



Quale Modernità?

*La visione critica di Voegelin,
Berlin, Del Noce*

A cura di
Sara Lagi - Michele Rosboch



QUALE MODERNITÀ?

La visione critica di Voegelin, Berlin, Del Noce

A cura di
Sara Lagi
Michele Rosboch


CENTRO
• CULTU
RALE • PI
ER GIOR
GIO • FRA
SSATI 

CENTRO CULTURALE
PIERGIORGIO FRASSATI
Via delle Rosine 15,
10123 – Torino

Proprietà letteraria riservata
© 2019 – Pier Paolo Bellini,
Sara Lagi, Michele Rosboch,
Nicoletta Stradaioli.

ISBN 978-88-907875-4-6

Indice

<i>Presentazione</i>	p. 7
NICOLETTA STRADAIOLI <i>La Modernità e i suoi “progetti”: l’interpretazione di Eric Voegelin</i>	p. 12
SARA LAGI <i>Monismo e libertà positiva in Isaiah Berlin: alcune considerazioni</i>	p. 41
MICHELE ROSBOCH <i>Augusto Del Noce: appunti su politica e istituzioni in un pensiero attuale</i>	p. 53
PIER PAOLO BELLINI <i>“Uomo impoverito”: la relazione sociale come condizione del riconoscimento</i>	p. 64

Nicoletta Stradaioli
**La Modernità e i suoi “progetti”:
l’interpretazione di Eric Voegelin**

Introduzione

Non è certo impresa da poco cercare di tracciare un profilo intellettuale di Eric Voegelin (1901-1985) che consenta uno sguardo d’insieme su la vastità, la varietà e lo spessore teorico della sua ricerca. La complessità del suo pensiero, la sua originalità metodologica e l’ampiezza delle sue opere lo rendono uno tra i maggiori pensatori politici del XX secolo. L’esperienza di due conflitti mondiali, del propagarsi delle ideologie moderne e dell’evento tragico del totalitarismo costituiscono gli stimoli storico-politici della riflessione voegeliniana; una riflessione, sin dai suoi esordi, tesa a indagare perché il Novecento è stato caratterizzato da disordini sociali, rivoluzioni e guerre senza precedenti, che hanno messo in discussione la sopravvivenza e l’identità stessa della civiltà occidentale.

Da questo punto di vista si può affermare che la speculazione di Voegelin costituisce nella sua interezza un’analisi critica della storia del pensiero filosofico, politico e religioso dell’Occidente, con specifico riferimento ai momenti decisivi di fondazione e di crisi, di ordine e di disordine che hanno avuto luogo nel corso dell’esistenza stessa della civiltà occidentale. Una ricerca così ampia portò naturalmente Voegelin a rivedere, nel corso degli anni, assetto metodologico e contenuti della sua elaborazione teorica, a sviluppare diversi strumenti e paradigmi di indagine oltre che, nel periodo della maturità,

a formulare una propria filosofia della storia e un'antropologia filosofica su cui fondare lo studio del “politico”.

Come hanno osservato Charles Embry e Glenn Hughes, «the realm of the “political”, understood in its broadest sense, remains always at the center of Voegelin's philosophical project, since his focus never strays far from the fundamental question [...]: On what basis should we order our lives in society?¹». Per rispondere a questa domanda Voegelin ha esaminato le idee e i simboli con cui le culture occidentali hanno cercato di dare ordine alla vita individuale e politica, soffermandosi in particolare su quei sistemi che hanno prodotto il disgregarsi dell'ordine stesso. Senza avere la pretesa di offrire una sintesi generale del pensiero politico di Eric Voegelin², in questa sede si è deciso di privilegiare alcune aree problematiche a partire dall'interpretazione che l'autore dà della “modernità”³. È

¹ C.R. Embry, G. Hughes, *Editors' Introduction*, in *The Eric Voegelin Reader. Politics, History, Consciousness*, Selected and Edited by Charles R. Embry and Glenn Hughes, Columbia 2017, pp. ix-x.

² Per una introduzione al pensiero di Voegelin attenta a coglierne l'evoluzione cfr. S. Chignola, *Pratica del limite. Saggio sulla filosofia politica di Eric Voegelin*, Padova 1998; M. Henkel, *Eric Voegelin zur Einführung*, Hamburg 1998; G. Zanetti, *La trascendenza e l'ordine. Saggio su Eric Voegelin*, Bologna 1989; B. Cooper, *Eric Voegelin and the Foundations of Modern Political Science*, Columbia and London 1999; E. Sandoz, *The Voegelinian Revolution. A Biographical Introduction*, Second Edition, with a new preface and epilogue by the author & with a new foreword by Michael Henry, New Brunswick (U.S.A.) and London (U.K.) 2000; M.P. Federici, *Eric Voegelin. The Restoration of Order*, Wilmington 2002; *The Eric Voegelin Reader. Politics, History, Consciousness*, Selected and Edited by Charles R. Embry and Glenn Hughes, cit.

³ Il concetto di “modernità” ha impegnato numerosi pensatori, per esempio, per citarne alcuni, Karl Löwith, Leo Strauss, Hannah Arendt e Hans Blumenberg. Cfr. K. Löwith, *Significato e fine della storia*. I

stata fatta questa scelta perché l'analisi delle logiche peculiari che governano il moderno mette in luce aspetti fondamentali e controversi della teoria di Voegelin e, inoltre, si colloca cronologicamente in un momento decisivo della sua produzione. Tra la fine degli anni Quaranta e i primi anni Cinquanta del Novecento si specifica, infatti, trovando così compiutezza, la riflessione voegeliniana sulla politica ideologica e sulla progressiva secolarizzazione della modernità; elementi questi che, secondo il pensatore tedesco, hanno condotto l'essere umano nell'abisso del totalitarismo.

In tale contesto, è certamente l'opera del 1952, *The New Science of Politics*, frutto di alcune conferenze, le *Walgreen Lectures*, che l'autore aveva tenuto a Chicago nel 1951, a essere centrale. È questo il volume più noto e letto di Voegelin, la cui traduzione, qualche anno più tardi, nel 1968, lo fece conoscere anche al pubblico italiano. La traduzione è preceduta da un ampio saggio di Augusto Del Noce, intitolato *Eric Voegelin e la critica dell'idea di modernità*, in cui il filosofo italiano fornisce al lettore la trama dell'opera, ovvero il percorso d'indagine seguito da Voegelin per analizzare lo «spirito di modernità». Per comprendere la civiltà occidentale e la sua crisi il pensatore tedesco risale alle origini, alla «storia sotterranea dello

presupposti teologici della filosofia della storia, Milano 2015 [1949]; L. Strauss, *Three Waves of Modernity*, in *An Introduction to Political Philosophy. Ten Essays by Leo Strauss*, edited by H. Giddin, Detroit 1989, pp. 81-98; Id., *Il nichilismo tedesco*, in *Nichilismo e politica*, a cura di V. Vitiello, R. Esposito, C. Galli, Roma-Bari 2000, pp. 111-138; K. Löwith, L. Strauss, *Dialogo sulla modernità*, Roma 1994; H. Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Torino 2015 [1951]; H. Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna*, Genova 1992 [1966]. Per una letteratura critica si rimanda in particolare a C. Galli, *Modernità. Categorie e profili critici*, Bologna 1988; *Logiche e crisi della modernità*, a cura di C. Galli, Bologna 1991.

