



UNIVERSITÁ DEGLI STUDI DI MESSINA
DIPARTIMENTO DI CIVILTÁ ANTICHE E MODERNE

DOTTORATO in

SCIENZE STORICHE, ARCHEOLOGICHE E FILOLOGICHE (XXXV ciclo)

Settore Scientifico Disciplinare: SPS/03

«AD IMAGINEM ET SIMILITUDINEM NOSTRAM»:
LA SCIENZA POLITICA DAL *NOÛS* AL *COSMION* IN ERIC VOEGELIN

Tesi di Dottorato del:
Dott. Filippo GIORGIANNI

Coordinatrice del Dottorato:
Ch.ma Prof.ssa Caterina MALTA

Supervisore della tesi:
Ch.ma Prof.ssa Patrizia DE SALVO

ANNO ACCADEMICO 2021 / 2022

*A mio padre:
tra la sua "culla"
e quella di suo nipote
io rimango seduto*

Indice

Introduzione: Eric Voegelin, una biografia tra storia del pensiero politico e filosofia teoretica	p. 4
----------------------------------------------------------------------------------------------------------	------

Capitolo I

Eric Voegelin filosofo della coscienza e le sue fondamenta teoretiche

1. <i>Coscienza, esperienze e simboli negli studi voegeliniani: una prima ricognizione</i>	p. 22
2. <i>La coscienza come processo di partecipazione</i>	p. 34

Capitolo II

Voegelin in dialogo critico con Schelling, Cassirer e Husserl

1. <i>L'incontro con la lettura schellinghiana</i>	p. 53
2. <i>Il confronto con Cassirer</i>	p. 65
3. <i>Vis-à-vis con l'opera di Husserl</i>	p. 70
4. <i>La coscienza voegeliniana tra idealismo kantiano e realismo filosofico</i>	p. 89

Capitolo III

Dai simboli sull'ordine (Beginning, World e Beyond) alla critica metodologica ai positivisti

1. <i>L'ordine politico come traslazione dell'ordine dell'essere</i>	p. 95
2. <i>L'ordine politico, traslazione di un ordine trascendente: la parabola delle simbolizzazioni cosmologiche dal cosmion al Noûs</i>	p. 108
3. <i>Il cosmion: sua sopravvivenza storica dal principio antropologico fino alla contemporaneità, passando per gli imperi ecumenici</i>	p. 119
4. <i>La radicale critica fenomenologica (ed epistemologica) di Voegelin al positivismo</i>	p. 139

Capitolo IV

Weber-Kelsen-Voegelin: storia di un'incomunicabilità

1. *Max Weber e il demonismo dei "valori"* p. 152
2. *Kelsen e l'incompreso crinale fra diritto e filosofia* p. 158
3. *La risposta kelseniana a Voegelin tra rifiuti e fraintendimenti* p. 170
4. *Verso un altro tipo di razionalità: dalla ragione strumentale a quella speculativa* p. 191

Capitolo V

La "scienza dell'anima" e l'analogia entis: fondamenti scientifico-razionali dell'interiorità coscienziale

1. *Oltre l'illusione: gli esegeti dell'anima come custodi dell'intelletto* p. 214
2. *La validità epistemologica delle esperienze pneumatiche e la "comunità scientifica" degli spoudáioi* p. 233
3. *Il ruolo conoscitivo dell'emotività e l'analogia come secondo metro di validità epistemologica* p. 247

Rifuggendo la libido dominandi. Brevi considerazioni conclusive p. 263

Bibliografia p. 273

«Toda civilización es un diálogo con la muerte»
(Nicolás Gómez Dávila, *Escolios a un texto implícito*, I, 78 d)

INTRODUZIONE

Eric Voegelin: una biografia tra storia del pensiero politico e filosofia teoretica

Eric Voegelin è una figura complessa la cui parabola intellettuale non è ancora del tutto chiara nella sua ricezione italiana. Al fine di comprenderne il pensiero si deve allora evidenziare brevemente il legame tra l'evoluzione della riflessione di Voegelin e la sua biografia¹. Egli, pur nascendo in Germania nel 1901 a Colonia, si trasferì più volte a causa del lavoro del padre, fino a giungere nel 1910 a Vienna, dove si stabilì². Lì, dopo il *Real-Gymnasium*, s'iscrisse all'Università nel 1919, laureandosi in Legge e conseguendo il dottorato in Scienze Politiche nel 1922 con relatori Hans Kelsen e Othmar Spann³. Si è nel contesto culturale della *finis Austriae*, vale a dire dell'Austria della dissoluzione dell'Impero austro-ungarico a seguito della prima guerra mondiale tra il 1918 e il 1919, nonché dell'Austria minacciata dalla possibile annessione alla Germania (*Anschluss*), poi concretamente avvenuta nel 1938, nonostante l'avvento nel 1934 dell'austro-fascismo che intendeva preservare il paese dall'influsso nazional-socialista e dal tentativo interno ed esterno di quest'ultimo di fagocitare la neonata nazione austriaca. Ad ogni modo, durante questo periodo, dopo aver iniziato a svolgere il ruolo di assistente universitario, Voegelin, molto versato nelle lingue, si allontanò da Vienna per alcuni viaggi di perfezionamento, dapprima ad Oxford e Berlino e poi, dal 1924, due anni negli Stati Uniti d'America ed uno alla Sorbona di Parigi⁴. Rientrato nella capitale austriaca, riprese l'attività di assistente presso la cattedra di Kelsen, abilitandosi all'insegnamento in sociologia e in scienze politiche⁵. Avendo accettato di osservare il progressivo imbarbarimento dell'ambiente universitario germanofono fino al suo ultimo atto, dopo l'*Anschluss* abbandonò definitivamente l'Europa nel 1938 per trasferirsi negli Stati Uniti come perseguitato politico, sfuggendo ad un imminente arresto da parte della Gestapo tedesca ed ottenendo nel 1944 la cittadinanza statunitense⁶. Negli Stati Uniti, dopo alcuni

¹ Per tutti questi dati biografici, si rimanda a STELLA MAREGA, *Eric Voegelin (1901-1985)*, in *Heliopolis. Culture, Civiltà, Politica*, anno XVI, n. 2, Napoli, luglio-dicembre 2018, pp. 201-212.

² Ivi, p. 201.

³ *Ibidem*.

⁴ Ivi, p. 202.

⁵ *Ibidem*.

⁶ Ivi, p. 203.

spostamenti⁷, si stabilì infine nel 1942 alla Louisiana State University come professore associato, ove restò fino al 1958⁸, anno in cui rientrò in Germania, per ricoprire la prestigiosa cattedra in Scienze Politiche che fu di Max Weber presso la Ludwig-Maximilians-Universität di Monaco, vacante dalla sua morte nel 1920. Lì Voegelin restò dieci anni⁹ fino al conseguimento del titolo di Emerito nel gennaio 1969¹⁰ e, dopo questa esperienza, si ebbe il suo ritorno negli Stati Uniti presso l'Università di Stanford come *Distinguished Scholar*, laddove lavorò sino alla morte avvenuta nel 1985¹¹.

Collegata a queste brevi note biografiche v'è la parabola intellettuale per la quale è bene fare delle distinzioni all'interno del *corpus* delle opere voegeliniane in base al periodo biografico di riferimento. Nonostante vi sia una sostanziale continuità nell'opera del pensatore tedesco, il suo interesse per le problematiche filosofico-politiche e filosofiche *tout court* è andato evolvendosi e crescendo nel tempo fino a giungere appunto ad una riflessione propriamente filosofica sulla storia, sulla trascendenza e sulla coscienza dell'uomo, prima che sulla *pólis* e sulle dottrine politiche degli autori da lui di volta in volta studiati. In effetti, in tal senso, va distinto un 'primo' Voegelin che problematizzava aspetti più propriamente politici come le ideologie ed il totalitarismo per averlo vissuto in prima persona anche come transfugo negli Stati Uniti, concentrandosi per esempio sul concetto di razza¹² – analizzato nei primissimi volumi *Rasse und Staat*¹³ e *Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus*¹⁴ –, e che progressivamente affrontava in modo sistematico il tentativo di una storia delle idee politiche poi racchiusa nei volumi, pubblicati postumi, di *History of Political Ideas*, da un 'secondo' Voegelin. Questi, infatti, proprio durante la redazione della sua storia delle idee – che può esser vista come terza fase intermedia della sua vita –, maturò un progetto scientifico radicalmente diverso

⁷ Ivi, pp. 203-204.

⁸ *Ibidem*.

⁹ Ivi, p. 207.

¹⁰ Ivi, p. 208.

¹¹ *Ibidem*.

¹² ERIC VOEGELIN, *Autobiographical Reflections*, in *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 34, *Autobiographical Reflections*, edizione rivisitata con glossario voegeliniano e indice cumulativo, a cura e con introduzione di Ellis Sandoz, University of Missouri Press, Columbia (MO, U.S.A.), 2006, p. 52 [per la versione italiana, cfr. IDEM, *La politica: dai simboli alle esperienze. 1. Le religioni politiche. 2. Riflessioni autobiografiche*, a cura e con presentazione di Sandro Chignola, Giuffrè, Milano, 1993, p. 97].

¹³ ID., *Rasse und Staat*, Mohr Siebeck, Tübinga (Germania), 1933. Cfr. anche ID., *Race and State*, in *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 2, *Race and State*, a cura e con introduzione di Klaus Vondung, University of Missouri Press, Columbia (MO, U.S.A.), 1997.

¹⁴ ID., *Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus*, Junker e Dünhaupt, Berlino, 1933. Cfr. anche ID., *The History of the Race Idea from Ray to Carus*, in *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 3, *The History of the Race Idea from Ray to Carus*, a cura e con introduzione di Klaus Vondung, University of Missouri Press, Columbia (MO, U.S.A.), 1998.

per finalità ed oggetto, *Order and History*, nonostante tracce di esso siano ampiamente presenti negli otto volumi di *History of Political Ideas* e nelle altre opere voegeliniane precedenti al travaglio elaborativo di *Order and History*, tra cui *La nuova scienza politica*. Tuttavia, contrariamente ad una visione manieristica su di lui, lo stesso ‘primo’ Voegelin, specie negli anni universitari, come testimoniano le sue *Autobiographical Reflections*, attenzionò principalmente il rapporto critico tra ideologie e scienza politica, a partire dall’incontro indiretto con la figura di uno dei suoi maestri, Max Weber, nonché dal proprio susseguente affrancamento da una prima appassionata lettura giovanile dell’opera di Karl Marx:

Very important for the formation of my attitude in science was my early acquaintance with the work of Max Weber, whose volumes on *Sociology of Religion*, as well as *Wirtschaft und Gesellschaft*, came out in these years and were of course devoured by us students. [...] the essays of Max Weber on Marxism [...] completed my rejection of Marxism as untenable in science, which had been prepared by the courses in economics and in the history of economic theory that I had taken earlier¹⁵.

Se commentatori acuti, ma non specialisti di Voegelin, possono tendere a focalizzarsi maggiormente sul suo rapporto critico personale (e quindi anche intellettuale) nei confronti delle forme di totalitarismo novecentesco¹⁶, tuttavia, si deve evidenziare come il nucleo centrale d’interesse primigenio dello studio voegeliniano non sia tanto il fenomeno totalitario (pur relevantissimo nella sua opera), con la conseguente ricostruzione della modernità quale evento neo-agnostico e religioso di tipo secolarizzato¹⁷, quanto la scientificità e la sostenibilità veritativa delle ideologie che nelle prime decadi del Novecento divenivano un fenomeno politico di massa meritevole di attenzione politologica.

Naturalmente, laddove si osservi come i totalitarismi novecenteschi fossero prodotto delle ideologie dell’epoca, il fatto totalitario s’imponesse anch’esso all’attenzione

¹⁵ ID., *Autobiographical Reflections*, cit., p. 39 [ID., *La politica: dai simboli alle esperienze*, cit., pp. 86-87].

¹⁶ È l’esempio dello storico del fascismo Perfetti che, scrivendo di Karl Kraus, su cui Eric Voegelin tenne un ciclo di lezioni nel 1964, scrive: «Voegelin era uno studioso di origine tedesca che, fuggito dalla Germania nel 1938 e rifugiatosi negli Stati Uniti, aveva legato il proprio nome alla denuncia delle illusioni e delle utopie di tutti quei cosiddetti “movimenti gnostici di massa”, a cominciare dal nazionalsocialismo, che avevano contribuito all’elaborazione del “mito del mondo nuovo”.»: cfr. FRANCESCO PERFETTI, *L’amara ironia di Karl Kraus contro i complici di Hitler*, ne *il Giornale*, Milano, 29 giugno 2016, p. 25. Per citazioni in tal senso da parte di un altro autore non specialista di Voegelin, cfr. anche EMILIO GENTILE, *Le religioni della politica. Fra democrazie e totalitarismi*, Laterza, Roma-Bari, 2007, pp. 5 e 86-87.

¹⁷ Essa è più una conseguenza di una più strutturata riflessione non inerente all’interpretazione sul moderno e sembra altresì legata ad una fase transitoria del pensiero di Voegelin: cfr. STELLA MAREGA, *op. cit.*, p. 201.

del pensatore tedesco – oltre che per evidenti ragioni biografiche che lo condussero fuori dall'Europa, in fuga dalla Gestapo –, ma questo solo in un secondo momento. Tuttavia, la primaria attenzione alla sostenibilità scientifica dei fenomeni socio-politici, vale a dire infine storici, a ben vedere, permaneva proprio come paradigma fondamentale che ha accompagnato l'evoluzione dell'opera voegeliniana al punto da giungere, alla fine, ad un suo interesse puramente filosofico sull'essere in relazione alla storia. Lungi da un interesse ideologico di qualche tipo nei confronti di questa o quella parte politica, fugando ogni dubbio, Voegelin stesso scriveva in modo esplicito che «This problem of throwing out an ideology because it is scientifically untenable remained a constant in these [universitarian (*n.d.t.*)] years»¹⁸.

Tale criticità da parte di Voegelin nei confronti dei fenomeni storici del proprio tempo gli permise¹⁹ di riconoscere il pericolo della disintegrazione del mondo di lingua tedesca della sua epoca e dell'avvento del nazional-socialismo²⁰. Essa venne mutuata anche, seppur non principalmente, dalla lettura delle opere e degli articoli del periodico *Die Fackel* di quella poliedrica figura che fu l'austriaco Karl Kraus²¹, nonché dalla familiarità con le opere del poeta Stefan George²², dal quale mutuò (oltre che da Kraus) l'attenzione per le parole, come antidoto alle ideologie che tendono invece a manipolare il linguaggio²³. Ciò venne a tramutarsi, da un lato, in un'acribia linguistica che ha pervaso tutte le sue analisi dei testi filosofici classici e, dall'altro lato, in una particolare capacità di proporre neologismi sulla base di ceppi greci o di altre lingue antiche per rendere meglio concetti filosofici a queste radici linguistiche inscindibilmente legati²⁴.

Il suo rifiuto – spesso frainteso, com'egli stesso riconosceva²⁵ – delle ideologie in genere e di quella nazional-socialista in specie non era puramente “partigiano”, vale a dire

¹⁸ ERIC VOEGELIN, *Autobiographical Reflections*, cit., p. 39 [IDEM, *La politica: dai simboli alle esperienze*, cit., p. 86].

¹⁹ Ivi, pp. 45-47 [ID., *La politica: dai simboli alle esperienze*, cit., pp. 91-93].

²⁰ L'importanza di Kraus a tali fini è riconosciuta d'altronde anche da altri autori, come, ad esempio, il politologo ungherese, anch'egli naturalizzato statunitense, Thomas Molnar che evidenziava come «[...] perhaps there would have been no Hitler if men like Kraus had been listened to, instead of being “killed by silence”, by the press monopoly [...]»: cfr. THOMAS MOLNAR, *The Counter-Revolution*, Funk & Wagnalls, New York (N.Y., U.S.A.), 1959, p. 147.

²¹ Molto seguito dai giovani universitari viennesi di allora: cfr. ERIC VOEGELIN, *Autobiographical Reflections*, cit., p. 45 [IDEM, *La politica: dai simboli alle esperienze*, cit., p. 91].

²² Ivi, pp. 44-45 [ID., *La politica: dai simboli alle esperienze*, cit., pp. 90-92].

²³ Ivi, pp. 45-46 [ID., *La politica: dai simboli alle esperienze*, cit., p. 92].

²⁴ Su questa inclinazione voegeliniana, cfr. DANIELE FAZIO, *Eric Voegelin, un maître à penser del Novecento*, introduzione ad ERIC VOEGELIN, *Politica, storia e filosofia. Tre Saggi*, a cura di Oscar Sanguinetti, D'Ettores, Crotone, 2017, pp. 11-51 (p. 23).

²⁵ «[...] my personal attitude in politics, and especially with regard to National Socialism, is frequently misunderstood, because entirely too many people who express themselves in public cannot understand that

frutto di una collocazione politico-attiva altra rispetto a quella dell'ideologia di volta in volta considerata, bensì era anche e principalmente dovuto ad un'inclinazione weberiana:

My reasons for hating National Socialism from the time I first got acquainted with it in the 1920s can be reduced to very elementary reactions. There was in the first place the influence of Max Weber. One of the virtues that he demanded of a scholar was "intellektuelle Rechtschaffenheit", which can be translated as intellectual honesty. I cannot see any reason why anybody should work in the social sciences, and generally in the sciences of man, unless he honestly wants to explore the structure of reality. Ideologies, whether positivist, or Marxist, or National Socialist, indulge in constructions that are intellectually not tenable. [...] More immediately, on the overt level that imposed itself, it caused my opposition to any ideologies – Marxist, Fascist, National Socialist, what you will – because they were incompatible with science in the rational sense of critical analysis. I again refer back to Max Weber as the great thinker who brought that problem to my attention; and I still maintain today that nobody who is an ideologist can be a competent social scientist²⁶.

Nonostante si possa apparentemente attribuire ai suoi studi una molteplicità di etichette possibili, Voegelin weberianamente finiva invece col rifiutarle tutte allo stesso modo, rinvenendo in esse precisamente il segnale della corruzione del linguaggio da lui evidenziata e combattuta. Di fronte a tali tentativi di incasellamento, finì addirittura per considerarli neppure degni di una sua diretta risposta in merito:

Because of this attitude [of mine (*n.d.t.*)] I have been called every conceivable name by partisans of this or that ideology. I have in my files documents labeling me a Communist, a Fascist, a National Socialist, an old liberal, a new liberal, a Jew, a Catholic, a Protestant, a Platonist, a neo-Augustinian, a Thomist, and of course a Hegelian – not to forget that I was supposedly strongly influenced by Huey Long. This list I consider of some importance, because the various characterizations of course always name the pet *bête noire* of the respective critic and give, therefore, a very good picture of the intellectual destruction and corruption that characterize the contemporary academic world. Understandably, I have never answered such criticisms; critics of this type can become objects of inquiry, but they cannot be partners in a discussion²⁷.

Tuttavia, il rapporto con Weber, pur determinante, non fu acritico: se Voegelin doveva a Weber l'attenzione alla scientificità del problema ideologico, doveva altresì ad una maturazione critica nei confronti del sociologo e di un altro suo maestro (nonché relatore di tesi), Hans Kelsen, la consapevolezza della necessità di problematizzare, prima di tutto, il metodo di ricerca scientifica da essi adoperato. Ciò è ben visibile sia in tutta la

resistance to National Socialism can have other reasons than partisan motives»: cfr. ivi, p. 73 [ID., *La politica: dai simboli alle esperienze*, cit., p. 114].

²⁶ Ivi, pp. 73-74 [ID., *La politica: dai simboli alle esperienze*, cit., pp. 114-115].

²⁷ Ivi, p. 74 [ID., *La politica: dai simboli alle esperienze*, cit., p. 116].

prima parte de *La nuova scienza politica*²⁸ sia proprio nelle pagine delle sue riflessioni autobiografiche riguardanti l'influenza weberiana (e kelseniana)²⁹, laddove egli entrava in diretta collisione con i propri maestri.

Nonostante ciò, da Weber assorbì anche un ulteriore insegnamento che rimase in ogni sua fase di crescita intellettuale, vale a dire la consapevolezza della necessità di una scienza comparativa³⁰. Chiunque volesse intraprendere un approccio scientifico in materia politica e sociale non può non avere un doveroso bagaglio comparato di conoscenze³¹, specialmente con riguardo allo sviluppo delle civiltà. Per usare le parole dello stesso Voegelin,

[...] that means acquiring the comparative civilizational knowledge not only of modern civilization but also of medieval and ancient civilization, and not only of Western civilization but also of Near Eastern and Far Eastern civilizations. That also means keeping that knowledge up to date through contact with the specialist sciences in the various fields. Anybody who does not do that has no claim to call himself an empiricist and certainly is defective in his competence as a scholar in this field [of social and political science (*n.d.t.*)]³².

Tale consapevolezza venne rafforzata da altri due fondamentali incontri, vale a dire quello (pur critico) con gli studi di Oswald Spengler e, precisamente, con *Il Tramonto dell'Occidente* che veniva edito in quegli anni³³ proprio nella Vienna dove il giovane Voegelin frequentava l'Università, nonché l'incontro con il corso di studi in storia greca tenuto da Eduard Meyer, sui cui lavori si basava lo stesso Spengler³⁴ e dal quale Voegelin riconosceva di aver mutuato il tentativo di comprendere le situazioni storiche dal punto di vista dell'auto-rappresentazione che di esse fosse dotato il

²⁸ ID., *The New Science of Politics. An Introduction*, in *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 5, *Modernity Without Restraint. The Political Religions; The New Science of Politics; and Science, Politics and Gnosticism*, a cura e con introduzione di Manfred Henningsen, University of Missouri Press, Columbia (MO, U.S.A.), 2000, pp. 75-241 (pp. 88-108) [per la versione italiana, cfr. ID., *La nuova scienza politica*, con introduzione di Augusto Del Noce, Borla, Roma, 1999, pp. 34-58].

²⁹ ID., *Autobiographical Reflections*, cit., pp. 39-40 e 49-51 [ID., *La politica: dai simboli alle esperienze*, cit., pp. 86-88 e 96-97].

³⁰ Ivi, pp. 40-41 [ID., *La politica: dai simboli alle esperienze*, cit., pp. 88-89].

³¹ *Ibidem* [ID., *La politica: dai simboli alle esperienze*, cit., pp. 88-89].

³² *Ibidem* [ID., *La politica: dai simboli alle esperienze*, cit., pp. 88-89].

³³ STEFANO ZECCHI, *Introduzione*, in OSWALD SPENGLER, *Il Tramonto dell'Occidente. Lineamenti di una morfologia della storia mondiale*, a cura di Rita Calabrese Conte, Margherita Cottone e Furio Jesi, con traduzione di Julius Evola ed introduzione di Stefano Zecchi, Longanesi, Milano, 2015, pp. VII-XXVIII (p. XII).

³⁴ ERIC VOEGELIN, *Autobiographical Reflections*, cit., p. 42 [IDEM, *La politica: dai simboli alle esperienze*, cit., p. 89].

protagonista che vi era coinvolto³⁵. Voegelin nelle sue note autobiografiche scriveva chiaramente:

As a matter of fact, it was already clear in the early twenties, when I started into the field [of social sciences (*n.d.t.*)] as a student, that comparative historical knowledge was a requirement. The model of Max Weber in this respect was fortified by Oswald Spengler's *Decline of the West*, a work that should not be considered only under the aspect of its dubious classification of civilizations and of the dubious organic analogies, but above all as the work of a man who acquired the historical knowledge that made possible the comparative study of civilizations³⁶.

L'inclinazione alla comparazione accompagnò Voegelin fino alla fine dei suoi giorni, confluendo nella complessa (e purtroppo non del tutto ultimata) architettura di *Order and History*. In tal senso, non va poi dimenticata la mediazione che, nella lettura dell'opera spengleriana, esercitò il lavoro di Arnold Joseph Toynbee su Voegelin. La sua presenza intellettuale sembra continuamente aggirarsi tra le pagine di *Ordine e storia* e, del resto, anche in questo caso lo stesso Voegelin ammise di aver attinto molto dallo storico inglese, oltre che da altri autori: «I actually acquired a considerable amount of knowledge for such comparative purposes through the study of the works of Max Weber, later of Alfred Weber, Eduard Meyer, Spengler, and Toynbee»³⁷.

Ancora, è necessario focalizzarsi sul rapporto del pensatore tedesco con la scuola giuspositivista con cui venne in contatto nel periodo universitario attraverso la cosiddetta «dottrina pura del diritto»³⁸. Tale rapporto che restò molto stretto³⁹ e in parte si mantenne, nonostante le ampie critiche voegeliniane a Kelsen, testimonia la profonda poligenesi che caratterizza l'opera del tedesco, tale che essa non è incasellabile in modo affrettato secondo categorie precostituite e financo preconcrete. Sebbene avesse egualmente rapporto con Othmar Spann e il raggio di conoscenze scientifiche di quest'ultimo fosse molto più ampio sul piano filosofico e storico rispetto a quello di Kelsen⁴⁰, tuttavia è da questi che Voegelin fu maggiormente attratto: «What attracted me, so far as I recollect, was the precision of analytical work that is peculiar to a great lawyer. [...] That I learned

³⁵ Ivi, p. 43 [ID., *La politica: dai simboli alle esperienze*, cit., p. 90].

³⁶ Ivi, p. 42 [ID., *La politica: dai simboli alle esperienze*, cit., p. 89].

³⁷ Ivi, p. 44 [ID., *La politica: dai simboli alle esperienze*, cit., p. 90].

³⁸ HANS KELSEN, *Lineamenti di dottrina pura del diritto*, con prefazione di Renato Treves e prefazione all'edizione italiana del 1952, Einaudi, Torino, 2000.

³⁹ ERIC VOEGELIN, *Autobiographical Reflections*, cit., pp. 48-51 [IDEM, *La politica: dai simboli alle esperienze*, cit., pp. 93-97].

⁴⁰ Ivi, p. 48 [ID., *La politica: dai simboli alle esperienze*, cit., p. 94].

from Kelsen, I should say, is the conscientious and responsible analysis of texts as it was practiced in his own multivolume work and in the discussions in his seminar»⁴¹.

Se è vero che la critica voegeliniana operata nei confronti di Kelsen è fondamentalmente una delle basi metodologiche attraverso cui egli ha improntato la propria riflessione, tuttavia, come spiegato dallo stesso Voegelin nelle *Autobiographical Reflections*, la dottrina pura del diritto di Kelsen non venne smantellata fino alle fondamenta da tale sua critica, ma semplicemente ridimensionata nel suo giusto alveo. Ciò che Voegelin criticava non era tanto la dottrina pura del diritto in sé quanto invece la pretesa kelseniana, di matrice neo-kantiana, secondo la quale essa dottrina esaurisse l'ambito della scienza politica nel suo complesso⁴². In tal senso, una lettura meramente superficiale e pregiudiziale degli scritti voegeliniani si sorprenderebbe nello scoprire come tale dottrina mantenesse la sua validità secondo Voegelin⁴³, continuando egli a considerarla esempio di precisione impareggiabile nell'approccio ai testi normativi ed insegnandola senza remore nei propri corsi di giurisprudenza⁴⁴. Ciò che criticava erano solo quegli aspetti che lui stesso definiva ideologici⁴⁵ e che Kelsen finiva col permettere si sovrapponevano ad essa.

Infine, durante il soggiorno biennale statunitense tra New York, Harvard e il Wisconsin negli anni 1924-1925⁴⁶, il tedesco fu influenzato dalla filosofia del senso comune di scuola scozzese e approfondì la storia della filosofia inglese e il suo sviluppo nel pensiero americano⁴⁷ attraverso lo studio dell'illuminista Thomas Reid e del suo prosecutore William Hamilton⁴⁸. Ciò lo avrebbe condotto a focalizzarsi sull'importanza delle parole greche nella filosofia classica e cristiana⁴⁹. Fu grazie a tale studio che Voegelin prese coscienza della necessità sociale della coesione operata da una tradizione di pensiero comune radicata attraverso il tempo nelle istituzioni che lui vedeva invece del tutto mancante nel mondo germanofono sia negli anni Venti che perfino nel secondo dopoguerra⁵⁰.

⁴¹ *Ibidem* [ID., *La politica: dai simboli alle esperienze*, cit., p. 94].

⁴² Ivi, pp. 49-50 [ID., *La politica: dai simboli alle esperienze*, cit., p. 95].

⁴³ Ivi, p. 49 [ID., *La politica: dai simboli alle esperienze*, cit., p. 94].

⁴⁴ *Ibidem* [ID., *La politica: dai simboli alle esperienze*, cit., p. 94].

⁴⁵ *Ibid.* [ID., *La politica: dai simboli alle esperienze*, cit., p. 95].

⁴⁶ Ivi, p. 52 [ID., *La politica: dai simboli alle esperienze*, cit., p. 97].

⁴⁷ Ivi, p. 56 [ID., *La politica: dai simboli alle esperienze*, cit., p. 100].

⁴⁸ Ivi, pp. 56-57 [ID., *La politica: dai simboli alle esperienze*, cit., p. 100].

⁴⁹ Ivi, pp. 57-58 [ID., *La politica: dai simboli alle esperienze*, cit., pp. 101-102].

⁵⁰ Ivi, p. 57 [ID., *La politica: dai simboli alle esperienze*, cit., pp. 100-101].

Rimane, infine, da evidenziare come nella sua vita vi sia stato un passaggio da scienziato della politica (e storico delle idee) a filosofo dell'essere. Tale trasformazione è, infatti, individuabile dopo l'emigrazione dall'Austria agli Stati Uniti nel 1938. A partire da questa data, egli si spostò in vari atenei statunitensi fino a giungere alla Louisiana State University⁵¹, maturando la propria intenzione di divenire a tutti gli effetti uno scienziato della politica⁵² e focalizzandosi dunque sullo studio e sull'insegnamento delle istituzioni statunitensi per vent'anni⁵³. In tal modo, egli tenne anche corsi di storia delle idee politiche⁵⁴ che lo avrebbero infine condotto direttamente a scrivere su di essa: «I got beyond teaching the history of political ideas into writing one»⁵⁵. Già nel 1939 un primo progetto in tal senso prese forma⁵⁶. Il punto è che nel tentativo di scrivere una relativamente succinta storia delle idee politiche, il cerchio delle connessioni interdisciplinari agli occhi di Voegelin finì con l'allargarsi sempre di più, posta la sua già presente inclinazione alla scienza comparata. In modo decisamente indicativo, Voegelin intitolò eloquentemente il diciassettesimo capitolo delle sue riflessioni autobiografiche *From Political Ideas to Symbols of Experience*. In esso spiegava, infatti, il “transito” intellettuale avvenuto durante la stesura della sua storia delle idee politiche che intendeva partire dall'epoca greca fino a quella contemporanea⁵⁷. Trattando del pensiero politico dell'Evo cristiano medievale, si rese sempre più conto di come scriverne fosse impossibile senza approfondire meglio la propria insufficiente conoscenza delle origini del cristianesimo⁵⁸ e, a sua volta, per comprendere le origini del cristianesimo, come fosse fondamentale conoscerne il retroterra culturale ebraico, al punto da giungere allo studio della lingua ebraica presso un rabbino⁵⁹. Ancora, approfondendo questo retroterra israelitico, finì col prendere atto di come l'idea di un testo che intendesse partire dall'epoca greca fosse anch'essa insufficiente e infine definitivamente implosa su se

⁵¹ Ivi, pp. 84-86 [ID., *La politica: dai simboli alle esperienze*, cit., pp. 125-127].

⁵² Ivi, p. 85 [ID., *La politica: dai simboli alle esperienze*, cit., pp. 126-127].

⁵³ Ivi, pp. 85-88 [ID., *La politica: dai simboli alle esperienze*, cit., pp. 127-129].

⁵⁴ Ivi, p. 88 [ID., *La politica: dai simboli alle esperienze*, cit., p. 129].

⁵⁵ Ivi, p. 89 [ID., *La politica: dai simboli alle esperienze*, cit., p. 130].

⁵⁶ PETER JOACHIM OPITZ, *Le prime tracce: genesi e struttura della “History of Political Ideas” di Eric Voegelin*, in GIAN FRANCO LAMI ET GIOVANNI FRANCHI (a cura di), *La scienza dell'ordine. Saggi su Eric Voegelin*, Pellicani, Roma, 1997, pp. 117-140 (p. 119).

⁵⁷ ERIC VOEGELIN, *Autobiographical Reflections*, cit., p. 89 [IDEM, *La politica: dai simboli alle esperienze*, cit., p. 130].

⁵⁸ Ivi, pp. 89-90 [ID., *La politica: dai simboli alle esperienze*, cit., p. 130].

⁵⁹ Ivi, p. 90 [ID., *La politica: dai simboli alle esperienze*, cit., p. 130].

stessa⁶⁰, dovendo allargarsi necessariamente alla conoscenza delle civiltà del Vicino Oriente nel retroterra culturale delle quali quella israelitica aveva mosso i suoi primi passi storici⁶¹: «The pattern of a unilinear development of political ideas, from a supposed constitutionalism of Plato and Aristotle, through a dubious constitutionalism of the Middle Ages, into the splendid constitutionalism of the modern period, broke down»⁶².

Da ultimo, nonostante molti capitoli di *History of Political Ideas* (anche nelle parti attinenti all'epoca a lui quasi contemporanea) fossero già stati ultimati, Voegelin giunse a problematizzare il concetto stesso di storia delle "idee" politiche, considerandolo una deformazione ideologica della realtà⁶³. Egli, infatti, durante la stesura definitiva del capitolo su Friedrich Schelling, si rese conto di come nella complessa biografia dell'idealista tedesco la rilevanza dell'idea fosse presente solo nella misura in cui si parlasse di simboli dell'esperienza: «There were no ideas unless there were symbols of immediate *experiences*»⁶⁴. Voegelin riconobbe, soprattutto, che in genere non fosse possibile catalogare come "idea" gli apparati simbolici delle civiltà, specie (ma non solo) di quelle che di tale concetto avevano fatto a meno, essendo questo un costrutto del pensiero relativamente recente rispetto ad esse. Pur non comprendendo ancora l'origine del concetto di idea – che scoprì solo più tardi essere probabilmente principiato dalle *koinái énnōiai* dello stoicismo⁶⁵ –, Voegelin registrava già in questa fase quanto riportato nelle sue riflessioni autobiografiche: «Moreover, one could not handle under the title of "ideas" an Egyptian coronation ritual, or the recitation of the *enuma Elish* [o *Enūma eliš* (*n.d.t.*)] on occasion of Sumerian New Year festivals»⁶⁶. Questa rivalutazione delle esperienze – che, come annotava lo stesso Voegelin, è il principio dello scetticismo lockeano, il quale vede nelle esperienze appunto la genesi delle idee⁶⁷ –, in un primo momento, non riuscì ad essere da lui sviluppata in modo adeguato e, anzi, a livello teoretico costituì un'*impasse* per la sua opera che entrò in una fase di stallo dal 1945 al 1950⁶⁸. Egli, tuttavia, riuscì progressivamente a chiarificare meglio a se stesso il valore dell'esperienza nella vita umana grazie agli scritti dell'ultimo Schelling di *Filosofia del*

⁶⁰ «Through these studies on the Israelite background the pattern of a history of political ideas beginning with Greek philosophy had already exploded»: cfr. *ibidem* [ID., *La politica: dai simboli alle esperienze*, cit., p. 130].

⁶¹ *Ibid.* [ID., *La politica: dai simboli alle esperienze*, cit., pp. 130-131].

⁶² *Ibid.* [ID., *La politica: dai simboli alle esperienze*, cit., p. 131].

⁶³ *Ibid.* [ID., *La politica: dai simboli alle esperienze*, cit., p. 131].

⁶⁴ *Ibid.* [ID., *La politica: dai simboli alle esperienze*, cit., p. 131].

⁶⁵ *Ibid.* [ID., *La politica: dai simboli alle esperienze*, cit., p. 131].

