann R. 102n, 110 |
| Agostino A. 98-9, 139, 155, 157, 168 | C |
| Alembert d' J. 121 | Cacciari M. 174 |
| Ambrogio di M. 98-9 | Calvino J. 120 |
| Arendt H. 92, 108n, 172n, 185 | Camus A. 43n, 104n, 185 |
| Ario 98 | Caringella P. 43-4 |
| Aristotele di A. 19, 26-30, 33n, 47, 62n, 75-84, 95, 97, 139, 151-7, 165-8, 185 | Celso di A. 98 |
| Aufricht H. 81 | Chignola S. 30n, 62n, 64-5, 102n |
| B | Chou 67n |
| Balthasar von H.U. 102n, 103, 105n | Cicerone M. Tullio 98-9 |
| Barker E. 21-2, 36, 185 | Cohn N. 102n |
| Baumgarten E. 148 | Comte A. 45, 104n, 113, 115-7, 121, 130n, 140n, 165, 185 |
| Baur F. C. 101n, 102n | Condorcet J. 44, 112, 116, 165, |
| Bergson H. 95n, 155, 168, 185 | Confucio 41 |
| Berkhof H. 100 | Cooper B. 8n, 66, 102, 183 |
| Biral A. 173n | Costantino I imp. 100 |
| Borkenau F. 172n | D |
| Bosetti G. 132n, 185 | Dante A. 115-6 |
| Bousset W. 102n | De Faye E. 102n |
| Brecht A. 160, 185 | De Rosa G. 167n, 186 |
| Brunschvicg L. 56n | Del Noce A. 133, 181 |
| | Dempf A. 102n |

¹n Dewey J. 163₁
 Diderot D. 121
 Diocleziano 167n
 Dionigi A. 121
 Doderer von H. 130n
 Duso G. 8n, 26, 45, 92, 134, 163,
 173n, 186

E

Eliade M. 73n, 110, 186
 Eliot T. S. 57
 Engels F. 115, 117
 Eraclito di E. 74
 Erodoto di A. 73
 Eschilo 106
 Esiodo di A. 72
 Eusebio di C. 98

F

Fichte J. G. 144
 Filone G. 98
 Fortescue J. 88
 Francesco d'A. 115
 Franco L. 11n, 145n, 183
¹³⁴n Franz M. 106, 109n, 110-2, ¹¹⁹n,
 179, 183
 Friedländer P. 23n
 Friedemann H. 23n
 Friedrich C. 172n

G

Galli C. 127-8
 Gelasio I papa 126
 Germino D. 10n, 97, 131n, 157,
 161, 173n, 183, 186

Gioacchino da Fiore 114-117, 121
 Gilson E. 105n
 Goethe J. W. 116
 Gregorio di N. 98
 Grossmann H. 172n

H

Hadas M. 33, 52n, 183
 Hadidan D. 187
 Hallowell J. H. 10n, 160
 Hamilton W. 163n
 Harnak A. 102n
 Hauriou M. 88-9, 93
 Havard W. C. 162n, 173n, 186
 Hayek von F. A. 141n, 172n
 Hegel G. W. F. 53, 104n, 108,
 110, 115, 139, 155, 186
 Heidegger M. 33, 76, 105n, 110,
 186
 Hermens F. A. 172n
 Hildebrandt K. 23n
 Hitler A. 116
 Hobbes Th. 123-8, 186
 Hollweck A. 43-4, 60n
 Hooker R. 120
 Husserl E. 32n

I

Isaia profeta 38-42, 72

J

Jaeger W. 21-6, 29n, 34, 59n, 186
 Jaspers K. 43n, 95n, 186
 Jonas H. 101n
 Jung C. G. 101n, 110

K

Kant I., 44, 46-7, 112
 Kelsen H. 90-1, 173, 186
 Keulman K. 154n, 179, 183
 Kierkegaard S. 33
 Knollys H. 104n, 186
 Kuntz P. G. 185

L

Lami G. F. 184
 Lao-Tse 41
 La Pira G. 109n, 187
 Lattanzio 98
 Leiseang H. 102n
 Lenin N. 117
 Licinio 98
 Locke J. 124
 Long H. 53n
 Löwenthal L. 172n
 Löwith K. 43n, 186
 Lubac de H. 102n, 105n, 109,
 114, 118, 186
 Lukes S. 186