spirito occidentale», alla «storia di forze», cioè alle forme logiche, politico-religiose «che sono emerse in piena luce [...] nel mondo di oggi» e che caratterizzano la modernità stessa⁴. Una ricerca quella di Voegelin che verte, continua Del Noce, «sulle moderne società politiche», una «storia di esperienze» dove «la riflessione sul fattore politico» è condizione necessaria⁵. Del ragionamento di Voegelin sulla modernità vengono poi evidenziate due direttrici fondamentali che costituiscono l'ossatura del suo discorso, ossia l'analisi del modello di razionalità scienziata-positivista e del processo di secolarizzazione della realtà, entrambi secondo lo studioso tedesco fondamento del moderno e delle sue patologie.

Nelle pagine che seguono si darà spazio proprio a questi due temi e verranno approfondite la critica alla struttura logica della scienza politica moderna e il paradigma dello gnosticismo, così da completare il ragionamento di Voegelin intorno ai tratti distintivi della modernità.

Scientismo e positivizzazione del mondo

Nella sua intera produzione intellettuale, sin dagli anni Trenta del Novecento, quando ha l'obiettivo di rifondare la dottrina dello Stato, e poi negli anni Quaranta e Cinquanta quando, negli Stati Uniti d'America, la ricerca di una nuova *Staatslehre* approda a una radicale problematizzazione del politico, Voegelin mette in discussione il linguaggio diffuso della scienza politica contemporanea. Tale critica comporta non solo un profondo ripensamento del metodo

⁴ A. Del Noce, *Eric Voegelin e la critica dell'idea di modernità*, in E. Voegelin, *La Nuova Scienza Politica*, Roma 1999, p. 7.

⁵ Ivi, p. 14.

stesso della scienza politica, ma anche una critica alla modernità.

Secondo Voegelin la scienza politica era andata incontro a un progressivo scadimento e si trovava oramai da tempo in uno stato di crisi profonda. Nella parte introduttiva de *La Nuova Scienza Politica* spiega come ciò fosse accaduto. «Political science» aveva seguito le tracce delle scienze naturali e matematiche e adottato la stessa metodologia, perché convinta che proprio questi metodi fornissero un criterio di validità generale⁶. Così operando, aveva finito per subordinare la teoria al metodo, perdendo di vista che «[d]ifferent objects require different methods⁷». Con questo modo di operare l'ambito d'indagine della scienza politica non solo era determinato dal metodo, ma gli stessi fenomeni studiati erano subordinati al metodo stesso e, di conseguenza, tutti gli aspetti che non si configuravano nelle categorie del sistema erano considerati semplicemente irrilevanti.

Ci si trovava perciò di fronte a una scienza politica che, facendo proprio il complesso dei principi delle scienze esatte, riteneva possibile inquadrare la realtà socio-politica esclusivamente su basi matematico-quantitative e naturalistiche, pretendendo di formulare leggi di previsione universali. L'uomo e la realtà indagata coincidevano allora con un insieme anonimo di "cose" disponibili a manipolazioni e dei quali si poteva dare conto attraverso schemi descrittivi e anticipatori. Per Voegelin, una disciplina così impostata aveva perduto il proprio "luogo", la propria autonomia, pagando caramente la propria emancipazione da elementi e fenomeni

⁶ E. Voegelin, *The New Science of Politics*, in Id., *Modernity without Restraint*, Columbia and London 2000, pp. 90-91.

⁷ Ivi, p. 91.

antropologici e ontologico-metafisici. Se infatti la scienza politica partiva dal presupposto che «a study of reality could qualify as scientific only if it used the methods of the natural sciences, that problems couched in other terms were illusionary problems, that in particular metaphysical questions that do not admit of answers by the methods of the sciences of phenomena should not be asked, that realms of being that are not accessible to exploration by the model methods were irrelevant, and, in extreme, that such realms of being did not exist [...] then the meaning of science as a truthful account of the structure of reality, as the theoretical orientation of man in his world, and as the great instrument for man's understanding of his own position in the universe is lost⁸».

In definitiva, per Voegelin, il "progetto" logico-razionalista della modernità era incentrato sull'auto-fondazione della ragione, su spiegazioni causali, su verificabilità empirica, su quantificazione, misurazione e avalutatività che davano vita a esercizi speculativi che pretendevano di essere onnicomprensivi. Attraverso l'uso esclusivo di una "ragione razionalista", autonoma si sosteneva di raggiungere certezze assolute e definitive. Ne conseguiva un controllo "razionale" della realtà sociale e politica che poteva portare a risultati estremi, come nel caso dei regimi totalitari del XX secolo. Il pensatore tedesco rivela, pertanto, la crisi della *ratio* moderna e la portata drammatica della stessa. Una crisi "scientifica" quella della modernità, che è crisi delle strutture logiche della scienza in generale e della scienza politica in particolare, la quale viene identificata con due movimenti intellettuali precisi: scientismo e positivismo.

⁸ *Ibidem.*

In un saggio del 1948 intitolato *The Origin of Scientism*⁹ Voegelin affermava che «[b]y scientism we shall understand an intellectual movement of which the beginnings could be discerned as early as the second half of the sixteenth century»¹⁰, il quale fa proprio il metodo delle scienze matematico-naturali, metodo a cui tutte le scienze, anche quelle storico-sociali, devono conformarsi. Aggiungeva, inoltre, come tale teoria scientifica poggiasse su tre dogmi: «(1) the assumption that the mathematized science of natural phenomena is a model science to which all other sciences ought to conform; (2) that all realms of being are accessible to the methods of the sciences of phenomena; and (3) that all reality that is not accessible to sciences of phenomena is either irrelevant or, in the more radical form of the dogma, illusionary»¹¹.

In conseguenza di ciò l'impostazione scienziista portava perciò con sé, nell'interpretazione voegeliniana, gravi forzature: esaltava la "scienza fenomenica", negava «the concern for experiences of the spirit» e proibiva di formulare domande di «metaphysical nature»¹². Il punto cruciale è, per Voegelin, che lo scientismo riduceva la

⁹ Id., *The Origin of Scientism*, in «Social Research», 15 (1948), ora anche in Id., *Published Essays 1940-1952*, Columbia and London 2000, pp. 168-196. Come messo in luce dallo stesso Voegelin, alla problematica dello scientismo ha dedicato attenzione, tra gli altri, Friedrich August von Hayek cfr. F.A. von Hayek, *The Counter-Revolution of Science*, in «Economica», 8, n. 29, 30, 31, (Feb., May, Aug., 1941), pp. 9-36; 119-150; 281-320; Id., *Scientism and the Study of Society. Part I*, in «Economica», 9, n. 35, (Aug., 1942), pp. 267-291; Id., *Scientism and the Study of Society. Part II*, in «Economica», 10, n. 37, (Feb., 1943), pp. 34-63; Id., *Scientism and the Study of Society. Part III*, in «Economica», 11, n. 41, (Feb., 1944), pp. 27-39.