⁶⁶ *Ibid.* [ID., *La politica: dai simboli alle esperienze*, cit., p. 131].

⁶⁷ *Ibid.* [ID., *La politica: dai simboli alle esperienze*, cit., p. 131].

⁶⁸ Ivi, p. 91 [ID., *La politica: dai simboli alle esperienze*, cit., p. 131].

*mito e Filosofia della Rivelazione*⁶⁹, unitamente all’ausilio del carteggio con Alfred Schütz riguardo al problema della coscienza⁷⁰. In tal modo, al posto della terminologia *idea*, o magari di un’altrettanto inadeguata *rievocazione (evocation)*, si avvale della terminologia *simbolizzazione*⁷¹. Voegelin, in altri termini, dopo un’adeguata introspezione della propria vita personale tramite un’anamnesi a partire dai più vividi ricordi di bambino⁷², prese atto in modo acuto di come esistano al fondo dell’esistenza umana unicamente le esperienze concretamente vissute ed impressesi nella coscienza del soggetto attraverso visioni della realtà esterna non necessariamente elaborate sotto forma di concetto verbale: queste visioni sono appunto simbolizzazioni. Solo a seguito delle simbolizzazioni sorgono nell’uomo anche le concettualizzazioni che convenzionalmente si definiscono “idee”, ma, poiché ciò che esiste non è la realtà sganciata dall’esperienza (nonché dalle simbolizzazioni che originano da tale esperienza del reale) e poiché le idee, concettualizzando l’esperienza, tendono a far riferimento ad una realtà *diversa* da quella “esperienziata”, esse possono giungere spesso a deformare l’esperienza ed essere fondamentalmente falsificanti. Il simbolo, infatti, è un tipo di conoscenza istantanea non verbale⁷³ che investe l’uomo attraverso squarci di intuizione, coinvolgendo la muta dimensione visiva e non quella logico-discorsiva, interessando dunque non la ragion pratica, bensì l’intelletto inteso alla maniera dei greci (νοῦς, *noûs*), il quale attende appunto all’intuire (νοεῖν, *noéin*) che è momento originario ed aletico⁷⁴ di qualsiasi conoscenza razionale-discorsiva successiva⁷⁵. In tal senso, i curatori dell’opera voegeliniana, ricalcando gli stimoli schellingiani di Voegelin, si domandano: «What are “myth” and “revelation” if not evidence of a plurality of symbolisms that themselves

⁶⁹ THOMAS A. HOLLWECK ET ELLIS SANDOZ, *General introduction to the series*, in *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 19, *History of Political Ideas*, vol. I, *Hellenism, Rome, and Early Christianity*, a cura e con introduzione di Athanasios Moulakis, University of Missouri Press, Columbia (MO, U.S.A.), 1997, pp. 1-47 (p. 26).

⁷⁰ ERIC VOEGELIN, *Autobiographical Reflections*, cit., pp. 96-100 [IDEM, *La politica: dai simboli alle esperienze*, cit., pp. 137-141].

⁷¹ THOMAS A. HOLLWECK ET ELLIS SANDOZ, *op. cit.*, p. 26.

⁷² ERIC VOEGELIN, *Autobiographical Reflections*, cit., p. 97 [IDEM, *La politica: dai simboli alle esperienze*, cit., p. 138].

⁷³ Non va dimenticato come il simbolo originario in greco rimandi ad un *oggetto materiale* e come esso non sia soltanto un segno, rendendo invece in qualche modo *presente* il significato simbolizzato cui esso intende rimandare: cfr. PIERLUIGI LIA, *Simbolo*, voce in *Enciclopedia filosofica*, vol. 11, *Se.-Teol.*, Bompiani, Milano, 2006, pp. 10635-10642 (p. 10635).

⁷⁴ ANTONIO LIVI, *Il senso comune e i “presupposti” della costruzione filosofica*, in EVANDRO AGAZZI (a cura di), *Valore e limiti del senso comune*, Franco Angeli, Milano, 2004, pp. 201-217 (pp. 202-204).

⁷⁵ Non casualmente Ernst Cassirer, studioso del simbolico (seppur di approccio neo-kantiano) di cui si dirà, ritenne inscindibile il pensiero stesso dal simbolo: cfr. ERNST CASSIRER, *Filosofia delle forme simboliche*, vol. I, *Il linguaggio*, PGreco, Milano, 2015, p. 20.

reflect a plurality of experiences that are capable only of a symbolic expression and must not be transformed into ideas?»⁷⁶.

Per tali ragioni, una volta registrato il fatto che le idee seguono le simbolizzazioni le quali a loro volta seguono le esperienze vissute ed interiorizzate dalla coscienza, Voegelin, pur avendo terminato un corposo manoscritto sulla storia delle idee politiche (oggi confluito nei volumi 19-26 dei suoi *Collected Works*), concludeva dicendo:

My History of Political Ideas started from the conventional assumptions that there are ideas, that they have a history, and that a history of political ideas would have to work its way from classical politics up to the present. [...] Still, the various misgivings that had arisen in the course of the work now crystallized into my undertaking that a history of political ideas was a senseless undertaking, incompatible with the present state of science. Ideas turned out to be a secondary conceptual development, beginning with the Stoics, intensified in the high Middle Ages, and radically unfolding since the eighteenth century. Ideas transform symbols, which express experiences, into concepts – which are assumed to refer to a reality other than the reality experienced. And this reality other than the reality experienced does not exist. Hence, ideas are liable to deform the truth of the experiences and their symbolization⁷⁷.

In conclusione, Voegelin, si mostra quale un autore il cui pensiero è dotato di molteplici ispirazioni, aperto a qualsiasi impulso esterno e non precluso ad alcun riferimento – se non a quelli che, dopo attenta analisi, egli riteneva affetti da deviazioni ideologiche non sostenibili sul piano scientifico.

La sua riflessione è poligenetica al punto da non poter trovare un'univoca e rigida paternità, alla luce del suo ipercriticismo nei confronti dei propri maestri di riferimento. Nonostante gli influssi spengleriani non è ascrivibile alla *Konservative Revolution*, avendo analizzato criticamente la cultura *völkisch* e rifiutando elementi determinanti dello stesso Spengler. Ancorché influenzato da Weber, non è nemmeno ascrivibile ad un relativismo dei valori e ad una prospettiva tardo-illuministica di tipo neo-kantiano. Malgrado l'influenza di Toynbee, non si può in Voegelin parlare di storicismo (da lui criticato⁷⁸). Nonostante gli influssi kelseniani, il tedesco non è ascrivibile al giuspositivismo, pur non rigettando al contempo le migliori acquisizioni di quest'ultimo. Pur, infine, apprezzando l'ultimo Schelling, non è ascrivibile all'idealismo o ad una

⁷⁶ THOMAS A. HOLLWECK ET ELLIS SANDOZ, *op. cit.*, p. 26.

⁷⁷ ERIC VOEGELIN, *Autobiographical Reflections*, cit., p. 104 [IDEM, *La politica: dai simboli alle esperienze*, cit., pp. 143-144].

⁷⁸ Poiché non sarebbe possibile trovare un significato *della* storia ma soltanto un significato *nella* storia: cfr. JERRY DAY, *Voegelin, Schelling, and the Philosophy of Historical Existence*, University of Missouri Press, Columbia (MO, U.S.A.), 2003, p. 192.

presunta prospettiva di tipo religioso conseguente ad una qualche forma di conversione⁷⁹ simile a quella schellingiana. La sua consapevolezza, infatti, riguardava unicamente uno studio attento (per quanto introspettivo) della coscienza che lo ha condotto alla scoperta dell'importanza dei simboli, tale che, ancora una volta, l'influsso di un autore (nel caso di specie Schelling) è stato certamente importante in Voegelin, ma comunque non determinante od unico, convivendo in lui con tutti gli altri influssi intellettuali che sono già stati elencati (ed ulteriori qui non evocati). Del resto, come evidenziato da Dante Germino, «Eric Voegelin has more important objectives than attempting to be “fair” to everyone’s sensibilities. He an intrepid thinker, willing to step on any toe in order to follow truth wherever he discerns it to lead. He is certain to offend most of his readers on some point or other»⁸⁰.

In tal modo, Voegelin non è nemmeno riconducibile all'area conservatrice, in quanto si tratta di un pensatore, dotato di collocazioni ed interessi eclettici, che non ha avuto attrattiva per delle “parti” politiche⁸¹, bensì in ogni fase della propria evoluzione intellettuale è stato mosso esclusivamente da una continua ricerca filosofica del *verum*, ovunque quest'ultimo si potesse trovare. Prova ne è la già citata momentanea adesione alle idee marxiane, abbandonata solo dopo averne verificato l'insostenibilità veritativa; e, ancora, la (comunque critica) simpatia verso i socialisti cristiani durante la lenta crisi austriaca⁸² e, ancor prima, la sua inclinazione culturale (ma non appartenenza partitica)⁸³ alla socialdemocrazia.

Il fatto che negli Stati Uniti il mondo conservatore abbia anche dato ospitalità a suoi scritti nelle proprie pubblicazioni periodiche, che ne abbia accolto, sviluppato e commentato (e ripubblicato) le analisi, non rende *ipso facto* Voegelin appartenente a quel mondo. D'altronde, in modo convergente concludeva e confortava le presenti considerazioni anche uno dei commentatori italiani di Voegelin laddove scriveva:

⁷⁹ «Under the impact of working again through Schelling’s philosophy, Voegelin appears to have experienced not so much a sudden conversion – there is no evidence of it in the correspondence – as a slow shifting away from the emphasis on evocation and theory that had guided the conception of the “History” until then»: cfr. THOMAS A. HOLLWECK ET ELLIS SANDOZ, *op. cit.*, pp. 25-26.

⁸⁰ DANTE GERMINO, *Voegelin, Christianity and Political Theory: The New Science of Politics Reconsidered*, in *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, anno LXII, n. 1, Roma, gennaio-marzo 1985, pp. 40-84 (p. 51).

⁸¹ JÜRGEN GEBHARDT, *La filosofia politica nello spirito dell'apertura: Eric Voegelin*, in GIAN FRANCO LAMI ET GIOVANNI FRANCHI (a cura di), *op. cit.*, pp. 25-52 (p. 52).

⁸² ERIC VOEGELIN, *Autobiographical Reflections*, cit., p. 68 [IDEM, *La politica: dai simboli alle esperienze*, cit., pp. 110-111].

⁸³ *Ibidem* [ID., *La politica: dai simboli alle esperienze*, cit., p. 110].

Non penso che la comparsa del nome di Voegelin su una “importante rivista conservatrice”, o l’attenzione riservatagli, anche in Italia, da taluni editori anti-comunisti, valgano, da sole, a connotare come conservatorismo il suo contributo teorico. [...] Fatto è che il primo ostacolo reale all’ammissione di certe conclusioni consiste nella testimonianza, perfino vissuta, del diretto interessato. La sua reazione, a fronte dei fascismi europei, è prova sufficiente a scagionarlo da ogni timore di connivenza con l’area culturale che alimentò quei regimi. Del resto, talune riserve, da lui coltivate nei confronti del cristianesimo (vita istituzionale e dogmi compresi), m’impongono di nutrire serie perplessità anche sulla sua qualità di “uomo di fede” [...] ⁸⁴.

Similmente ha evidenziato Eugene Webb come la innegabile difficoltà che può solitamente accompagnare la lettura di Voegelin abbia indotto la maggior parte di coloro che ne conoscono per grandi linee la figura ad assimilare alle proprie categorie più familiari l’opera voegeliniana che esula normalmente da esse e tende ad essere del tutto *unfamiliar* per costoro ⁸⁵:

Many who have heard of Voegelin have also picked up mistaken impressions of his way of thinking. That he is a “right-wing” thinker in both politics and religion is probably the most widespread of these misconceptions. This attitude is due ultimately to the unfamiliarity of his perspective; one tends to assimilate him to familiar patterns. If one notices that he is not a doctrinaire liberal, for example, then it is difficult not to assume that he must be a doctrinaire conservative ⁸⁶.

D’altra parte, come si mostrerà in filigrana durante la presente trattazione, la primaria finalità di Voegelin non fu propriamente politico-attiva in genere e non fu specificamente quella conservatrice di rigenerazione delle società alla luce dei principi di questo o quel modello conservatore di riferimento per una comunità politica ideale, laddove invece autori appartenenti a vario titolo al mondo politico-culturale “di destra” hanno scritto ed operato con questa precisa finalità. Per portare l’esempio di un contemporaneo di Voegelin, esponente di tale area, il cui *opus magnum* è stato pubblicato postumo nel 1973 ⁸⁷ ma che era già completamente redatto nel 1940 ⁸⁸, vale a dire l’italiano Guido De Giorgio de *La Tradizione Romana*, si può facilmente osservare, nonostante il primario interesse spirituale ed esoterico che muoveva quest’ultimo, come egli scrivesse proprio in premessa al suo testo che «Noi proponiamo [...] il ritorno alla

⁸⁴ GIAN FRANCO LAMI, *Introduzione*, in ERIC VOEGELIN, *Anni di guerra. Per una comprensione dei conflitti nel sec. XX*, a cura e con introduzione di Gian Franco Lami, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2001, pp. 5-45 (p. 17).

⁸⁵ EUGENE WEBB, *Eric Voegelin Philosopher of History*, University of Washington Press, Seattle (WA, U.S.A.), 2014, p. 3.

⁸⁶ Ivi, pp. 3-4.

⁸⁷ GIANFRANCO DE TURRIS, *Nota introduttiva alla seconda edizione*, in GUIDO DE GIORGIO, *La Tradizione Romana*, a cura di Gianfranco de Turrís, Edizioni Mediterranee, Roma, 1989, pp. 7-20 (p. 10).

⁸⁸ Ivi, p. 13.

Tradizione Romana. Questo ritorno significa per noi [...] restaurazione dei principi tradizionali, riassetto di una società tradizionale secondo il *Regnum* e l'*Imperium*, l'autorità spirituale e il potere temporale armonicamente sviluppantisi nello stesso ambito tradizionale»⁸⁹.

Né può dirsi che l'interesse di Voegelin⁹⁰ fosse per “valori” eterni ed universali⁹¹, come nella prospettiva delle cosiddette *permanent things* (“realtà permanenti”) che il pensiero conservatore statunitense ha mutuato⁹² dall'omonima espressione di Thomas Stearns Eliot⁹³, posto che il tedesco «spiegò immediatamente che non intendeva affatto ritornare ai contenuti specifici della scienza ellenica della polis, e neppure resuscitare antiche tradizioni dottrinarie europee»⁹⁴.

Tutte quelle preoccupazioni di restaurazione sociale e politica che hanno ispirato, in vario modo ed a vari livelli, la primigenia critica burkeana della Rivoluzione Francese e quelle conseguenti (tra le quali le riflessioni di Louis de Bonald, Joseph de Maistre e Juan Donoso Cortés) non sono mai state minimamente presenti in Voegelin, tanto più che addirittura lo studioso tedesco, prendendo spunto dalla complessa e trasversale figura di Auguste Comte, ha anzi scientificamente descritto il momento restauratore come del tutto *interno* al processo rivoluzionario inaugurato dai fatti del 1789 o, per essere più precisi, come momento della medesima crisi che tale processo aveva originato: «the meaning of both revolution and restoration is not exhausted by their functions as a movement and its countermovement, for both blend into each other in the enveloping movement of the crisis»⁹⁵. Questo passo appare netto e risolutivo. Tutta la rielaborazione attenta alla

⁸⁹ GUIDO DE GIORGIO, *op. cit.*, p. 44.

⁹⁰ Il quale invece rifiutava l'idea che vi fossero contenuti storicamente permanenti nelle (pur equivalenti) esperienze vissute dagli uomini alle varie latitudini spazio-temporali: cfr. ERIC VOEGELIN, *Equivalences of Experience and Symbolization in History*, in *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 12, *Published Essays. 1966-1985*, con introduzione di Ellis Sandoz, Louisiana State University Press, Baton Rouge (LA, U.S.A.), 1990, pp. 115-133 (pp. 115, 119 e 123-124).

⁹¹ Secondo la locuzione delnoceiana di «valori tradizionali», intesi come «dei valori assoluti e soprastorici che “perciò” possono e devono venir “consegnati”; [...] un “ordine” che è immutabile, anche per Dio stesso»: cfr. AUGUSTO DEL NOCE, *I caratteri generali del pensiero politico contemporaneo*, vol. I, *Lezioni sul marxismo*, Giuffrè, Milano, 1972, p. 22.

⁹² RUSSELL AMOS KIRK, *The Great Mysterious Incorporation of the Human Race*, in ANDREW A. TADIE ET MICHAEL H. MACDONALD (a cura di), *Permanent Things: Toward the Recovery of a More Human Scale at the End of the Twentieth Century*, Eerdmans, Grand Rapids (MI, U.S.A.), 1995, pp. 1-13 (p. 2).

⁹³ THOMAS STEARNS ELIOT, *The Idea of a Christian Society*, in IDEM, *Christianity and Culture. The Idea of a Christian Society and Notes towards the Definition of Culture*, Harcourt Brace Jovanovich, San Diego (CA, U.S.A.), 2014, pp. 3-77 (p. 76) [per una traduzione italiana, cfr. ID., *L'idea di una società cristiana*, in ID., *Opere*, vol. 1, 1904-1939, a cura e con saggio introduttivo di Roberto Sanesi, Bompiani, Milano, 2005, pp. 1487-1566 (p. 1564)].

⁹⁴ JÜRGEN GEBHARDT, *op. cit.*, p. 27.

⁹⁵ ERIC VOEGELIN, *Crisis and the Apocalypse of Man*, in *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 26, *History of Political Ideas*, vol. VIII, *Crisis and the Apocalypse of Man*, a cura e con introduzione di David

comprensione della restaurazione avveniva in Voegelin attraverso il concetto di crisi della società in prossimità della Rivoluzione, mostrando come Rivoluzione e restaurazione fossero fundamentalmente eventi in sincronia, appartenenti ad un tutto di cui sono state parti. Descrivendo questo doppio movimento sincronico, l'unica preoccupazione voegeliniana non era di aderire alla restaurazione, bensì, evidenziando le profonde carenze della stessa ed il suo legame con il momento rivoluzionario, mostrare la necessità del ristabilimento di un'adeguata coscienza filosofica⁹⁶. Essa, pur richiamandosi a un recupero critico ed originale della prospettiva spirituale classica⁹⁷ in periodo di crisi, avrebbe avuto come finalità una "restaurazione" (in senso lato) della scienza politica⁹⁸ rispetto ad una tendenza di rottura con la riflessione filosofico-politica occidentale di tipo speculativo, divenuta egemonica durante la modernità a causa del positivismo⁹⁹. Tramite questo recupero però egli intendeva soltanto porre le stesse *questioni intorno ai principi* (e ai metodi) della scienza politica e non riproporre le medesime conclusioni¹⁰⁰ di pensatori del passato.

Ciò peraltro avvenne in modo del tutto "libero" da tesi preconfezionate laddove Voegelin si confrontava coi singoli autori: nessun moderno veniva da Voegelin sbrigativamente squalificato come in rottura con il patrimonio filosofico occidentale sulla base di letture convenzionali, ma sempre invece il pensatore tedesco riusciva ad individuare linee di continuità lì dove altri interpreti non ne vedono all'interno del pensiero (oppure almeno all'interno di singole parti del pensiero) di questo o quell'autore. In tal senso, oltre che quella (comunque critica) di Schelling, sono paradigmatiche, tra le altre, le rivalutazioni di Machiavelli o di Vico, che pure usualmente vengono in apparenza considerati del tutto interni ad una certa linea filosofica egemonica nella modernità.

Walsh, University of Missouri Press, Columbia (MO, U.S.A.), 1999, p. 210 [per una traduzione italiana già edita, cfr. IDEM, *Dall'illuminismo alla rivoluzione*, a cura e con introduzione di Dario Caroniti, con prefazione di John H. Hallowell, Gangemi, Roma, 2005, p. 204].

⁹⁶ Ivi, pp. 217-218 [ID., *Dall'illuminismo alla rivoluzione*, cit., p. 210].

⁹⁷ Come si avrà modo di dire, la filosofia greca si caratterizzava per un'opera eminentemente spirituale non priva di forme di esercizi spirituali veri e propri: sul punto, cfr. PIERRE HADOT, *Che cos'è la filosofia antica?*, Einaudi, Torino, 2010, pp. 173-211.

⁹⁸ Dalla quale deriva tutto l'impianto dell'analisi de *La nuova scienza politica*: cfr. ERIC VOEGELIN, *The New Science of Politics*, cit., pp. 88-90 [IDEM, *La nuova scienza politica*, cit., pp. 34-36].

⁹⁹ Ivi, p. 90 [ID., *La nuova scienza politica*, cit., p. 36].

¹⁰⁰ JÜRGEN GEBHARDT, *op. cit.*, p. 27.

In ultima analisi, come notato da Dante Germino, «As a political philosopher, Voegelin defies classification according to the language of the political struggle: he is not left, right, or center, but is engaged in the critical study of politics»¹⁰¹.

Finalità del progetto di ricerca che ha condotto al presente testo è allora quella di ripercorrere l'itinerario voegeliniano dalle sue premesse più strettamente politologiche fino agli esiti maggiormente filosofici, seppur mai del tutto sistematicamente compiuti dall'autore, a causa del carattere "occasionale" dei suoi scritti, dei suoi ripensamenti nella loro formulazione, della sua malattia e morte che hanno preceduto un'adeguata stesura del più teoretico volume V di *Order and History*, nonché della sua tendenza ad unire momenti di estrema intuizione speculativa e profondità riflessiva ad una mancata esigenza di disanime analitiche su tematiche più settoriali, limitandosi così ad una visione sintetico-unitaria delineata solo per grandi linee¹⁰². In tal senso, si potrebbe dire che il pensatore di Colonia sia stato a pieno titolo filosofo, ma che non abbia mai potuto accedere a una completezza di pensiero, tale da poterlo forse definire "filosofo incompiuto". Il suo interesse filosofico è originato, infatti, dall'esigenza di rifondare le basi ontologiche della scienza politica, sicché, pur comprendendo i problemi ad esse sottostanti e accedendovi, l'autore ha teso a non affrontarli in modo definito e sistematico. Il presente elaborato intende ripercorrere le tappe di questo itinerario, mostrando in filigrana come vi sia, pur nelle discontinuità delle fasi del pensiero voegeliniano, una continuità di fondo in esso al punto che diverse simbolizzazioni si sono conservate nel tempo nell'opera di Eric Voegelin (*cosmion, macroanthropos, Noûs*, etc.): egli giunse ad una elaborazione sulla coscienza partendo (e mantenendo) una intenzione demolitrice della scienza di marca positivista che veniva confermata anche quando ebbe accesso alla prospettiva spirituale classica di una scienza dell'anima e quindi a una dimensione più strettamente ontologica, in quanto quest'ultima, rispetto al metodo positivistico, costituiva esattamente quel fondamento metodologico alternativo della scienza politica che Voegelin cercava nelle fasi più politologiche della propria vita.

¹⁰¹ DANTE GERMINO, *Two conceptions of political philosophy*, in GEORGE JACKSON GRAHAM JR. ET GEORGE WESCOTT CAREY (a cura di), *The post-behavioral era. Perspectives on political science*, David McKay Company, Philadelphia (PA, U.S.A.), 1972, pp. 243-257 (p. 248).

¹⁰² «Il suo è una sorta di "discorso sul metodo" volto a recuperare, contro il metodo dei moderni, la *méthodos* antica, coincidente con la strada (*hodós*) dell'intera realtà. Il pensiero di Voegelin tocca, a tale proposito, il suo aspetto teoreticamente più pregnante, ma anche più insufficiente, poiché tocca le ragioni stesse del filosofare antico e moderno, che egli riesce a evocare ma non a stringere in un insieme compiuto»: cfr. GIUSEPPE FORNARI, *Tra metafisica e storia: Voegelin interprete di Platone*, in ADALBERTO ARRIGONI ET RICCARDO PRANDINI (a cura di), *Metafisica e società. Scritti in onore di Emmanuele Morandi*, Mimesis, Sesto San Giovanni, 2017, pp. 131-156 (p. 140).

Nel primo capitolo si introdurrà dunque la filosofia della coscienza dell'autore, mostrando così la sua prima attenzione al problema filosofico, pur non avendolo strutturato pienamente.

Seguirà così un secondo capitolo nel quale si analizzeranno le influenze che, in questo itinerario di avvicinamento alla filosofia della coscienza, hanno avuto su di lui alcuni autori che hanno affrontato il simbolico, come Schelling e Cassirer, ed il coscienziale, come Husserl, nel quale si spiegherà come Voegelin, pur mantenendo una prospettiva originale e terza rispetto ai vari autori, approcciasse lo studio della storia tramite un metodo fenomenologico.

Il terzo capitolo mostrerà come si sia consumato il passaggio dall'interesse politologico a quello speculativo sulla coscienza al momento della critica voegeliniana al metodo delle scienze sociali egemonico a inizio Novecento. In particolare, si centerà l'attenzione su una serie di simbolizzazioni utilizzate da Voegelin che, focalizzandosi sul problema della storia e dell'ordine in essa, comporteranno una visione della scienza politica come critica alle simbolizzazioni diffuse nelle comunità ad opera del filosofo, sulla base di ciò che la sua anima percepirà come vero (principio antropologico-teologico).

Ciò condurrà poi nel quarto capitolo all'analisi della rottura tra Voegelin e il positivismo, basata sul recupero di un tipo di razionalità diversa – intrinseca all'idea che l'anima del filosofo o dell'esegeta possa individuare realmente una verità non strettamente empirica – e sulla convinzione che, nella differenza di metodo fra scienze sociali e naturali, la capacità conoscitiva della coscienza sia allora molto più che non quella contenuta nella ragione cosiddetta strumentale tipica appunto delle scienze naturali.

Nel quinto capitolo si porrà l'attenzione sul fatto che tale diversa premessa di metodo delle scienze sociali da parte di Voegelin trova il proprio fondamento nell'invenzione dell'anima, intesa quale scoperta di essa da parte non soltanto dei filosofi nella storia, ma anche dello stesso Voegelin nel proprio percorso intellettuale attraverso l'approccio alle filosofie vichiana e platonica. Tale percorso ha comportato da parte di tutti costoro una visione della filosofia come scienza della *psyché* e quindi come comprensione olistica sulla persona umana, vale a dire una prospettiva pienamente spirituale ed ascetica, come mostra la sopravvivenza di certi simboli dalla filosofia antica a quella cristiana medievale. Si evidenzierà anche come tale prospettiva non si attagli su di una dimensione meramente "soggettiva" nel senso di "arbitrio" e "irrazionalità", configurando invece un'autentica forma di conoscenza ed un metodo dotato di forme di

“verifica” epistemica sue proprie. Si cercherà così di dimostrare, in ultima analisi, che la contestazione al positivismo non conduce ad un’assenza di scientificità temuta dal neo-kantismo positivista (specie kelseniano), producendo anzi delle concrete e positive conseguenze sul modo di vivere dell’uomo nella politicità che, pur fondandosi saldamente su di un centro spirituale irraggiante, si impronterà ad un’assenza di settarismo o di imposizione violenta di presunti “valori assoluti”.

Si svolgeranno, infine, delle brevi conclusioni attraverso le quali si mostreranno meglio le conseguenze più strettamente socio-politiche delle analisi coscienziali e metodologiche voegeliniane nel contesto delle simbolizzazioni attuali, auspicando si possa aprire così una stagione di studio dell’autore più approfondito e libero da precomprensioni inadeguate al fine di contribuire ad una rifondazione del politico in un tempo di crisi come quello attuale.

CAPITOLO I

Eric Voegelin filosofo della coscienza e le sue fondamenta teoretiche

1. *Coscienza, esperienze e simboli negli studi voegeliniani: una prima ricognizione*

Quello che sembra essere il fulcro del passaggio di Voegelin da scienziato della politica a filosofo non solo della politica, ma addirittura filosofo teoretico (e filosofo della storia), è la sua riflessione sulla coscienza. Così come ha notato Stella Marega: «La filosofia della coscienza è il cuore della teoria politica di Eric Voegelin: il punto di arrivo di un'indagine protrattasi lungo il corso di un'intera esistenza, e al tempo stesso il punto di partenza per chi si propone di comprenderne la pienezza»¹⁰³.

Una citazione voegeliniana perfettamente didascalica lo conferma: «Die Probleme menschlicher Ordnung in Gesellschaft und Geschichte entspringen der Ordnung des Bewußtseins. Die Philosophie der Bewußtseins ist daher das Kernstück einer Philosophie der Politik»¹⁰⁴. Era con queste primissime parole dalla prefazione al volume *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik* che si era consumato il passaggio ordinato di Voegelin dalla scienza politica alla filosofia teoretica.

Come riconosce la stessa Marega, un pensiero complesso come quello voegeliniano non è riducibile al solo aspetto della coscienza (per quanto centrale), anche se esso rappresenta il punto di partenza della svolta filosofica del nostro autore, risultando fondamentale per comprendere il concetto (o, *rectius*, il simbolo, come si dirà) di *cosmion*, l'interesse sul quale ha originato la presente analisi.

Tracce di tale approccio coscienziale all'uomo (e dunque alla filosofia politica) erano già presenti, infatti, negli studi voegeliniani, sin dalle sue prime pubblicazioni, sebbene la piena riflessione di Voegelin sulla coscienza sia stata abbastanza tarda, prendendo le mosse proprio dal succitato *Anamnesis* e occupando pienamente soltanto gli

¹⁰³ STELLA MAREGA, *Pneumatologia della coscienza: una diagnosi della follia gnostica in Eric Voegelin*, in *Heliopolis. Culture, Civiltà, Politica*, anno XVIII, n. 2, Napoli, luglio-dicembre 2020, pp. 99-112 (p. 99).

¹⁰⁴ «I problemi dell'ordine umano nella società e nella storia originano dall'ordine della coscienza. Perciò la filosofia della coscienza è il nucleo fondamentale di una filosofia della politica»: ERIC VOEGELIN, *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik*, Piper, Monaco (Germania), 1966, p. 7 [traduzione nostra]. Per l'edizione inglese, cfr. IDEM, *Anamnesis. On the Theory of History and Politics*, in *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 6, *Anamnesis. On the Theory of History and Politics*, a cura e con introduzione di David Walsh, University of Missouri Press, Columbia (MO, U.S.A.), 2002, p. 33. Da qui innanzi, a parte il caso di un'eventuale (e necessaria) citazione diretta dal testo originario in tedesco, il riferimento indiretto ad *Anamnesis* e alle ulteriori opere voegeliniane rimanderà per ragioni di uniformità e comodità espositiva – la larghissima parte delle opere citate è, infatti, del periodo americano dell'autore – alla versione inglese presente nei *Collected Works* statunitensi, evitando eventuali traduzioni italiane, eterogenee e talvolta inadeguate.

ultimi venti anni della biografia voegeliniana, sfociata poi nella pubblicazione in vita di *The Ecumenic Age*, quarto volume da lui completato nel 1974, di *Ordine e storia*¹⁰⁵.

Voegelin, infatti, mosse i primi passi delle sue analisi sulle direttrici della critica scientifica alle ideologie, pubblicando così due lavori sul concetto di razza nel 1933, ma il primo volume da lui scritto risaliva invero già al 1928 ed era frutto del suo viaggio negli Stati Uniti: *Über die Form des Amerikanischen Geistes*, nel quale si focalizzava sulle origini del pensiero e delle istituzioni statunitensi.

Ebbene, nonostante l'apparente settorialità che interessa questi studi del 1928 e del 1933, in realtà, in essi era già visibile un'antropologia filosofica che inclinava al discorso coscienziale più tardo, in quanto era uso voegeliniano introdurre la propria metodologia – solitamente piuttosto originale rispetto a quella di altri autori – prima di affrontare l'oggetto dei suoi studi.

In effetti, già nel volume sulla mentalità statunitense era presente un primo nucleo di riflessione riguardante il rapporto tra la realtà e la simbolizzazione umana¹⁰⁶, laddove, inoltre, da *Rasse und Staat* traspariva una precisa antropologia che vedeva l'uomo come un tutt'uno di corpo, mente e anima¹⁰⁷. Nel volume del 1928, nello specifico, Voegelin *ex abrupto* già al primo capitolo sul tempo e l'esistenza affrontò il tema della simbolizzazione, evidenziando¹⁰⁸ come qualsiasi tentativo classificatorio che intendesse dividere, da un lato, l'esistenza dei simboli come segni (essere simbolico) e, dall'altro lato, l'esistenza della realtà descritta da essi (essere esistenziale) fosse arbitrario, in quanto essi non sono separabili in due sfere che esistano in maniera autonoma. Ogni "realtà" è invece mediata dai simboli e quando l'analisi prova ad avvicinare l'essere esistenziale, esso si ritrae, lasciando appunto solo il simbolico, poiché l'essere esistenziale e quello simbolico si compenetrano a vicenda, sicché ogni essere è sempre simbolico e la dualità tra simbolo ed esperienza è in realtà una perenne tensione che rappresenta l'unità dell'essere. Pensare che i simboli siano una sovrastruttura irreali rispetto alla realtà non ha senso in quanto osservava Voegelin che «[...] we possess no actual intrinsic reality over which a structure of nonreality rises»¹⁰⁹. In tal modo, già nella visione voegeliniana

¹⁰⁵ STELLA MAREGA, *Eric Voegelin*, cit., pp. 207-209.

¹⁰⁶ Ivi, p. 202.

¹⁰⁷ Ivi, p. 203.

¹⁰⁸ ERIC VOEGELIN, *Über die Form des Amerikanischen Geistes*, Mohr Siebeck, Tubinga (Germania), 1928, pp. 19-20. Per l'edizione in inglese, cfr. IDEM, *On the Form of the American Mind*, in *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 1, *On the Form of the American Mind*, a cura e con introduzione di Jürgen Gebhardt e Barry Cooper, Louisiana State University Press, Baton Rouge (LA, U.S.A.), 1995, pp. 23-24.

¹⁰⁹ IDEM, *Über die Form des Amerikanischen Geistes*, cit., p. 19. Cfr. anche IDEM, *On the Form of the American Mind*, p. 23.

più risalente la realtà era sempre una realtà percepita dalla coscienza dell'uomo in una sostanziale unità e tutto il volume era così rivolto allo studio della coscienza del tempo in vari autori: «[...] mit dem Ergebnis, daß die angebliche Deskription der Wahrnehmung und des Bewußtseins [...] sich als die spekulative Konstruktion eines Erlebnisses enthüllte, das offenbar mit dem Begriffsapparat, der seiner Beschreibung dienen sollte, nicht zu fassen war»¹¹⁰.

Similmente, se si passa ad analizzare *Rasse und Staat* del 1933, si può notare come tutto lo studio fosse pervaso dalla consapevolezza dell'importanza delle immagini per l'essere umano: l'idea politica razzista si basava, infatti, sulla specifica immagine nordica dell'unità tra corpo, anima e mente che trovava il suo *trait-d'union* nel sangue (e nella consapevolezza del sangue) proprio come *simbolo*:

Leib und Seele sind hier nicht mehr zwei getrennte Bereiche, die miteinander durch eine unhaltbare Metaphysik verbunden werden, sondern eine Einheit; der Geist ist hier nicht abhängig vom Leib, sondern Blut und Seele sind nur verschiedene Ausdrücke für die Einheit des nordischen Menschenbildes. Hier ist die Rede vom neuen Erlebnis des »Einklanges von Leib-Seele-Geist«, der im Bewußtsein des »Blutes« sein »Symbol« gefunden habe¹¹¹.