M

¹³⁴n Machiavelli N. 116
 Mannheim K. 106, 187
 Maritain J. 105, 109n, 160, 187
 Marx K. 113-7, 121-2, 128-132,
 165
 Mastellone S. 172n, 187
 Matter J. 102n
 Matteucci N. 70, 76, 104n, 110n,
 141n, 172, 187
 McKnight S. A. 81n, 184
 Miller D. 187
 Mistrorigo L. 184

Moro T. 104n, 113, 187
 Mosè 37-8, 76n
 Mosheim J.L. 102 n
 Moulakis A. 43n, 187
 Mucci G. 132n, 187
 Mussolini B. 116

N

Neander A. 102n
 Neumann F. 172n
 Nietzsche F. 105n, 116, 130-1,
 152, 165, 187
 Noth M. 71, 187

O

Omero 73
 Opitz P. J. 8n, 12n, 32n, 145n,
 146, 157n, 164n, 183-4
 Origene cristiano 98

P

Paolo di T. 40-1, 157
 Parmenide di E. 74
 Pascal B. 8, 56, 187
 Pavetto R. 185
 Petrement S. 102n
 Pindaro di T. 20
 Platone 23-6, 30, 33n, 42, 56-9,
 74-5, 95, 106, 116n, 124-6, 139-
 40, 151-7, 165-8, 187
 Polibio 98, 103
 Pollock F. 172n
 Puech C. 102n

Q

Quispel G. 102n

R

Rad von G. 39
 Ranke L. 76
 Rawls J. 125, 187
 Raz J. 187
 Reid Th. 163n
 Rickert H. 143, 147

S

Sabine G. H. 20, 22, 26-7, 75,
 120n, 158n, 188
 Salomone 70
 Sandoz E. 7n, 8n, 77, 82, 107,
 141n, 162n, 173-4, 184
 Sartre J. P. 107n, 188
 Scheler M. 63
 Schelling F. 115
 Schmitt K. 91-2, 173
 Schweitzer A. 102n
 Scoto Eriugena G. 121
 Sebastiano mart. 167n
 Sebba G. 8, 33n, 63-64, 85n,
 101n, 103, 133, 156, 160n, 162,
 179, 183-4
 Senofane di C. 74
 Sertillanges A. D. 105n
 Shütz A. 42n, 84-5, 91, 103, 120n,
 156, 161, 164n
 Sinclair Th. A. 21-2, 27n, 59n,
 153, 158n, 188
 Socrate 22-3, 30
 Soderberg H. 102n
 Solone di A. 20
 Spann O. 90
 Spengler O. 101n
 Stalin G. 117
 Strauss L. 160, 172n, 188
 Strong T. 188

Sturzo L. 167n
 Sylos Labini P. 132n, 188

T

Taubes J. 102n
 Teognide di M. 20
 Thompson K. W. 141n
 Tommaso d'A. 88, 98, 151, 168
 Touchard J. 46, 188
 Toynbee A. 43n, 86, 87n, 93, 188
 Troeltsch E. 112
 Tucidide di A. 73
 Turgot R. J. 115

V

Valentini F. 188
 Varrone 98
 Vico G. B. 12, 188
 Viechtbauer H. 12n
 Voegelin L. 7, 11n
 Volpi F. 173n, 188

W

Weber M. 107, 129n, 144-52, 156,
 165, 173, 188
 Whitehead A. N. 168
 Windelband W. 143
 Wittfogel K. A. 172n

Z

Zanetti G. 56n, 124, 173n, 179,
 184
 Zosimo 129

INDICE

<i>Introduzione</i>	pag. 5
CAPITOLO I I FONDAMENTI ANTROPOLOGICI DELLA SCIENZA POLITICA	
1. La dimensione politica della persona umana	» 19
2. La dimensione intellettuale della persona umana	» 29
3. La dimensione spirituale della persona umana	» 35
4. La dimensione storica della persona umana	» 43
CAPITOLO II ORDINE, UMANITÀ E STORIA	
1. La tensione verso l'ordine	» 51
2. La simbolizzazione dell'ordine	» 59
CAPITOLO III SCIENZA, POLITICA E GNOSI	
1. La rappresentanza politica	» 81
2. Il pericolo gnostico-ideologico	» 101
CAPITOLO IV LA NUOVA SCIENZA POLITICA	
1. La scienza politica positivista-weberiana	» 139
2. La ri-teorizzazione della scienza politica	» 152
<i>Conclusioni</i>	» 169
<i>Bibliografia</i>	» 177
<i>Indice dei nomi</i>	» 189