¹⁰ E. Voegelin, *The origin of Scientism*, cit., p. 168.

¹¹ Ivi, pp. 168-169.

¹² Ivi, p. 168.

complessa realtà individuale e sociale ai soli fenomeni immanenti, privando di validità quel tipo di conoscenza che esaminasse anche la dimensione metafisica e spirituale del mondo. Il razionalismo scienziista presupponeva, perciò, di possedere un'intelligenza assoluta e superiore in grado di conoscere la totalità delle cose esistenti; e, per mezzo di un atteggiamento mentale che imponeva un'unica ragione sulla realtà, tentava inoltre di porre ordine nel mondo, forgiandone uno nuovo. Particolare enfasi è posta da Voegelin nel sottolineare che «the attribution of "absoluteness" to the new science expresses the will of finding an absolute orientation of human existence through intramundane experience; and the correlate to this new will is the unwillingness to orient existence through openness toward transcendental reality¹³». Ogni affermazione inerente alla realtà non empirica è considerata superflua e soprattutto priva di fondamento.

La condanna di Voegelin dello scientismo è anche critica del positivismo¹⁴. Quest'ultimo è l'estrema conseguenza della «destruction of science», avviatasi nella seconda metà del XVI secolo, e caratterizza la modernità intera, in modo marcato dalla seconda metà del XIX secolo¹⁵. Siamo perciò di fronte a una radicalizzazione della perversione metodologica già descritta: il modello metodologico di riferimento è, come è stato più volte ribadito, quello delle scienze naturali le quali determinano gli standard della

¹³ Ivi, p. 192.

¹⁴ Nell'analisi voegeliniana il positivismo appare come una degenerazione ulteriore del modello scienziista. È anche vero, però, che talvolta i due termini, quello di scientismo e quello di positivismo, sembrano sovrapporsi fino quasi a essere intercambiabili. Cfr. M.P. Federici, *Eric Voegelin. The Restoration of Order*, cit., p. 51 n. 2.

¹⁵ E. Voegelin, *The New Science of Politics*, cit., pp. 90, 92-93.

scienza politica, ovvero osservazione diretta della realtà, verifica sperimentale, certezza, prevedibilità matematica e formulazione di leggi generali indubitabili. Da questa impostazione deriva, in primo luogo, per Voegelin, la delegittimazione di tutte le problematiche che le scienze esatte non possono indagare, cioè l'eliminazione della dimensione metafisica della natura dell'uomo; e, in secondo luogo, la presunzione di pervenire a una scienza oggettiva, perché «only propositions concerning facts of the phenomenal world [are] “objective”, while judgments concerning the right order of soul and society [are] “subjective”¹⁶».

La mentalità positivista della modernità intende dunque il mondo socio-politico come speculare a quello fisico: una realtà uniforme e omogenea, in cui, espellendo dall'indagine i dati dell'esperienza umana non riconducibili al mondo fenomenico, scompare la singolarità dell'uomo, ridotto ai soli aspetti biologico-fisici. La scienza politica si limita allora allo studio sterile del politico e, accumulando fatti e rifiutando la funzione di analisi critica, si riduce a essere *doxa*. Questa degenerazione della scienza politica moderna è, per Voegelin, estremamente rischiosa, perché tende con tinte sempre più marcate a voler possedere il senso di ogni situazione. Se tutto è riconducibile alla sfera mondana, a relazioni causali, a relazioni mezzi-fini, in cui possedendo il mezzo (cioè la scienza) il fine è logicamente raggiungibile, la scienza stessa presume di poter tutto afferrare e trasformare al servizio di un'unica idea. Ecco il pericolo della ragione scienziata-positivista della modernità.

¹⁶ Ivi, p. 96.

Nello studiare il positivismo nella sua natura e nella sua portata storica Voegelin prende in esame il pensiero di alcuni grandi filosofi, quali Hegel, Comte, Marx e Nietzsche, per citarne alcuni¹⁷. Esula dai limiti del presente lavoro dare un resoconto dettagliato della indagine voegeliniana su questi autori, tuttavia è possibile fornire alcune precisazioni per metter ancor più a fuoco quella che per Voegelin è l’“irrazionalità” della ragione (assoluta) della modernità. Nel libro *Science, Politics, and Gnosticism* (1959)¹⁸ Voegelin torna a trattare dello stato di crisi in cui versa la scienza in generale e la scienza politica in particolare. Nel mondo moderno la condizione della scienza politica è caratterizzata da «the prohibition of questioning», un

¹⁷ Nella *History of Political Ideas* (opera in otto volumi pubblicata postuma) Voegelin delinea la storia intellettuale dell’Occidente, concentrandosi sulle idee che ne hanno determinato l’assetto socio-politico e religioso e la sua crisi. Tra i diversi autori presi in esame, numerose pagine e capitoli sono dedicati proprio a Hegel, Comte, Marx e Nietzsche. In particolare cfr. E. Voegelin, *History of Political Ideas*, vol. VII, *The New Order and Last Orientation*, Columbia and London 1999; Id., *History of Political Ideas*, vol. VIII, *Crisis and the Apocalypse of Man*, Columbia and London 1999. Sulla *History of Political Ideas* cfr. A. Szokolczai, *Eric Voegelin’s History of Political Ideas*, «European Journal of Social Theory», 4, 3, 2001, pp. 351-368; Id., *Stages of a Quest: Reconstructing the Outline Structure of Eric Voegelin’s History of Political Ideas*, Occasional Papers, Eric-Voegelin-Archiv, Ludwig-Maximilians-Universität, München 2011, pp. 5-71; N. Stradaoli, *Europa e Stati Uniti. Eric Voegelin e la Storia delle Idee Politiche*, Firenze 2011; P. Opitz; *Zur Genesis und Gestalt einer politischen Ideengeschichte: Ein Vademecum zu Eric Voegelin History of Political Ideas*, «Zeitschrift für Politik», 59, n. 3, 2012, pp. 257-281.

¹⁸ E. Voegelin, *Wissenschaft, Politik und Gnosis*, München 1959; tr. ingl. Id., *Science, Politics, and Gnosticism*, in Id., *Modernity without Restraint*, cit.; tr. it., Id., *Il mito del mondo nuovo. Saggi sui movimenti rivoluzionari del nostro tempo*, Milano 1990. Le citazioni sono tratte dalla versione inglese dell’opera.