In più punti Voegelin, anche lì dove non utilizzava il termine *simbolo*, manifestava profonda attenzione alle cosiddette *fundamental experiences*¹¹². Il tedesco, infatti, dopo aver posto in breve la questione della razza e quella del rapporto tra l'uomo e lo Stato in sede d'introduzione, nel primo capitolo precisava che il nodo essenziale (rispetto a quella specificamente ideologica intorno alla valenza politica della razza) è, in realtà, il problema filosofico intorno all'uomo e, appunto, all'esperienza fondamentale che questi fa di se stesso in rapporto ai vari eventi della vita che conducono a forme di speculazione «eterna»¹¹³ perché, in fondo, tali eventi vitali umani rimangono i medesimi nel tempo e sono indagabili sempre e solo con gli stessi mezzi¹¹⁴. A partire dalla lezione greca, egli

¹¹⁰ «[...] ne conseguiva che l'apparente descrizione della percezione e della coscienza [...] si rivelava essere la costruzione speculativa di un'esperienza che chiaramente non poteva essere colta attraverso l'apparato concettuale che avrebbe dovuto descriverla»: cfr. ID., *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik*, cit., p. 37 [traduzione nostra]. Cfr. anche ID., *Anamnesis. On the Theory of History and Politics*, cit., p. 62.

¹¹¹ «Qui corpo e anima non sono più due aree separate, tenute insieme da un'insostenibile metafisica, bensì un'unità; la mente qui non dipende dal corpo, ma sangue e anima sono soltanto modi differenti di esprimere l'unità della visione nordica dell'uomo. Si tratta qui della nuova esperienza dell'"armonia corpo-anima-spirito" che trova nella consapevolezza del "sangue" il proprio "simbolo"»: cfr. ID., *Rasse und Staat*, cit., p. 15 [traduzione nostra]. Cfr. anche ID., *Race and State*, cit., pp. 14-15.

¹¹² Ivi, pp. 19-23, 30-31, 65-67, 71, 96-97, 102-106, 132-135, 142-144, 151, 180, 195-197, 205, 221-22.

¹¹³ ID., *Rasse und Staat*, cit., p. 18 [traduzione nostra]. Cfr. anche ID., *Race and State*, cit., p. 19].

¹¹⁴ *Ibidem*.

dunque osservava i limiti di ogni visione dualistica (come quella cartesiana)¹¹⁵ che isolasse una parte dell'umano considerandola il tutto¹¹⁶, od individuando un termine insufficiente di relazione tra parti opposte e separate¹¹⁷. Inoltre, affrontava i vari approcci filosofici sull'unità tra corpo, anima e mente¹¹⁸, per poi nei capitoli successivi individuare quale tipo di unità le teorizzazioni e le idee politiche intorno alla razza facessero propria, fino a giungere all'analisi dell'idea di corpo nella cultura nordico-germanica¹¹⁹. In tal modo, Voegelin identificava nella simbolizzazione di una fittizia comunità ideale germanica, vincolata dal simbolo del sangue, l'errore fondamentale del razzismo nordico¹²⁰. In ogni caso, si comprende anche qui come Voegelin ritenesse centrale non tanto le singoli teorizzazioni, le idee, il retroterra di convinzioni scientifiche o parascientifiche, bensì appunto l'esperienza fondamentale che la coscienza dell'uomo nordico faceva di se stessa come di un soggetto legato ad una comunità esclusivistica di sangue.

Certamente la vera svolta sul simbolico e sulla coscienza avvenne molti anni dopo, a seguito della consapevolezza maturata da Voegelin intorno all'insufficienza del concetto di idea politica, e quindi a seguito della prima elaborazione di *Order and History* e infine con la pubblicazione nel 1966 di *Anamnesis* che lo condusse dapprima (durante il travaglio del testo) a pubblicare anche *La nuova scienza politica* nel 1952¹²¹ e successivamente (dopo la pubblicazione di *Anamnesis*) a mutare perfino la strutturazione della stessa *Order and History*¹²². Tuttavia, tali abbozzi di esposizione primigenia presenti negli anni Venti e Trenta, pur naturalmente attestandosi al livello della mera premessa di tipo metodologico rispetto a tematiche ulteriori e non pretendendo ancora di formulare una tematizzazione strutturata sulla coscienza, sui simboli e sulle esperienze, mostrano comunque come vi fosse appunto una continuità pur nell'evoluzione del pensiero voegeliniano. Essi tendevano ad una prima presa d'atto sull'importanza del simbolico e del profilo non meramente esteriore di quest'ultimo per l'uomo al fine di analizzare i fatti politici e dunque storici

¹¹⁵ Ivi, pp. 20 e 23-25.

¹¹⁶ Ivi, pp. 23-26.

¹¹⁷ Ivi, pp. 26-34.

¹¹⁸ Ivi, pp. 19-36.

¹¹⁹ Ivi, pp. 207-222.

¹²⁰ Ivi, p. 220.

¹²¹ ID., *Anamnesis. On the Theory of History and Politics*, cit., p. 34.

¹²² Infatti, nel quarto volume (*The Ecumenic Age*) l'attenzione si sposterà da una visione lineare della storia delle civiltà, viste attraverso le lenti dei simbolismi cosmologici, ad una visione non unidirezionale in cui i simbolismi cosmologici sono, per di più, solo una parte del problema: cfr. STELLA MAREGA, *Eric Voegelin*, cit., pp. 208-209.

Già in una fase evolutiva del tutto embrionale Voegelin mostrava dunque di avere una spiccata sensibilità per un'analisi dei fenomeni storici attraverso la realtà del simbolo, come esperienza sussunta dalla coscienza umana¹²³. Fu, del resto, lo stesso pensatore tedesco ad evidenziare esplicitamente ciò nella prefazione di *Anamnesis*, spiegando come il problema di una adeguata fondazione della scienza politica su di una nuova filosofia della coscienza gli fosse già divenuto chiaro nei suoi primi anni di studio e precisamente proprio nella sua pubblicazione riguardante la mentalità statunitense:

Daß die Misère der Politischen Wissenschaft – durch ihre Versunkenheit in neukantische Erkenntnistheorie, wertbeziehende Methode, Historismus, beschreibenden Institutionalismus und ideologische Geschichtsspekulationen – nur mit Hilfe einer neuen Philosophie des Bewußtseins zu beheben sei, war mir schon in den zwanziger Jahren klar. Die erste Auseinandersetzung mit den wichtigsten Bewußtseinstheorien, die mir damals bekannt waren, ist in meinem Buch *Über die Form des Amerikanischen Geistes* (1928), im besonderen im Kapitel über »Zeit und Existenz« zu finden¹²⁴.

Ciò permette allora di dire che questa sensibilità, essendo radicata sin dagli anni Venti, non può essere derubricata ad aspetto secondario rispetto ad altri punti del suo pensiero – spesso più considerati nella recezione italiana dell'autore –, ma anzi, come dimostrano appunto il suo richiamo in fase di precisazione metodologica in *Über die Form des Amerikanischen Geistes* e l'approccio più sistematico in *Anamnesis*, essa era per lui un *orientamento di metodo costante nel tempo* che, anche quando in modo ancora non del tutto chiaro, sviluppato e strutturato, ha accompagnato tutti i suoi studi, divenendo il sostrato fondamentale di ognuno di essi. Ciascun altro aspetto o tematica da lui affrontati sono stati una conseguenza della propria costante consapevolezza simbolica e coscienziale, e registrarlo diviene importantissimo se si vuole comprendere il ruolo di questo o quel simbolo nel suo pensiero.

Posto ciò, prima di indagare quali siano state le influenze su Voegelin in materia, è necessario comprendere come il pensatore tedesco configurasse il problema della coscienza dopo aver preso cognizione di esso durante gli anni Sessanta.

¹²³ La quale comunque Voegelin riconobbe essere una realtà non fenomenica, bensì noumenica: cfr. ERIC VOEGELIN, *Anamnesis. On the Theory of History and Politics*, cit., p. 80.

¹²⁴ «Già negli anni Venti mi era chiaro che il misero stato della scienza politica – dovuto al suo essere impantanata nelle teorie neo-kantiane sulla conoscenza, nei metodi relativi al valore, nello storicismo, nell'istituzionalismo descrittivo e nelle speculazioni ideologiche sulla storia – avrebbe potuto essere superato solo tramite una nuova filosofia della coscienza. Il primo incontro con le più importanti teorie della coscienza che mi erano note al tempo si trovano nel mio libro *Über die Form des Amerikanischen Geistes* (1928), in particolare nel capitolo su “Tempo ed esistenza”»: cfr. IDEM, *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik*, cit., p. 7 [traduzione nostra]. Cfr. ID., *Anamnesis. On the Theory of History and Politics*, cit., p. 33. Sul punto, cfr. anche ivi, p. 62.

Dopo i primi passi operati nelle ricerche giovanili, Voegelin nel testo più tardo di una conferenza del 1978 spiegava in modo didascalico ai suoi ascoltatori cosa avesse inteso per coscienza, cercando di metterla al riparo da quelle «stasi del pensiero» che sono gli «ismi», prodotti dall'ego quali appunto «simboli egofanici»¹²⁵, prendendo terreno a partire dal diciottesimo secolo¹²⁶:

I shall call *consciousness* the something that is conscious of something; and the something of which it is conscious I shall call *reality*. And this relation between consciousness and reality to which it refers, that I shall call, following Husserl's terminology, *intentionality* of consciousness. So in relation to a consciousness of man, the concrete human being, reality moves into [the] position of an object, intended subjectively from the cognitive subject. But the cognitive subject, or the consciousness as such, must again be protected against "ismic" fragmentations and hardening, because the consciousness is something that man has, and man concretely, man in his bodily existence. That excludes from consideration, as again a special type of deformation, all conceptions of consciousness that cannot be located in a definite human being as experience, for instance, a Hegelian conception of consciousness or similar experiential expressions. The man in his concrete bodily existence is the carrier of such a consciousness, which intends reality as its object. That is intentionality¹²⁷.

Poste tali definizioni, Voegelin specificava in *Anamnesis* come il suo incessante studio del problema nelle decadi successive agli studi giovanili fino alla composizione del testo nel 1966 lo avesse condotto ad una consapevolezza essenziale: come già intuibile dalle citazioni riportate, una vera e propria teoria della coscienza è fondamentalmente impossibile da sviluppare, poiché la coscienza non è un dato esterno ma un'esperienza di partecipazione all'essere che presuppone un'attività di esegesi meditativa su se stessa e dunque un vero e proprio processo fatto di fasi di crescente esperienza e intuizione con riguardo alla coscienza medesima¹²⁸. Non si può altresì dimenticare che quest'ultima non è solo intenzionale, vale a dire un soggetto che tende verso un oggetto e dunque verso la realtà, ma è anche essa stessa un momento (*rectius*, un evento) che fa parte del reale, inteso come processo storico, poiché appunto essa è sempre una coscienza di un essere umano concreto¹²⁹, corporeo:

¹²⁵ ID., *Structures of Consciousness*, in *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 33, *The Drama of Humanity and Other Miscellaneous Papers. 1939-1985*, a cura e con introduzione di William Petropoulos e Gilbert Weiss, University of Missouri Press, Columbia (MO, U.S.A.), 2004, pp. 351-383 (p. 353).

¹²⁶ Ivi, pp. 351-352.

¹²⁷ Ivi, pp. 353-354.

¹²⁸ ID., *Anamnesis. On the Theory of History and Politics*, cit., p. 398.

¹²⁹ Ivi, pp. 81-82.

However, consciousness is not simply intentional. It is also, at the same time, an “event” in reality, an event more correctly in the “process” of reality. And that means quite a deal. Because man – as a concrete human being, living in his body, [with] a bodily existence [...] in which consciousness is founded – is an object, [or] an event in the process of reality that has behind it, for instance, the whole history of biological evolution. And the whole history of biological evolution has back of it, as we now know better with new developments of physics since the 1920s, the history of evolution of matter¹³⁰.

Per tali ragioni, una teoria della coscienza è fondamentalmente impraticabile: «A theory [of this process], as if the process itself and the consciousness that appears in it in the human being were a given object, is impermissible, because the man with his consciousness is a part of the reality that he intends»¹³¹.

La coscienza, detto altrimenti, *partecipa alla realtà* ma non si identifica del tutto con essa, perché la realtà è anche esterna ad essa. In tal modo, la struttura coscienziale, come spiegava Voegelin, è contemporaneamente esterna ed interna al reale. Essa non si riduce solo all'intenzione (coscienza di una realtà esterna), ma consta di almeno un secondo movimento: quello della «luminosità» (*luminosity*)¹³². Il tedesco coniò questo termine per assonanza con alcune risposte fornite al problema dalle esperienze dei pensatori medievali¹³³ e con esso volle intendere proprio la partecipazione della coscienza all'identità e, al contempo, alla non-identità tra conoscitore e conosciuto, tra pensiero ed essere. Seguendo una intuizione kantiana¹³⁴, infatti, se la coscienza è parte della storia dell'evoluzione della materia, la comprensione della sua esistenza (e dell'esistenza della realtà di cui essa stessa farà parte) sarà legata all'evoluzione storica. Per cui, procedendo indietro al livello della conoscenza causale da una specie evolutiva ad un'altra fino ai primi esseri viventi e da essi fino alla materia inerte dalla quale essi sono fuoriusciti, l'unica domanda che rimarrebbe per comprendere la realtà della coscienza sarebbe: “da dove proviene la materia?”. A sua volta, inoltre, questa rimanderebbe alle domande leibniziane: “perché esiste qualcosa?”, “perché non il nulla?”, “perché c'è qualcosa così com'è e non in un modo diverso da come è?”¹³⁵. Si tratta di domande a cui, secondo la prova *ex causa*, è possibile dare solo una risposta teologica, o quantomeno teistica: «God is back of the reality which has that form which it has»¹³⁶.

¹³⁰ ID., *Structures of Consciousness*, cit., p. 354.

¹³¹ *Ibidem*. Cfr. anche ID., *Anamnesis. On the Theory of History and Politics*, cit., p. 33.

¹³² Nell'edizione italiana di *Anamnesis* del 1972 esso venne reso invece come «chiarezza»: cfr. ID., *Anamnesis. Teoria della storia e della politica*, Giuffrè, Milano, 1972, *passim*.

¹³³ ID., *Structures of Consciousness*, cit., p. 355.

¹³⁴ *Ivi*, pp. 354-355.

¹³⁵ *Ivi*, p. 355.

¹³⁶ *Ibidem*.

In altri termini, l'introspezione coscienziale non può non comportare anche un percorso verso il trascendente come fondamento della realtà che la coscienza intende conoscere e di cui contemporaneamente fa parte. In tal modo, la coscienza si colloca a metà tra l'immanente e il trascendente, ma anche e soprattutto a metà tra l'uomo e la realtà poiché l'uomo è altro dalla realtà circostante e al contempo è parte di essa, collocazione che Voegelin rendeva, pur trasvalutandone parzialmente il significato originario¹³⁷, attraverso la parola platonica *metaxy* (μεταξύ¹³⁸, "metassia"), vale a dire l'*In-Between*, lo "stare in mezzo"¹³⁹. In definitiva, la coscienza è a metà tra l'uomo e la realtà¹⁴⁰, tra l'immanenza e la trascendenza¹⁴¹, tra il finito e l'infinito¹⁴², a prescindere da come si voglia inquadrare questa dimensione infinita, posto che, anche se essa fosse insussistente, o si volesse comunque ritenerla tale abbracciando una prospettiva materialistica, l'uomo rimarrebbe in ogni caso sempre a metà tra l'anelito verso l'infinito (vita dello spirito) e la vita nell'immanente.

Da questo punto di vista, la coscienza è così ambiguamente posta tra l'uomo e la realtà circostante da potersi sostenere che essa non appartenga all'uomo nella sua esistenza fisico-corporale, bensì alla realtà in cui l'uomo, gli altri *partner* della comunità dell'essere con cui questi si relaziona, nonché le stesse relazioni partecipative tra di essi, sono tutti collocati¹⁴³.

¹³⁷ Il termine si riferisce al dio Eros e precisamente alla sua natura ibrida tra l'immortalità divina e la mortalità: cfr. PLATONE, *Simposio*, 202d, in IDEM, *Simposio*, con testo greco a fronte, con introduzione di Angelica Taglia, Laterza, Roma-Bari, 2018, p. 73.

¹³⁸ Ivi, p. 72.

¹³⁹ ERIC VOEGELIN, *Structures of Consciousness*, cit., pp. 356 e 361-364.

¹⁴⁰ «The experience is neither in the subject nor in the world of objects but In-Between, and that means In-Between the poles of man and of the reality that he experiences»: cfr. IDEM, *Autobiographical Reflections*, cit., p. 98 [ID., *La politica: dai simboli alle esperienze*, cit., p. 139].

¹⁴¹ Del tema, sostanzialmente in termini collimanti con quelli voegeliniani, si è occupato brevemente anche Friedländer: cfr. PAUL FRIEDLÄNDER, *Platone*, a cura di Andrea Le Moli e con introduzione di Giovanni Reale, Bompiani, Milano, 2014, p. 59.

¹⁴² La tensione dell'essere umano nella metassia descriveva, a ben vedere, ciò che altri autori hanno definito *squilibrio* o *limite* dell'uomo: cfr. rispettivamente MICHELE FEDERICO SCIACCA, *L'uomo, questo «squilibrato»*. Saggio sulla condizione umana, Marzorati, Milano, 1963, p. 111 e ROMANO GUARDINI, *Ritratto della malinconia*, Morcelliana, Brescia, 2006, pp. 76-78. Sul punto, inoltre, vi sono molti stimoli in Pascal, anche (ma non solo) laddove evidenziava che l'uomo non è né angelo né bestia: cfr. BLAISE PASCAL, *Pensieri*, n. 347, 358, 427, 431, 438, 465, in IDEM, *Pensieri e altri scritti*, con un saggio di Thomas Stearns Eliot, a cura e con prefazione di Gennaro Auletta, Mondadori, Milano, 2004, pp. 240, 243, 263, 267-268, 274, 281-282.

¹⁴³ ERIC VOEGELIN, *Order and History*, vol. V, *In Search of Order*, in *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 18, *Order and History. In Search of Order*, a cura e con introduzione di Ellis Sandoz, University of Missouri Press, Columbia (MO, U.S.A.), 1999, p. 30. Questa sorta di medietà della collocazione della coscienza tra l'uomo e la realtà è confermata da autori contemporanei che si sono occupati della coscienza (individuandola come fenomeno quantistico): cfr. FEDERICO FAGGIN, *Irriducibile. La coscienza, la vita, i computer e la nostra natura*, Mondadori, Milano, 2022, pp. 115-116 e 129-136, 159-162 e 191-207, ma più esplicitamente (e però sinteticamente), cfr. anche IDEM, *Big Bang Putin*, intervista a cura di Ivano Tolettini, in *L'identità*, Roma, 11 ottobre 2022, p. 5. Nel medesimo senso convergevano

A questo punto, la coscienza non potrà solo configurarsi come intenzione verso una realtà estranea ed esterna, in un'opposizione radicale tra soggetto e oggetto, ma avrà bisogno anche di essere strutturata tramite un elemento complementare rispetto alla mera intenzione: «The term *luminosity of consciousness*, which I am increasingly using, tries to stress this In-Between character of the experience as against the immanentizing language of a human consciousness, which, as a subject, is opposed to an object of experience»¹⁴⁴.

V'è allora una duplicità di movimento della coscienza che, oltre quella intenzionale, conosce anche un'altra proiezione, in quanto la coscienza stessa è parte di una realtà che si colloca a metà tra l'immanente e il trascendente, tra il dentro e il fuori, potendo quindi provare a conoscere sia l'uno che l'altro, senza limitarsi ad una pura opposizione tra il soggetto della conoscenza e un oggetto che si pretenda del tutto esterno. Questo movimento attraverso i due poli del trascendente e dell'immanente è appunto la luminosità della coscienza «[...] which is the luminosity not of a subjective consciousness but of the reality that enters into the experience from both sides»¹⁴⁵. Fondamentalmente la luminosità è la comprensione da parte della coscienza di far parte di un tutto, di non essere estranea alla realtà cui tende. Il termine *luminosità* dunque in Voegelin, com'è stato notato, di fatto equivale a quello di *mistero*. Esso, infatti, sarebbe conoscibile solo se l'uomo potesse conoscere tutta la realtà – ma così non è, poiché l'essere umano è strutturalmente definito dal mistero, vale a dire dal partecipare sì alla realtà, ma avendone una prospettiva limitata¹⁴⁶ –, v'è allora un campo inafferrabile dell'essere che può solo essere intuito spiritualmente ma non penetrato a fondo dalla ragione. Inoltre, per quanto esso possa essere distinto in una serie di problemi più settorializzati (*rectius*, «differenziati»), l'essenza di questi (e quindi l'essenza del campo complessivo che in essi viene scomposto) permane appunto un mistero, sebbene taluni filosofi provino a penetrare

anche autori come l'Aquinate o Rosmini quando scrivevano riguardo l'anima, evidenziando come essa contenesse il corpo e non viceversa: cfr. rispettivamente TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, III, q. 62, a. 3, arg. 3 e III, q. 62, a. 3, ad 3, in IDEM, *La Somma Teologica*, vol. 4, *Terza Parte*, con testo latino dell'Edizione Leonina, con introduzione di padre Giuseppe Barzaghi O.P., Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 2014, pp. 737-738 ed ANTONIO ROSMINI SERBATI, *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, vol. II, n. 720-721, in *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 4, *Nuovo Saggio sull'origine delle idee. Tomo II*, a cura di Gaetano Messina, Città Nuova, Roma, 2004, pp. 257-258. Sull'anima quale forma rispetto al corpo per Tommaso, cfr. MICHELE FEDERICO SCIACCA, *Prospettiva sulla metafisica di S. Tommaso*, L'Epos, Palermo, 1991, pp. 111-114.

¹⁴⁴ ERIC VOEGELIN, *Autobiographical Reflections*, cit., p. 99 [IDEM, *La politica: dai simboli alle esperienze*, cit., p. 140].

¹⁴⁵ *Ibidem* [ID., *La politica: dai simboli alle esperienze*, cit., p. 140].

¹⁴⁶ GLENN HUGHES, *Mystery and Myth in the Philosophy of Eric Voegelin*, University of Missouri Press, Columbia (MO, U.S.A.), 1993, pp. 2-3.

la membrana che l'avvolge trattando come oggetti (attraverso la reificazione dei simboli) questo o quel problema settoriale¹⁴⁷.

La coscienza, essendo coscienza di un soggetto integrato in un corpo (e dunque facente parte la realtà naturale esteriore), è proiettata verso l'esterno nella comprensione fondativa dell'essere nella natura e verso l'interno nella comprensione del fondamento (o significato) originario dell'essere, in quanto, quando si rivolge alla prima forma di comprensione, non può spiegare il perché esista la natura senza rimandare al secondo tipo di comprensione di una realtà che, tuttavia, in prima battuta, gli si mostra come un tutto incomprensibile, bisognoso quindi di un vaglio che differenzi le esperienze che di esso la coscienza fa: «[...] the essence of differentiation is the bifurcation of the cosmos into a natural or immanent world and a deeper stratum of reality known solely through consciousness' finding a Beyond to its own (and thus to all finite) nature»¹⁴⁸.

In altri termini, per comprendere il fondamento ultimo dell'essere finito, sarà necessario comprendere quello dello stesso soggetto cogitante che si identifica con la coscienza e dunque sarà necessario rivolgersi ad una introspezione del sé e del significato dell'esistenza del soggetto. Tuttavia, rivolgendosi all'interno, la coscienza percepisce che ciò che la trascende sembra insondabile ad una prima osservazione. Questo mistero dell'origine delle cose, dunque, si mostra all'uomo come un abisso di cui egli ha contezza solo in modo «compatto», vale a dire senza alcuna forma iniziale di differenziazione della coscienza. Voegelin usò i simboli analogici di *divino* e di *base* o, più propriamente, *fondamento* (*Ground*) dell'essere per rendere il concetto di questo mistero che viene indagato, secondo il tedesco, dall'intelletto noetico (*noûs*), alla scuola greca di Platone e Aristotele, un intelletto che non conosce soltanto la verità fuori del soggetto ma anche al suo interno. Al fondo della coscienza v'è una *profondità* o un *abisso* (*Depth*) dal quale l'intelletto coglie soltanto squarci di illuminazione, in modo che la pura e semplice conoscenza primigenia (*pre-knowledge*) e compatta del mistero lasci parzialmente il posto ad una conoscenza differenziata dei vari aspetti della realtà che vengono intesi tramite i simboli dalla coscienza, sebbene essa non possa mai cogliere realmente e completamente il fondamento dell'essere al di là delle differenziazioni da essa elaborate. Di conseguenza, riprendendo l'insegnamento platonico, la profondità della coscienza e l'intelletto noetico

¹⁴⁷ THOMAS HEILKE, *Voegelin on the Idea of Race. An Analysis of Modern European Racism*, Louisiana State University Press, Baton Rouge (LA, U.S.A.), 1990, pp. 29-30.

¹⁴⁸ GLENN HUGHES, *op. cit.*, p. 52.

sono i due limiti rispettivamente in basso e in alto della coscienza stessa¹⁴⁹, la quale percepisce l'ordine dall'abisso tramite gli squarci noetici.

Ciò porrebbe già sin d'ora la questione della metodologia della scienza politica che per Voegelin consisteva proprio in una conoscenza noetica che diversifica il suo metodo rispetto a quello di altri tipi di scienza e sarà allora importante indagare le ragioni di una tale presa di posizione. In tale frangente comunque ciò che rileva principalmente e va meglio precisato è che in Voegelin la coscienza umana conosce tramite il *noûs*, vale a dire l'intelletto, che per la filosofia greca – da lui continuamente richiamata in modo esplicito parlando di tale comprensione noetica¹⁵⁰ – atteneva alla conoscenza dei principi primi¹⁵¹. Inoltre, si deve comprendere meglio la natura dell'abisso (o, *rectius*, profondità) di cui si è accennato ed i meccanismi correlati al funzionamento della coscienza.

Come spiegato nel saggio voegeliniano su cosa sia la realtà politica, il quale è parte conclusiva del volume di *Anamnesis*, la scienza politica è appunto il tentativo di comprendere criticamente l'ordine di una determinata società oggetto di studio, confrontando la percezione critica operata dalla scienza con l'auto-rappresentazione (acritica) che la società stessa pone di sé, nonché con la rappresentazione che quest'ultima pone a sé del proprio ordine: «Der Kern der Politischen Wissenschaft ist eine noetische Interpretation von Mensch, Gesellschaft und Geschichte, die gegenüber der Ordnungskonzeption der Gesellschaft, in der sie sich jeweils ereignet, mit dem Anspruch kritischen Ordnungswissens auftritt»¹⁵².

Questa conoscenza critica dell'ordine muove però proprio da una *intuizione* originaria dell'ordine medesimo che può certamente essere sviluppata in via razionale successiva, ma il cui fondamento primigenio – inerente l'esistenza stessa dell'uomo – non può essere mai del tutto afferrato se non proprio come intuizione, noesi, che coglie (per poi svilupparli in teorie per via razionale-discorsiva) dei momenti illuminativi dal mistero compatto che si situa di fronte alla (o invero dentro la) coscienza ma il cui fondo è sostanzialmente non indagabile.

¹⁴⁹ ERIC VOEGELIN, *Order and History*, vol. IV, *The Ecumenic Age*, in *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 17, *Order and History. The Ecumenic Age*, a cura e con introduzione di Michael Franz, University of Missouri Press, Columbia (MO, U.S.A.), 2000, p. 56.

¹⁵⁰ IDEM, *Anamnesis. On the Theory of History and Politics*, cit., pp. 345-350.

¹⁵¹ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, VI, 6, 1141a, in IDEM, *Etica Nicomachea*, con testo greco a fronte, a cura di Carlo Natali, Laterza, Roma-Bari, 2009, p. 235.

¹⁵² «Il nucleo della scienza politica è una interpretazione noetica dell'uomo, della società e della storia che mette a confronto la concezione dell'ordine prevalente nella società circostante con l'esigenza di una conoscenza critica dell'ordine»: cfr. ERIC VOEGELIN, *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik*, cit., p. 284 [traduzione nostra]. Cfr. anche IDEM, *Anamnesis. On the Theory of History and Politics*, cit., p. 342.

Da questo punto di vista, Eric Voegelin mostrava di essere in perfetta continuità con la concezione aletica della conoscenza che mutua dalla greicità la prospettiva per la quale ogni teoria, quale discorso logico-razionale sulla realtà, è appunto una costruzione razionale fatta di dimostrazioni, di collegamenti logici, ma il cui fondamento primario è indimostrabile, basandosi intimamente su di un moto intuitivo di meraviglia davanti ad una realtà che è data, che è di fronte alla coscienza e la cui esistenza non è però propriamente dimostrabile, essendo in qualche modo autoevidente attraverso (e, al contempo, nonostante) la mediazione dei sensi¹⁵³. In altri termini, che la realtà stia di fronte alla coscienza umana non è razionalmente comprovabile, per quanto sensibilmente percepibile, posto che, per di più, i sensi talvolta possono anche essere un velo alla conoscenza, ma, se non si vuole addivenire ad uno scetticismo radicale, ad un dubbio iperbolico cartesiano portato alle sue logiche conseguenze, fino a giungere ad una negazione della realtà fuori del soggetto e quindi ad un rifiuto della stessa possibilità di conoscere alcunché, si dovrà allora postulare la realtà medesima con un pragmatico atto di fiducia¹⁵⁴ e meraviglia. La percezione sensibile rimanda, infatti, ad un'evidenza del fatto che la realtà esista, la coscienza immagazzina questa percezione, ma paradossalmente non può dimostrare tale esistenza attraverso la ragione e, al contempo, tuttavia, ne avrà bisogno perché solo a partire da questa esistenza potrà dimostrare razionalmente ogni altro elemento oggetto della conoscenza e dalla quale potrà elaborare dei simboli che analogicamente possano rendere in qualche modo la realtà percepita.

2. *La coscienza come processo di partecipazione*

Il moto che stimola la coscienza di fronte al mistero compatto – e che la induce ad una forma primaria¹⁵⁵ di simbolizzazione¹⁵⁶ –, individuata nel linguaggio voegeliniano come «tensione esistenziale»¹⁵⁷, venne descritto da Voegelin a partire dai filosofi greci che lui definiva «mistici»¹⁵⁸, tra i quali spiccano Eraclito, Socrate, Platone ed Aristotele:

¹⁵³ ANTONIO LIVI, *op. cit.*, p. 203.

¹⁵⁴ Non però un atto di fede in senso stretto: sul punto, cfr. IDEM, *Razionalità della fede nella Rivelazione. Un'analisi filosofica alla luce della logica aletica*, Leonardo da Vinci, Santa Marinella, 2005, pp. 25 e 29.

¹⁵⁵ Sul punto ci si soffermerà *infra* al momento dell'analisi sul simbolo.

¹⁵⁶ ERIC VOEGELIN, *Reason: The Classic Experience*, in *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 12, *Published Essays. 1966-1985*, cit., pp. 265-291 (p. 269).

¹⁵⁷ Su tale tensione tra le cose ed il loro fondamento che lascia la coscienza comunque nell'incertezza sul fondamento dell'esistenza, cfr. ID., *Anxiety and Reason*, in *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 28, *What is History? and Other Late Unpublished Writings*, a cura e con introduzione di Thomas A. Hollweck e Paul Caringella, University of Missouri Press, Columbia (MO, U.S.A.), 1999, pp. 52-110 (p. 69) [per una

The philosopher feels himself moved (*kinein*) by some unknown force to ask the questions, he feels himself drawn (*helkein*) into the search. [...] The unrest in a man's *psyche* may be luminous enough to understand itself as caused by ignorance concerning the ground and meaning of existence, so that the man will feel an active desire to escape from this state of ignorance (*pheugein ten agnoian*, *Met.* 982b 21) and to arrive at knowledge. Aristotle formulates succinctly: "A man in confusion (*aporon*) or wonder (*thaumazon*) is conscious (*oietai*) of being ignorant (*agnoein*)" (*Met.* 982b 18)¹⁵⁹.

Detto ciò, la medesima realtà fenomenica percepita dalla coscienza attraverso i sensi sarà già essa stessa, in certo qual modo, un "al di là" rispetto al soggetto, vale a dire qualcosa che trascende il soggetto, sebbene tangibile dai suoi sensi. Del resto, come detto, l'uomo non è propriamente esterno all'essere, in quanto corporalmente inserito nella realtà che osserva, sicché sarà partecipe della realtà oggetto d'indagine:

[...] we know the bodily located consciousness to be also real; and this concretely located consciousness does not belong to another genus of reality, but is part of the same reality that has moved, in its relation to man's consciousness, into the position of a thing-reality. In this second sense, then, reality is not an object of consciousness but the something in which consciousness occurs as an event of participation between partners in the community of being¹⁶⁰.

In questo modo, il fondamento ultimo della realtà sarà anche il fondamento della realtà dell'uomo che la osserva. L'essere umano allora dovrà rivolgersi dentro di sé tanto per comprendere se stesso quanto anche per comprendere l'origine della natura.

Così, l'essere sensibile e finito, fatto di enti, sta di fronte alla coscienza come un tutto indimostrabile, dal quale si possono derivare cause razionali e la cui origine primaria è invece un mistero. Da esso, inoltre, si può dedurre logicamente (come ogni altro rapporto causale) anche quella causa prima – un essere non finito – la cui dimostrabilità empirica però difetta. Se tutto ciò è vero, si comprende perché dall'essere si possa risalire

traduzione italiana, cfr. ID., *Che cos'è la storia?*, a cura di Giulia Rossi e con prefazione di Riccardo De Benedetti, Medusa, Milano, 2007, p. 89].

¹⁵⁸ ID., *The New Science of Politics*, cit., p. 141 [ID., *La nuova scienza politica*, cit., p. 100]. La definizione *mystic philosophy* proviene, ad ogni modo, da Francis Macdonald Cornford il quale ricostruiva la genesi della filosofia greca come affrancamento dalla prospettiva strettamente religiosa e come conseguente ricaduta in un sostrato precedente di tipo magico, all'interno della quale distingueva fra un filone ionico «scientifico» e uno italiota appunto «mistico» (sebbene ciò non implicasse affatto una distinzione fra presunta razionalità e presunta irrazionalità degli stessi: cfr. GIULIANA SCALERA MCCLINTOCK, *Della stessa materia dell'anima*, in FRANCIS MACDONALD CORNFORD, *Dalla religione alla filosofia. Uno studio sulle origini della speculazione occidentale*, a cura e con saggio introduttivo di Giuliana Scalera McClintock, Argo, Lecce, 2001, pp. 7-33 [pp. 12-13]): per tale distinzione e per l'analisi dettagliata del filone mistico da parte di Cornford, cfr. rispettivamente ivi, pp. 43-44 e 207-284.

¹⁵⁹ ERIC VOEGELIN, *Reason: the Classic Experience*, cit., pp. 269-270.

¹⁶⁰ IDEM, *Order and History*, vol. V, *In Search of Order*, cit., p. 29.

causalmente alla trascendenza. La conoscenza del reale è, infatti, una conoscenza delle cause (fino a giungere alle prime) di ciò che è, vale a dire un risalire al “perché” degli enti che esistono¹⁶¹, sicché, rimontando alla sostanza stessa dell’essere, al di là degli enti fenomenici – cioè riallacciandosi al “perché” primigenio della realtà fenomenica stessa –, la causa non potrà che essere una trascendenza altrettanto non afferrabile e non dimostrabile, come non afferrabile/dimostrabile è, d’altronde, la stessa presenza dell’essere finito, seppur percepito dai sensi. L’essere infinito (come quello finito) è, ma il fatto che sia non è dimostrabile razionalmente, potendo solo essere constatato, in qualche maniera “percepito” (anche se non sensorialmente) e postulato intellettivamente (noeticamente) come deduzione logica che proviene dagli enti finiti, e questo essere, al di là di ciò che è fenomenico e finito, appunto *trascende* l’uomo e la sua capacità di comprendere razionalmente, sebbene a partire da esso l’uomo possa conoscere con la ragione ogni ente che dall’essere derivi. In tal modo, la verità non sarà un insieme di proposizioni razionali, ma un’esperienza circa il trascendente che orienta tutta l’anima e tutta la conoscenza successiva (anche quella delle cose immanenti): «Truth is not a body of propositions about a world-immanent object; it is the world-transcendent *summum bonum*, experienced as an orienting force in the soul, about which we can speak only in analogical symbols»¹⁶². È anche per tale ragione che i suddetti filosofi greci, riferimento di Voegelin, giunsero a concepire Dio come un *Noûs*, poiché l’unica condizione per conoscere e pensare ogni aspetto del reale è appunto l’essere trascendente il quale, a questo punto, si potrà dedurre che sia pensiero di pensiero (letteralmente νοήσεως νόησις¹⁶³, vale a dire noesi della noesi), ed anche Intelletto degli intelletti, in quanto, come scriveva Aristotele, «Se, dunque, l’Intelligenza divina è ciò che c’è di più eccellente, pensa se stessa e il suo pensiero è pensiero di pensiero»¹⁶⁴. Voegelin, pur rifacendosi anche alla filosofia platonica delle idee, nella propria analisi citava esplicitamente lo Stagirita con riguardo a questo *Noûs* trascendente inteso come motore immobile, attraverso il quale reinterpretava l’opera di Platone, evidenziando altresì come la già richiamata meraviglia conducesse ad una conoscenza critica della realtà solo

¹⁶¹ In termini di scienza politica, si tratta di un risalire al “perché” di un fenomeno storico-politico e dunque al “perché” sull’ordine che tale fenomeno ha originato.

¹⁶² ERIC VOEGELIN, *Order and History*, vol. III, *Plato and Aristotle*, in *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 16, *Order and History. Plato and Aristotle*, a cura e con introduzione di Dante Germino, University of Missouri Press, Columbia (MO, U.S.A.), 2000, p. 418.

¹⁶³ ARISTOTELE, *Metafisica*, XII, 9, 1074b, in IDEM, *Metafisica*, con testo greco a fronte, a cura di Giovanni Reale, Bompiani, Milano, 2004, p. 576.

¹⁶⁴ Ivi, p. 577.

passando per un'inquietudine interrogativa che viene stimolata dal fondamento/*Ground* stesso della psiche a trovare momenti che illuminino il mistero:

In the Platonic-Aristotelian experience, the questioning unrest carries the assuaging answer within itself inasmuch as man is moved to his search of the ground by the divine ground of which he is in search. The ground is not a spatially distant thing but a divine presence that becomes manifest in the experience of unrest and the desire to know. The wondering and questioning is sensed as the beginning of a theophanic event that can become fully luminous to itself if it finds the proper response in the psyche of concrete human beings – as it does in the classic philosopher. [...] The consciousness of questioning unrest in a state of ignorance becomes luminous to itself as a movement in the psyche toward the ground that is present in the psyche as its mover. The precognitive unrest becomes a cognitive consciousness, a *noesis*, intending the ground as its *noema*, or *noeton*; at the same time, the desire (*oregesthai*) to know becomes the consciousness of the ground as the object of desire, as the *orekton* (*Met.* 1072a26 ss). The ground can be reached in this process of thought and be recognized as the object desired by the meditative ascent through the *via negativa*: the ground is not to be found among the things of the external world, nor among the purposes of hedonistic and political action, but lies beyond this world. Plato has introduced the symbol of the beyond, the *epekeina*, into philosophical language as the criterion of the creative, divine ground (*Rep.* 508-509); and Aristotle speaks of the ground as 'eternal, immovable, and separate from the things of sense perception' (*Met.* 1073b 27-31). Positively Plato identifies the One (*to hen*) that is present as the ground in all things as *sophia kai nous* (*Phileb.* 30 c-e); and Aristotle identifies the actuality of thought (*nou energeia*) as the divine life eternal 'for that is what God is' (*Met.* 1072b 27-31). The complex of the *nous* symbols thus covers all steps in the philosophers' exegesis of man's tension toward the ground of his existence. There is both a human and a divine *nous*, signifying the human and divine poles of the tension; there is a *noesis* and a *noeton* to signify the poles of the cognitive act intending the ground; and there is generally the verb *noein* to signify the phases of the movement that leads from the questioning unrest to the knowledge of the ground as the *nous*¹⁶⁵.

Questi riferimenti testuali sono fondamentali poiché stanno a significare che l'intelletto è in grado di comprendere l'essere attraverso l'illuminazione solo in quanto esso partecipa dell'intelletto divino nella prospettiva aristotelica sussunta da Voegelin, sicché è vero che la coscienza può conoscere perché partecipa dell'essere nel suo fondamento, ma solo in quanto però il suo *noûs* partecipa di quello divino: «[...] die noetische Partizipation aber ist möglich kraft der vorangehenden genetischen Partizipation des göttlichen am menschlichen *nous*»¹⁶⁶.

In altri termini, la conoscenza dell'essere da parte della coscienza presuppone che quest'ultima sia consapevole di essere essa stessa parte della realtà e che il fondamento conoscitivo delle cose finite sia nella perfezione ontologica delle stesse, così come in

¹⁶⁵ ERIC VOEGELIN, *Reason: the Classic Experience*, cit., pp. 271-272.

¹⁶⁶ «[...] la partecipazione noetica, tuttavia, è possibile in virtù della precedente partecipazione genetica del divino al *nous* umano»: cfr. IDEM, *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik*, cit., p. 290 [traduzione nostra]. Cfr. anche ID., *Anamnesis. On the Theory of History and Politics*, cit., p. 348.

Platone ogni aspetto fenomenico è manifestazione di una οὐσία (*ousía*, traducibile con “sostanza”) che racchiude in sé la perfezione del fenomeno caduco osservato e che dunque partecipa di quella perfezione dell’essere: dietro le parti che compongono una cosa vi è appunto una essenza unitaria (l’οὐσία) che è più della somma delle parti¹⁶⁷, essendo coincidente semmai con la struttura ordinata (e perfetta) della cosa osservata¹⁶⁸. Similmente al mondo dell’*ousía*, integrando l’insegnamento platonico con quello aristotelico¹⁶⁹, Voegelin considerava che solo una partecipazione degli enti all’essere conducesse l’intelletto umano ad una conoscenza e ciò era possibile proprio perché v’è una partecipazione, a sua volta, dell’intelletto dell’uomo a quello divino, sicché il fondamento/*Ground* dell’essere, sepolto nell’uomo, coincide con l’intelletto divino come polo della tensione conoscitiva a cui tende quello dell’uomo.

Naturalmente, se la conoscenza del trascendente è solo un postulato deducibile dall’essere sensibile, di ciò era perfettamente consapevole anche Voegelin che scriveva esplicitamente:

Die Bewußtseins erfahrung ist also nicht phänomenal, sondern noumenal, aber auch die *noumena* der Vernunft sind nicht die *noumena* des Seins im Ganzen. Jenes Sein, das im Grund alles erfahrbaren partikulären Seins liegt, ist eine ontologische Hypothese, ohne die der als real erfahrene ontische Zusammenhang in der Existenz ein Datum der Erfahrung, sondern immer das streng Transzendente, an das wir nur in der Meditation herankommen; es kann nicht aus dem Jenseits der Finitheit in die Finitheit hereingezogen werden. Wir stehen mit unserem menschlichen Finit- Sein immer innerhalb des Sein. An einer Stelle, im Bewußtsein, hat dieses Sein die Stufe der Erhellung, aber die Erhellung haftet an dieser Stufe; sie erhellt weder das fundierte Sein der Natur noch den Seinsgrund¹⁷⁰.

¹⁶⁷ EMANUELE MAFFI, *Tò πᾶν, τὸ ὅλον e la confutazione della terza definizione di ἐπιστήμη: alcune considerazioni su Teeteto 203a1-208b10*, in *Plato. Journal of the International Plato Society*, anno VII, n. 7, Coimbra (Portogallo), gennaio-dicembre 2007, pp. 1-19 (p. 9).

¹⁶⁸ ELLEN STONE HARING, *The Theaetetus Ends Well*, in *The Review of Metaphysics. A Philosophical Quarterly*, anno XXXVI, n. 139, Washington (D.C., U.S.A.), marzo 1982, pp. 509-528 (pp. 519-520).

¹⁶⁹ Nella riflessione aristotelica il tedesco fu capace di leggere un richiamo preciso (sebbene terminologicamente diverso) alla partecipazione platonica, pur dallo Stagirita criticata: cfr. GLENN HUGHES, *op. cit.*, pp. 27-28.

¹⁷⁰ «L’esperienza della coscienza quindi non è fenomenica, ma noumenologica, ma anche i *noumena* della ragione non sono i *noumena* dell’essere nella sua totalità. Quell’essere che è il fondamento di ogni essere concreto sperimentabile è un’ipotesi ontologica senza la quale la connessione ontica, sperimentata come reale nell’esistenza, è un dato dell’esperienza, ma sempre strettamente trascendente, al quale possiamo avvicinarci solo nella meditazione; esso non può essere portato dall’al di là della finitezza nella finitezza. Noi rimaniamo sempre all’interno dell’essere con il nostro essere finito umano. In un punto, cioè, della coscienza, questo essere raggiunge il grado dell’illuminazione. Tuttavia, l’illuminazione si limita a questo livello soltanto; essa non illumina né l’essenza della natura, né il fondamento dell’essere»: cfr. ERIC VOEGELIN, *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik*, cit. pp. 56-57 [traduzione nostra]. Cfr. anche IDEM, *Anamnesis. On the Theory of History and Politics*, cit., p. 80.

Quanto sin qui detto, che si situa nel solco della logica aletica, rendeva Voegelin perenne debitore della riflessione sul senso comune su cui si era focalizzato negli anni Venti, all'inizio della propria carriera accademica. Infatti, le esperienze che la coscienza fa dell'essere – che, come si vedrà a breve, non sono semplicemente sensoriali in senso stretto – lasciano dentro l'uomo la suddetta pre-conoscenza, vale a dire lasciano nel fondo inconscio dell'uomo l'evidenza del reale ad un livello primario o primitivo, slegato da una consapevolezza critico-razionale. Tale fondo dell'anima può essere definito appunto «senso comune» e consiste «According to Voegelin's interpretation [...], [in] a compact form of rationality made up of good habits of judgment and conduct deriving historically from noetic experience, but without a differentiated knowledge of noesis»¹⁷¹.

Questo fondo di pre-conoscenza non differenziata, o di senso comune, è quello che Voegelin ha chiamato profondità e che consiste in un materiale inconscio dal quale poter trarre le esperienze coscienti e del quale si prende atto analizzando attentamente il funzionamento del processo che conduce ogni filosofo a nuove esperienze (ed a nuove susseguenti simbolizzazioni)¹⁷². Sono Eraclito, Eschilo e Platone che si rendono conto di questa profondità dell'anima e fu ad essi che Voegelin si riferì:

This deeper level has indeed been discerned by thinkers who carefully observed the process by which they arrived at more differentiated experiences engendering more differentiated symbols than the symbolisms prevalent at their time. Still compactly the depth is present in the pre-Socratic imitations of the sameness of being and thinking, and of the *logos* of discourse with the *logos* of being. On a more differentiated level, the observation of the process has induced Heraclitus, Aeschylus, and Plato to develop the symbol of a 'depth' of the soul from which a new truth of reality can be hauled up to conscious experience; and their symbol of the 'depth' has been preserved as an insight, through a long chain of equivalents, to the contemporary depth psychologies and psychologies of the unconscious. This depth of the soul, however, is experienced by the Hellenic thinkers as a depth beyond articulate experience. It can be expressed by the symbol 'depth,' but it does not furnish a substantive content in addition to our experiences of God, man, the world, and society, of existential tension, and of participation. Hence, we must avoid the fallacy of imagining the depth as an area whose topography can be explored by a science not bound by the limits of our experienced truth of reality¹⁷³.

Si percepisce così come in Voegelin vi fosse il doppio parziale influsso, da un lato, della scuola di senso comune che muove da Reid e giunge fino all'epoca

¹⁷¹ EUGENE WEBB, *op. cit.*, pp. 278-279.

¹⁷² Su tale profondità inconscia indagabile attraverso la meditazione e dalla quale vengono tratti gli elementi consci, cfr. GLENN HUGHES, *Symbols of the 'Depth' of Psyche and Cosmos in Eric Voegelin*, in *Humanitas*, anno XXVIII, n. 1-2, Washington (D.C., U.S.A.), gennaio-dicembre 2014, pp. 36-63 (pp. 48-49).

¹⁷³ ERIC VOEGELIN, *Equivalences of Experience and Symbolization in History*, cit., p. 124.

contemporanea, ma anche, dall'altro lato, dell'agostinismo¹⁷⁴ – oltre che dei filosofi mistici succitati –, in quanto, così come la lezione socratico-platonica del conoscere se stessi¹⁷⁵, anche Agostino postulava un richiamo all'interiorità che si configurava come una profondità nella quale scavare per trovare il vero, com'è evidente nel *De vera religione* – laddove scriveva: «non uscire fuori di te, ritorna in te stesso: la verità abita nell'uomo interiore e, se troverai che la tua natura è mutevole, trascendi anche te stesso»¹⁷⁶. Si trattava, insomma, sia per Agostino che per Voegelin, di un trarre momenti di consapevolezza conscia da un inconscio che vive dentro il sé. Del resto, non va nemmeno dimenticato che le stesse esperienze meramente sensoriali non si collocano nel soggetto sempre e solo ad un livello strettamente cosciente. La stessa attenzione evocata da Voegelin con riguardo all'esperienza acustico-musicale¹⁷⁷ a partire dalla quale sarebbe possibile, per certi autori, prendere consapevolezza dello scorrere della coscienza, conduce appunto ad un tipo specifico di esame cosciente della realtà che non è la normalità delle esperienze, poiché in molti altri casi una tale attenzione non è altrettanto presente e la maggior parte delle esperienze sensoriali si imprimono nell'inconscio tramite la memoria senza un previo vaglio critico-razionale di tipo conscio. Una tale analisi, d'altronde, non era sconosciuta nemmeno a Platone, il quale introdusse il concetto di *ἄνοια* (*ánoia*) per indicare lo iato tra l'uomo cosciente e quello stolto che non è consapevole del proprio ruolo di *partner* dell'essere e non partecipa dunque dell'intelletto divino per comprendere la realtà¹⁷⁸.

È esattamente qui che si colloca l'importanza del simbolo, poiché esso è lo strumento attraverso cui la coscienza descrive la sua partecipazione alle esperienze trascendenti e immanenti della realtà che coglie, esprimendo attraverso le simbolizzazioni la struttura della realtà percepita e che si può definire *ordine*: «By order is meant the

¹⁷⁴ Alla meditazione in Agostino non casualmente Voegelin dedicò già agli inizi degli anni Trenta tutta la prima parte di un testo pubblicato (in tedesco) solo in tempi relativamente recenti (nel 2007, ma rieditato nel giugno 2009) a cura di Peter J. Opitz e Dietmar Herz: cfr. IDEM, *Herrschaftslehre*, in *Occasional Papers* [*Herrschaftslehre / Staatslehre als Geisteswissenschaft. Zwei Fragmente*], n. LVI, Monaco di Baviera, aprile 2007, pp. 9-56 (pp. 9-25). Cfr. anche PAOLO CEVASCO, *Il corpo cristiano. Vico, Voegelin e l'idea di storia*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2008, pp. 45-58.

¹⁷⁵ PLATONE, *Alcibiade Primo*, 133b, in IDEM, *Alcibiade primo – Alcibiade secondo*, con testo greco a fronte, a cura di Donatella Puliga e con introduzione di Graziano Arrighetti, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano, 2021, pp. 34-161 (p. 149).

¹⁷⁶ AURELIO AGOSTINO D'IPPONA, *De vera religione*, XXXIX, 72, in IDEM, *La vera religione*, edizione integrale bilingue, a cura di Marco Vannini, Mursia, Milano, 2012, p. 137.

¹⁷⁷ ERIC VOEGELIN, *Anamnesis. On the Theory of History and Politics*, cit., p. 64.

¹⁷⁸ IDEM, *Order and History*, vol. V, *In Search of Order*, cit., p. 57.

structure of reality as experienced as well as the attunement of man to an order that is not of his making – i.e., the cosmic order»¹⁷⁹.

Per tale ragione, come notato da David Walsh¹⁸⁰, in Voegelin v'era la consapevolezza che una ricerca sulla coscienza non possa esistere come realtà autosufficiente e già data prima ancora che vi sia una ricerca dell'ordine: se la coscienza è sempre coscienza di qualcosa («consciousness is a consciousness of something»¹⁸¹), allora per comprenderne la struttura si tratterà di chiarire di volta in volta nella storia quale ordine si sia conquistato o sia andato perduto nella lotta perenne con il disordine. Infatti, non solo l'uomo moderno, ma proprio l'uomo di ogni tempo¹⁸² si confronta continuamente con l'«esperienza primaria» del nulla (o della non-esistenza) che cerca di esorcizzare sia al livello di ricostruzione (mitica) sull'origine del mondo, sia al livello socio-politico nel tentativo di costituire delle comunità il cui mito fondativo e ordinante riesca a metterle al sicuro dall'inesorabile azione del tempo che può rispedirle nel nulla¹⁸³. L'ordine è così la struttura che, attraverso i simboli, la coscienza prova ad individuare al fine di rispondere all'esperienza primaria del nulla: è il significato vitale che traspare dalla realtà attraverso i momenti illuminativi e che viene colto dalla profondità della coscienza e portato alla luce del livello conscio.

Da questo punto di vista, sebbene si possa individuare probabilmente un momento d'inizio storico dell'introspezione filosofica della coscienza con Eraclito, non è però altrettanto possibile identificare una *teoria* unitaria di quest'ultima perché non può esistere un'auto-interpretazione da parte di essa – e quindi una consapevolezza di un ordine definitivo – che sia data una volta per tutte, in quanto tale auto-interpretazione è sempre in ricerca di un ordine che sia risposta sufficiente all'imminente pericolo della non-esistenza e sia tentativo adeguato di esprimere la partecipazione alla realtà. Tale ricerca dunque finisce inevitabilmente con l'essere un processo poiché dipendente dall'introspezione del singolo filosofo, segnata dall'illuminazione di quest'ultimo: «Alles Philosophieren über das Bewußtsein ist ein Ereignis im Bewußtsein des

¹⁷⁹ ID., *Autobiographical Reflections*, cit., p. 101 [ID., *La politica: dai simboli alle esperienze*, cit., p. 141].

¹⁸⁰ DAVID WALSH, *Editor's Introduction*, in ERIC VOEGELIN, *Anamnesis. On the Theory of History and Politics*, cit., pp. 1-27 (pp. 2-3).

¹⁸¹ IDEM, *Structures of Consciousness*, cit., p. 353.

¹⁸² ID., *Order and History*, vol. II, *The World of the Polis*, in *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 15, *Order and History. The World of the Polis*, a cura e con introduzione di Athanasios Moulakis, University of Missouri Press, Columbia (MO, U.S.A.), 2000, pp. 70-71 [per una traduzione italiana, cfr. ID., *Ordine e storia*, vol. II, *Il mondo della polis*, a cura e con introduzione di Nicoletta Scotti Muth, e con prefazione di Lorenzo Ornaghi, Vita e Pensiero, Milano, 2015, pp. 10-11].

¹⁸³ STEPHEN MCKNIGHT, *Il contributo di Eric Voegelin alla filosofia della storia*, in GIAN FRANCO LAMI ET GIOVANNI FRANCHI (a cura di), *op. cit.*, 95-106 (pp. 98-99).

Philosophierenden [...]. Insofern als das Bewußtsein des Philosophierenden kein »reines« Bewußtsein ist, sondern das Bewußtsein eines Menschen, ist alles Philosophieren ein Ereignis in der Lebensgeschichte des Philosophen»¹⁸⁴. Ne risulta che, ad ogni acquisizione storica da parte di un filosofo che si “irrigidisca” nelle formule concettuali risultanti dalla sua introspezione – il momento speculativo, teorico e discorsivo –, segue sempre un nuovo tentativo di esegesi di sé da parte della coscienza di un altro:

Heraclitus has been the first thinker to identify philosophy as an exploration of the psyche in depth – its tension, its dynamics, its structure, etc. This exegesis of the psyche or consciousness has remained the center-piece of philosophy ever since. However, it has been overlaid historically by philosophy in the secondary sense of communicating the results of exegesis as well as its speculative consequences. Hence, philosophy moves in history as an up and down of an exegesis of consciousness and a dogmatic formulation of results, a return to the original consciousness, new dogmatizations etc.¹⁸⁵

Si noti incidentalmente che la convinzione voegeliniana che fosse necessaria una nuova filosofia della coscienza muoveva proprio dal riconoscimento di questo movimento pendolare della filosofia (e delle comunità risultanti dalle simbolizzazioni comunemente accettate) nella storia, un riconoscimento che osservava come nella storia medesima “dogmatizzazioni” simboliche insufficienti entrino sempre in crisi e rovinino – portando lentamente con sé gli ordini politici su di esse costruiti¹⁸⁶ –, per lasciare il posto a nuovi tentativi di introspezione, di individuazione dell’ordine della realtà e, infine, di fondazione di un ordine strettamente politico. Il nostro autore, infatti, era consapevole che non fosse possibile creare una filosofia della coscienza che sia storica, assoluta, o «radicale»¹⁸⁷, in quanto la tentazione di una *tabula rasa* è storicamente impossibile da realizzare e l’uomo è sempre figlio di un contesto ambientale col quale interagisce – influenzandolo e venendone influenzato – e nel quale vengono già utilizzate delle simbolizzazioni comunemente accettate dalle comunità di suoi consimili. Al più, egli

¹⁸⁴ «Tutto il filosofare sulla coscienza è un evento nella coscienza di colui che filosofa [...]. Poiché la coscienza di chi filosofa non è una coscienza “pura”, ma piuttosto la coscienza di un essere umano, tutto il filosofare è un evento nella storia della vita del filosofo»: cfr. ERIC VOEGELIN, *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik*, cit., p. 57 [traduzione nostra]. Cfr. anche ERIC VOEGELIN, *Anamnesis. On the Theory of History and Politics*, cit., p. 81.

¹⁸⁵ IDEM, *Lettera a Robert Heilman del 19 giugno 1966 (Lettera n. 241)*, in *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 30, *Selected Correspondence, 1950-1984*, a cura e con introduzione di Thomas A. Hollweck, University of Missouri Press, Columbia (MO, U.S.A.), 2007, pp. 503-506 (p. 504).

¹⁸⁶ Esempi di queste crisi, studiati da Voegelin in *Order and History* e ben sintetizzati da alcuni commentatori come McKnight, sono le implosioni delle società cosmologiche e degli imperi ecumenici, le cui simbolizzazioni si rivelano inadeguate e finiscono così per travolgere le istituzioni politiche ad esse legate: cfr. STEPHEN MCKNIGHT, *op. cit.*, pp. 97 e 101-102.

¹⁸⁷ ERIC VOEGELIN, *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik*, cit., p. 58. Cfr. anche IDEM, *Anamnesis. On the Theory of History and Politics*, cit., p. 81.

potrà allora tentare una nuova fondazione simbolica dell'ordine solo in momenti di crisi di tali comunità e sempre cercando di adoperare un linguaggio simbolico che sia in parte comprensibile ai suoi contemporanei ancora legati alle simbolizzazioni precedenti¹⁸⁸:

Der Versuch, das Bewußtsein aus seinem ontischen Kontext zurückzuziehen, die Welt und ihre Geschichte auszulöschen und sie aus der Subjektivität des Ich wieder aufzubauen und schließlich den Strom des Bewußtseins sich im Ich konstituieren zu lassen, ist nicht selbstverständlich. Wir haben nach den Bedingungen zu fragen, unter denen sich das Bedürfnis nach einer solchen Neugründung der Welt aus dem Bewußtsein und im Bewußtsein erhebt. Die Antwort scheint mir nicht zweifelhaft: Der Wunsch, *tabula rasa* zu machen und neu anzufangen, wird sich regen, wenn die Symbolsprache, in der die ontischen Kontexte ausgedrückt werden, fragwürdig geworden ist; oder – geschichtlich gesprochen – wenn eine Kultur mit ihren Symbolen sich in Krisis befindet. Der Versuch eines Neuanfangs ist in dieser Situation nicht nur legitim in dem Sinn, daß mit dem Verfall ihres Ausdruckswertes eine alte Symbolik ehrlicherweise nicht mehr verwendet werden kann; sondern er ist das unerläßliche Erfordernis für die Entwicklung einer neuen Symbolik, die einer neuen geistigen Situation adäquat ist¹⁸⁹.

Qualsiasi tentativo di preservare la tradizione pregressa di una simbolizzazione ormai in crisi è inefficace e segno di una sclerosi, tenendo altresì conto di come l'autore specificasse che non ogni reazione alla crisi sia automaticamente positiva:

Der Protest gegen einen solchen Neuanfang im Namen einer Tradition ist nicht mehr als das Symptom geistiger Sterilität. Daraus, daß ein Neuanfang als »Reaktion« gegen eine Krisis des Geistes legitim ist, folgt jedoch nichts für den Wert des Neuanfangs als positiven geistigen Gehalt. Es gibt gute und schlechte Reaktionen – und manchmal ist die Reaktion schlechter als die Tradition, gegen die sie kritisch reagiert¹⁹⁰.

¹⁸⁸ Tale problema è stato molto avvertito da Voegelin nel corso della sua redazione dei volumi di *Order and History*: cfr. EUGENE WEBB, *Le differenziazioni della coscienza*, in GIAN FRANCO LAMI ET GIOVANNI FRANCHI (a cura di), *op. cit.*, pp. 203-215 (pp. 204-205).

¹⁸⁹ «Il tentativo di allontanare la coscienza dal suo contesto ontico, di dissolvere il mondo e la sua storia, e di ricostruirlo a partire dalla soggettività dell'io e, infine, di far sì che il flusso della coscienza si costituisca nell'io, non ha alcunché di ovvio. Dobbiamo chiederci quale siano le condizioni per le quali sorge la necessità di una nuova fondazione del mondo al di fuori della coscienza ed all'interno della stessa. La risposta mi sembra indubitabile: il desiderio di creare una *tabula rasa* e di ricominciare da capo viene avvertito quando il linguaggio simbolico, con cui si esprimono i contesti ontici, è divenuto incerto o – storicamente parlando – quando una civiltà ed i suoi simboli sono entrati in una crisi. In una situazione del genere, il tentativo di iniziare da capo non è solo legittimo, nel senso che un vecchio simbolismo non può effettivamente più essere usato in modo autentico quando il suo valore comunicativo è attenuato, ma è anche il requisito indispensabile per lo sviluppo di un nuovo simbolismo, adeguato alla nuova situazione spirituale»: cfr. ERIC VOEGELIN, *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik*, cit., p. 58 [traduzione nostra]. Cfr. anche IDEM, *Anamnesis. On the Theory of History and Politics*, cit., pp. 81-82.

¹⁹⁰ «Protestare contro un tale nuovo inizio in nome della tradizione non è altro che un sintomo di sterilità spirituale. La legittimità di un nuovo inizio come una "reazione" avverso ad una crisi dello spirito, tuttavia, non dice alcunché sul valore del nuovo inizio in termini di merito spirituale positivo. Esistono buone e cattive reazioni, e talvolta la reazione è peggiore della tradizione avverso la quale essa reagisce criticamente»: cfr. ERIC VOEGELIN, *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik*, cit., p. 58 [traduzione nostra]. Cfr. anche IDEM, *Anamnesis. On the Theory of History and Politics*, cit., p. 82.

Nondimeno, Voegelin concludeva dicendo che «Wenn wir den »Neuanfang« solcherart als die Reaktion auf eine Krisis betrachten, dann werden die Fälle der Reaktion, deren es viele gegeben hat, untereinander vergleichbar; es wird möglich, ihren relativen Wert für die Neuorientierung des Geistes durch die Schöpfung einer neuen Symbolik zu diskutieren»¹⁹¹.

Alla luce di queste riflessioni, Voegelin maturò allora la prospettiva di una nuova filosofia della coscienza proprio perché si rendeva conto che fosse in corso una crisi a lui contemporanea (che prosegue ancora oggi), la quale mostrava i segni della progressiva dissoluzione delle forme simboliche del suo tempo e che dunque comportava in quest'epoca di crisi la necessità non di una difesa ed un rilancio delle simbolizzazioni "tradizionali", bensì di una nuova immersione nelle profondità della coscienza, come avvenuto in ogni altro momento storico di crollo e mutamento, al fine di creare *nuove* ed adeguate simbolizzazioni della realtà: «At present, we are faced with the problem of getting rid of a considerable heap of dogma – theological, metaphysical, and ideological – and to recover the original experiences of man's tension toward the divine ground of his existence»¹⁹².

Nonostante *Israel and Revelation* fosse stato scritto nel 1956, questa impostazione teorica sulla coscienza era strutturata nelle sue linee essenziali già nel primo volume di *Ordine e storia*, laddove Voegelin nell'introduzione evidenziava come appunto l'uomo partecipi all'essere in modo ambiguo, non riuscendo mai del tutto a comprendere il proprio ruolo nella storia, da un lato, e però gettando squarci di luce conoscitiva sulla sua partecipazione alla realtà storica, dall'altro: la coscienza umana percepisce che il divino, l'uomo, il mondo e la società sono una quatripartizione che fa parte di un medesimo mistero che è l'essere¹⁹³ e che la coscienza prova a dipanare. Notava Voegelin:

At the center of his existence man is unknown to himself and must remain so, for the part of being that calls itself man could be known fully only if the community of being and its drama in time were known as a whole. Man's partnership in being is the essence of

¹⁹¹ «Se guardiamo al "nuovo inizio" in questo senso di reazione ad una crisi, i vari casi di reazione, che sono molti, possono essere comparati; diventa possibile discutere il loro valore relativo per un nuovo orientamento dello spirito attraverso la creazione di un nuovo simbolismo»: cfr. ID., *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik*, cit., pp. 58-59 [traduzione nostra]. Cfr. anche ID., *Anamnesis. On the Theory of History and Politics*, cit., p. 82.

¹⁹² ID., *Lettera a Robert Heilman del 19 giugno 1966*, cit., p. 504.

¹⁹³ ID., *Order and History*, vol. I, *Israel and Revelation*, in *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 14, *Order and History. Israel and Revelation*, a cura e con introduzione di Maurice P. Hogan, University of Missouri Press, Columbia (MO, U.S.A.), 2001, p. 39 [per una traduzione italiana, cfr. ID., *Ordine e storia*, vol. I, *Israele e la Rivelazione*, a cura e con prefazione di Nicoletta Scotti Muth, e con saggio introduttivo di Peter J. Opitz, Vita e Pensiero, Milano, 2009, p. 15].

his existence, and this essence depends on the whole, of which existence is a part. Knowledge of the whole, however, is precluded by the identity of the knower with the partner, and ignorance of the whole precludes essential knowledge of the part. This situation of ignorance with regard to the decisive core of existence is more than disconcerting: It is profoundly disturbing, for from the depth of this ultimate ignorance wells up the anxiety of existence. The ultimate, essential ignorance is not complete ignorance. Man can achieve considerable knowledge about the order of being, and not the least part of that knowledge is the distinction between the knowable and the unknowable. [...] The concern of man about the meaning of his existence in the field of being does not remain pent up in the tortures of anxiety but can vent itself in the creation of symbols purporting to render intelligible the relations and tensions between the distinguishable terms of the field. In the early phases of the creative process the acts of symbolization are still badly handicapped by the bewildering multitude of unexplored facts and unsolved problems. Not much is really clear beyond the experience of participation and the quaternarian structure of the field of being, and such partial clearness tends to generate confusion rather than order, as is bound to happen when variegated materials are classified under too few heads. Nevertheless, even in the confusion of these early stages there is enough method to allow the distinction of typical features in the process of symbolization¹⁹⁴.

Ciò che mutò dopo il 1966 nella sua prospettiva comparativa (sempre presente) fu la visione dell'evoluzione storica del problema nelle varie civiltà, passando da una visuale in qualche modo lineare della storia dell'ordine e della coscienza ad una più "reticolare" o "nodale". Se inizialmente, infatti, Voegelin sembrava ritenere che vi fosse un'evoluzione unilineare, scandita in fasi¹⁹⁵, nella consapevolezza dell'uomo con riguardo all'ordine e all'essere conosciuto dalla coscienza, tale da poter vedere un susseguirsi di civiltà che avrebbero progressivamente approfondito il problema tramite le proprie simbolizzazioni differenziate, in un secondo momento il tedesco, rispetto all'iniziale prospetto dell'opera, si rese conto¹⁹⁶ che le eruzioni della coscienza nella storia sono avvenute e avvengono anche in momenti e luoghi diversi. Esse, anzi, ebbero luogo perfino simultaneamente in diverse culture di una medesima epoca, ma senza un vero interscambio tra queste ultime, sicché si potrebbe dire appunto che la storia dell'ordine sia una rete dotata di molteplici nodi¹⁹⁷ più che un percorso strettamente lineare che muova dalle acquisizioni di una civiltà a quelle di un'altra successiva e che configuri così una filosofia della storia provvista di una linea temporale dotata di eventi significanti: «The introductory

¹⁹⁴ Ivi, pp. 40-41 [ID., *Ordine e storia*, vol. I, *Israele e la Rivelazione*, cit., pp. 16-17].

¹⁹⁵ Ciò già emergeva dalle primissime pagine di *The New Science of Politics*: cfr. ID., *The New Science of Politics*, cit., p. 88 [ID., *La nuova scienza politica*, cit., p. 34].

¹⁹⁶ Tale consapevolezza che ridiscute le premesse di *Order and History* (specie quelle introduttive al secondo volume) emerge nell'introduzione al quarto tomo: cfr. ID., *Order and History*, vol. IV, *The Ecumenic Age*, cit., pp. 47-51.

¹⁹⁷ Ivi, p. 106. Su tale rete che è una «rete di significato», cfr. anche GLENN HUGHES, *The Line That Runs From Time Into Eternity: Transcendence and History in The Ecumenic Age*, in *The Political Science Reviewer*, anno XXVII, n. 1, Wilmington (DE, U.S.A.), gennaio-dicembre 1998, pp. 116-154 (pp. 116-118).

reflections just concluded are meant to give the reasons that the project of *Order and History* as originally conceived had to be abandoned. [...] The introduction has introduced itself as the form that a philosophy of history has to assume in the present historical situation. And this form is definitely not a story of meaningful events to be arranged on a time line»¹⁹⁸.

Posto tutto ciò, si tratta ora di individuare il simbolico all'interno di questa ampia e articolata strutturazione della coscienza operata da Voegelin, chiedendosi cosa siano i simboli e, prima ancora, cosa siano le esperienze e su cosa esse si basino.

Le esperienze sulle quali si fonda la coscienza sono state mutuate in Voegelin dalla *Metafisica* aristotelica¹⁹⁹, secondo la quale l'esperienza umana è un insieme tanto di sensazioni quanto di memoria, governato dall'induzione, vale a dire dalla capacità di cogliere l'universale, formulando così un giudizio generale, tramite l'osservazione di tutti i particolari colti dai sensi. Le esperienze così non sono i meri dati sensoriali, consistendo in qualcosa di più, ma nemmeno sono già coincidenti con l'ἐπιστήμη (*epistémē*), vale a dire con la conoscenza (o θεωρία, *theoría*)²⁰⁰ filosofica, rispetto alla quale sono qualcosa in meno²⁰¹, in quanto la vera e propria conoscenza filosofica (e scientifica) consiste nella costruzione razionale e nella comunicazione di tale costruzione tra individui maturi che sono capaci di rievocazione immaginativa delle esperienze percepite e che, dopo averle sussunte attraverso i simboli, sono idonei a spiegarle verbalmente. Tale spiegazione è appunto la teoria, la quale si può rivolgere e può essere comprensibile solo a chi ha avuto esperienze parallele, simbolizzandole in modo analogo, a quelle di colui che quella teoria propone²⁰².