“divieto a fare domande” che il filosofo tedesco aveva in parte già sollevato nel testo del 1952. Questo è un rifiuto radicale rispetto a ogni interrogativo che trascenda il regno della conoscenza empirico-razionale e consiste nel considerare insensato chiedersi quale sia l’origine dell’uomo e la sua natura. È quindi privo di senso porsi domande ontologico-metafisiche, perché vanno oltre i fatti contingenti dell’esperienza sensibile. Il “divieto di fare domande” è ancor più grave, secondo Voegelin, in quanto è deliberatamente adottato da chi sa bene che, se abbandonasse la certezza della scienza empirico-naturale, per imbarcarsi in una analisi critico-filosofica, andrebbe incontro al crollo logico del sistema che viene proposto e sostenuto¹⁹.

L’esempio di questa consapevole e sapientemente elaborata «prohibition of [...] examination» e «analysis» è Karl Marx²⁰. Il filosofo di Treviri ha, nella speculazione di Voegelin, un valore emblematico, incarnando la crisi razionale e spirituale che travolge il moderno. Voegelin rivela come, sin dagli scritti giovanili, in particolare nei *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Marx rifiuti di rispondere a domande su problemi originari (sul senso, sul perché dell’uomo e della realtà). Domande ritenute ingiustificate, una pura astrazione e che, quindi, non devono essere affrontate, perché andrebbero a contraddire un sistema come quello marxiano, che concepisce l’ordine dell’essere come un processo naturale, in cui l’uomo «which is itself nature, also stands over against nature and

¹⁹ Id., *Science, Politics, and Gnosticism*, cit., pp. 260-261.

²⁰ Ivi, pp. 261, 262. Il divieto di Marx di “fare domande” non è un fenomeno isolato. Anche Hegel, Comte e Nietzsche sono annoverati tra coloro che ignorano qualsiasi tipo di obiezione al proprio sistema scientifico.

assists it in its development by human labor²¹». L'obiettivo della speculazione marxiana è, per Voegelin, quello di fare l'uomo artefice della sua stessa creazione e della sua stessa salvezza. L'uomo è trasformato in essere supremo, in "super uomo" e sancita così l'irrilevanza di Dio, che, di fatto, viene cancellato dal mondo. Il compimento trascendente del destino ultimo dell'essere umano viene immanentizzato: l'uomo si ritiene capace di auto-redenzione e pretende di essere capace di progettarla e conseguirla mediante la propria azione. Nel caso di Marx, l'intera classe proletaria si redime per mezzo del proprio lavoro, ottenendo così l'emancipazione di tutta la società.

Per Voegelin, tale modello pseudo-scientifico proietta nel mondo un paradiso terrestre edificato dall'uomo, ossia un nuovo ordine sociale e politico pianificato all'origine, il cui sbocco non può che essere totalitario²². Affinché questo sistema non crolli, è necessario resistere a quegli interrogativi che chiamano in causa una fonte trascendente dell'essere e del suo ordine, che potrebbero altrimenti metterne in crisi la sua logica. Ne consegue, perciò, che ogni idea del sistema stesso è fatta salva, come fosse un dogma. Pertanto Marx ha elaborato, secondo Voegelin, una struttura in cui «the prohibition of questioning» è parte essenziale dei dogmi che professa e, così operando, mantiene viva la convinzione che sia l'uomo e l'uomo (socialista) soltanto la fonte dell'ordine politico e della sua libertà. Per questo motivo Marx è definito da Voegelin «an intellectual swindler²³», un "truffatore intellettuale".

²¹ Ivi, p. 262.

²² Ivi, p. 260.

²³ Ivi, pp. 264-265.

Si possono naturalmente avere riserve e avanzare serie obiezioni riguardo agli argomenti voegeliniani su Marx, ma qui interessa mettere in luce come, secondo l'autore, la rimozione di domande e di problemi di natura ontologico-metafisica propri della logica marxiana ometta l'analisi critico-filosofica del sistema stesso e conduca a un disordine spirituale cifra della crisi della civiltà occidentale e della modernità. Alla radice delle idee marxiane c'è una rivolta contro Dio, per cui l'uomo viene divinizzato. La crisi logico-razionale della modernità analizzata da Voegelin non fa allora che evidenziare un altro processo degenerativo della modernità stessa: la progressiva secolarizzazione. Il razionalismo moderno porta con sé una crisi metafisico-spirituale, che si concretizza nella tendenza a esaltare la dimensione dell'immanenza e l'infinita autonomia dell'uomo. In questo senso l'esame voegeliniano della modernità si arricchisce di un altro concetto: quello di gnosticismo, per cui lo stesso atteggiamento di Marx si qualifica come quello dello «speculative Gnostic», del pensatore gnostico²⁴.

Lo gnosticismo e i suoi simboli

Lo studio di Voegelin intorno alla modernità guarda dunque anche al complesso rapporto tra secolarizzazione e crisi del moderno, un rapporto che viene esplorato per mezzo del paradigma dello gnosticismo²⁵. Nella

²⁴ Ivi, p. 265.

²⁵ Sulla tesi gnostica di Eric Voegelin cfr., P.J. Opitz, *La tesi sullo gnosticismo. Osservazioni sull'interpretazione della modernità del mondo occidentale in Eric Voegelin*, «Filosofia politica», XIII, n. 2, 1999, pp. 225-244; M. Riedl, *Modernity as the Immanentization of the Eschaton: A Critical*

elaborazione voegeliniana lo gnosticismo rappresenta la natura stessa della modernità²⁶ ed è lo strumento analitico attraverso cui comprendere le radici immanentistiche delle ideologie scientiste-positiviste e delle ideologie politiche del XIX e XX secolo. In esso il filosofo tedesco scorge i presupposti di tutte quelle concezioni (scientismo, progressismo, positivismo, marxismo, ma anche comunismo, fascismo e nazionalsocialismo)²⁷ che, troncando ogni legame con il trascendente, pongono l'ordine dell'essere e l'ordine politico sotto il controllo dell'uomo, divinizzano l'uomo stesso e con esso anche idee (per esempio, razza, classe e partito) e progetti politici. L'uomo infatti separato dal creatore trascendente cerca il senso della propria esistenza nella sfera intramondana e finisce per sacralizzare progetti politici che professano sistemi logici definitivi, propri principi di fede e propri percorsi di palingenesi terrena. La pericolosità di questo processo è, per Voegelin, ben visibile nella politica dei regimi totalitari.

Andiamo però con ordine e precisiamo cosa sia lo gnosticismo e che significato assuma nel pensiero di Voegelin. Lo gnosticismo è un movimento eretico sorto nell'ambito del cristianesimo a partire dal II secolo dopo Cristo in cui alcuni uomini eletti, dotati di una conoscenza superiore (la *gnosi*, appunto), pervengono alla visione del divino e del vero, salvandosi così dal mondo terrestre, imperfetto e maligno. Se le dottrine gnostiche antiche rifiutavano il mondo materiale nella sua interezza e

Re-evaluation of Eric Voegelin's Gnosis-thesis, in Revolutions: Finished and Unfinished. From Primal to Final, edited by Paul Caringella, Wayne Cristaudo and Glenn Hughes, Newcastle upon Tyne 2012, pp. 80-107.