Ne consegue che il simbolo sia lo strumento precipuo della coscienza. La definizione più didascalica di simbolo fornita dai testi voegeliniani è contenuta nella sue *Riflessioni autobiografiche*: «*Symbols are the language phenomena engendered by the process of participatory experience*»²⁰³. Ciò vale a dire che i simboli sono appunto lo strumento attraverso il quale la coscienza esprime la sua partecipazione alla realtà (tanto immanente quanto trascendente) e che originano da quest'ultima. Per quanto essenziale

¹⁹⁸ ERIC VOEGELIN, *Order and History*, vol. IV, *The Ecumenic Age*, cit., p. 106.

¹⁹⁹ ARISTOTELE, *Metafisica*, cit., 980b-981a, pp. 3-5.

²⁰⁰ EUGENE WEBB, *Eric Voegelin Philosopher of History*, cit., p. 281.

²⁰¹ *Ibidem*.

²⁰² KENNETH KEULMAN, *The Balance of Consciousness. Eric Voegelins' Political Theory*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia (PA, U.S.A.), 1990, p. 281.

²⁰³ ERIC VOEGELIN, *Autobiographical Reflections*, cit., p. 99 [IDEM, *La politica: dai simboli alle esperienze*, cit., p. 140].

sia tale definizione, sembrerebbe invero riduttivo il suo richiamo all'aspetto "linguistico", quasi che il simbolo consistesse nella dimensione meramente verbale dell'umano. In realtà, se il simbolo è certamente il linguaggio della coscienza, esso non si riduce alla formulazione concettuale di tipo verbale – vale a dire il linguaggio articolato dell'essere umano –, ove si rifletta sul fatto che per Voegelin il simbolo poteva benissimo essere, ad esempio, anche la visione, in qualità di esperienza tradotta in immagine come nel vissuto e negli scritti paolini della conversione sulla via di Damasco²⁰⁴, o come la dimensione trascendente presente al di là della metassia che, inesprimibile, non può esser tradotta se non tramite figure quali quelle dei miti platonici²⁰⁵.

L'esempio della visione, che avvicina la ricerca voegeliniana a quella di Giorgio Colli sull'estasi come fondamento filosofico originario²⁰⁶, è particolarmente paradigmatico per comprendere esperienze e simboli e la loro differenza con i concetti verbalmente fissati, in quanto la visione è qualcosa che, discendendo tanto dall'uomo quanto dal divino, non consiste in una "dottrina", in una formulazione dogmatica:

The present concern is not with points of christological dogma but with a vision of Paul and its exegesis by its recipient. Hence, there can arise no question of "accepting" or "rejecting" a theological doctrine. A vision is not a dogma but an event in metaleptic reality that the philosopher can do no more than try to understand to the best of his ability. As the vision occurs in the Metaxy, it must not be split into "object" and "subject". There is no "object" of the vision other than the vision as received; and there is no "subject" of the vision other than the response in a man's soul to divine presence. The vision emerges as a symbol from the Metaxy, and the symbol is both divine and human²⁰⁷.

Da questo punto di vista, la filosofia propriamente dottrinarina elaborata dai diversi pensatori non è dunque un simbolismo primario, bensì secondario che deriva da quelli primari che traducono in via più immediata le esperienze vissute dall'uomo²⁰⁸.

I simbolismi secondari (o addirittura quelli terziari)²⁰⁹, anzi, in periodi di crisi in cui vecchie simbolizzazioni si disintegrano perdendo il proprio significato originario,

²⁰⁴ ID., *Order and History*, vol. IV, *The Ecumenic Age*, cit., p. 307.

²⁰⁵ Ivi, p. 83.

²⁰⁶ Sul punto, cfr. GIORGIO COLLI, *Dopo Nietzsche*, Adelphi, Milano, 2015, pp. 61-62. Questa prospettiva è comunque debitrice di quella di Rudolf Otto (pur molto lateralizzata sul ruolo della irrazionalità, comunque non giudicata in termini strettamente negativi come invece avviene nel pregiudizio razionalista egemone nella modernità) per la quale fulcro del momento sacrale/religioso è il «numinoso» vissuto come *mysterium tremendum*: cfr. RUDOLF OTTO, *Il sacro. L'irrazionale nella idea del divino e la sua relazione al razionale*, a cura e con prefazione di Ernesto Buonaïuti, Studio Editoriale, Milano, 2009, pp. 17-45 e 77-84.

²⁰⁷ ERIC VOGELIN, *Order and History*, vol. IV, *The Ecumenic Age*, cit., p. 307.

²⁰⁸ Ivi, pp. 96-97.

²⁰⁹ Su questa articolazione classificatoria dei simboli, cfr. ivi, pp. 110-111. Sul punto, cfr. anche EUGENE WEBB, *Eric Voegelin Philosopher of History*, cit., pp. 181-182 ed IDEM, *Philosophers of Consciousness*.

possono perfino costituire un ostacolo²¹⁰ per una nuova immersione nella coscienza e dunque per la formazione di nuove simbolizzazioni a partire dalle esperienze vissute in mutati contesti storici. Lo stesso «divieto di fare domande»²¹¹, che ha avuto una relativa fortuna ed eco mediatica fuori dai circoli di studiosi di Voegelin²¹² sulla base della divulgazione italiana di un paio di testi voegeliniani più risalenti – soprattutto *Wissenschaft, Politik und Gnosis*²¹³ (del 1959) e il parziale spartiacque che fu l’«opera-ponte»²¹⁴ *Die politischen Religionen*²¹⁵ (del 1938) –, è riduttivamente inteso di solito come la tendenza ‘dogmatica’ e semplificatrice di impedire la comprensione della complessità del reale da parte delle ideologie totalitarie a causa dello “gnosticismo” intrinseco ad esse ed al pensiero moderno. In realtà, tale “divieto” non è tanto il risultato delle sole simbolizzazioni “gnostiche”, quanto più in generale dell’irrigidimento in sistemi delle simbolizzazioni secondarie²¹⁶ e terziarie – di qualsiasi tipo: siano esse gnostiche, come *apparentemente* nell’epoca moderna²¹⁷, oppure no – rispetto al momento pneumatico e noetico che le origina. Ciò traspare dalle conclusioni del più tardo *The Ecumenic Age*²¹⁸ in cui la riflessione teoretica di Voegelin sulla coscienza era giunta a piena maturazione: il fulcro non è nello gnosticismo – pur rilevante come simbolizzazione nella modernità, secondo un Voegelin comunque più risalente –, bensì nella sclerotizzazione delle simbolizzazioni in momenti storici di crisi che, pesando sulla ricerca del filosofo, talvolta comportano appunto una difficoltà per quest’ultimo di immergersi nuovamente nelle profondità della coscienza o talaltra implicano comunque una sopravvivenza di vecchie simbolizzazioni ma dal significato trasmutato nel contesto di una nuova cornice simbolica²¹⁹.

Polanyi, Lonergan, Voegelin, Ricoeur, Girard, Kierkegaard, University of Washington Press, Seattle (WA, U.S.A.), 2014, pp. 123-125.

²¹⁰ ERIC VOEGELIN, *Order and History*, vol. IV, *The Ecumenic Age*, cit., p. 107. Sul punto, vale anche una citazione già riportata *supra* in ID., *Lettera a Robert Heilman del 19 giugno 1966*, cit., p. 504.

²¹¹ Sul punto, cfr. ID., *Science, Politics, and Gnosticism. Two Essays*, in *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 5, *Modernity Without Restraint*, cit., pp. 242-313 (pp. 261-277).

²¹² Per un esempio in tal senso, cfr. GIANFRANCO MORRA, *Senza domande non c’è democrazia*, in *Italia Oggi*, Milano, 15 febbraio 2018, p. 9.

²¹³ ERIC VOEGELIN, *Wissenschaft, Politik und Gnosis*, Kösel, Monaco di Baviera (Germania), 1959.

²¹⁴ Sul punto, che comunque verrà ripreso più avanti, cfr. SANDRO CHIGNOLA, *Pratica del limite. Saggio sulla filosofia politica di Eric Voegelin*, Unipress, Padova, 1998, pp. 17-19 e 25-26.

²¹⁵ ERIC VOEGELIN, *Die politischen Religionen*, a cura di Peter Joachim Opitz, Wilhelm Fink, Monaco di Baviera (Germania), 1996.

²¹⁶ Su di esse, cfr. EUGENE WEBB, *Le differenziazioni della coscienza*, cit., pp. 204-205.

²¹⁷ Voegelin, in realtà, cambiò prospettiva nel tempo, come si avrà modo di notare *infra*.

²¹⁸ ERIC VOEGELIN, *Order and History*, vol. IV, *The Ecumenic Age*, cit., p. 407.

²¹⁹ IDEM, *Order and History*, vol. I, *Israel and Revelation*, cit., p. 21 [ID., *Ordine e storia*, vol. I, *Israele e la Rivelazione*, cit., p. 7].

Va notato, inoltre, che le esperienze non sono propriamente né razionali né irrazionali, essendo semplicemente al di là della ragione che tuttavia interviene in esse:

The Pauline vision, it is true, must be accepted as a real event in the Metaxy, constitutive of history. Moreover, it must not be split into “object” and “subject”, or be submitted to the variety of fundamentalist, positivist, and other hypostatizing distortions. From these enjoinders it does not follow, however, that visions have nothing to do with reason and lie beyond critical examination. The assumption that revelatory visions are “irrational”, that they can only be “believed” telquel or not at all, is again a misunderstanding caused by hypostatizing alienation from the reality of the experience. Paul, who, as I have said, knew something about visions and related pneumatic phenomena, was well aware that the structure of a theophanic experience reaches from a pneumatic center to a noetic periphery. The encounter between God and man, for instance, can have a dead center of inarticulateness, resulting in a state of stupor or blindness, in his case lasting for three days; stupor and blindness, then, can be followed by a period of highly articulate interpretation of the event, in his case lasting for the rest of his life; and the change in a man’s consciousness of reality can be so radical that it has to be symbolized as a renovation, or rebirth, or the donning of a new man. In less radical instances, the encounter can become manifest in a trancelike or ecstatic state of “tongue-speaking”, of glossolalia, followed by an attempt, either by the tongue-speaker himself or by another person present, to translate the pneumatic gibberish into language intelligible in the community²²⁰.

Le esperienze (non strettamente immanenti) allora possono essere anche delle epifanie che si possono tradurre certamente in interpretazioni analitiche ed articolate²²¹. Non si tratta però di esperienze comprensibili col ragionamento né comunicabili verbalmente *prima facie*²²², in quanto, quando non strettamente sensibili, esse sono un puro incontro col divino (comunque inteso). Pertanto, si può dire che, accanto all’esperienza noetica vera e propria, si colloca (ed accompagna) quella cosiddetta pneumatica, il centro della conoscenza essendo appunto una teofania pneumatica, cioè un incontro col mistero divino che viene poi tradotto a livello periferico tramite la noesi²²³ dell’intelletto umano e comunicato infine verbalmente, per quanto possibile.

Tutto ciò è legato al significato che si voglia dare del ‘concetto’ di *esperienza*, poiché non soltanto esso non è riducibile al solo aspetto sensibile, essendo integrato dall’elemento memorativo, ma soprattutto perché essa è anche ciò che la coscienza vive dentro di sé, senza essere mediato attraverso i sensi. Il fatto che Voegelin richiamasse la

²²⁰ ID., *Order and History*, vol. IV, *The Ecumenic Age*, cit., pp. 308-309.

²²¹ STELLA MAREGA, *Pneumopatologia della coscienza*, cit., p. 101.

²²² *Ibidem*.

²²³ La differenza tra l’esperienza paolina e quella filosofica greca non è nell’attenzione al centro pneumatico, ma nella sua focalizzazione successiva sulla dimensione escatologica, anticipativa del compimento paradisiaco, anziché attestarsi sull’aspetto puramente noetico e quindi speculativo: cfr. *ivi*, p. 102.

compattezza di una pre-conoscenza, vale a dire una conoscenza non critica che si imprime nella coscienza e dalla quale quest'ultima possa trarre elementi (illuminativi) di significato sull'essere tramite la ragione nella sua declinazione noetica, implica appunto che le esperienze non siano soltanto quelle provenienti dal mondo esterno. Lo dimostra la critica che Voegelin muoveva a tutte le varie filosofie della coscienza che si basino sullo scorrere del tempo per descrivere la coscienza stessa e che, per farlo, usino il succitato richiamo improprio dell'esperienza acustica (musicale). Per il tedesco questo richiamo è solo una parte delle esperienze possibili, avendo scritto chiaramente che «Die Verengung des Bewußtseinsproblems auf den Strom und seine Konstitution ist schon aus den elementaren Gründen der Unvereinbarkeit mit den Phänomenen des Schlafes, des Traumes und der unterbewußten seelischen Prozesse sachlich unhaltbar»²²⁴. Infatti, un'esperienza come quella sensoria di tipo acustico implica uno specifico tipo di esame della realtà, così come quello del vedere un dipinto ne implica altri²²⁵. Nell'esperienza acustica l'attenzione del soggetto si focalizza su degli elementi, ma ciò non risolve tutto il problema della coscienza, come se esso sia riducibile a quest'ultima che semplicemente coglie lo scorrere del tempo. In realtà, il fatto che lo scorrere possa essere avvertito solo attraverso un particolare tipo di attenzione dimostra che non è la coscienza del tempo che si forma nello scorrere, ma è l'esperienza dello scorrere che si forma nella coscienza, sicché lo scorrere è, quindi, fundamentalmente soltanto un fenomeno limite²²⁶, essendovi appunto delle altre esperienze in cui l'attenzione umana o è limitata o si può financo dire essere assente. Ciò è talmente vero al punto da potersi perfino negare che in atti, pur certamente volitivi dell'uomo, vi sia un vero e proprio "Io" agente che conosca e che decida in modo chiaro e netto ad ogni momento dell'atto voluto, determinando così ciò che da quell'atto volitivo segue materialmente. L'esempio più cristallino portato da Voegelin è quello dell'alzarsi:

Ich vermag das Ich nicht einmal bei Gelegenheit gewisser Willensakte zu finden, – Beispiel: Ich »will« von meinem Sessel aufstehen und beobachte, wie sich das »Wollen« und das »Aufstehen« vollziehen. Ich kann bei dieser Gelegenheit klar das Projekt meines »Aufstehens« erkennen; aber was sich zwischen der Fassung meines Entschlusses und meinem aktuellen Aufstehen abspielt, bleibt mir völlig undurchsichtig. Warum ich gerade

²²⁴ «Restringere il problema della coscienza allo scorrere ed alla sua determinazione è oggettivamente insostenibile già solo per le elementari ragioni della sua inconciliabilità con i fenomeni del sonno, del sogno e dei processi psichici subconsci»: cfr. ERIC VOEGELIN, *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik*, cit., pp. 40-41 [traduzione nostra]. Cfr. anche IDEM, *Anamnesis. On the Theory of History and Politics*, cit., p. 65.

²²⁵ Ivi, pp. 63-64.

²²⁶ Ivi, pp. 66 e 67.

in diesem Augenblick aufstehe und nicht eine Sekunde später, weiß ich nicht. So genau ich den Prozeß beobachte: ich finde nur, daß beim aktuellen Aufstehen plötzlich aus einer mir unzugänglichen Quelle »etwas« mich aufstehen läßt und daß nichts von einem »Ich« in diesem Akt zu finden ist. Mit dieser Beobachtung ist nichts über das Problem der Determination oder Indetermination des Handelns gesagt, sondern es ist lediglich behauptet, daß das aktuelle Aufstehen sich nicht in der Form des »Ich« abspielt²²⁷.

In tal senso, la coscienza è sempre qualcosa di pre-dato²²⁸, sicché, per tale ragione, la conoscenza in Voegelin, anche laddove fosse già critica e dotata di momenti illuminativi, rimaneva irrimediabilmente legata comunque ad un sostrato mitico prevalente – che è quello della pre-conoscenza – che può solo essere chiarito, corretto, ma mai definitivamente rimosso:

Die noetische Exegese ereignet sich nicht in einem Vakuum, sondern bringt historisch die Spannung zum Grund als das Ordnungszentrum zu differenziertem Bewußtsein, gegenüber einem Vor-Wissen vom Menschen und seiner Ordnung, das aus der kompakten Primärerfahrung vom Kosmos und deren Ausdruck im Mythos stammt. Sie ist ein differenzierendes Korrektiv am kompakteren Vor-Wissen, aber sie ersetzt es nicht. Unser Ordnungswissen bleibt primär mythisch, auch nachdem die noetische Erfahrung den Bereich des Bewußtseins differenziert und die noetische Exegese seinen Logos explizit gemacht hat. Unsere Denkgewohnheiten sind jedoch so wenig kritisch, daß dieser Tatbestand kaum klar bewußt wird. Wir arbeiten z. B. unbekümmert mit dem Begriff der menschlichen Natur, ob wir sie für konstant halten wie die Klassiker oder für veränderbar wie die Ideologen, und vergessen, daß er nicht induktiv entwickelt wurde, sondern als Ausdruck für die Liebe zum göttlichen Seinsgrund, die ein philosophierender Mensch konkret als seine Wesentlichkeit erfährt²²⁹.

²²⁷ «Non posso nemmeno individuare l'Io in occasione di certi atti della volontà. Un esempio: Io "voglio" alzarmi dalla sedia e osservo come si susseguono il "volere" e l'"alzarsi". In questo caso riesco a riconoscere chiaramente il progetto del mio "alzarmi", ma ciò che accade tra il momento in cui prendo la mia decisione e quello in cui effettivamente mi alzo rimane piuttosto oscuro. Non so perché mi alzo proprio in questo momento e non un secondo dopo. Per quanto io possa osservare il processo da vicino, riesco a trovare soltanto che, al momento di alzarmi, "qualcosa", proveniente da una fonte a me inaccessibile, mi fa alzare e nulla di un "Io" è rinvenibile in quell'atto. Questa osservazione non mi dice nulla sulla determinatezza o indeterminatazza dell'agire; indica soltanto che l'effettivo alzarsi non avviene sotto forma dell'"Io"»: cfr. ID., *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik*, cit., p. 43 [traduzione nostra]. Cfr. anche ID., *Anamnesis. On the Theory of History and Politics*, cit., p. 67.

²²⁸ Ivi, pp. 65-66.

²²⁹ «L'esegesi noetica non avviene in un vuoto, ma storicamente porta la tensione verso il fondamento come centro dell'ordine della coscienza differenziata, in contrasto con una pre-conoscenza dell'uomo e del suo ordine che scaturisce dall'esperienza primaria compatta del cosmo e dalla sua espressione mitica. L'esegesi noetica è un correttivo differenziante a questa pre-conoscenza compatta ma non può sostituire quest'ultima. La nostra conoscenza dell'ordine rimane primariamente mitica, anche dopo che l'esegesi noetica abbia differenziato il regno della coscienza e dopo che l'esegesi noetica ne abbia reso esplicito il logos. Le nostre abitudini di pensiero sono a tal punto acritiche che questo fatto [dell'esperienza noetica] viene notato in modo chiaramente cosciente solo con difficoltà. Noi operiamo in modo disinvolto, ad esempio, con il concetto di natura umana, sia che la consideriamo costante, come facevano i classici, sia che lo riteniamo malleabile, come fanno gli ideologi, e dimentichiamo che quel concetto è stato sviluppato non in modo induttivo, ma come espressione dell'amore per il fondamento divino dell'essere – un amore che un essere umano che filosofa sperimenta concretamente come propria essenza»: cfr. ID., *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik*, cit., pp. 290-291 [traduzione nostra]. Cfr. anche ID., *Anamnesis. On the Theory of History and Politics*, cit., p. 348.

In tale contesto, le esperienze umane non si riducono allora ad esperienze di dati sensoriali esterni, essendo possibili anche esperienze come quelle di ordine spirituale²³⁰, che prescindono dal dato strettamente sensoriale, potendo esso stesso anzi essere il trampolino per una fuga dai sensi. In tal modo, allontanandosi dalle maggiori riflessioni di altri autori sul tema, Voegelin evidenziava come punto focale della coscienza fosse di permettere tale fuga extrasensoriale, rispetto all'esperienza che essa fa di ciò che è fugace nella realtà, in modo da cogliere i significati in quest'ultima: «[...] es doch eben die Funktion des menschlichen Bewußtseins ist, sich von diesem Flüchtigkeitpunkt zu entfernen, *nicht* zu fließen, sondern die raum- und zeit-lose Welt von Bedeutung, Sinn und seelischer Ordnung zu entwickeln»²³¹.

²³⁰ A ciò andrebbero aggiunte anche le esperienze di tipo immaginativo (pur ricavate dai sensi), in quanto il complesso simbolico è immaginale, non nel senso di immaginario ma nel senso di realtà non unicamente logico-discorsiva. Sul simbolo come realtà immaginale – di cui si parlerà nuovamente –, cfr. GIULIO MARIA CHIODI, *La coscienza liminare. Sui fondamenti della simbolica politica*, Franco Angeli, Milano, 2017, p. 13.

²³¹ «[...] la funzione della coscienza umana è appunto quella di allontanarsi da questo momento di fugacità, *non* di scorrere, ma di sviluppare il mondo senza spazio e senza tempo del significato, del senso e dell'ordine dell'anima»: cfr. ERIC VOEGELIN, *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik*, cit., pp. 39-40 [traduzione nostra]. Cfr. anche IDEM, *Anamnesis. On the Theory of History and Politics*, cit., p. 64.

CAPITOLO II

Voegelin in dialogo critico con Schelling, Cassirer e Husserl

1. *L'incontro con la lettura schellinghiana*

L'impalcatura filosofica voegeliniana è stata frutto anche dell'incontro tra Voegelin ed alcuni autori da lui studiati nel tempo. Il percorso voegeliniano sulla coscienza si inserisce, infatti, nel contesto delle riflessioni che intorno ad essa nel periodo tra la seconda metà dell'Ottocento e la prima metà del Novecento avevano impegnato diversi filosofi, per un verso in una critica serrata all'epistemologia kantiana – specialmente ad opera della fenomenologia –, per altro verso in una riproposizione neo-kantiana della stessa, ambedue volte comunque ad una fondazione sistematica della conoscenza.

L'inizio della riflessione strutturata sulla coscienza da parte del filosofo tedesco prese le mosse dall'incontro con l'ultimo Schelling, e dalla domanda basilare della *Filosofia della rivelazione*²³²: «Perché è Qualcosa? Perché non c'è invece il Nulla?»²³³. Ciò che peraltro è necessario verificare è se la domanda schellingiana intorno all'essere, seppur critica rispetto all'hegelismo, fosse ancora in qualche modo interna all'idealismo e se Voegelin si distanziasse dall'idealismo stesso o comunque dal pensiero schellinghiano.

Indubbiamente Voegelin non soltanto mutuava da Schelling la focalizzazione sulla problematica della coscienza, ma sembrava altresì prendere da questi anche la consapevolezza della precedenza della natura (o del cosmo) rispetto alla coscienza medesima, nel senso che essa preesiste a quest'ultima. Come notato da studiosi dell'ultimo Schelling, il filosofo di Leonberg considerava la coscienza l'unico ente che fosse qualificabile come possibilità di relazione con la natura, la quale però precederebbe il pensiero e la coscienza stessa. Ciò significa dunque che la natura precederebbe l'io penso kantiano da cui Schelling prendeva le mosse nella propria riflessione²³⁴.

²³² FRIEDRICH WILHELM JOSEPH VON SCHELLING, *Filosofia della Rivelazione*, I, 7, in IDEM, *Filosofia della Rivelazione (secondo l'edizione postuma del 1858 curata da Karl Friedrich August Schelling)*, con testo tedesco a fronte, a cura e con saggio introduttivo di Adriano Bausola, Bompiani, Milano, 2002, p. 11.

²³³ «Warum ist Etwas, warum ist nicht Nichts?»: cfr. ERIC VOEGELIN, *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik*, cit., p. 51 [traduzione nostra]. Cfr. anche IDEM, *Anamnesis. On the Theory of History and Politics*, cit., p. 75.

²³⁴ LIDIA PROCESI, *La genesi della coscienza nella Filosofia della mitologia di Schelling*, Mursia, Milano, 1990, p. 10.

Nondimeno è peraltro imprescindibile comprendere le motivazioni del filosofare schellingiano per capire meglio il rapporto con Voegelin. È stato fatto notare che tutta la riflessione dell'idealismo tedesco su Kant risentiva di istanze pratico-politiche: ciò era vero per Fichte come per Hegel²³⁵. È in questo panorama che si inseriva Schelling, dapprima come allievo e continuatore di Fichte, nonché amico di Hegel, e dopo come loro critico²³⁶. La differenza tra costoro e Schelling, nonostante l'influsso della propria epoca e delle esigenze pratico-politiche alla base della filosofia di Fichte da cui il filosofo di Leonberg non poté esimersi inizialmente, si situava esattamente nella differenza di interessi di quest'ultimo rispetto ai primi. Se l'intenzione di Fichte, esplicitata dallo stesso nella propria corrispondenza, era quella di creare un sistema che analizzasse la libertà a partire dall'esame attento della riflessione kantiana²³⁷, Schelling invece sin da subito identificava filosofia e vita, ritenendo che la prima discendesse dalla libertà e si identificasse con essa, sicché «Niente le può quindi essere più funesto che il tentativo di costringerla nei limiti di un sistema universalmente valido»²³⁸. L'affermazione della «[...] assoluta libertà del filosofare, la filosofia come libertà, la filosofia non a servizio della vita, ma essa stessa come vita, la cui libertà è in ultima istanza il suo esser capace di trovare in se stessa la propria motivazione»²³⁹, nonostante ogni influenza fichtiana, distanziava appunto sin da subito Schelling dalla vocazione "sistemica" del maestro di Rammenau. Pur accogliendo, infatti, la lezione fichtiana sul filosofare come costruire, tale libertà fondamentale della filosofia rimase in ogni fase successiva del suo pensiero²⁴⁰: «[...] la sua costruzione non ubbidisce al logo ma alla libertà inesauribile del filosofo»²⁴¹. Come scriveva Schelling stesso, «Niente può più disdegnare un cervello filosofico che ha conquistato da sé la propria libertà, del dispotismo di teste grette che non possono tollerare l'esistenza di altri sistemi accanto a quello loro»²⁴².

Pur non potendosi avere certezza che Voegelin, sebbene lettore accanito ed onnivoro di testi filosofici, fosse del tutto consapevole della intenzione basilare di Schelling così come essa traspare dalla corrispondenza di quest'ultimo, già qui è, ad ogni modo, possibile rinvenire un primo parallelo con l'approccio voegeliniano. Quest'ultimo,

²³⁵ ARTURO MASSOLO, *Schelling e l'idealismo tedesco*, in *Rivista critica di Storia della Filosofia*, anno X, n. 1, Milano, gennaio-febbraio 1955, pp. 46-57 (pp. 46-48).

²³⁶ Ivi, p. 48.

²³⁷ *Ibidem*.

²³⁸ Passo schellingiano, proveniente dal carteggio con Hegel, citato in ivi, pp. 48-49.

²³⁹ Ivi, p. 49.

²⁴⁰ *Ibidem*.

²⁴¹ *Ibid.*

²⁴² Passo schellingiano, proveniente dal carteggio con Hegel, citato in *ibid.*

magari non in modo consapevolmente derivativo ma anche solo parallelo e, tuttavia, comunque convergente, muoveva nella medesima direzione del proposito fondamentale di Schelling. Il filosofo di Colonia riconosceva, infatti, la sempre nuova necessità dell'uomo di immergersi nelle profondità della coscienza e di addivenire, al di là degli irrigidimenti in sistemi simbolici dogmatizzati (ancor più se, nella modernità, ideologici), a nuove eruzioni e salti di significato rispetto alle simbolizzazioni ad essi pregresse. In tal senso, infatti, Voegelin parlava di *leaps in being* (traducibile come “salti nell'essere”), intesi come nuove determinanti comprensioni dell'essere medesimo da parte del singolo filosofo, e di *spiritual outbursts* (traducibile come “eruzioni spirituali”) all'interno della singola coscienza umana²⁴³.

La consapevolezza della presenza di questi salti della coscienza sembrava accompagnare già la riflessione voegeliniana de *La nuova scienza politica*, laddove Voegelin esaminava la nascita della scienza politica con Platone ed Aristotele ed individuava proprio nella discesa nelle profondità dell'anima il fulcro di tale nascita, evidenziando come il processo che aveva condotto ad essa si fosse esteso per secoli prima e dopo Platone²⁴⁴. Tale consapevolezza permaneva totalmente immutata sia nel primo volume di *Order and History*, ove si parlava di scoperta dell'anima e del fatto che questa scoperta nella storia trovasse il proprio inizio in Omero²⁴⁵, sia successivamente quando la consapevolezza si irregimentò appunto nella riflessione più strutturata di *The Ecumenic Age* sui vari tipi di eruzione e salti presenti nella storia, pur comunque già anticipati parzialmente dal volume terzo dell'opera con riguardo alle esperienze platoniche ed aristoteliche.

Ad ogni modo, pur non avendo certezza su quanto Voegelin possa essere stato consapevole delle espressioni di Schelling nella corrispondenza di quest'ultimo con Hegel, nondimeno si può abbastanza sicuramente ipotizzare che egli abbia avuto una certa contezza della fondamentale esigenza di libertà filosofica del pensatore di Leonberg. Ciò sembra evidente nella testimonianza sul rapporto di Voegelin con gli idealisti tedeschi portata da Ernest Walters, secondo il quale il pensatore di Colonia durante una lezione

²⁴³ ERIC VOEGELIN, *Order and History*, vol. IV, *The Ecumenic Age*, cit., pp. 46-47.

²⁴⁴ IDEM, *The New Science of Politics*, cit., p. 140 [ID., *La nuova scienza politica*, cit., p. 99].

²⁴⁵ ID., *Order and History*, vol. I, *Israel and Revelation*, cit., pp. 79-80 [ID., *Ordine e storia*, vol. I, *Israele e la Rivelazione*, cit., pp. 61-63].

sostenne di ritenere il miglior scritto sulla libertà proprio il saggio schellingiano *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana*²⁴⁶.

Un'altra vicinanza – in tal caso apparente – è nel riferimento schellingiano all'estasi della ragione, evoluzione dell'originario riferimento che Schelling faceva (nella fase iniziale della propria vita) all'intuizione intellettuale intesa come immediato raggiungimento dell'Assoluto²⁴⁷. L'ultimo Schelling introdusse questa definizione a partire dal 1821 ma ne modificò il significato filosofico nel tempo. In un primo momento, questa estasi era un fondo di dotta ignoranza del soggetto dalla quale partire per la conoscenza attraverso una ricerca interiore – mediante una memoria (*En-innerung*)²⁴⁸ –, che molto pare somigliare al *Ground* voegeliniano e al fondo dell'anima di cui scrivevano Maestro Eckhart von Hochheim²⁴⁹ e il suo allievo Johannes Tauler²⁵⁰, oltre che come ricavabile dall'introspezione di Sant'Agostino.

Tale estasi sarebbe inizio e non fine della filosofia e il sapere si compirebbe non in un non-sapere, bensì in tale *En-innerung*. In un secondo tempo, nel 1837 e soprattutto a partire dal 1841, Schelling però mutò prospettiva e presentò questa estasi della ragione come il punto di arrivo della filosofia che si interroga sulla coscienza e sul suo rapporto con l'essere: l'estasi era per lui certamente lo stato essenziale della ragione, ma al quale essa giungerebbe soltanto *alla fine* del proprio cammino²⁵¹. Inoltre, questa estasi non giungerebbe ad alcun concetto, non conoscerebbe alcunché se non un mero riconoscimento del puro "che"²⁵²: «l'estasi della ragione è senza concetto, senza idea, senza che cosa; essa non pone alcun Assoluto né aggiunge conoscenza alcuna. L'estasi della ragione *indica solamente il puro che*, il meramente essente, senza concettualità e senza essenzialità»²⁵³. Da questo punto di vista, si può dire che in certa misura Schelling, pur se come risultato finale di un processo coscienziale, si avvicinò (anticipandolo) a

²⁴⁶ BARRY COOPER ET JODI BRUHN (a cura di), *Voegelin Recollected. Conversations on a Life*, University of Missouri Press, Columbia (MO, U.S.A.), 2008, p. 266.

²⁴⁷ FRANCESCO TOMATIS, *Schelling e il passaggio dalla filosofia negativa alla filosofia positiva*, in *Il Pensiero. Rivista di filosofia*, anno XXXVI, n. 2, Roma, luglio-dicembre 1997, pp. 185-193 (p. 185).

²⁴⁸ Ivi, pp. 185-186.

²⁴⁹ Ivi, p. 185. Per uno dei vari esempi eckhartiani in tal senso, cfr. anche ECKHART VON HOCHHEIM, *Sermone 2, 3*, in IDEM, *I sermoni*, a cura e con introduzione di Marco Vannini, Paoline, Milano, 2016, pp. 99-106 (p. 102).

²⁵⁰ JOHANNES TAULER, *Sermone I. Le tre nascite*, in IDEM, *I sermoni*, a cura e con introduzione di Marco Vannini, Paoline, Milano, 1997, pp. 115-126 (p. 121).

²⁵¹ FRANCESCO TOMATIS, *op. cit.*, p. 186.

²⁵² *Ibidem*.

²⁵³ *Ibid.*

quell'essere come disvelamento²⁵⁴ tipico delle lezioni heideggeriane: un essere che può solo venire riconosciuto dall'uomo ma non anche predicato e definito²⁵⁵ e a fronte del quale sia possibile di fatto solo un silenzio²⁵⁶, sebbene nella prospettiva heideggeriana (come in quella voegeliniana) tale essere sia il cominciamento della filosofia e non il fine di essa o (più precisamente, con Schelling) il fine di un suo momento, quello negativo.

Al termine della filosofia cosiddetta negativa, infatti, Schelling individuava una filosofia positiva: la ragione esce fuori di sé, prende consapevolezza dei propri confini e limiti, riconoscendo il puro "che". Essa, tuttavia, non giunge così a una vera trascendenza, in quanto riconosce l'essere ma non anche l'esistere dell'essere. In altri termini, se anche ad un trascendente – per esempio, Dio che, secondo la prospettiva della prova anselmiana, è quanto di massimo possa essere pensabile²⁵⁷ – si può ancora logicamente giungere, riconoscendo che esso necessariamente è nel pensiero, non si può dire però che esso sia necessario esista²⁵⁸ come realtà.

A questo punto, la filosofia negativa allora sarebbe ancora a-tea, senza Dio, ma essa continua ad esigere una risposta alla domanda abissale sull'esistenza di ciò che esiste al posto del nulla²⁵⁹. Il tentativo della filosofia positiva schellingiana fu di rispondere a questa esigenza, ma fu uno sforzo che non conduceva a risposte propriamente filosofiche ma semplicemente accompagnava l'uomo alla risposta della rivelazione religiosa, attraverso quella mitica, essendo il mito il primo tentativo della coscienza di individuare una divinità concreta che superi l'estasi della ragione. Per Schelling, infatti, il mito non era espressione artistica od allegorica di un'élite, ma una espressione necessaria della coscienza²⁶⁰ sulla via verso l'essere.

Si badi che in questa impalcatura schellingiana il pensiero e l'essere coincidono come nell'idealismo, sebbene l'essere per Schelling precedesse il pensiero nel senso che

²⁵⁴ MARTIN HEIDEGGER, *Parmenide*, a cura di Manfred S. Frings, edizione italiana a cura di Franco Volpi, Adelphi, Milano, 1999, pp. 261-269.

²⁵⁵ IDEM, *Essere e tempo*, a cura di Franco Volpi sulla versione di Pietro Chiodi, Longanesi, Milano, 2005, pp. 14-15.

²⁵⁶ DANIELE FAZIO, *Étienne Gilson. Metafisica dell'actus essendi e modernità*, Orthotes, Napoli-Salerno, 2018, p. 179.

²⁵⁷ ANSELMO D'AOSTA, *Proslogion*, I, 2-4, in IDEM, *Monologio e Proslogio*, con testo latino a fronte, a cura di Italo Sciuto, Bompiani, Milano, 2021, pp. 303-411 (pp. 316-321).