²⁶ E. Voegelin, *The New Science of Politics*, cit., p. 175.

²⁷ Id., *Science, Politics, and Gnosticism*, cit., p. 295.

dichiaravano un'evasione trascendente, per raggiungere la salvezza, le dottrine gnostiche moderne progettano, invece, secondo Voegelin, di liberare l'uomo dalle tenebre terrene, costruendo una nuova realtà immanente, purificata e perfetta, attraverso l'azione umana. La speculazione gnostica della modernità si fonda, pertanto, su un radicale immanentismo che esalta la potenza creatrice dell'uomo e dà un nuovo significato all'esistenza umana, sostenendo di possedere la conoscenza assoluta del corso dei tempi e, alla luce di questa conoscenza, di interpretare i singoli eventi e di indicarne il fine.

Nella seconda parte di *Science, Politics, and Gnosticism*, intitolata *Ersatz Religion: The Gnostic Mass Movements of Our Time*, Voegelin elenca sei caratteristiche che nel loro insieme rivelano la natura dell'atteggiamento gnostico. In primo luogo, "lo gnostico" (1) non è soddisfatto della situazione nella quale si trova a vivere e crede (2) che tale inadeguatezza del mondo dipenda dalla malvagità stessa del presente. Ritiene poi che sia possibile (3) salvarsi «from the evil of the world», (4) e tale obiettivo è raggiunto nella storia, nel processo di evoluzione storica, transitando da un mondo cattivo a un mondo buono e perfetto²⁸. Oltre a ciò, altra peculiarità dello gnosticismo (5) è, come già indicato, la convinzione che una trasformazione «in the order of being» rientri nell'ambito dell'azione dell'uomo. Ne consegue che, se è concepibile realizzare un cambiamento strutturale grazie agli sforzi dell'essere umano, tali da realizzare un ordine totale e perfetto, il dovere che s'impone allo gnostico moderno è quello di cercare (6) «the

²⁸ Questa idea di liberazione dai gioghi del presente si contrappone evidentemente alla soluzione cristiana, secondo la quale «the world throughout history will remain as it is and that man's salvational fulfillment is brought about through grace in death» (Ivi, p. 297).

prescription for such a change ²⁹ ». Tipico dell'atteggiamento gnostico è, quindi, per Voegelin, la costruzione di una "formula" per salvare l'essere umano e il mondo, formula che si accompagna a dichiarazioni profetiche circa la conoscenza dei mezzi per raggiungere l'obiettivo prefissato. Lo "gnostico speculativo" ha, perciò, l'ambizione di dare una spiegazione aprioristica del corso della storia e del significato della storia stessa; e ciò implica il progetto di una marcia progressiva verso un orizzonte storico proiettato verso una dimensione salvifica orizzontale, che conferisce all'uomo e alla suo "potere creatore" un significato di compimento escatologico³⁰.

Emerge allora, anche in tale frangente, come il "divieto di fare domande" precedentemente discusso da Voegelin, sia necessario al pensatore gnostico; quest'ultimo infatti sa che la sua "gnosi" è una forma di ragionamento tesa non a conoscere la realtà, ma a dominarla e a forgiarne una nuova, immaginaria che conquista una verità solo apparente. Centrale è, perciò, controllare ogni aspetto del sistema posto in essere; e un risultato del genere è ottenibile solo se il mondo è alla portata dello gnostico stesso, ovvero sotto il controllo dell'uomo. Questo controllo richiede che sia cancellato ogni riferimento trascendente, cioè l'umana ricerca del fondamento della sua esistenza: «[i]t requires the decapitation of being – the murder of God³¹ ». Un sistema dunque foggato al fine di commettere l'assassinio di Dio, un deicidio assolutamente indispensabile alla creazione di un ordine socio-politico perfetto e finale a opera esclusiva dell'uomo.

²⁹ Ivi, pp. 297-298.

³⁰ Id., *The New Science of Politics*, cit., p. 193.

³¹ Id., *Science, Politics, and Gnosticism*, cit., p. 278.

Come è stato detto, le sei caratteristiche sopra elencate contraddistinguono «progressivism, positivism, Marxism, psychoanalysis, communism, fascism, and national socialism³²», cioè diversi movimenti di massa e movimenti intellettuali qualificandoli come gnostici. Lo gnosticismo ha altresì prodotto un ricco simbolismo, sul quale Voegelin si sofferma, prendendo in esame due complessi simbolici, riferibili, da un lato, all'idea cristiana di perfezione e, dall'altro, alla speculazione della storia elaborata da Gioacchino da Fiore³³.

Nella varietà delle forme di gnosticismo c'è la tendenza comune a modificare, immanentizzandola, l'idea di perfezione (soprannaturale) cristiana sia nella sua componente teleologica (di movimento verso un fine) sia assiologica (il fine stesso, lo stato di perfezione da raggiungere). Sono poi tre, per Voegelin, le possibilità per cui «the teleological and axiological components can be immanentized either separately or together³⁴». Se l'accento è posto sulla componente teleologica del movimento verso un futuro di perfezione non ancora intellegibile, ne consegue un'interpretazione progressista

³² Ivi, p. 295.

³³ Per la fortuna e la ricezione del pensiero di Gioacchino da Fiore vedi M. Reeves, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages. A Study of Joachimism*, Oxford 1969. Voegelin tratta della figura di Gioacchino da Fiore in particolare nelle seguenti opere: *The Political Religion* [1938], in *Modernity without Restraint*, cit., pp. 50-52; *The History of Political Ideas*, vol. II, *The Middle Ages to Aquinas*, Columbia and London, 1997, pp. 126-134; *The New Science of Politics*, cit., pp. 178-180, 184-185. Sul ruolo di Gioacchino da Fiore nel pensiero di Eric Voegelin cfr. M. Riedl, *Gioacchino da Fiore padre della modernità: la tesi di Eric Voegelin*, in *Gioacchino da Fiore nella cultura contemporanea*, Atti del 6° Congresso internazionale di studi gioachimiti, San Giovanni in Fiore - 23-25 settembre 2004, a cura di Gian Luca Potestà, Roma 2005, pp. 219-233.

³⁴ E. Voegelin, *Science, Politics, and Gnosticism*, cit., p. 299.

come in Diderot e D'Alembert, o come nelle idee di progresso di Kant e di Condorcet; se l'accento cade sulla componente assiologica di perfezione finale, senza chiarezza circa i mezzi per raggiungere tale stato, ci troviamo di fronte a risultati utopistici, come quelli di Tommaso Moro o dei più recenti utopismi sociali; qualora, invece, il movimento progressivo e l'obiettivo finale, nonché la conoscenza dei metodi grazie ai quali raggiungerlo, siano chiaramente messi in luce e, quindi, il processo d'immanentizzazione si estenda al simbolismo cristiano nel suo complesso, ne risulta il tipo dell'«activist mysticism³⁵». Al misticismo attivistico appartengono, in particolare, i movimenti che discendono dal pensiero di Auguste Comte e Karl Marx. «In both cases one finds a relatively clear formulation of the state of perfection: in Comte, a final state of industrial society under the temporal rule of the managers and the spiritual rule of positivist intellectuals; in Marx, a final state of a classless realm of freedom. And in both cases, there is clarity about the way to perfection: for Comte, through the transformation of man into his highest form, positivist man; for Marx, through the revolution of the proletariat and the transformation of man into the communist superman³⁶».

Venendo poi al secondo complesso di simboli, rinvenibili nella riflessione religiosa di Gioacchino da Fiore, Voegelin ne individua quattro caratteristici dei movimenti di massa moderni³⁷. Il primo è quello della concezione della storia universale in tre età, la terza delle quali costituisce il

³⁵ Ivi, pp. 298-300.

³⁶ Ivi, p. 300.

³⁷ Id., *The New Science of Politics*, cit., pp. 178-180; Id., *Science, Politics, and Gnosticism*, cit., pp. 300-304.

“Terzo Regno”, cioè l’epoca del compimento finale. Il simbolo della successione di tre fasi della storia si presenta in una vasta gamma di autori e correnti di pensiero. Da Turgot a Comte, passando per Hegel, Marx e Engels fino al nazionalsocialismo hitleriano, la rappresentazione di un Terzo Regno di perfezione è centrale, per Voegelin, «in the self-understanding of modern society³⁸», di una modernità che aspira a realizzare un stato finale di perfezione in terra.

Il secondo simbolo sviluppato da Gioacchino da Fiore è quello del *leader*, del *dux*, che introduce ogni nuova epoca e la realizza. In età moderna fra i tipi principali di questo simbolismo si distinguono il “superuomo” progressista di Condorcet, quello positivista di Comte, quello comunista di Marx e, infine, quello dionisiaco di Nietzsche. Il terzo dei simboli gioachimiti è, poi, quello del profeta. Gioacchino riteneva, infatti, che il capo di ogni nuova epoca dovesse avere una sorta di precursore, come Cristo aveva avuto Giovanni Battista. Nei tempi moderni, secondo l’autore, il profeta non è altro che l’intellettuale laico che ritiene di conoscere il significato e il fine della storia e, perciò, anche la formula del riscatto futuro dalle sventure del mondo. Marx e Engels possono essere considerati i “profeti” precursori di Lenin e Stalin, entrambi leader del Terzo Regno. Infine, il quarto simbolo elaborato da Gioacchino è quello della nuova comunità di persone spiritualmente perfette. Se il monaco cistercense immaginava a conclusione del cammino della storia una forma perfetta di vita religiosa, una libera comunità spirituale di monaci, nei tempi moderni si ravvisa tale stato di perfezione in tutti quei movimenti di massa che concepiscono un regno

³⁸ Id., *Science, Politics, and Gnosticism*, cit., p. 302.

intramondano finale, pianificando razionalmente e secolarizzando il disegno di salvezza divina.

Nella interpretazione di Voegelin l'insieme di simboli sinteticamente delineati costituiscono la parte essenziale del linguaggio adoperato dai movimenti di massa, ma certo non esauriscono il discorso sul loro simbolismo. Ciò che però preme qui sottolineare è notare come i movimenti politici di massa e le ideologie a essi correlate elaborino tutti, per lo studioso tedesco, teorie del senso ultimo della storia per le quali la liberazione dalla miseria del mondo è raggiungibile erigendo in terra un mondo nuovo di piena soddisfazione. Ciò è possibile eliminando quei caratteri (e quelle domande) che farebbero apparire insensato il programma dei progetti gnostici. La validità di questi ultimi è dunque condizionata dal presupposto di potere conoscere il mistero del corso della storia e di poter rendere immanente e trasparente il mistero della rivelazione.

«Gnosi postcristiana» e «rivolta gnostica»

Il concetto di gnosticismo quale caratteristica principale della modernità e del processo di ideologizzazione e secolarizzazione che la investe è una delle sezioni più discusse dell'opera di Voegelin. La letteratura critica ha messo in evidenza come il principale rischio nell'utilizzo della categoria di gnosi, sia quello, da un lato, di semplificare eccessivamente l'esame di un fenomeno assai complesso, come quello dei movimenti politici di massa moderni e contemporanei, e dall'altro, di assumere una continuità genealogica tra gnosi antica e gnosi moderna, che è di fatto assai problematica.

Da questo punto di vista, Augusto Del Noce nell'introduzione all'edizione italiana de *La Nuova Scienza Politica* fa notare come occorra necessariamente distinguere tra gnosi antica e gnosi moderna, definita dal filosofo italiano anche «gnosi postcristiana», «gnosi degenerata» o «nuova gnosi³⁹». Se infatti entrambe ateizzano il mondo, lo fanno secondo modalità profondamente differenti. Del Noce precisa come la gnosi antica rifiutasse il mondo terreno e lo separasse integralmente da Dio, in virtù della Sua bontà e unicità e dell'assoluta trascendenza di Dio stesso; la gnosi moderna, invece, cancella ogni aspetto soprannaturale, per esaltare l'immanenza quale unica dimensione umana. L'analisi delnociana mette inoltre in luce come la gnosi antica fosse pessimistica, mentre la gnosi moderna sia ottimistica: la gnosi antica cercava conoscenza e regole per liberare l'anima dell'uomo dal mondo, mentre quella postcristiana è alla ricerca di formule per la costruzione di un mondo terreno completamente nuovo e purificato. Oltre a ciò, sottolinea come la gnosi antica avesse carattere aristocratico, perché la conoscenza delle antiche dottrine era ad appannaggio di pochi uomini eletti. Al contrario la gnosi moderna si rivolge alle masse e proprio tale appello la qualifica come attivistico-rivoluzionaria.