²⁵⁸ FRANCESCO TOMATIS, *op. cit.*, p. 188. Sul punto cfr. FRIEDRICH WILHELM JOSEPH VON SCHELLING, *Filosofia della rivelazione 1841/1842*, VI, 258, in IDEM, *Sui principi sommi – Filosofia della rivelazione 1841/1842. (Über die höchsten Principien) – (Philosophie der Offenbarung)*, con testo tedesco a fronte, con monografia introduttiva e a cura di Francesco Tomatis, e con prefazione di Xavier Tilliette, Bompiani, Milano, 2016, pp. 761 e 763.

²⁵⁹ FRANCESCO TOMATIS, *op. cit.*, p. 191.

²⁶⁰ TONINO GRIFFERO, *Prendere il mito "alla lettera": Schelling filosofo della mitologia*, in DONATELLA GAVRILOVICH ET ALII (a cura di), *Miti antichi e moderni*, UniversItalia, Roma, 2013, pp. 219-226 (p. 219).

solo perché c'è un essere c'è un pensiero²⁶¹. Pur distanziandosi da un idealismo puro, egli si mantenne così parzialmente entro i confini della riflessione idealista post-kantiana, non ritornando semplicemente alla dimensione realista della filosofia antica o di quella cristiana medievale, secondo la quale le cose sono (*res sunt*)²⁶² a prescindere dalla conoscibilità delle stesse da parte dell'intelletto umano, sebbene naturalmente consistano nel *primum cognitum*²⁶³, ponendo così l'attenzione anche sulla loro sussunzione nella soggettività.

In realtà, sebbene apparentemente Voegelin sembrasse mutuare la propria riflessione coscienziale da Schelling²⁶⁴, in verità vi era una profonda differenza tra i due, in quanto il primo vedeva la dimensione «luminosa» o illuminativa della coscienza non situata alla fine dell'*iter* conoscitivo ma appunto al principio dello stesso: per quanto l'essere nel suo fondo sia inconoscibile, è a partire da esso che è possibile conoscere per illuminazione e poi dire qualcosa di ciò che si è conosciuto; tale conoscenza è possibile appunto scendendo agostinianamente nelle profondità di se stessi. In tal senso, la riflessione voegeliniana forse poteva somigliare alla prima fase schellingiana del 1821, ma non propriamente allo Schelling successivo al 1827, essendo semmai influenzata dalla filosofia di Agostino²⁶⁵ e convergendo (intenzionalmente o meno) con quella dei mistici tedeschi già sopra ricordati. Il momento apofatico non era in Voegelin alla fine della conoscenza ma al suo inizio, seguendo ad esso un momento catafatico, così come nella prospettiva filosofica e teologica classica occidentale secondo cui il primo è fondativo del secondo e da esso mai separabile²⁶⁶, in quanto, anche dopo il riconoscimento del «puro nulla» dei mistici apofatici, v'è sempre una integrazione tra questo puro nulla e un qualche tipo di conoscenza metafisico-catafatica sul trascendente (*via eminentiae*)²⁶⁷.

²⁶¹ FRANCESCO TOMATIS, *op. cit.*, pp. 189-190.

²⁶² ANTONIO LIVI, *Il senso comune e i "presupposti" della costruzione filosofica*, cit., p. 203.

²⁶³ *Ibidem*.

²⁶⁴ Sicuramente comunque prendendo le mosse dalla medesima domanda di quest'ultimo.

²⁶⁵ Sul Dio senza nome, mutuato da Voegelin dal cuore dell'anima presente nel pensiero di Sant'Agostino, cfr. ERIC VOEGELIN, *Order and History*, vol. II, *The World of the Polis*, cit., p. 246 [per la versione italiana, cfr. IDEM, *Ordine e storia*, vol. II, *Il mondo della polis*, cit., p. 182].

²⁶⁶ «La *via negativa* è una dimensione fondamentale di ogni discorso autenticamente teologico, ma non può essere separata dalla *via affermativa* e dalla *via eminentiae*»: cfr. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *La Teologia oggi: Prospettive, Principi, Criteri*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2012, n. 97, p. 85.

²⁶⁷ «Lo spirito umano, sollevandosi dagli effetti alla Causa, dalle creature al Creatore, comincia con l'affermare la presenza in Dio delle autentiche perfezioni scoperte nelle creature (*via affermativa*), quindi nega che queste perfezioni siano in Dio nella forma imperfetta che assumono nelle creature (*via negativa*); infine afferma esse che sono in Dio in un modo propriamente divino che sfugge alla comprensione umana (*via eminentiae*)»: cfr. *ibidem*.

Inoltre, l'influsso schellingiano o il parallelo con la sua opera, nonostante l'ispirazione che da essa Voegelin mutuò per la maggior comprensione del ruolo del simbolico nella coscienza umana, trovava delle divergenze con le riflessioni voegeliniane anche laddove si studi il significato che per Schelling aveva il mito, nel confronto con quello che di quest'ultimo è ricavabile dalla riflessione voegeliniana. Come si è accennato, per Schelling il mito era la strada che conduceva alla rivelazione. Per il filosofo di Leonberg il mito non era interpretabile né come invenzione poetica (ipotesi estetica)²⁶⁸, né come una pura allegoria che contiene una verità attraverso forme camuffate (ipotesi allegorica)²⁶⁹, bensì esso è propriamente la dottrina degli dèi: colui che elabora il mito crede realmente in quel dio di cui racconta. In tal senso, si può dire allora che l'interpretazione schellingiana del mito è propriamente religiosa in quanto presuppone Dio, un'origine teistica, una *notitia Dei insita*²⁷⁰. Ciò non significa che gli dèi pagani siano una sorta di corruzione di una rivelazione originaria di un Dio unitario²⁷¹, né che il politeismo abbia un'origine di tipo "simultaneo" – con un *pantheon* di molti dèi già definiti sin dal principio e conviventi tra di loro –, bensì indica un processo ascendente di sostituzione: ogni cognizione imperfetta del divino, attraverso la singola divinità creduta dall'uomo come la vera divinità, viene sostituita da una cognizione più perfetta, da una nuova divinità che scalza la prima, affiancandola. Il vero politeismo è dunque quello "successivo" in cui ogni dio è, di volta in volta, quello supremo e nel quale ogni nuovo dio annulla l'unicità e la veridicità di quello precedente²⁷². Non si tratta quindi di un frazionamento di un Dio originario (rivelato all'umanità) e, al più, lo stesso politeismo "simultaneo" può essere solo il risultato di questa demolizione dell'unicità del divino che conduce allora – come nell'esempio del *pantheon* olimpico – ad un insieme di dèi sottoposti comunque ad un unico dio²⁷³, considerato prevalente. Il dio iniziale di questa lunga sequenza politeistica successiva non comporta un monoteismo se non puramente relativo e tale divinità monoteistico-relativa originaria non è un dio vero – pur essendo reale per l'uomo che vi crede²⁷⁴, in quanto la successione avviene realmente nella coscienza²⁷⁵ e l'uomo fa esperienza reale, vissuta e necessaria di quelle divinità che

²⁶⁸ TONINO GRIFFERO, *op. cit.*, p. 225.

²⁶⁹ Ivi, p. 222.

²⁷⁰ Ivi, pp. 222-223.

²⁷¹ Ivi, p. 223.

²⁷² *Ibidem.*

²⁷³ *Ibid.*

²⁷⁴ *Ibid.*

²⁷⁵ *Ibid.*

individua²⁷⁶. La rivelazione non è allora un evento atemporale come una rivelazione avvenuta ad un uomo originario extrastorico – che fosse poi in una sorta di condizione ateistica primigenia cui seguirebbe una rivelazione monoteistica –, ma è il risultato progressivo di un processo storico del quale anche nel *Libro della Genesi* si vedrebbe traccia col passaggio da un Dio indistinto (l'*Elohim*) che, poco a poco, diverrà il Dio di Abramo, Isacco e Giacobbe, quale immediato contenuto della coscienza²⁷⁷, fino al Dio mosaico che invece si presenta tramite il tetragramma (YHWH, traducibile in maniera riduttiva come «Io sono colui che sono» [*Ex.* III, 14])²⁷⁸. Il monoteismo propriamente detto, rivelato, è il risultato del monoteismo solo relativo che è presente in origine ed è un punto di arrivo cui si giunge dopo le varie fasi intermedie delle divinità proprie del mito²⁷⁹ e dalle quali ancora la stirpe degli Abramidi, pur giunta ad un monoteismo consapevole, non era del tutto affrancata, perché legata in parte ad elementi mitici²⁸⁰. In tal modo, la rivelazione cristiana è l'approdo a cui la filosofia positiva accompagna la coscienza: la fede è la risposta ultima a ciò che – dopo la Caduta dell'uomo – il mito prova ad individuare come risposta “naturale”²⁸¹ al problema dell'essere, la quale rende la coscienza nuovamente capace di Dio dopo la Caduta e che però non riesce realmente a giungere ad un porto conoscitivo sicuro e vero. Il passaggio al versante della filosofia positiva, pur permeata tutta dalla necessità di nutrirsi di Dio, non può giungere ad alcuna «verità sublime né suprema realtà»²⁸².

La filosofia negativa e quella positiva di Schelling non giungono quindi ad una conoscenza dell'essere ma, tramite il momento della filosofia positiva, solo a delle ipotesi logiche su di esso²⁸³ che vengono da ultimo risolte unicamente dall'apertura alla rivelazione e dunque dal mistero della risurrezione del Cristo²⁸⁴. La filosofia è sì autonoma dal momento strettamente religioso, ma conduce, alla fine, soltanto ad una conoscenza del trascendente puramente rivelata, marcando già qui una differenza con Voegelin per il quale la conoscenza del trascendente non era necessariamente rivelata, sebbene la coscienza per il pensatore di Colonia non fosse affatto preclusa a forme di rivelazione, come si mostrerà più avanti.

²⁷⁶ Ivi, p. 225.

²⁷⁷ Ivi, p. 224.

²⁷⁸ Ivi, pp. 223-224.

²⁷⁹ Ivi, p. 224.

²⁸⁰ Ivi, p. 224.

²⁸¹ FRANCESCO TOMATIS, *op. cit.*, p. 190.

²⁸² Ivi, p. 191.

²⁸³ Ivi, p. 189.

²⁸⁴ Ivi, pp. 190-191.

Non soltanto allora il punto di partenza del discorso schellingiano rimase il medesimo degli idealisti e del post-kantismo, vale a dire una riflessione intorno ai fondamenti della scienza intesa come conoscenza da parte dell'io penso, dalla quale Schelling ha provato tuttavia a recuperare una dimensione trascendente che invece il kantismo aveva finito col distruggere²⁸⁵, ma giunse altresì ad una visione che classificava gerarchicamente i momenti di conoscenza da parte della coscienza. La stessa configurazione schellingiana del mito permaneva come una sorta di “conoscenza intermedia” rispetto alla conoscenza più perfetta che per l'ultimo Schelling consisteva in quella puramente religiosa della rivelazione.

È proprio qui che si vede la distanza con Voegelin, la cui progressiva riflessione filosofica muoveva proprio in direzione di un affrancamento completo dai problemi del kantismo e dell'idealismo, fino a giungere alla consapevolezza che non ogni tipo di conoscenza è riducibile a quella immanente, ma sempre tenendo presente che la conoscenza mitica e quella rivelata, così come quella speculativa, sono semplicemente momenti complementari dotati di medesima dignità.

Mentre, in un certo senso, è come se per Schelling il mito fosse una prima forma di differenziazione rispetto alla pre-conoscenza indifferenziata o compatta del reale, nonché una fase intermedia verso una conoscenza piena (che era per lui quella religiosa), per Voegelin invece quello mitico non soltanto non era il sostrato indifferenziato di una pre-conoscenza rispetto ad una conoscenza del vero trascendente²⁸⁶, ma non era neanche soltanto e rigidamente una prima forma di differenziazione, pur potendolo certamente essere in via ordinaria. Il mito in Voegelin era invece una forma di espressione con mezzi tipicamente sensoriali di ciò che trascende la coscienza o, in altri termini, di ciò che trascende dunque anche ogni esperienza strettamente sensoriale. Esso è certamente una forma di differenziazione rispetto ad una pre-conoscenza indifferenziata originaria – la quale è quindi sostanzialmente pre-mitica, quale fondo pre-conoscitivo che si avvale di una consapevolezza compatta dell'unità tra uomo, mondo e divino, ma non ancora di vere e proprie figure ermeneutiche di tipo simbolico, per quanto mitico –, ma è una forma che

²⁸⁵ Da questo punto di vista, Schelling, pur allontanandosi profondamente da Hegel e Fichte, sembrava mantenersi egualmente nel medesimo solco d'indagine sulla capacità di conoscere dell'io, sebbene cercando di risolvere indubbiamente la questione della frattura tra l'io e l'essere.

²⁸⁶ Il quale comunque non necessariamente era legato alla pura e semplice rivelazione cristiana nell'ottica voegeliniana, la quale pure non sembra rigettare affatto le migliori acquisizioni della filosofia meditativa cristiana, nonostante Voegelin non sia definibile un filosofo cristiano: cfr. ELLIS SANDOZ, *Republicanism, Religion, and the Soul of America*, University of Missouri Press, Columbia (MO, U.S.A.), 2006, pp. 116-117.

ha un suo autonomo valore. Infatti, per quanto sorpassabile da taluni filosofi tramite l'utilizzo di elementi simbolici puramente speculativi, esso continua a mantenere una sua forza descrittiva al punto che perfino alcuni pensatori come Platone accolgono il suo utilizzo sistematico nella propria riflessione²⁸⁷: ciò, sebbene sia un caso isolato nella storia della filosofia, mostra come il mito possa certamente accompagnare la pura noesi, nonostante solitamente il filosofo possa conoscere meglio del semplice «filo-mita»²⁸⁸.

Per Voegelin dunque, alla scuola di Aristotele, il mito e la noesi non erano affatto in contrasto reciproco²⁸⁹, implicando le medesime operazioni noetiche²⁹⁰. Quando Voegelin scriveva che ogni tipo di conoscenza noetica non può sostituire ma solo affiancare quella mitica, egli naturalmente non individuava nel mito la connotazione tipica della conoscenza compatta primigenia – altrimenti non si comprenderebbe come esso possa essere una forma di differenziazione conoscitiva –, ma semplicemente evidenziava che entrambe le forme sono appunto uno strumento egualmente imprescindibile per la differenziazione della pre-conoscenza primigenia. Se egli avesse postulato una rigida prevalenza della conoscenza noetica su quella mitica avrebbe dovuto riconoscere la capacità della noesi di diradare da sé le antinomie cui essa inevitabilmente giunge, senza ritenere quella mitica l'unica risposta in grado di diradare (parzialmente) tali antinomie.

Per Voegelin invece la capacità della coscienza di esprimere ciò che la trascende era limitata dal fatto che la coscienza ha esperienza sensibile solo di ciò che è finito e, per esprimere l'infinito, utilizza delle idealizzazioni che però sono antinomiche (come notato da Kant²⁹¹), in quanto una esperienza fuori del tempo è impossibile per la coscienza, la quale anzi non fa esperienza nemmeno delle causalità finite presenti nel tempo come fossero oggetti osservabili dall'esterno, ma ha invece una consapevolezza del tempo “dal di dentro”²⁹². Il mito si inserisce proprio nella capacità simbolica limitata della coscienza di esprimere ciò che non è finito attraverso simboli che invece antinomicamente sono finiti, essendo il mito lo strumento attraverso cui la coscienza, tramite elementi sensibili, esprime ciò che sensibile non è:

²⁸⁷ ERIC VOEGELIN, *Anamnesis. On the Theory of History and Politics*, cit., p. 70.

²⁸⁸ GIULIANA PAROTTO, *Dire la verità. Realtà politica e coscienza noetica nell'epoca dei simulacri*, in TOMMASO ALLODI; ELVIO ANCONA; SHABAN ZANELLI (a cura di), *Verità e prassi tra immanenza e trascendenza. Prospettive di etica, politica e diritto*, Perugia Stranieri University Press, Perugia, 2020, pp. 65-76 (p. 76).

²⁸⁹ ERIC VOEGELIN, *Anamnesis. On the Theory of History and Politics*, cit., pp. 352-353.

²⁹⁰ EUGENE WEBB, *Le differenziazioni della coscienza*, cit., p. 211.

²⁹¹ ERIC VOEGELIN, *Anamnesis. On the Theory of History and Politics*, cit., p. 69.

²⁹² *Ibidem*.

Da bewußtseinstranszendente Prozesse nicht von innen erfahrbar sind und da zur Bezeichnung ihrer Strukturen keine Symbole zur Verfügung stehen als die bei Gelegenheit von anderen finiten Erfahrungen entwickelten, ergeben sich Ausdruckskonflikte, die – wenn nicht die einzige – so doch die wichtigste Wurzel der Mythenbildung sind. Ein Mythensymbol ist ein finites Symbol, das für einen transfiniten Prozeß »transparent« sein soll²⁹³.

Se in via ordinaria l'interpretazione mitica passa però storicamente da momenti più legati al sensibile a simbolizzazioni che leggono il medesimo mito in ottica più marcatamente spirituale e se ciò, al momento della completa dissoluzione del mito puramente sensoriale, induce il filosofo a razionalizzare la forma mitica tramite formule speculative²⁹⁴, notava significativamente Voegelin che Platone non solo faceva eccezione ma costituiva una tale eccezione a ragion veduta, «[...] aus dem Wissen, daß es im Prinzip gleichgültig ist, in welchem Symbolsystem Transzendenzerfahrungen ausgedrückt werden; und vielleicht [...] daß der Mythos ein präziseres Instrument für die Kommunikation der seelischen Erregung in der Transzendenzerfahrung ist als die Spekulation [...]»²⁹⁵.

Detto altrimenti, ciò significa che per il filosofo di Colonia il mito, pur razionalizzabile e teoretizzabile, continuava a fornire una capacità ermeneutica propria sulla realtà che non poteva essere del tutto rimossa: tale consapevolezza, con forti ragioni, rimaneva in Platone, data l'eccezionalità dell'ateniese, mentre solitamente si oscura presso gli altri filosofi.

Da questo punto di vista, se per Schelling il mito era tautegorico²⁹⁶, vale a dire significativa una realtà che per l'uomo che lo elabora è effettivamente così come da lui raffigurata miticamente, per Voegelin si manteneva invece allegorico, in quanto appunto

²⁹³ «Poiché i processi che trascendono la coscienza non possono essere sperimentati interiormente né è disponibile alcun simbolo per descriverne le strutture ad eccezione di quelle sviluppate in altre esperienze finite, ne derivano conflitti di espressione che sono, se non l'unica, almeno la radice più importante della formazione dei miti. Un simbolo mitico è un simbolo finito inteso a far "trasparire" un processo transfinito»: cfr. IDEM, *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik*, cit., p. 45 [traduzione nostra]. Cfr. anche ID., *Anamnesis. On the Theory of History and Politics*, cit., p. 69.

²⁹⁴ Ivi, p. 70. Un esempio nell'ambito della stessa cultura greca è quello del superamento dei miti poetici omerici ed esiodici da parte di Senofane: cfr. IDEM, *Order and History*, vol. II, *The World of the Polis*, cit., pp. 240-245 [ID., *Ordine e storia*, vol. II, *Il mondo della polis*, cit., pp. 177-182].

²⁹⁵ «[...] consapevole che, in via di principio, è indifferente in quale sistema di simboli siano espresse le esperienze del trascendente; e forse anche [...] che il mito sia uno strumento più preciso della speculazione per comunicare lo stimolo spirituale dell'esperienza del trascendente [...]»: cfr. ID., *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik*, cit., p. 46 [traduzione nostra]. Cfr. anche ID., *Anamnesis. On the Theory of History and Politics*, cit., p. 70.

²⁹⁶ JEAN-FRANÇOIS COURTINE, *Schelling tra tempo ed eternità. Storia e preistoria della coscienza*, Inschibboleth, Roma, 2020, p. 163. Sulla tautegoria, cfr. anche TONINO GRIFFERO, *op. cit.*, pp. 225-226.

esso tenta di rappresentare una realtà ulteriore e insensibile che prova a rendere attraverso figure colte dai sensi. Il mito, inoltre, essendo allegoria sensibile di ciò che è al di là dei sensi, riesce a descrivere, tanto quanto vi riesce la speculazione, la realtà extra-sensoriale e trascendente che comunque un puro tentativo speculativo non può del tutto rendere intelligibile senza giungere a delle antinomie (come quelle prospettate dalle riflessioni kantiane). Poiché, infatti, la coscienza può conoscere solo esperienze finite, mentre il mondo, composto da molteplici esperienze, rimane nel suo complesso inconoscibile per la coscienza medesima e similmente avviene per l'infinito, ciò significa che qualsiasi descrizione dell'origine del cosmo che sia puramente speculativo-razionale di tipo causale da parte della coscienza si rivelerà sempre incompleta – perché implicherebbe una conoscenza completa ed infinita di fatto impossibile per la coscienza umana. Una tale descrizione necessiterà così sempre di un richiamo che sia inevitabilmente allegorico per spiegare ciò che non può essere strettamente oggetto d'indagine della coscienza e dunque completamente significabile tramite simboli speculativi.

Infine, si può dire che l'attenzione di Voegelin al simbolico, sebbene da lui maggiormente considerato a partire dal confronto con Schelling, fosse più “analitica” e meno strumentale ad un “sistema” filosofico, come invece, pur paradossalmente ed al di là delle intenzioni iniziali, finiva con l'avvenire in Schelling. Infatti, quest'ultimo concludeva il proprio *iter cogitandi* descrivendo un processo coscienziale fatto di tre potenze²⁹⁷ e dotato di una connotazione naturale (quella mitica) che viene superata poi dalla rivelazione. Tale *iter*, essendo conducente ad una sorta di piramide conoscitiva da parte della coscienza che si riduce appunto ad un sistema in cui la conoscenza mitologica non è che un momento della conoscenza e della storia della rivelazione²⁹⁸, tradisce l'esigenza strumentale del filosofo di Leonberg di salvaguardare la rivelazione cristiana dalla deriva post-kantiana del suo tempo, pur partendo dal medesimo fondo filosofico posto dalle riflessioni di Kant.

La preoccupazione voegeliniana non era questa: seppur giunta ad una riscoperta del trascendente, l'esigenza di Voegelin, dopo aver meditato sul simbolico e sulla coscienza, era invece di descrivere nel modo più preciso possibile la struttura ed il funzionamento della stessa coscienza *sic et simpliciter*, a prescindere dall'esigenza di salvaguardare una premessa filosofica sulla soggettività o sull'essere, o una problematica “di scuola” (come, ad esempio, quella kantiana), o delle specifiche simbolizzazioni (come

²⁹⁷ JEAN-FRANÇOIS COURTINE, *op. cit.*, pp. 143-145.

²⁹⁸ Ivi, pp. 161-164.

quelle religiose cristiane). Anche lì dove Voegelin riconosceva l'importanza di questa o quella acquisizione filosofica da parte di un singolo autore (Kant compreso), la sua esigenza rimaneva pur sempre non tanto lo sviluppo di una riflessione a partire da quell'autore, quanto piuttosto la descrizione più corretta e approfondita possibile della struttura coscienziale come gli appariva nel confronto argomentativo tra la propria introspezione personale e l'una o l'altra ipotesi di altri pensatori, indipendentemente dalle definizioni che di tale struttura fossero state date dal singolo autore da lui considerato. Similmente avvenne con riguardo all'esigenza schellingiana di salvaguardare ed inquadrare filosoficamente la rivelazione cristiana. Se per l'ultimo Schelling, filosofo evidentemente cristiano, il compito del filosofo era indagare speculativamente le modalità attraverso cui Dio si è rivelato agli uomini nel mondo, per Voegelin – che, come accennato²⁹⁹, accedette ad acquisizioni cristiane senza sentirsene propriamente interno³⁰⁰ – il discorso era molto diverso. Per lui l'esperienza del divino nella rivelazione, come avviene nelle esperienze pneumatiche di tipo paolino, rimaneva pur sempre *una* delle tipologie di esperienza possibili nella coscienza, sicché, pur quest'ultima avendo un riferimento continuo alla trascendenza e dunque pur contenendo l'indagine filosofica un momento di origine illuminativo-intuitiva di tipo divino, non si può ridurre l'esperienza prettamente pneumatica ad una sorta di punto di arrivo di tutte le esperienze coscienziali e quindi il simbolismo mitico ad un momento storico del simbolismo religioso/rivelativo.

2. *Il confronto con Cassirer*

Dopo la relazione con Schelling, si devono ora indagare divergenze e convergenze tra il pensiero voegeliniano e la filosofia di Ernst Cassirer che fu uno dei primi grandi sistematici ricuperatori del simbolo nella riflessione post-kantiana. Il filosofo di Breslavia, infatti, riteneva che l'uomo si differenziasse dall'animale per la sua capacità di frapporre una mediazione tra gli stimoli esterni e le risposte istintuali ad essi³⁰¹. Questa mediazione è appunto quel "ritardo" di reazione che passa attraverso la mente e che si

²⁹⁹ Cfr. nota n. 286.

³⁰⁰ A chi gli chiedeva se fosse cristiano (cattolico, protestante, tomista, agostiniano, etc.), egli rispondeva sempre tramite "etichette" dialettiche che non permettessero di collocarlo in questo o quel tipo di vera etichetta cristiana, sicché rispondeva di essere un «cristiano "pre-Riforma"» per non essere considerato né cattolico né luterano, oppure «"pre-niceno"» per non venire classificato come agostiniano o tomista, aggiungendo a chi volesse inchiodarlo ad un'etichetta storicamente precedente che nemmeno la Vergine Maria era membro della Chiesa cattolica: cfr. ELLIS SANDOZ, *op. cit.*, p. 117.

³⁰¹ ERNST CASSIRER, *Saggio sull'uomo. Una introduzione alla filosofia della cultura umana*, a cura e con introduzione di Leo Lugarini, Armando, Roma, 2009, p. 79.

sostanza nel simbolico. Tutto ciò che riguarda il linguaggio, la religione, il mito, l'arte, la storia e la scienza è mediazione simbolica³⁰² che accompagna la conoscenza umana della realtà e dunque l'azione dell'uomo rispetto a quella puramente istintiva dell'animale: questo aspetto (e non elementi fisici o metafisici³⁰³) caratterizza l'uomo.

Per comprendere Cassirer, tuttavia, non si può prescindere dal pensiero kantiano o, più precisamente, dal neo-kantismo della Scuola di Marburgo e del suo maestro Hermann Cohen, il cui centro interpretativo su Kant ruotava attorno all'idea del metodo trascendentale, vale a dire alla convinzione che oggetto della filosofia non sia l'essere, bensì unicamente il modo in cui l'essere è determinato nei giudizi che l'uomo fornisce di esso con riguardo alla scienza, all'etica ed alla contemplazione estetica. In tal modo, la filosofia non deve riflettere sulla realtà esterna, ma risalire dall'oggettività di tali giudizi alle condizioni (concetti, leggi, principi) che rendono possibili i giudizi medesimi³⁰⁴. In effetti, l'analisi cassireriana rifletteva proprio sulle modalità attraverso cui l'uomo possa addivenire al pensiero, mantenendosi nel solco kantiano (e neo-kantiano). La stessa riflessione sul simbolico non era che una riflessione sulle modalità attraverso cui si forma il pensare dell'uomo attraverso il simbolo, sebbene l'influsso neo-kantiano si fosse affievolito una volta che l'autore giunse alla scrittura della *Filosofia delle forme simboliche* e dunque ad un'analisi non soltanto della conoscenza puramente scientifico-naturale, tipica invece delle sue opere antecedenti, ma anche ad un'analisi delle condizioni di possibilità comuni a *tutte* le forme di attività spirituali umane, comprese quelle del mito, del religioso e dell'arte, oltre che della conoscenza scientifico-naturale.

In effetti, nonostante egli si sia allontanato progressivamente dalla rigidità della Scuola di Marburgo (e di Cohen) e lo abbia fatto³⁰⁵ già negli scritti del 1916³⁰⁶, *Libertà e forma* e *Vita e dottrina di Kant*, finendo per presentare un sistema che interpretava Kant in modo più dinamico rispetto ai propri maestri, il simbolo in Cassirer non era comunque un tentativo di comunicazione di esperienze trascendenti che, come invece in Voegelin, sia tale da poter dare una consistenza filosofica alla trascendenza secondo gli insegnamenti platonico ed aristotelico sulla partecipazione. La prospettiva cassireriana si muoveva in un'orizzonte più generale e anche però più riduttivo, dal punto di vista

³⁰² Ivi, pp. 80 e 144-145.

³⁰³ Ivi, p. 144.

³⁰⁴ IRENE KAJON, *Cassirer*, voce in *Enciclopedia filosofica*, vol. 2, *Ava.-Cok.*, Bompiani, Milano, 2006, pp. 1697-1702 (p. 1698).

³⁰⁵ GIANNA GIGLIOTTI, *Presentazione*, in ERNST CASSIRER, *Vita e dottrina di Kant*, con presentazione di Gianna Gigliotti, Castelveccchi, Roma, 2020, pp. 5-15 (pp. 10-13).

³⁰⁶ Ivi, p. 7.

voegeliniano, in quanto riducente l'analisi del simbolo al suo aspetto per così dire "strutturale", senza pretesa di indagare una dimensione che sia autenticamente trascendente. Per Cassirer, infatti, il simbolo era lo strumento mediativo tra concettualità e concretezza, sicché è forma simbolica quell'insieme di elementi sensibili e segni, aventi un significato, utilizzati dall'uomo secondo certe funzioni³⁰⁷ in ogni suo agire. In altri termini, Cassirer provava a spiegare quali fossero le strutture interiori (simboliche) attraverso cui si svolgeva tutta l'attività spirituale dell'uomo, a prescindere che essa giungesse o meno ad acquisizioni sull'essere: egli non individuava un tipo di conoscenza ulteriore accanto a quella scientifica, ma descriveva unicamente le modalità attraverso cui l'uomo si esprime sia quando conosce (scientificamente) che quando pone in essere (miticamente, artisticamente, etc.) altre attività proprie del suo spirito:

[...] è il sistema delle attività umane a definire e a determinare la sfera della «umanità». Il linguaggio, il mito, la religione, l'arte e la storia sono gli elementi costitutivi di questa sfera, i settori che essa comprende. [...] [Essi] non sono creazioni isolate e casuali. Sono unite da un comune vincolo. Questo legame non è però un *vinculum substantiale* (come secondo la concezione scolastica); è piuttosto un *vinculum functionale*. Di là dalle loro innumeri forme ed espressioni dobbiamo cercare la funzione fondamentale del linguaggio, del mito, dell'arte e della religione e infine dobbiamo sforzarci di ricondurli ad una origine comune³⁰⁸.

Il punto di partenza che la filosofia di Cassirer individua è la ricostruzione complessiva di una cultura umana la cui unità, al di là delle peculiarità dei suoi settori, è da rinvenire attraverso l'uso dello strumento simbolico:

La filosofia non può limitarsi a studiare singole forme della cultura umana. Essa mira a una veduta sintetica generale, tale da abbracciare tutte le singole forme. [...] Indubbiamente la cultura appare divisa in varie attività che procedono lungo linee diverse e che perseguono fini non meno diversi. Se ci si limita a considerare le creazioni di queste attività – i miti, i riti e i credi religiosi, le opere d'arte, le teorie scientifiche, e via dicendo – sembrerebbe impossibile riportarle ad un comune denominatore. Ma una sintesi filosofica mira a qualcosa di diverso. Per chi l'ha in vista, si tratta di cercare una unità non degli effetti ma dell'azione, non l'unità delle produzioni ma quella del *processo creativo*. Se il termine «umanità» ha un qualche significato, esso sta ad esprimere che malgrado tutte le differenze e le antitesi fra le varie forme di attività, queste forme tendono verso un fine comune, per cui si giungerà a trovare qualcosa di essenziale e di universale dove esse tutte concordano e si armonizzano³⁰⁹.

³⁰⁷ IRENE KAJON, *op. cit.*, p. 1701.

³⁰⁸ ERNST CASSIRER, *Saggio sull'uomo*, cit., p. 144.

³⁰⁹ *Ivi*, p. 147.

Per quanto possa esservi una apparente vicinanza con Voegelin, per il quale l'importanza del simbolo pure era determinante, nondimeno v'è allora una differenza sostanziale sulla perimetrazione del simbolico. Mentre Cassirer rivestiva del simbolico tutta l'attività della mente, ritenendo che il simbolo fosse appunto lo strumento attraverso cui il pensiero³¹⁰ elabora i concetti e finendo col ritenere forma simbolica anche la conoscenza di tipo scientifico-naturale³¹¹, per Voegelin la coscienza si dispiegava attraverso i due momenti dell'intenzionalità e della luminosità/illuminazione, che per lui non possono essere isolati, in quanto concentrarsi su di uno dei due momenti (o ridurre l'uno all'altro) significava elidere una parte della realtà conoscibile:

[...] again the representatives of both concentrations are right in their pursuit of truth as long as they confine themselves to areas of reality in which the structures of their preference predominate; and again both are wrong when they engage in magic dreams of a truth that can be reached by concentrating exclusively on either the intentionality of conceptualizing science or the luminosity of mythic and revelatory symbols³¹².

Ciò significa che vi sono due tipi di conoscenza, non isolati ma comunque distinti: quella immanente, che si attua attraverso l'apprensione di elementi fenomenici esterni all'uomo da parte dei sensi e dai quali la coscienza ricava concetti, e quella trascendente, che si attua attraverso una illuminazione interiore riguardo al fondamento dell'essere senza potersi avvalere di un'apprensione della realtà esterna al soggetto, sicché per acquisirla la coscienza necessita appunto delle simbolizzazioni, come tentativi immaginali e sensibili di esprimere ciò che è soprasensibile ed appartenente alla realtà interiore e trascendente. In tal modo, laddove nel pensiero cassireriano sembravano invece sovrapporsi, simbolo e concetto nella filosofia voegeliniana erano elementi diversi, come spiegato didascalicamente da Voegelin stesso ad una precisa domanda in merito dopo una sua conferenza del 1983:

The term *symbol* is of course a term that has acquired a lot of meanings in the course of history. The question now is, Can it be used for the purposes for which I am using it, without getting into real misunderstandings? I try to give *symbol* the meaning of expressing the consciousness of the paradoxical It-reality and Thing-reality. From such

³¹⁰ «Il simbolo non è il rivestimento meramente accidentale del pensiero, ma il suo organo necessario ed essenziale. Esso non serve soltanto allo scopo di comunicare un contenuto concettuale già bello e pronto ma è lo strumento in virtù del quale questo stesso contenuto si costituisce ed acquista la sua compiuta determinatezza. L'atto della determinazione concettuale di un contenuto procede di pari passo con l'atto del suo fissarsi in qualche simbolo caratteristico»: cfr. ERNST CASSIRER, *Filosofia delle forme simboliche*, cit., p. 20.

³¹¹ IDEM, *Saggio sull'uomo*, cit., p. 363.

³¹² ERIC VOEGELIN, *Order and History*, vol. V, *In Search of Order*, cit., p. 32.

symbolizations, I distinguish concepts as definitional formulations referring to objects that have existence in time and space. For instance, you cannot have a concept of history, because history is not really in time and space, for it involves the future and we have no knowledge of the future. There is no thing “history” about which one can talk at all as we can about this table existing in time and space³¹³.

Se dalla prospettiva voegeliniana si può dedurre una certa pluralità epistemologica, nel senso che egli riconosceva vi fossero diverse vie di simbolizzazione percorribili, nonché la possibilità di fare sempre nuova esperienza del trascendente ad opera del singolo filosofo rispetto alle simbolizzazioni cristallizzatesi in precedenza nella società, nondimeno la filosofia cassireriana sembrava muoversi in una direzione apertamente costruttivista³¹⁴.

Inoltre, il simbolo per Voegelin, nella misura in cui sia allegorico, poteva essere reso come uno “stare per”, nel senso di un rimando a qualcosa di ineffabile ed incomunicabile che non può esser espresso se non attraverso immagini (appunto allegoriche) di tipo sensibile, laddove per Cassirer non si trattava di uno “stare per” quando si parlava di simbolo, bensì si trattava di un riflesso della coscienza umana, poiché kantianamente egli non intendeva il simbolo (e anche la “conoscenza” realizzatasi attraverso di esso) come riflesso o riproduzione delle cose del mondo sensibile: il simbolo non è immagine che rappresenta le cose così come esse sono, ma è semmai l’immagine che la coscienza ha delle cose, in tal modo del tutto kantianamente configurando una barriera tra la realtà e la possibilità di conoscere quest’ultima.

Si può dire così che Cassirer fosse molto vicino a quella impostazione positivista oggetto della critica voegeliniana, sebbene egli riconoscesse (a suo modo) l’importanza del simbolico e nonostante Voegelin, evidenziando come il mito abbia delle proprie logiche interne, ne apprezzasse certe critiche mosse nei confronti di coloro che tendono invece a svilire il ruolo del mito in quanto non riconducibile alla pura logica del pensiero scientifico³¹⁵. Il filosofo di Breslavia si muoveva, infatti, in direzioni molto lontane da quelle voegeliniane. Egli non soltanto inquadrava il simbolo in modo diverso, ma, per di più, lo faceva soltanto all’interno di una filosofia progressivo-ascendente nella quale

³¹³ IDEM, *Responses at the Panel of “The Beginning of the Beginning”*, in *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 33, *The Drama of Humanity and Other Miscellaneous Papers*, cit., pp. 415-431 (p. 415).

³¹⁴ HANS JÖRG SANDKÜHLER, *Linguaggio, segno, simbolo. L’anti-ontologia di Ernst Cassirer*, in *Rivista Internazionale di Filosofia e Psicologia*, anno I, n. 1-2, Milano, gennaio-dicembre 2010, pp. 1-13 (p. 2).

³¹⁵ ERIC VOEGELIN, *Order and History*, vol. II, *The World of the Polis*, cit., pp. 246-247 (cfr. specialmente nota n. 13) [IDEM, *Ordine e storia*, vol. II, *Il mondo della polis*, cit., pp. 183-184].

comunque la massima forma simbolica era data proprio dalla conoscenza scientifica di tipo naturale.

In Cassirer dunque il riconoscimento della validità del mito e del simbolico non implicava un tipo di conoscenza (seppur diverso) che avesse pari dignità di quella scientifico-naturale, come avveniva in Voegelin con la dimensione illuminativa della coscienza, bensì egli vedeva il mito come forma simbolica intermedia in vista di quella scientifica:

La scienza corrisponde all'ultima fase dello sviluppo intellettuale dell'uomo e può venire considerata come la conquista più alta e significativa della cultura. [...] Nel mondo moderno non vi è forza che possa misurarsi con quella del pensiero scientifico. Un tale pensiero viene considerato come il vertice e il compimento di tutte le attività umane, come l'ultimo capitolo della storia dell'umanità e come l'argomento più importante da trattare in una filosofia dell'uomo³¹⁶.

In tal senso, Cassirer, da un lato, riproponeva una visione gerarchica della conoscenza come già proposta a suo modo da Schelling, considerando il mito forma intermedia di conoscenza, seppur rovesciando totalmente la prospettiva schellingiana e dunque dando prevalenza finale alla forma simbolica scientifica rispetto a quella religiosa (o mitica).

Dall'altro lato, continuava comunque a rimanere nei binari di quel riduzionismo che vede in qualsiasi tipo di scienza una tipologia di conoscenza unicamente naturalistico-immanente che dunque, secondo il pensiero voegeliniano, precludeva una parte della realtà alla conoscenza scientifica umana e che, traslato nell'ambito della scienza politica, condurrebbe necessariamente ad una ricostruzione meramente positivista delle scienze umano-sociali, come avvenuto in Kelsen e Weber, che Voegelin, con riguardo al punto metodologico, intendeva rifiutare, proponendo invece una metodologia scientifica altra.

3. *Vis-à-vis con l'opera di Husserl*

Oltrepassata la relazione fra Cassirer e Voegelin, la riflessione husserliana è quella che più sembra avvicinarsi a quella di voegeliniana, non soltanto perché esse condividono il comune problema della coscienza – con terminologie affini che in parte la seconda mutuava dalla prima –, ma anche per la loro natura di risposta ad una crisi da esse percepita nella filosofia moderna e nel suo metodo.

³¹⁶ ERNST CASSIRER, *Saggio sull'uomo*, cit., pp. 343-344.

Husserl, infatti, analizzava criticamente le scienze moderne, osservando come la visione metodologica si fosse catalizzata nel pensiero di Galilei (pur nel supporto determinante di autori precedenti³¹⁷), avesse introdotto una matematizzazione della natura e dell'universo da lì in poi egemonica³¹⁸ e infine avesse coerentemente condotto ad una inversione per la quale, anziché giungere a configurazioni ideali attraverso l'esperienza (specie percettiva), nella fisica moderna il dato percettivo era solo un'approssimazione di una idealità precedentemente postulata e sottostante che prescindeva dal fatto che una esperienza reale la confermasse. La matematizzazione dell'universo è una idealizzazione di un metodo che viene presupposta ma che non giustifica ancora il senso stesso della scienza e che anzi, limitando la spazialità a quella geometrica, riduce il mondo ad un mondo di corpi, in sé concluso³¹⁹, che, occultando i problemi del «mondo-della-vita»³²⁰, restringe le scienze al loro profilo meramente tecnico³²¹, vale a dire alla loro capacità previsionale sugli eventi fisici³²², e finisce per scindere il mondo psichico da quello naturale³²³, come avvenuto col dualismo di Descartes³²⁴ che ha distinto la *res cogitans* dalla *res extensa*³²⁵.

Ciò conduceva a una sovrapposizione delle varie scienze con la scienza dei corpi e con la razionalità della fisica:

Quelle scienze che dapprima puntano puramente e unilateralmente alla sfera corporea, e cioè le scienze biofisiche, sono sì costrette a coglierne descrittivamente la concrezione, ad articularla intuitivamente e a classificarla; ma il punto di vista fisicalistico sulla natura rese ovvia la convinzione che una fisica spinta alle sue ultime conseguenze sarebbe giunta infine a «spiegare» tutte queste concrezioni in modo fisicalistico-razionale³²⁶.

³¹⁷ EDMUND HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, con prefazione di Enzo Paci, il Saggiatore, Milano, 2015, p. 84. Con riguardo all'apporto alla fisica moderna di autori pregressi non bisogna nemmeno escludere quello di pensatori tardo-medievali: sul punto, cfr. ALISTAIR CAMERON CROMBIE, *Da S. Agostino a Galileo. Storia della scienza dal V al XVII secolo*, Feltrinelli, Milano, 1970, pp. 270-272.

³¹⁸ EDMUND HUSSERL, *op. cit.*, pp. 59-81.

³¹⁹ Ivi, p. 91.

³²⁰ Ivi, pp. 81-85.

³²¹ Ivi, pp. 80-81.

³²² Più precisamente si tratta anzi di una «previsione ampliata all'infinito»: cfr. ivi, p. 83.

³²³ Ivi, p. 92.

³²⁴ Ivi, pp. 91 e 93.

³²⁵ RENÉ DESCARTES, *Meditazioni metafisiche*, con testo latino a fronte e versione francese in appendice, a cura e con saggio introduttivo di Lucia Urbani Ulivi, Bompiani, Milano, 2004, pp. 167 e 175.

³²⁶ EDMUND HUSSERL, *op. cit.*, p. 93.

Inoltre, spiegava Husserl che la scienza naturale matematizzata e fisicalistica finiva con l'essere il modello di ogni altra scienza ed area epistemologica, comprensiva della stessa dimensione psichica:

Per quanto concerne, d'altra parte, la sfera psichica, che rimane come residuo dopo l'esclusione del corpo animale e innanzitutto umano, i quali rientrano nella natura regionalmente chiusa, il riconoscimento della concezione fisicalistica della natura e del metodo delle scienze naturali – già a partire da *Hobbes* – fa sì, ed è comprensibile, che alla psiche venga attribuito un modo d'essere che di principio è analogo a quello della natura, e alla psicologia un tipo di procedimento teorico che va dalla descrizione a una «spiegazione» teorica ultima e che è analogo a quello della biofisica. Ma ciò indipendentemente dalla dottrina cartesiana delle due «sostanze», corporea e psichica, che si distinguono in base ad attributi fundamentalmente diversi. Questa *naturalizzazione della sfera psichica* si trasmette, attraverso John Locke, a tutta l'epoca moderna, fino a oggi. Caratteristica è l'immagine teorica lockiana del *white paper*, della *tabula rasa*, sulla quale vanno e vengono i dati psichici, chissà come regolati, come nella natura i processi corporei³²⁷.

Ne derivava in Husserl una preoccupazione per i fondamenti della conoscenza umana, ridotta invece ad una riproposizione totalizzante della metodologia fisicistica in ambiti che non le sono propri e che la filosofia husserliana rifiutava: una tale esigenza epistemologica si muoveva nella medesima direzione di quella voegeliniana con riguardo al metodo scientifico da applicarsi nelle scienze umano-sociali. Tuttavia, la costruzione filosofica husserliana non si limitava ad un recupero della visione premoderna sulla conoscenza, ma intendeva elaborare una risposta alle aporie del moderno in tutto interna alla modernità post-cartesiana medesima, veduta come fase finale di un processo di razionalizzazione universale che partiva con la grecità e che necessitava di un suo coronamento finale³²⁸, al di là delle difficoltà poste dalla scepsi cartesiana tra corpo e psiche, in modo da individuare le condizioni razionali del conoscere.

Sebbene non lo avesse fatto immediatamente nel proprio percorso filosofico, si deve evidenziare, infatti, che anche Husserl, come Cassirer, si pose di fronte al problema della filosofia kantiana. In tal senso, solitamente si parla di due fasi del pensiero husserliano: una fase più “realista” iniziale ed una più tarda che parrebbe sfociare nell'idealismo³²⁹, rifiutata dai propri allievi e, in particolare, da Roman Ingarden³³⁰. Il pensatore di Proßnitz, infatti, essendo allievo del filosofo e psicologo di ascendenza

³²⁷ Ivi, pp. 93-94.

³²⁸ Ivi, pp. 48-51, 95 e 99-101.

³²⁹ DANIELE DE SANTIS, *Appunti sul problema dell' 'intenzionalità' in Roman Ingarden ed Edmund Husserl*, in *Syzetesis*, anno VII, n. 3, Roma, dicembre 2013, pp. 7-18 (pp. 16-17).

³³⁰ Ivi, pp. 12-13, nota n. 19.

aristotelica e scolastica Franz Brentano e dell'allievo di questi, Carl Stumpf, inizialmente si collocava su posizioni anti-kantiane senza però confrontarsi con la filosofia del maestro di Königsberg³³¹. Tuttavia, Husserl, a partire dal periodo in cui insegnò a Halle e Göttingen³³², finì col ridiscutere i propri presupposti e, pur criticamente, col considerare propri riferimenti Descartes e Kant³³³. Lo dimostra il fatto che, in effetti, sebbene Husserl avesse intenzione di ricomporre la frattura cartesiana e non avesse semplicemente e puramente sussunto il dubbio iperbolico di Descartes su ciò che circonda il soggetto, la sua premessa epistemologica continuò a situarsi nel solco presupposto della divaricazione tra il sensibile/empirico e la pura cogitazione (tipico della riflessione cartesiana che ha condotto poi a quella kantiana), lasciando aperta la questione se Husserl sia giunto ad esiti idealistici.

A ben vedere, egli radicalizzò il metodo cartesiano, se Descartes stesso, dopo aver dubitato di ogni cosa ed esser giunto alla iniziale consapevolezza che di certo vi sia solo l'esistenza di se stessi³³⁴, aveva invece provato a limitare gli effetti di un tale dubbio fondando l'esistenza e la conoscibilità effettiva del reale sulla sola esistenza di una divinità che, in quanto perfetta, non poteva ingannare il soggetto³³⁵. Se, infatti, Descartes operava una sospensione soltanto momentanea di giudizio sulla realtà³³⁶, Husserl non si limitò ad un dubbio iperbolico meramente iniziale, ma anzi prese in modo a tal punto coerente il metodo cartesiano da criticare Descartes stesso, il quale, mentre operava la sospensione di giudizio, continuava in realtà ad essere influenzato dalla visione fisicistica della sua epoca e perseguiva una finalità prefissata in partenza – vale a dire l'individuazione di una via razionale di tipo matematico per conoscere il mondo sensibile³³⁷ –, di fatto abbandonando la sospensione di giudizio nel momento stesso in cui reputava di stare operandola³³⁸.

Husserl allora riteneva che questa sospensione di giudizio non dovesse essere limitata da simili incoerenze e dovesse anzi essere il fondamento perpetuo del filosofare, anche se la sospensione non intendeva in Husserl negare *tout court* l'esistenza delle cose estense. In tal senso, recuperando la terminologia greca di origine scettica, egli parlava

³³¹ ANGELA ALES BELLO, *Husserl interprete di Kant*, in *Aquinas. Rivista internazionale di filosofia*, anno XLVIII, n. 1-2, Città del Vaticano, gennaio-agosto 2005, pp. 135-164 (p. 144).

³³² *Ibidem*.

³³³ *Ibid.*

³³⁴ RENÉ DESCARTES, *op. cit.*, pp. 149-168.

³³⁵ *Ivi*, p. 293.

³³⁶ *Ivi*, p. 155 e 157.

³³⁷ EDMUND HUSSERL, *op. cit.*, p. 107.

³³⁸ *Ivi*, pp. 107-108.

allora di *epoché*, come appunto di una sospensione del giudizio su ciò che circonda il soggetto³³⁹: consapevole che l'atto da operare nei confronti del reale fosse quello della fede – sebbene, come *supra* accennato, si tratterebbe più propriamente di fiducia – e che una visione meramente legata ai sensi fosse puramente una conoscenza «naturale», Husserl sosteneva che una conoscenza filosofico-razionale necessitasse di una collocazione tra parentesi della visione naturale e sensibile sulla realtà, appunto una sospensione di giudizio sulla domanda d'esistenza di quest'ultima e sull'atto di fede che questa richiede. Non si trattava, in verità, di un totale rifiuto di tale atto, essendo appunto una sospensione che non intendeva né accettare né rifiutare la fede nella realtà empirica esteriore, ma nondimeno, secondo una interpretazione molto fortunata dell'opera husserliana considerata come interna all'idealismo moderno, l'*epoché* sembrerebbe condurre ad una sostanziale indifferenza nei confronti della realtà esterna³⁴⁰ percepita attraverso i sensi, comportando una impossibilità di definire se essa esista oppure no, nonostante Husserl si fosse sforzato di sottolineare come il suo atteggiamento non volesse essere scettico³⁴¹. Secondo tale interpretazione, a questo punto però il fenomeno, sperimentato dalla coscienza secondo Husserl, non sarebbe allora la conoscenza di questa realtà, la quale, esattamente come avveniva per il *noumeno* kantiano, nonostante le intenzioni del filosofo di Proßnitz, rimarrebbe in una sfera diversa da quella della mente umana che permanerebbe invece chiusa in se stessa e impermeabile al reale.

In Husserl poi la coscienza è sempre coscienza di qualcosa³⁴² e il vissuto è ciò che viene continuamente esperito dalla coscienza e che è altrettanto indubitabile in quanto interno al pensiero:

[...] durante l'*epoché* universale, l'«io sono» mi è offerto in un'evidenza assolutamente apodittica. Ma in questa stessa evidenza è incluso qualcosa di estremamente articolato. *Sum cogitans*: più concretamente questo enunciato evidente suona: *ego cogito* –

³³⁹ Ivi, pp. 104-105.

³⁴⁰ In tal senso, in opposizione critica allo studio della prima Stein sui parallelismi fra Husserl e l'Aquinate, si pronunciano autori di area tomista e aristotelica che rifiutano qualsiasi avvicinamento fra i due e vedono in Husserl un rifiuto di impostare una teoria sulla realtà: cfr. HORST SEIDL, *Sul tentativo di Edith Stein di conciliare Husserl con s. Tommaso d'Aquino. Commento critico allo scritto di E. Stein «Erkenntnis und Glaube»*, in *Angelicum*, anno LXXVI, n. 1, Roma, gennaio-marzo 1999, pp. 47-72 (pp. 52-53).

³⁴¹ «Si tratta di non ritenere il mondo della nostra esperienza o quello descritto dalle scienze come un terreno ultimo di conoscenza e in quest'operazione non sono coinvolti solo i pregiudizi, ma le scienze già costituite, le stesse teorie filosofiche ed anche noi stessi. La radicalità di tale operazione fa sorgere il dubbio che si tratti di un atteggiamento scettico; Husserl, però, insiste nel sottolineare che la messa fuori circuito non riguarda il mondo come *eidōs*, ma solo l'attualità, l'esistenza intesa non in senso metafisico, piuttosto l'esistenza fattuale di cui parlano i positivisti [...]»: cfr. ANGELA ALES BELLO, *op. cit.*, p. 140.

³⁴² ELIO FRANZINI, *Husserl*, voce in *Enciclopedia filosofica*, vol. 6, *Hau.-Lam.*, Bompiani, Milano, 2006, pp. 5384-5401 (p. 5385).

cogitata qua cogitata. Ciò include tutte le cogitationes, sia le cogitationes particolari sia la loro sintesi fluente nell'unità universale di una cogitatio; il mondo in quanto cogitatum, e tutto ciò che io volta per volta gli attribuisco, ha in esse per me una validità d'essere; senonché ora io, *in quanto* filosofo, non posso più porre direttamente e naturalmente queste validità né posso utilizzarle conoscitivamente. In quanto, nello stadio dell'epoché, io sto al di sopra di esse – non posso più parteciparvi. Mi rimane dunque tutta la vita dei miei atti, la vita dell'esperienza, del pensiero, della valutazione ecc.; anzi questa vita continua a procedere, ma ciò che in essa mi stava davanti agli occhi come «il» mondo, il mondo che era e valeva per me, è diventato per me un mero «*fenomeno*» in tutte le determinazioni che gli ineriscono. Tutte queste determinazioni, come il mondo stesso, si sono trasformate in mie «*ideae*», sono elementi costitutivi delle mie cogitationes, appunto in quanto sono i loro cogitata – nell'epoché³⁴³.

Partendo dalla sospensione di giudizio, ciò che è appreso dalla coscienza non sarebbe tanto la cosa in sé, coglibile dai sensi naturalmente, quanto il fenomeno che media la cosa all'io in una continua relazione soggetto-oggetto, nella quale il raggiungimento della cosa in sé diviene un falso problema. Sebbene non manchi chi, seguendo gli allievi di Husserl³⁴⁴ e l'interpretazione idealistica della sua opera, intenda rinvenire in questa mediazione e nell'*epoché* una sospensione definitiva sul mondo circostante e sulla sua conoscenza naturale tale da ricondurre la coscienzialità unicamente ad un'astrazione completamente slegata dai fatti empirici³⁴⁵, contrariamente alla lettura comune³⁴⁶, si deve invece riconoscere come la prospettiva husserliana possa essere letta quale un monumentale discorso antropologico, volto a ricostruire metodologicamente un'apertura gnoseologica a tutto tondo dell'umano verso il reale in ogni sua forma, trascendenza compresa³⁴⁷: «Anche la percezione esterna (che però non è apodittica) è sì esperienza in autodatità della cosa – in quanto la cosa è qui essa stessa – ma, in questo essere-qui-essa-stessa, la cosa porta con sé, per colui che la esperisce, un orizzonte aperto, infinito e indeterminatamente universale di aspetti non propriamente percepiti in se stessi, in quanto aspetti cui si può accedere attraverso un'esperienza possibile»³⁴⁸. È qui che si colloca l'intenzionalità, concetto che Husserl riprendeva, pur

³⁴³ EDMUND HUSSERL, *op. cit.*, pp. 105-106.

³⁴⁴ In particolare, la lettura operata nell'ultima fase di vita da parte di Edith Stein: cfr. ANTONIO LEDDA, *La fenomenologia tra essenza ed esistenza. Husserl e Tommaso d'Aquino a confronto*, Carocci, Roma, 2002, pp. 51-52.

³⁴⁵ Ivi, pp. 48-49.

³⁴⁶ La quale ritiene che la prospettiva husserliana sia dunque chiusa alla trascendenza: cfr. HORST SEIDL, *op. cit.*, p. 55.

³⁴⁷ Husserl, del resto, elaborò una visuale teleologica della vita umana che vedeva aristotelicamente il divino come punto di arrivo di ogni soggetto umano: cfr. VINCENZO COSTA, *Husserl*, Roma, 2022, pp. 204-205.

³⁴⁸ EDMUND HUSSERL, *Meditazioni cartesiane*, in IDEM, *Le Conferenze di Parigi – Meditazioni Cartesiane*, con testo tedesco a fronte, a cura di Diego D'Angelo, Bompiani, Milano, 2020, pp. 112-395 (p. 153).

modificandone il significato³⁴⁹, da Brentano e con il quale la filosofia husserliana distingueva tra il mero dato sensoriale e l'oggetto intenzionale: la coscienza intende un oggetto non nel senso che conosce (soltanto) la cosa concreta sensorialmente percepita, ma nel senso che ne conosce l'essenza (potendosi dunque parlare di scienza *eidetica*), nonché percepisce l'orizzonte di realtà possibile intorno alla cosa, sicché nella percezione, ad esempio, di un colore, non si percepisce la sensazione naturale del colore, ma il colore stesso³⁵⁰, oltre che lo sfondo complessivo nel quale è collocata la cosa in quel modo colorata.

Husserl così si distanziava da Kant, perché, mentre per quest'ultimo la cosa in sé, corrispondente al *noumeno*, era inconoscibile³⁵¹ ed era distinta dai fenomeni, per Husserl invece il fenomeno porta appresso la cosa in sé e sarebbe appunto conoscibile, pur nei limiti umani³⁵², sebbene esso non coincida del tutto con la *res* concreta sensorialmente appresa³⁵³. Naturalmente la filosofia husserliana principiava da una lettura post-cartesiana, sebbene critica, anziché recuperare *tout court* il realismo filosofico classico che misconosceva invece tale *epoché*³⁵⁴. Tuttavia, essa, nelle intenzioni del suo estensore permaneva nell'orizzonte dell'esperienza del reale. Il percorso di Husserl, pur non identificandosi, si muoveva su di un binario parallelo rispetto alla gnoseologia premoderna e, in particolare, rispetto a quella tomistica, volendo Husserl esplicitamente confutare lo scetticismo (e precisamente quello di Hume³⁵⁵). In Tommaso, infatti, il ruolo del soggetto nella conoscenza non era affatto secondario³⁵⁶, come invece un certo riduzionismo neotomista ha preteso successivamente. Inoltre, la gnoseologia tommasiana³⁵⁷ partiva rigorosamente dall'esperienza dei sensi³⁵⁸ e ciò, se si osserva attentamente la prospettiva husserliana, non è ad essa estraneo. Il mondo, infatti,

³⁴⁹ ID., *La crisi delle scienze europee*, cit., pp. 240-244.

³⁵⁰ ELIO FRANZINI, *op. cit.*, p. 5385.

³⁵¹ ANGELA ALES BELLO, *op. cit.*, p. 149.

³⁵² Ivi, p. 164.

³⁵³ Husserl, infatti, sapeva distinguere fra ciò che è sensorialmente appreso e ciò che invece è percepito, fra ciò che appare (*schein*) e ciò che è fenomeno (*herschsein*), non unificandoli e comprendendo come vi sia sempre un qualche scarto tra ciò che è e ciò che è esperito dalla coscienza. Tale complessità di sfumature husserliane proviene dal suo confronto con l'opera di Heinrich Hofmann. Per questi punti, cfr. VINCENZO COSTA, *Il cerchio e l'ellisse. Husserl e il darsi delle cose*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2007, pp. 94-108.

³⁵⁴ EDMUND HUSSERL, *La crisi delle scienze europee*, cit., p. 105.

³⁵⁵ Ivi, p. 151.

³⁵⁶ LORENZO SPEZIA, *Il ruolo del soggetto nella gnoseologia di Tommaso d'Aquino*, in *Angelicum*, anno LXXXIX, n. 3-4, Roma, luglio-dicembre 2012, pp. 771-780.

³⁵⁷ Per una sintetica presentazione di essa, cfr. MICHELE FEDERICO SCIACCA, *Prospettiva sulla metafisica di S. Tommaso*, cit., pp. 45-64 e ANTONIO LEDDA, *op. cit.*, pp. 15-31.

³⁵⁸ Ivi, pp. 15-18 e MICHELE FEDERICO SCIACCA, *Prospettiva sulla metafisica di S. Tommaso*, cit., pp. 48-50.

nell'*epoché* non scomparirebbe, dovendo esso essere riacquisito dalla coscienza dopo il momento negativo³⁵⁹:

[...] Il mondo è e rimane quello che era per me – in questo senso la riduzione non cambia nulla –. Essa mi impedisce soltanto di assumere il mondo che è così come è, in quanto è, vale da sempre e continua a valere, come terreno e orizzonte già preconstituito dell'essere: essa si chiede semplicemente che cosa si possa veramente dire in certi casi, o anche, in generale, del mondo. [...] Il mondo, questo mondo che vale per me nel suo senso concreto, da un punto di vista puramente soggettivo, equivale sì a un ritorno alla mia soggettività che è sempre in questione, ma non significa considerare soltanto me come essente, valorizzare soltanto me come essente e in nessun modo il mondo, rispetto all'essere del quale io appunto ho attuato l'*epoché*. Non bisogna confondere l'*epoché* nel senso nostro, per cui noi ci impediamo di confermare la validità del mondo dato come validità fondamentale, e di continuare ad indagare nel suo ambito il modo in cui è strutturato e il modo in cui si determina metodicamente il suo essere in base all'esperienza e alla scienza, con un'*epoché* che vuol astenersi una volta per sempre da ogni giudizio sul mondo, da ogni riconoscimento del suo essere, e, successivamente, del suo-essere-così-e-così³⁶⁰.

Del resto, sebbene l'atto di affidamento alla realtà sia un fondamento aletico indimostrabile – e, per ciò stesso, non irrazionale ma comunque “ultra-razionale”, nel senso di “al di là della ragione” –, l'apprensibilità del reale attraverso i sensi garantisce una conoscenza dello stesso che non può essere separata dal momento puramente razionale, in quanto la coscienza, come spiegato dallo stesso Voegelin³⁶¹, è una coscienza pur sempre incorporata e l'esperienza che facciamo di noi stessi, la conoscenza stessa che abbiamo della coscienza (auto-coscienza), è anch'essa una conoscenza incorporata, che non prescinde dal dato materiale del corpo, sicché la scissione cartesiana ha operato in modo artificioso, in quanto ha preteso di individuare una autoscienza che fosse tale senza la sua momentalità corporea quando invece essa è esperita continuamente *solo attraverso* il corpo. Non c'è, in altri termini, alcuna autoscienza in alcun momento che possa prescindere dalla percezione del sé corporeo all'interno di un contesto, sicché il fatto che la coscienza individui solo se stessa come unica certezza attraverso l'*epoché*, prescindendo dal contesto e dal mezzo corporeo col quale esso viene percepito, significa che essa sta individuandosi come una coscienza di un'esperienza (quella del sé cogitante) che, mentre si vuole reale in quanto unica indubitabile, in realtà, non è propriamente reale perché essa concretamente non si realizza *mai* nella vita della coscienza, posto che l'io

³⁵⁹ CARLO SINI, *La fenomenologia*, Garzanti, Milano, 1965, pp. 66-68.

³⁶⁰ Per la citazione di Husserl, proveniente dal suo manoscritto B (I, 5, IX, pp. 27-28), cfr. *ivi*, p. 67.

³⁶¹ ERIC VOEGELIN, *Anamnesis. On the Theory of History and Politics*, cit., pp. 65, 76 e 79. Cfr. anche IDEM, *Structures of Consciousness*, cit., p. 354.

non esperisce né dice mai “io” nel processo coscienziale se non come “io corporeo”. Pertanto, qualunque tentativo di fondare la conoscenza in senso opposto, non essendo in alcun momento percepito dalla coscienza come reale, è il risultato di una pura decomposizione logica da parte della ragione. L’atto di fiducia verso i sensi è dunque invero un atto interno (ed irrimediabilmente agganciato) al percorso della conoscenza razionale, in quanto la conoscenza razionale del sé è anche conoscenza del sé corporeo-sensibile. Si può concludere allora dicendo, come notato da Étienne Gilson, che «[...] la mia conoscenza intellettuale richiede, come condizione antecedente, la mia propria percezione sensoriale dell’ente materiale, da cui, per via di astrazione, il mio intelletto trae il contenuto dei suoi concetti»³⁶². A ciò si può aggiungere che, in realtà, la condizione della percezione sensoriale non è soltanto antecedente alla *ratio*, ma addirittura accompagna e sostiene continuamente la conoscenza filosofico-razionale.

La domanda fondamentale è quindi comprendere quanto la filosofia husserliana condividesse con Voegelin e in cosa quest’ultimo si distanziasse eventualmente da essa. La risposta, in verità, dipende dalla stessa interpretazione che si fornisce all’opera di Husserl, tenendo conto che usualmente essa viene scorporata in due momenti, ritenendosi che vi siano almeno due fasi nella parabola filosofica husserliana e che l’ultima consista in una «svolta idealistica»³⁶³ rispetto ad una prima fase incentrata sul metodo fenomenologico³⁶⁴. Com’è stato fatto addirittura notare³⁶⁵,

La immanentizzazione della trascendenza, propria della fenomenologia, permette alla metafisica di poter tornare a trattare la trascendenza come qualcosa che è conoscibile, perché deriva il suo significato proprio a partire dall’attività egologico-trascendentale. Il significato, tuttavia, ma non l’essere. L’accusa di idealismo alla impostazione fenomenologica sarebbe in questo caso legittima, mentre, al contrario, l’essere della trascendenza viene mantenuto come tale, “al di fuori” del suo significato per il soggetto. A differenza di Cartesio, l’esistenza non viene garantita dal cogito: essa esula da ogni oggettivazione. Quello che viene determinato come essente per la fenomenologia è il significato dell’essere dopo l’epoché, e non l’essere *tout court*. L’essere resta pertanto un problema che la fenomenologia, scienza della attività costitutiva della coscienza, non può porsi come tale. L’apertura alla trascendenza e al mistero dell’essere può trovare così un suo spazio nelle analisi fenomenologiche, come, fra gli altri, Edith Stein ritiene esplicitamente opportuno svolgere. L’essere reale (*Real*) resta non tematizzabile. La sua verità non ci è accessibile se non come fenomenicità e, quindi, come apparenza. La vera

³⁶² ÉTIENNE GILSON, *Elementi di filosofia cristiana*, Morcelliana, Brescia, 1964, p. 331.

³⁶³ MARCO PAOLINELLI, *La ragione salvata. Sulla “filosofia cristiana” di Edith Stein*, Franco Angeli, Milano, 2001, p. 134.

³⁶⁴ DANIELE FAZIO, *In difesa dell’umano. La filosofia di Karol Wojtyła*, con prefazione di Ermanno Pavesi, D’Ettoris, Crotone, 2021, p. 177.

³⁶⁵ Non senza notare comunque i risvolti (del tutto positivi) sulla metafisica, la quale nella fenomenologia husserliana mantiene una sua rinnovata scientificità: cfr. NICOLETTA GHIGI, *La metafisica in Edmund Husserl*, Franco Angeli, Milano, 2007, p. 20.

realtà è per noi dunque il suo *sensu*, il suo valere per la coscienza, sebbene il reale non perde il suo spessore ontologico in tale validità³⁶⁶.

In realtà, a tale comune giudizio si potrebbe obiettare che Husserl non avesse necessariamente intenzione di fare a meno della realtà estesa. È vero, infatti, che secondo Sofia Vanni Rovighi egli sembrerebbe aver mantenuto un'ambiguità³⁶⁷ tra idealismo e realismo³⁶⁸. Tuttavia, bisogna riconoscere, da un lato, come l'esito finale della sua parabola non fosse propriamente in contrasto con le premesse metodologiche originarie, tale che non si potrebbe allora parlare propriamente di due fasi nel suo pensiero³⁶⁹. Dall'altro lato, si dovrebbe evidenziare pure come un tentativo di conciliazione fra la prospettiva fenomenologica husserliana ed il realismo filosofico – specificamente quello tomista – sia stato tentato, ad esempio, da Karol Wojtyła, nella convinzione che quello fenomenologico sia appunto un metodo e che sia dunque una sorta di trappola intellettuale la riaffermazione troppo radicale della contrapposizione tra realismo ed idealismo al fine di voler forzatamente inscrivere Husserl in quest'ultimo:

La loro stessa antinomia (soggettivismo-oggettivismo, idealismo-realismo) va superata, perché distrae l'attenzione critica dei realisti dalla soggettività dell'uomo, come se il trattarne significasse restare irretiti nella sola "coscienza pura" degli idealisti, i quali la intenderebbero come un «soggetto pensato e fondato "a priori"». L'approccio empirico adottato da Wojtyła – cioè, il partire dall'esperienza elementare dell'uomo per valutarne tutta la ricchezza integrale –, supera questa antinomia³⁷⁰.

In altri termini, al di là di questa o quell'eventuale ambiguità effettiva od apparente di Husserl, è necessario riconoscere che l'attenzione filosofica al soggetto – per

³⁶⁶ Ivi, pp. 19-20. Su questi punti, cfr. anche ivi, pp. 66-70.

³⁶⁷ La filosofa italiana riteneva rimanessero invariati dei quesiti di fondo in Husserl (cosa sia la coscienza quale realtà fondamentale, come essa susciti le coscienze personali e come essa «costituisca» il mondo): cfr. SOFIA VANNI ROVIGHI, *Gnoseologia. Storia della filosofia della conoscenza*, a cura di Giuseppe D'Anna e Michele Lenoci, Scholé, Brescia, 2021, p. 280.

³⁶⁸ La Rovighi, infatti, evidenziava come per lei fosse incoerente il discorso impostato sull'intenzionalità rispetto a quello sulla coscienza, rilevando che idealismo e realismo sono teorie sul reale che non si ricavano da un'analisi della conoscenza, e come soprattutto non fosse chiaro se per Husserl la costituzione di ogni realtà da parte della coscienza, consistendo per lui tale costituzione nel «dar significato», si configurasse dunque come un «creare il significato o rivelarlo». Su questi punti, cfr. rispettivamente EADEM, *Rileggendo alcuni testi husserliani sull'intenzionalità*, in FRANCESCO CARLOMAGNO (a cura di), *Studi di filosofia in onore di Gustavo Bontadini*, Vita e Pensiero, Milano, 1975, vol. II, pp. 269-279 (p. 275) ed EAD., *Storia della filosofia contemporanea. Dall'Ottocento ai giorni nostri*, La Scuola, Brescia, 2013, pp. 426-427.

³⁶⁹ Lo stesso Ledda ammette, del resto, che una vera scansione in fasi non sia legittima e che vi sia stato invece un percorso coerente in Husserl, pur egli attribuendo al fenomenologo tedesco un idealismo di fondo e concludendo che nel suo pensiero il soggetto si ridurrebbe a una monade isolata: cfr. ANTONIO LEDDA, *op. cit.*, p. 52.