Per questi motivi occorre distinguere tra i due movimenti gnostici. Le precisazioni di Del Noce furono condivise da Voegelin, il quale nel 1968 scriveva al collega, dopo avere letto il saggio introduttivo alla *Nuova Scienza Politica*: «I fully agree with your stricture concerning the use of the term "gnosis". One would indeed have carefully to distinguish between ancient and modern gnosis, the

³⁹ A. Del Noce, *Eric Voegelin e la critica dell'idea di modernità*, in E. Voegelin, *La Nuova Scienza Politica*, cit., pp. 15, 17.

modern factor being the replacement of divine intervention by human action⁴⁰». Aggiungeva poi che, essendosi dedicato negli anni a uno studio più puntuale dei fattori che avevano originato la crisi della modernità, oggi gli sarebbe possibile distinguere con maggiore precisione «between (a) the immanentisation of gnosis by making the ancient salvation message a human recipe of salvation, (b) the transformation of ancient apocalypse from historical metastasis through divine intervention to an advent of the perfect realm through revolutionary action, and (c) the replacement of the ancient symbolism of the myth by the modern symbolism of scientism⁴¹». Voegelin aveva ben chiaro come la speculazione gnostica non fosse un fenomeno rigido e monolitico, bensì come questa facesse largo uso di sistemi di simboli che provenivano da diverse tradizioni di pensiero. L'allargamento delle conoscenze storiche e teoriche aveva messo a disposizione dell'autore nuovo materiale, che aprì nuove prospettive ermeneutiche circa la componente gnostica della modernità. L'attenzione di Voegelin si focalizzava ora anche sulla tradizione

⁴⁰ Lettera di Eric Voegelin a Augusto Del Noce, 14 ottobre 1968, in E. Voegelin, *Selected Correspondence 1950-1984*, Columbia and London 2007, pp. 577-578. Per il rapporto intellettuale tra Voegelin e Del Noce e sull'influenza del pensiero voegeliniano riguardo la speculazione delnociana cfr. P. Armellini, *Del Noce lettore di Voegelin: la critica della modernità*, in *Lo stato degli studi voegeliniani. A cinquant'anni dalla pubblicazione di Ordine e storia*, a cura di G.F. Lami, Milano 2011, pp. 215-248; B. Thomassen, R. Forlenza, *Voegelin's Impact on the Italian Response to Modernity: The Parallel Life and Works of Augusto Del Noce and Eric Voegelin*, 26 November 2014, <https://voegelinview.com/voegelin-impact-italian-response-modernity-parallel-life-works-augusto-del-noce-eric-voegelin/> (consultato il 10/09/2019).

⁴¹ E. Voegelin, *Selected Correspondence 1950-1984*, cit., p. 578.

neoplatonica (in particolare Marsilio Ficino e Pico della Mirandola), sull'ermetismo e sul pensiero apocalittico⁴².

Non è questo il luogo per entrare nel merito dello studio voegeliniano di queste correnti filosofiche, in quanto lo scopo di questo contributo è più circoscritto. Quanto interessa qui richiamare è che elemento comune alle varie tendenze gnostiche è la propensione a immanentizzare l'*escahton* cristiano, proiettando nel mondo la città ideale come realtà edificabile da un uomo creatore, capace di dominare natura e società. La dominazione esistenziale posta in essere dagli «gnostic activists» implica quindi l'idea di rivoluzione, di una rivoluzione violenta che modifichi radicalmente la struttura del mondo e dell'essere, tendendo escatologicamente verso un paradiso terreno⁴³.

Stando così le cose, è oramai chiara la logica della modernità, i suoi tratti distintivi e i suoi progetti. Nella lettura di Voegelin la modernità è indissolubilmente legata al razionalismo scienziata-positivista che, cancellando qualsiasi riferimento alla metafisica classica e cristiana, non tiene conto della pluralità delle dimensioni dell'essere e imprigiona la ragione nella dimensione empirico-materiale della realtà. L'uomo è così ridotto a essere un tassello di un mondo omogeneo del quale si pretende di conoscere leggi di sviluppo in via assoluta e definitiva. Tale visione di perfettismo logico-razionale appartiene alla vasta famiglia delle dottrine gnostiche che si basano su un rigoroso immanentismo, sul rifiuto di qualsiasi tensione con il fondamento trascendente della realtà e sulla

⁴² Cfr. Id., *Autobiographical Reflections*, Columbia and London 2006, pp. 93-94; S.A. McKnight, *Voegelin's New Science of History*, in *Eric Voegelin's Significance for the Modern Mind*, edited by Ellis Sandoz, Baton Rouge and London 1991, pp. 63-69.

⁴³ E. Voegelin, *The New Science of Politics*, cit., p. 195.

convinzione di possedere la conoscenza perfetta, per dare vita a un ordine politico definito e assoluto. La nuova gnosi costruisce una «seconda realtà⁴⁴» in cui l'uomo è rappresentato onnipotente e capace di autorendizione. La natura umana è così trasfigurata e alla grazia divina si sostituisce la volontà di potenza dell'uomo. La modernità persegue una vera e propria «gnostic revolt», una rivolta gnostica che si fonda sulla convinzione (assurda nella prospettiva voegeliniana) che si possa trasformare la natura umana e la realtà attraverso la scienza e l'azione sociale, sostituendo a un ordine, avvertito come imperfetto ed ingiusto, uno nuovo scevro da difetti. L'esito di tale dominazione esistenziale non può che essere il totalitarismo, come il XX secolo ha dimostrato.

Nella prospettiva interpretativa di Voegelin la modernità è quindi affetta da un disordine della *ratio* a livello ontologico e spirituale che si radica al culmine di un processo intellettuale che ha imposto il razionalismo scientifico tecnico-strumentale. Uno scientismo-positivista fatto proprio anche dalla scienza politica moderna la quale anch'essa circoscrive l'esplorazione del mondo ai soli fenomeni empirici, escludendo ogni tipo di indagine metafisica sull'origine e causa della realtà. A ciò poi si accompagnano, nel processo di secolarizzazione del moderno, escatologie gnostiche che hanno l'illusoria ambizione di conoscere il corso e il fine della storia. Allo

⁴⁴ Voegelin prende in prestito il concetto di «second reality» da Robert Musil, dall'opera *L'Uomo senza Qualità*. Il termine sta a indicare una realtà fittizia, ideologicamente imposta che detiene in via assoluta la pratica della verità e la realizzazione del giusto ordine politico. L'illusorio si sostituisce così a ciò che è genuinamente vero. In particolare vedi E. Voegelin, *Hitler and the Germans*, Columbia and London 1999, pp. 108-109, 239-256; tr. it. Id., *Hitler e i tedeschi*, Milano 2005, pp. 84-85, 213-224.

scopo di definire queste “patologie” della modernità, Voegelin utilizza la categoria platonica di *nosos*; il termine sta a indicare «a disease of the soul», una «spiritual disorientation» tipica di chi perde «the world-transcendent *summum bonum*» come asse centrale per orientare il proprio ragionamento sul mondo ⁴⁵. La modernità respingendo la nozione di *summum bonum* diventa il regno dell’artificio progettuale dell’uomo e iscrive l’ordine politico all’interno di ideologie che tutto comprendono nell’unità e nella compattezza dell’umanamente concepibile, visibile e sensibile⁴⁶.

Cosa si profila allora nel futuro della modernità e dell’Occidente? Voegelin non fornisce soluzioni per uscire dalle aporie logiche del moderno e dal disordine spirituale e politico della modernità. Tuttavia nel diagnosticare le “ossessioni” della modernità stessa, gli è chiaro che è indispensabile ripensare lo statuto metodologico della scienza politica. Sebbene nella presente esposizione non sia possibile affrontare dettagliatamente la ri-teorizzazione voegeliniana della scienza politica, è tuttavia importante richiamare alcuni aspetti centrali ⁴⁷. Per

⁴⁵ E. Voegelin, *Order and History*, vol. III, *Plato and Aristotle*, Columbia and London 2000, pp. 318, 418.

⁴⁶ Id., *Science, Politics, and Gnosticism*, cit., p. 279. Voegelin qui cita Nietzsche di Così parlò Zarathustra.

⁴⁷ La necessità voegeliniana di ripensare lo statuto metodologico della scienza politica si inserisce nel dibattito statunitense attorno alla disciplina. Dibattito che, tra gli anni '40 e '50 del Novecento, riguarda proprio lo stato della scienza politica, il suo passato, il suo presente e il suo futuro. Sul tema cfr. per esempio, R. Seidelman, *Disenchanted Realists. Political Science and the American Crisis, 1884-1984*, Albany 1985; J.G. Gunnell, *Between Philosophy and Politics. The Alienation of Political Theory*, Amherst 1986; Id., *The Descent of Political Theory. The Genealogy of an American Vocation*, Chicago 1993; *Discipline and History. Political Science in the United States*, edited by J. Farr, R. Seidelman, Ann Arbor 1993. Vedi

rompere «l'incantesimo» della mentalità gnostica⁴⁸, la scienza politica, secondo Voegelin, deve tornare a essere una conoscenza critica della realtà, cioè una «theory of politics» e una «theory of history⁴⁹», che comprenda criticamente «the order of reality and the sources of disorder in human existence⁵⁰». Ciò significa impostare un'indagine che esplori, da un lato, «the symbols by which political societies interpret themselves as representatives of a transcendent truth» e, dall'altro, i simboli che, al contrario, raccontano la fondazione di un ordine politico ideologico, vale a dire creato attraverso il ricorso a sistemi di pensiero, unitari, compatti, formali⁵¹.

Come osserva Ellis Sandoz, per conquistare questo obiettivo è necessario anzitutto una «restoration of political science along Classical lines⁵²». Vale a dire recuperare la *politiké epistéme* platonico-aristotelica, non come semplice riproposizione della filosofia antica, bensì come «renovation of the spirit of philosophizing⁵³». L'intuizione fondamentale della scienza politica classica fu, per Voegelin, la presa di coscienza che «the levels of being discernible within the world are surmounted by a

anche E. Voegelin, *Political Theory and the Pattern of General History*, in «American Political Science Review», 38, n. 4, 1944, pp. 746-754, ora anche in Id., *Published Essays 1940-1952*, Columbia and London 2000, pp. 157-167.

⁴⁸ E. Voegelin, *Science, Politics, and Gnosticism*, cit., p. 277.

⁴⁹ Id., *The New Science of Politics*, cit., p. 88.

⁵⁰ C.R. Embry, G. Hughes, *Editors' Introduction*, in *The Eric Voegelin Reader. Politics, History, Consciousness*, cit., p. xxii.

⁵¹ E. Voegelin, *The New Science of Politics*, cit., p. 88.

⁵² E. Sandoz, *The Voegelinian Revolution*, cit., p. 91.

⁵³ Id., *Editor's Introduction*, in E. Voegelin, *Published Essays 1966-1985*, Baton Rouge and London 1990, p. xviii.

transcendent source of being and its order⁵⁴ ». Questa intuizione dipendeva a sua volta dalla tensione dell'anima umana verso «[the] divine being experienced as transcendent» e trovava nelle esperienze di *philia*, di *eros*, di *pistis* e di *elpis* gli eventi caratterizzanti un ordine dell'essere e politico che si costruiva aprendosi all'origine divina⁵⁵. Successivamente il cristianesimo non fece che perfezionare e completare l'apertura e la tensione dell'anima umana verso l'eterno.

La scienza politica deve pertanto configurarsi come una ricerca che riveli le strutture dell'essere e politiche orientate dall'apertura verso il fondamento trascendente dell'esistenza. Quindi, l'esame voegeliniano della realtà politica – come ancora commenta Sandoz – rivela «the tension in existence that forms between the historically grown self-understanding of a society (as found in its laws, customs, institutions, literature, formulations of its political leadership) and the reflective, self-conscious man's experience of existential order⁵⁶ ». Una *political science* che indaga l'esistenza storica dell'uomo a partire da «[the] existential tension [...] between the man and the divine Ground itself⁵⁷».

Questa indagine è l'esatto opposto di un esame basato su una «political science as a systematizing science of phenomena which models itself methodologically on the natural and mathematical sciences of external world⁵⁸»; e conduce, perciò, a risultati completamente diversi da quelli professati dagli ideologi gnostici. Non rifiuta, infatti, il

⁵⁴ E. Voegelin, *Science, Politics, and Gnosticism*, cit., p. 259.

⁵⁵ Ivi, pp. 259, 275-276.

⁵⁶ E. Sandoz, *The Voegelinian Revolution*, cit., 157.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ *Ibidem*.

mondo reale, non fugge da esso e non ha la pretesa di fondarne uno perfetto; ma aprendosi alla realtà sovrasensibile si sottopone a un limite: quello di non afferrare mai in via definitiva e certa l'ordine politico perfetto. L'apertura alla realtà trascendente, per Voegelin, non si consolida mai in una conoscenza esatta e assoluta dell'uomo e della società in cui vive; al contrario produce un'interrogazione continua sul fondamento dell'ordine politico: «The philosophers' truth does not become a possession; it remains the truth of the search (*zetesis*) in erotic tension toward the mysterious ground of existence⁵⁹».

L'analisi sin qui condotta mostra, allora, come accanto a una "cattiva" modernità, che genera la disintegrazione spirituale, sociale e politica della civiltà occidentale, emerga anche una modernità "buona", non secolarizzata, che si oppone alla ragione dogmatica, al razionalismo scientifico astratto e a strutture immanenti che svelano il *telos* della storia. Questa è rappresentata dalla "nuova scienza politica" il quale compito è di mostrare l'insensatezza del progetto della modernità gnostica e di servire da rimedio terapeutico a «tendenze immanentistiche e inclinazioni totalitarie» che elidono il «problema dell'origine». Il rimedio non sta in una precisa teoria politica, ma nella «irriducibile *pratica* di interrogazione⁶⁰». In questo senso, come ha notato Sandro Chignola, la nuova scienza politica di Voegelin spinge verso il superamento della logica della ragione autonoma del

⁵⁹ E. Voegelin, *Order and History*, vol. IV, *The Ecumenic Age*, Columbia and London 2000, p. 236.

⁶⁰ S. Chignola, *Pratica del limite*, cit., pp. 183, 186, 192.

moderno e dei suoi «assetti categoriali» e offre alla modernità stessa di riconciliarsi con se stessa⁶¹.

⁶¹ Ivi, p. 187. Cfr. anche F. Mercadante, *Ordine e storia della rappresentanza in Eric Voegelin*, in Id., *La democrazia plebiscitaria*, Milano 1974, pp. 211-248.