³⁷⁰ ANTONIO STAGLIANÒ, *Ecce Homo. La persona, l'idea di cultura e la "questione antropologica" in Papa Wojtyła*, con prefazione di Stanisław Grygiel, Cantagalli, Siena, 2008, pp. 138-139.

di più, critica del cartesianesimo e del kantismo come avvenuto in Husserl – non può essere *tout court* considerata una deviazione puramente idealistica nel senso di creazione della realtà ad opera del soggetto, né si può ritenere che soltanto una stanca ripetizione della prospettiva dell'Aquinate³⁷¹ o di Aristotele, magari interpretati anche attraverso le riduttive³⁷² lenti neotomistiche che rinchiudono Tommaso e i realisti premoderni in una sorta di “oggettivismo” gnoseologico, risolva i problemi attinenti alla conoscenza, senza confrontarsi con una adeguata filosofia sul soggetto³⁷³. In tal modo, se si comprende come

³⁷¹ Essa sarebbe, tra l'altro, un tradimento di Tommaso, se si studia adeguatamente la sua biografia di estremo innovatore filosofico e teologico che ha tentato una nuova sintesi culturale durante un periodo di crisi, venendo contestato tanto dai “conservatori” quanto dai “novatori” del suo tempo: sul punto, cfr. MICHELE FEDERICO SCIACCA, *Prospettiva sulla metafisica di S. Tommaso*, cit., pp. 21-26. Sull'innovazione tommasiana, cfr. GUGLIELMO DA TOCCO, *Ystoria sancti Thome de Aquino*, n. 15, in IDEM, *Storia di san Tommaso d'Aquino*, a cura di Davide Riserbato, con editoriale di Inos Biffi e introduzione di Claire le Brun-Gouanvic, Jaca Book, Milano, 2015, pp. 123-124.

³⁷² Da questo punto di vista, è stato giustamente fatto notare che, a differenza di un genio originale come quello tommasiano, «un semplice commentatore non porta a compimento simili imprese, anzi non giunge neanche a rendersi conto di quel che si esige sia pure per iniziarle: non va oltre le piccole cuciture come capita e alla meno peggio affinché il vestito logoro non caschi e sembri passabile. Soltanto «commentatore» di Tommaso è, per esempio, il Gaetano, che si limita a interpretarlo alla luce di Aristotele e si lascia sfuggire l'originalità del suo pensiero: se l'avesse vista, non sarebbe stato uno degli iniziatori di quel tomismo rigidamente aristotelico, che ha depauperato la ricchezza di quello dell'Aquinate e gli è stato dannoso. [...] Lo stesso Aquinate afferma la concordanza tra la linea platonico-agostiniana e quella aristotelica; chiaro, concordanza non significa identità. Ma l'aver trascurato questa concordanza e l'aver costruito un S. Tommaso tutto e solo aristotelico e perciò estraneo alla linea platonico-agostiniana ha fatto sì che egli restasse estraneo al pensiero cristiano post-medioevale che nei suoi pensatori più originali, da Campanella ai nostri giorni e passando per Pascal, Vico, Rosmini ecc., non è sulla linea aristotelica, anche se non ignora lo Stagirita. Un Tommaso solo aristotelico non è S. Tommaso: basti dire, per ora, che, com'è stato autorevolmente sostenuto, il piano della *Summa Theologiae* è improntato allo schema platonico dell'*exitus et reditus*, da Dio-Principio a Dio-Fine. Un S. Tommaso recuperate nella sua complessità e interezza, senza dogmatismi e imposizioni, nel suo spirito di «apertura» a tutti gli apporti positivi per la costruzione della metafisica dell'essere, è il solo attuale e vivo»: cfr. MICHELE FEDERICO SCIACCA, *Prospettiva sulla metafisica di S. Tommaso*, cit., pp. 26-27.

³⁷³ In tal senso, un tentativo ben radicato nella modernità (muovendo dalla constatazione che punto di partenza filosofica è sempre la cognizione umana, vale a dire l'idea, sull'oggetto: cfr. ANTONIO ROSMINI SERBATI, *Preliminare alle opere ideologiche*, n. 15, in IDEM, *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, vol. I, in *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 3, *Nuovo Saggio sull'origine delle idee. Tomo I*, a cura di Gaetano Messina, Città Nuova, Roma, 2003, pp. 72-73; sul punto, cfr. anche MAURO NOBILE, *Essere, possibilità, senso. Note per un confronto Rosmini/Husserl*, in *Rosmini Studies. Rivista di filosofia e storia della cultura*, anno III, n. 3, Trento, gennaio-dicembre 2016, pp. 155-185 [pp. 172-174]), nonché attento alla complessità della persona umana, anche con una declinazione politico-giuridica, è stato invece quello rosminiano (del quale addirittura c'è chi ha parlato come di un «fenomenologo spontaneo»: cfr. ROBERTA DE MONTICELLI, *Personhood e Personality. I due volti dell'idea di persona*, in MICHELE NICOLETTI ET FRANCESCO GHIA (a cura di), *«Conservare l'intelligenza». Lezioni Rosminiane*, Dipartimento di Filosofia, Storia e Beni Culturali dell'Università degli Studi di Trento, Trento, 2012, pp. 91-102 [p. 91]), come si accorse anche Sciacca, quando scrisse che «Da questo punto di vista, fermo restando quanto li distingue e anche li diversifica – e vi possono essere diverse, infinite prospettive all'interno della metafisica dell'essere –, si può dire che, dall'Aquinate in poi, l'unico grande neotomista, e perciò pensatore originale e non “commentatore” di S. Tommaso nel senso deteriore, sia stato il Rosmini che, per primo, nel secolo scorso, ha tenuto presente S. Tommaso nella sua complessità e originalità e non nella sola dimensione aristotelica, impegnandosi anche lui, rispetto alla crisi culturale del suo tempo, in un'operazione analoga a quella dell'Aquinate. Non è una battuta dire che il tomismo che ha combattuto e rifiutato quasi in blocco il Rosmini conosceva a sufficienza quest'ultimo, ma non abbastanza, o soltanto unilateralmente e perciò parzialmente, S. Tommaso»: cfr. MICHELE FEDERICO SCIACCA, *Prospettiva sulla metafisica di S. Tommaso*,

intento husserliano non fosse negare la realtà, bensì procedere ad una ricostruzione che muovesse per astrazioni ma pur sempre partendo dal dato esterno³⁷⁴, in un tentativo di rendere la complessità dell'umano e della sua soggettività, prendendo le mosse dall'oggetto per giungere alla relazione con esso instaurata e mostrando come l'intuizione categoriale fosse solo un punto di sintesi significativa di tutte le percezioni sensibili³⁷⁵, un'interpretazione alternativa su Husserl rimane quantomeno possibile come altrettanto ipotizzabile permane un suo recupero all'interno di un orizzonte ontologico classico.

D'altronde, in senso contrario all'interpretazione comune sopra esposta, si deve invece evidenziare, così com'è stato notato da altri commentatori³⁷⁶, quanto essa possa anche fondarsi sul fraintendimento secondo il quale per Husserl quanto è esperito dalla coscienza intenzionale (il cosiddetto *noema*) sia coincidente con le cose vere e proprie, reputando così che la costruzione husserliana sia meramente soggettiva, laddove invece non lo sarebbe affatto. Per lui, infatti, «la coscienza non è semplice coscienza di un oggetto mentale»³⁷⁷ e il *noema* si configurerebbe³⁷⁸ semmai come «un *termine medio* tra il soggetto percipiente e l'oggetto reale»³⁷⁹ che tende verso l'oggetto, il quale non è l'inconoscibile *noumeno* kantiano, bensì ciò cui protende l'intero processo percettivo e che tende dunque a conformare sempre più a sé il *noema* nella misura in cui il senso (che è sempre presuntivo e fallibile) fornito dal *noema* stesso sia passibile di smentite e precisabile dalle esperienze successive³⁸⁰.

In tal caso, la questione sulla vicinanza con l'opera voegeliniana diviene molto più complessa da dipanare. Infatti, si può notare che Voegelin, come Husserl, intendeva muovere una contestazione alla riduzione della scienza al semplice positivismo e dunque

cit., p. 27. Sulla fondazione metafisica del personalismo di Rosmini e sul suo aggancio della persona alla giuridicità, cfr. ANTONIO ROSMINI SERBATI, *Filosofia del diritto*, vol. I, in *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 27, *Filosofia del diritto. Tomo I*, a cura di Michele Nicoletti e Francesco Ghia, Città Nuova, Roma, 2013, pp. 173-177; IDEM, *Filosofia del diritto*, vol. II, in *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 27/A, *Filosofia del diritto. Tomo II*, a cura di Michele Nicoletti e Francesco Ghia, Città Nuova, Roma, 2014, pp. 25-26; ID., *Filosofia del diritto*, vol. III, in *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 28, *Filosofia del diritto. Tomo I*, a cura di Michele Nicoletti e Francesco Ghia, Città Nuova, Roma, 2014, p. 18 ed ID., *Filosofia della Politica*, in *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 33, *Filosofia della Politica*, a cura di Mario D'Addio, Città Nuova, Roma, 1997, pp. 137-138. Su questi aspetti dell'opera rosminiana e sulle ragioni di tale configurazione della persona e del diritto, cfr. anche FRANCESCO MERCADANTE, *Il regolamento della modalità dei diritti. Contenuto e limiti della funzione sociale secondo Rosmini*, Giuffrè, Milano, 1981, pp. 91-99.

³⁷⁴ Com'è stato notato, in Husserl a fondamento di ogni astrazione vi sono sempre i vissuti: cfr. GIUSEPPE FORNARI, *Storicità radicale. Filosofia e morte di Dio*, Transeuropa, Massa, 2014, p. 296.

³⁷⁵ Ivi, p. 297.

³⁷⁶ In tal senso, cfr. VINCENZO COSTA, *Il cerchio e l'ellisse*, cit., pp. 153-162.

³⁷⁷ Ivi, p. 159.

³⁷⁸ Cfr. anche ivi, pp. 159-162.

³⁷⁹ IDEM, *Husserl*, cit., p. 59.

³⁸⁰ *Ibidem*. Cfr. anche ID., *Il cerchio e l'ellisse*, cit., pp. 160-161.

alla sola “scienza dei fatti” su cui anche la critica husserliana si è soffermata. Scriveva il filosofo di Proßnitz: «L’esclusività con cui, nella seconda metà del XIX secolo, la visione del mondo complessiva dell’uomo moderno accettò di venir determinata dalle scienze positive e con cui si lasciò abbagliare dalla «prosperità» che ne derivava, significò un allontanamento da quei problemi che sono decisivi per un’umanità autentica. Le mere scienze di fatti creano meri uomini di fatto»³⁸¹. Conseguentemente, Husserl e Voegelin erano avvicinati dalla comune preoccupazione per la ricerca dei fondamenti filosofici dell’esistenza³⁸² in fronte alla crisi delle scienze moderne che era (ed è) appunto crisi del loro fondamento filosofico³⁸³ e che consisteva (e consiste) anche in una crisi della civiltà europea, come comprendeva non solo Husserl.

Lo stesso Voegelin, infatti, parlava di epoca di crisi con riguardo alla contemporaneità ed elaborava la sua riflessione collocandosi³⁸⁴ nel solco di quel molteplice pensiero della crisi tipico della prima metà del Novecento³⁸⁵, tanto più, del resto, che il filosofo di Colonia nella sua epistola a Schütz del 17 settembre 1943, confluita poi in *Anamnesis*, mostrava di aver naturalmente letto *La crisi delle scienze europee* di Husserl³⁸⁶, pur criticandolo aspramente ed acutamente sotto molti profili per tutta la lettera, fino a rifiutare anche l’idea stessa del movimento teleologico della storia della filosofia europea proposto dal maestro della fenomenologia.

Tuttavia, va notato come non sia unanimemente chiaro quanto Husserl, pur citando la riflessione premoderna sull’essere nella sua analisi della crisi moderna³⁸⁷, accedesse concretamente a questa riflessione. Egli prendeva sì atto della crisi della modernità filosofica ma tentando di rimanere al suo interno, alla ricerca della soluzione delle sue aporie:

Il nostro interesse va qui soltanto all’epoca filosofica moderna. [...] in quanto nuova fondazione della filosofia e di un nuovo compito universale e insieme in quanto rinascita dell’antica filosofia – essa rappresenta insieme una ripresa e un mutamento universale di senso. Entrata in questo processo di mutamento, essa si ritiene chiamata ad avviare un’epoca nuova, sicura della sua idea della filosofia e del suo vero metodo; sicura

³⁸¹ EDMUND HUSSERL, *La crisi delle scienze europee*, cit., p. 43.

³⁸² *Ibidem*.

³⁸³ *Ivi*, p. 48.

³⁸⁴ SANDRO CHIGNOLA, *op. cit.*, p. I e WILLIAM L. RICHTER (a cura di), *Approaches to Political Thought*, Rowman & Littlefield, Lanham (MD, U.S.A.), 2009, pp. 30 e 306.

³⁸⁵ Sul punto, cfr. FILIPPO GIORGIANNI, *Al di là del “tramonto”: la speranza ermeneutica di un Occidente tra crisi e declino*, in *Heliopolis. Culture, Civiltà, Politica*, anno XVII, n. 2, Napoli, luglio-dicembre 2019, pp. 141-205 (pp. 146-147).

³⁸⁶ ERIC VOEGELIN, *Anamnesis. On the Theory of History and Politics*, cit., p. 45.

³⁸⁷ EDMUND HUSSERL, *La crisi delle scienze europee*, cit., p. 49.

anche di aver superato, attraverso il suo radicalismo, tutte le precedenti ingenuità e perciò qualsiasi scetticismo. Ma in quanto essa ha assunto inavvertitamente nuove ingenuità, il suo destino è innanzitutto quello di cercare sulla via di un lento autodispiegamento, motivato attraverso nuove lotte, l'idea definitiva della filosofia, il suo vero tema, il suo vero metodo, di dover scoprire innanzitutto gli autentici enigmi del mondo e di portarli sulla via di una spiegazione³⁸⁸.

Per Husserl si trattava dunque di realizzare la pretesa di una filosofia moderna universale fondata sul razionalismo, pur depurato dalle ingenuità di quello (larvamente positivistico *ante litteram*) del XVIII secolo³⁸⁹: «Portare la ragione latente all'auto-comprensione, alla comprensione delle proprie possibilità e perciò rendere evidente la possibilità, la vera possibilità, di una metafisica – è questo l'unico modo per portare la metafisica, cioè la filosofia universale, sulla via laboriosa della propria realizzazione»³⁹⁰.

Questo, in certa misura, sembrava allontanare Voegelin da Husserl, in quanto, mentre quest'ultimo pretendeva di aver individuato una filosofia universale, per il primo invece non era possibile una teoria della coscienza in qualche modo “definitiva”, per quanto completa e bilanciata potesse essere³⁹¹, sebbene la polemica voegeliniana nei confronti della pretesa universalistica husserliana, contenuta nella lettera di Voegelin a Schütz, si concretizzasse per gran parte in un giudizio piuttosto debole (facente leva su critiche più strettamente politologiche, implicitamente basate sulla problematica ed estensiva categoria di gnosticismo³⁹²) e non entrasse invece a fondo negli aspetti teoretici posti dalla gnoseologia husserliana, pur ponendo anche alcuni rilievi critici secondari non del tutto irrilevanti³⁹³, ma che avrebbero meritato molta più argomentazione. Voegelin, infatti, seppur accedendo a una dimensione propriamente filosofica tramite brillanti intuizioni ed analisi talvolta anche approfondite su questo o quell'aspetto isolato, non era riuscito mai ad affrontare in modo più diffuso le problematiche sollevate da Husserl né

³⁸⁸ Ivi, p. 50.

³⁸⁹ Ivi, pp. 51-52.

³⁹⁰ Ivi, p. 51.

³⁹¹ DAVID J. LEVY, *Europe, Truth, and History. Husserl and Voegelin on Philosophy and the Identity of Europe*, in STEPHEN A. MCKNIGHT ET GEOFFREY L. PRICE (a cura di), *International and Interdisciplinary Perspectives on Eric Voegelin*, University of Missouri Press, Columbia (MO, U.S.A.), 1997, pp. 59-83 (p. 68).

³⁹² Nel testo Voegelin non parlava ancora esplicitamente di gnosticismo, ma fece intendere in modo pure ironico vi fosse in qualche modo un'orizzonte teleologico comune di stampo messianico, nonostante le profonde differenze, fra la prospettiva husserliana e quella di molte linee di pensiero e prassi politiche moderne di tipo ideologico o addirittura totalitario: cfr. ERIC VOEGELIN, *Anamnesis. On the Theory of History and Politics*, cit., pp. 49-56. Cfr. anche VALERIO MORI, *Mondo naturale e «regnum hominis». Bacono, Patočka e il ripensamento fenomenologico del “politico”*, Gangemi, Roma, 2018, pp. 100-105.

³⁹³ È, tra gli altri, il caso della tendenza eurocentrica di Husserl volta a non considerare in modo adeguato patrimoni culturali esterni alla filosofia occidentale: cfr. ERIC VOEGELIN, *Anamnesis. On the Theory of History and Politics*, cit., pp. 46-47. Su questa critica voegeliniana, cfr. anche VALERIO MORI, *op. cit.*, pp. 99-100.

quelle emerse nel corso della sua ricerca, non giungendo mai ad esplicitare una propria visione complessiva sulla coscienza che avrebbe dovuto essere esposta in modo analitico e sistemico nel quinto volume di *Ordine e storia*, mai realmente concluso. La stessa critica che egli pose nella lettera a Schütz riguardo alla mancanza di adeguata comprensione da parte del maestro di Proßnitz sulle proprie stesse radici filosofiche³⁹⁴, nonostante sembri essere parallela a quelle mosse ad Husserl da Vanni Rovighi sulla sua presunta ambiguità, rimane peraltro laconica, totalmente non sviluppata mediante argomentazioni dimostrative che siano significative.

Un punto di distanza tra i due potrebbe forse consistere nel riferimento che Voegelin faceva alla luminosità. Infatti, seppur Voegelin avesse ripreso da Husserl la convinzione che la coscienza sia coscienza di qualcosa e dunque non sia una semplice *tabula rasa*, in quanto egli percepiva nella sua anamnesi personale che la coscienza umana è un processo, non dotato di alcuna interruzione, e sebbene riprendesse il concetto di intenzionalità da Husserl, tuttavia, come spesso accadeva in Voegelin, le terminologie venivano trasvalutate ed integrate in una visione complessiva diversa da quella originaria di riferimento dell'autore dalle quali esse venivano mutate. Così, il movimento intenzionale della coscienza non era l'unico individuato da Voegelin ed è proprio su questo che, dal suo punto di vista, si consumò la prima rottura con Husserl³⁹⁵, poiché per la filosofia voegeliniana della coscienza esisteva anche la dimensione della luminosità, ragione per la quale l'utilizzo che Voegelin faceva della terminologia husserliana sarebbe stato dunque diverso dall'uso proprio del filosofo di Proßnitz. La conoscenza dell'essere nel suo complesso non veniva legata all'intenzionalità come si verificava in Husserl, ma quest'ultima era soltanto *una parte* (quella propriamente immanente) della conoscenza operabile dalla coscienza umana.

Il punto centrale del rapporto tra i due autori, tuttavia, si gioca sull'inquadramento della complessa impalcatura husserliana e dunque sulle sue potenziali ambiguità. Infatti, non si può ritenere in modo univoco che la sua impostazione fosse totalmente chiusa alla

³⁹⁴ «Eine ernsthafte Analyse der Husserlschen Position hat jedoch ihre Schwierigkeiten; denn die Formulierung seiner Haltung ist zwar sprachlich völlig klar, keineswegs aber gedanklich. Husserl war kein radikaler Philosoph in dem Sinne, daß er sich über die *radices* seines Denkens im klaren gewesen wäre» («Tuttavia, un'analisi seria della posizione di Husserl presenta le sue difficoltà; poiché se la formulazione del suo approccio è del tutto chiara dal punto di vista linguistico, non lo è da quello del contenuto intellettuale. Husserl non era un filosofo radicale nel senso di filosofo in grado di vedere chiaramente le *radices* del proprio pensiero»): cfr. ERIC VOEGELIN, *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik*, cit., p. 25 [traduzione nostra]. Cfr. anche IDEM, *Anamnesis. On the Theory of History and Politics*, cit., p. 50.

³⁹⁵ DAVID J. LEVY, *op. cit.*, p. 70 e DAVID WALSH, *op. cit.*, p. 12.

consistenza autonoma del reale³⁹⁶, per quanto in Husserl esso sia significativa per l'uomo soltanto nella misura in cui sia anche un dato coscienziale concretamente esperito³⁹⁷. Questo problema, tra l'altro, potrebbe benissimo essere colto anche nel pensiero di Voegelin in proporzione alla sua sussunzione della problematica coscienziale husserliana di cui rimaneva debitore e, vieppiù, ove si consideri come la questione non fosse stata approfondita da Voegelin in modo coerente: anche in lui dunque si potrebbe porre il problema della consistenza autonoma del reale rispetto all'esperienza di esso da parte della coscienza.

La prospettiva voegeliniana non è, in verità, molto diversa da quella husserliana, nonostante i diversi oggetti di ricerca dei due autori. Per quanto, infatti, l'uno si fosse focalizzato su analisi più improntate allo studio degli eventi storici mentre l'altro su aspetti più squisitamente gnoseologici, l'approccio voegeliniano permaneva, in fondo, di stampo fenomenologico³⁹⁸. Lo dimostra il fatto che Voegelin impostasse il discorso sulla conoscenza umana attraverso i simboli come una forma di differenziazione rispetto ad una conoscenza compatta dell'essere. Per lui, in effetti, l'essere è un tutto e l'uomo stesso che tenta lo sforzo conoscitivo permane pienamente *interno* al tutto. Lo stesso movimento continuo della coscienza voegeliniana fra i poli dell'immanenza e della trascendenza, nonché fra soggetto e mistero, non è diverso dal movimento che caratterizzava la coscienza husserliana che si muoveva dal polo della soggettività a quello dell'oggettività e viceversa in un perenne gioco di scambi che è il medesimo di andata e ritorno dell'uomo nel rapporto con l'essere in Voegelin.

Da questo punto di vista, il problema della potenziale riduzione della realtà estensa al soggetto e del rischio di una immanentizzazione del trascendente si ripresenterebbe così anche nella stessa impalcatura fenomenologica voegeliniana³⁹⁹ e pure maggiormente,

³⁹⁶ Ciò che comunque rimane certo è che per Husserl non si può dare un concetto di essere senza che un essere ci venga «posto di fronte»: sul punto, cfr. GIUSEPPE FORNARI, *Storicità radicale*, cit., p. 296.

³⁹⁷ Su questo aspetto, cfr. NICOLETTA GHIGI, *op. cit.*, 2007, pp. 64-66.

³⁹⁸ È stato fatto notare che per alcuni aspetti Voegelin si muoveva alla periferia del movimento fenomenologico, mentre un altro commentatore ha addirittura evidenziato come Voegelin abbia semplicemente applicato al tentativo di comprendere la storia quella che è la traccia tipicamente fornita dalla fenomenologia («the clue provided by phenomenology»): cfr. rispettivamente WILLIAM TULLIUS, *Time, Eternity, and the Transition from Phenomenology to Metaphysics in Edith Stein, Edmund Husserl, and Eric Voegelin*, in *The Review of Metaphysics. A Philosophical Quarterly*, anno LXXIII, n. 290, Washington (D.C., U.S.A.), dicembre 2019, pp. 255-283 (p. 258) e JOHN H. HALLOWELL, *Existence in Tension: Man in Search of His Humanity*, in STEPHEN A. MCKNIGHT (a cura di), *Eric Voegelin's Search for Order in History*, Louisiana State University Press, Lanham (LA, U.S.A.), 1973, pp. 101-126 (p. 103). Sull'impianto fenomenologico di Voegelin, cfr. anche GIUSEPPE FORNARI, *Tra metafisica e storia*, cit., p. 140.

³⁹⁹ È stato evidenziato, infatti, che «In Voegelin's words, between God and the things of the world there is "the common denominator of being". The "divine ground of being" and "the Beyond" seem thus to be

ove si consideri la frammentarietà con cui quest'ultima è stata elaborata e dunque le potenziali ambiguità rimaste al fondo di essa e mai del tutto dipanate in modo sistematico. Si può certamente ritenere che lo studio voegeliniano e il suo sempre più insistente richiamo alla prospettiva tomistica nella parte finale della propria vita, unitamente alla perenne adesione a quella platonica ed aristotelica, possa aggirare la problematica risolvendola nella fondazione dell'intelletto umano sulla partecipazione a quello divino e appunto nel riferimento alla luminosità. Lo stesso Aquinate, infatti, sosteneva che naturalmente il problema della verità di qualcosa è tale solo in quanto la cosa si rapporti all'intelletto e venga da esso conosciuta, ma aggiungendo pure che la cosa permane vera anche laddove non sia dall'uomo conosciuta, poiché essa rimane conosciuta dall'intelletto divino – al più, per assurdo, si potrebbe dire che la cosa rimarrebbe esistente ma non anche vera, se non vi fossero l'intelletto umano né quello divino⁴⁰⁰. Seppure Husserl non sembrava essersi confrontato apertamente e direttamente⁴⁰¹ con Tommaso, ciononostante, non si deve necessariamente considerare la sua riflessione come incompatibile con le predette considerazioni tommasiane e dunque con quelle voegeliniane, sebbene Voegelin nella propria lettera a Schütz rimarcasse (a questo punto, forse inopinatamente e sbrigativamente) la propria distanza dal filosofo di Proßnitz e sembrasse ritenere che la prospettiva di Husserl, nella sua critica a Descartes, ponesse una preclusione all'accesso ad una dimensione teistica⁴⁰².

Secondo Voegelin, l'*epoché* husserliana e la conseguente ricostruzione gnoseologica non permettevano una reale partecipazione all'essere, laddove per lui quest'ultima era momento determinante della conoscenza, in ciò ricollocandosi nella

indices that arise only in the process of reality's achieving luminosity in the human consciousness. Thus, although Voegelin is very emphatic about the pathologies related to the temptation to immanentize the transcendent divine, it is not very clear how the divine is ultimately constituted as transcendent within this continuum of being»: cfr. EUGIN L. NAGY, *Noesis and Faith: Eric Voegelin and Søren Kierkegaard*, in LEE TREPANIER ET STEVEN F. MCGUIRE (a cura di), *Eric Voegelin and the Continental Tradition. Explorations in Modern Political Thought*, University of Missouri Press, Columbia (MO, U.S.A.), 2011, pp. 85-107 (pp. 88-89).

⁴⁰⁰ «[...] per cui, anche se non vi fosse l'intelletto umano, le cose si direbbero ancora vere in ordine all'intelletto divino; ma se ambedue gli intelletti, pur rimanendo, ciò che è in realtà impossibile, le altre cose, fossero per ipotesi eliminati, in nessun modo rimarrebbe la nozione di verità»: cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Quaestiones disputatae*, q. 1, a. 2, ad 2, in IDEM, *Le Questioni disputate*, vol. I, *La verità (Questioni 1-9)*, con testo latino dell'Edizione Leonina, con introduzione di padre Abelardo Lobato O.P., Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 1992, p. 87. Sul punto, cfr. anche LORENZO SPEZIA, *op. cit.*, pp. 778-779.

⁴⁰¹ Nondimeno, tutta la sua riflessione sull'intenzionalità muove da un autore come Brentano che riprende la tradizione medievale e tommasiana sull'intenzionalità. Per un affresco sul problema dell'intenzionalità in Tommaso, ben inquadrato all'intero della sua gnoseologia, dal quale traspare più di un parallelo con Husserl, cfr. FABRIZIO AMERINI, *Tommaso d'Aquino e l'intenzionalità*, ETS, Pisa, 2013.

⁴⁰² ERIC VOEGELIN, *Anamnesis. On the Theory of History and Politics*, cit., pp. 57 e 60-61. Cfr. anche VALERIO MORI, *op. cit.*, p. 106.

visione realistica premoderna, poiché riteneva che, mentre la prospettiva husserliana si sarebbe fermata al solo orientamento sul mondo esterno⁴⁰³, la partecipazione ai molteplici livelli della realtà⁴⁰⁴ implicasse invece aristotelicamente anche una partecipazione all'esemplare supremo che è il *Noûs* divino, il quale consentiva all'intelletto umano una conoscenza che è sì sempre rivedibile in un nuovo bagno nelle profondità della coscienza, ma che comunque permane vera in virtù della partecipazione al *Noûs* medesimo. L'ancoraggio all'Intelletto trascendente conduce ad una conoscenza del reale che pone le proprie basi sul trascendente – e che, anche laddove si tratti di conoscere aspetti riguardanti il fondamento dell'esistenza e non enti empiricamente dati, porta a squarci conoscitivi di luce rispetto all'oscurità misteriosa dell'esistenza (seppur espressi in via simbolica e dunque con modalità analogiche rispetto alla conoscenza empirica dei sensi). Voegelin nella lettera a Schütz evidenziava come non fosse affatto insostenibile la fondazione cartesiana dell'oggettività del mondo sull'esistenza divina⁴⁰⁵ e come essa, in effetti, non fosse altro che la riproposizione⁴⁰⁶ (invero inconsapevole) della meditazione tradizionale cristiana sul punto, così come originariamente operata da Agostino d'Ippona e da tutti i suoi successivi epigoni.

Nonostante si vedrà come Voegelin permanesse parzialmente debitore della filosofia kantiana per alcuni (pur determinanti) spunti, egli riteneva centrale la partecipazione ai fini della conoscenza e per questo tendeva a rigettare la visuale husserliana, nella convinzione che essa non fosse compatibile con la propria. Il fatto che l'uomo sia parte di un tutto, di un mistero originario compatto o una comunità dell'essere, in quanto coscienza che si processa attraverso un corpo e che dunque è parte della realtà che prova a conoscere, comporta una sua consustanzialità a tale realtà, la quale non viene meno al momento della differenziazione. Quest'ultima, infatti, non rende estranee la coscienza e la comunità dell'essere, ma anzi intensifica la consustanzialità tra l'uomo e il tutto, facendo essere semplicemente più chiara ed analitica la comprensione del rapporto tra la coscienza e la comunità dell'essere cui la prima appartiene⁴⁰⁷.

⁴⁰³ ERIC VOEGELIN, *Anamnesis. On the Theory of History and Politics*, cit., p. 43.

⁴⁰⁴ Per Voegelin, «In other words, Husserl was not open or receptive to reality insofar as he refused to consider experiences that led to what Scheler conventionally called “metaphysical questions”»: cfr. BARRY COOPER, *Eric Voegelin and the Foundations of Modern Political Science*, University of Missouri Press, Columbia (MO, U.S.A.), 1999, p. 178.

⁴⁰⁵ ERIC VOEGELIN, *Anamnesis. On the Theory of History and Politics*, cit., p. 57.

⁴⁰⁶ *Ibidem*. Cfr. anche VALERIO MORI, *op. cit.*, pp. 106-107.

⁴⁰⁷ ELLIS SANDOZ, *The Voegelinian Revolution. A Biographical Introduction*, con postfazione di Michael Henry, Transaction Publishers, New Brunswick (N.J., U.S.A.), 2000, p. 160.

Da ultimo, Voegelin segnalava persino che la visione husserliana si muoveva su di una direttrice soggettivista da lui rifiutata e che essa giungerebbe addirittura al nichilismo spirituale: «Die Schöpfung des transzendentalen Ichs als des Zentralsymbols des Philosophierens impliziert die Vernichtung des Weltzusammenhanges, innerhalb dessen alles Philosophieren überhaupt erst möglich ist. Die fundierende Subjektivität der egologischen Sphäre, das philosophische Ultimatum Husserls, das nicht diskutiert werden darf, ist das Symptom eines geistigen Nihilismus [...]»⁴⁰⁸; laddove invece la prospettiva voegeliniana dell'uomo che partecipa alla realtà non intendeva avere nulla di soggettivistico⁴⁰⁹, «[...] denn es gibt nicht eine Vielzahl von perspektivischen Einsichten, sondern nur die eine Perspektive, die durch den Ort des Menschen in der Realität bestimmt wird»⁴¹⁰.

In realtà, esattamente perché il problema gnoseologico non risolve tutto il discorso filosofico, come richiamato da Voegelin nei suoi rilievi critici ad Husserl⁴¹¹, rimproverare a quest'ultimo una chiusura nell'immanenza⁴¹² può non essere una critica troppo centrata – oltre che addirittura una lettura enormemente riduttiva –, proprio in quanto Husserl aveva limitato il suo ambito di indagine strettamente a quello gnoseologico senza giungere a quello esistenziale (e storico) che pressava maggiormente Voegelin. Questa autolimitazione di orizzonte da parte del fenomenologo tedesco, tuttavia, non implicherebbe di per sé una sua certa preclusione al problema esistenziale e alla trascendenza come fulcro dell'io configurabile quale *anima animi*⁴¹³, potendo piuttosto essere letta, al limite, come una mera parziale trascuratezza nei loro confronti. Anzi,

⁴⁰⁸ «La creazione dell'io trascendentale come simbolo centrale della filosofia comporta la distruzione del tutto cosmico, all'interno del quale il filosofare diviene unicamente possibile. La soggettività che costituisce la base della sfera egologica, l'ultimatum filosofico ed indiscutibile di Husserl, è il sintomo di un nichilismo spirituale [...]»: cfr. ERIC VOEGELIN, *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik*, cit., pp. 59-60 [traduzione nostra]. Cfr. anche IDEM, *Anamnesis. On the Theory of History and Politics*, cit., p. 83.

⁴⁰⁹ Ivi, p. 362.

⁴¹⁰ «[...] poiché non esiste una molteplicità di visioni prospettiche, ma una sola prospettiva, determinata dal posto che l'uomo occupa nella realtà»: cfr. ID., *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik*, cit., p. 305 [traduzione nostra]. Cfr. anche ID., *Anamnesis. On the Theory of History and Politics*, cit., p. 362.

⁴¹¹ «[...] denn die Erkenntniskritik ist ein eminent wichtiges Thema der Philosophie, aber sie erschöpft nicht den Bereich des Philosophischen, und in diesem Bereich ist sie weder ein selbständiges Thema noch eine Sphäre, in der alle anderen philosophischen Probleme wurzeln, so daß mit der Grundlegung einer Erkenntniskritik auch eine Philosophie drundgelegt wäre» («[...] la critica epistemologica è un argomento estremamente importante della filosofia, ma non esaurisce l'intera area della filosofia, e in tale area non è nè un argomento indipendente nè un ambito in cui affondino le proprie radici tutti gli altri problemi filosofici, tali che con la fondazione di una critica epistemologica si possa porre anche una filosofia [*tout court*]»): cfr. ID., *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik*, cit., p. 22 [traduzione nostra]. Cfr. anche ID., *Anamnesis. On the Theory of History and Politics*, cit., p. 46. Cfr. anche VALERIO MORI, *op. cit.*, p. 99.

⁴¹² Ivi, p. 107.

⁴¹³ Per questa visione sull'ego, sintetizzata nella critica voegeliniana ad Husserl, cfr. ERIC VOEGELIN, *Anamnesis. On the Theory of History and Politics*, cit., p. 60. Cfr. anche VALERIO MORI, *op. cit.*, p. 107.

seppure Husserl non abbia parlato di luminosità, a ben vedere, si potrebbe perfino ritenere che la sua intenzionalità – nella quale la tensione verso la trascendenza viene ricompresa⁴¹⁴, pur non facendo leva sulle presupposizioni teistiche cartesiane nella propria gnoseologia – contenesse ciò che Voegelin ha reso invece con la terminologia di *luminosity*, per quanto questi non se ne rendesse conto, al punto che, a ben vedere, la prospettiva husserliana finiva in alcuni manoscritti col ritenere che il fondamento divino ultimo di ogni ragione presente nel mondo fosse in una ragione “assoluta”⁴¹⁵, per nulla lontana dal *Noûs* aristotelico accolto da Voegelin.

Qualora la posizione husserliana venisse così letta, si comprenderebbe allora come *a fortiori* quella voegeliniana fosse relativamente vicina ad essa, coincidendovi per struttura (fenomenologica), prendendone le mosse da alcuni spunti ed essendole complementare o parallela per altri, nonostante le serrate contestazioni voegeliniane nei confronti del maestro di Proßnitz che sfociavano in giudizi anche rudi⁴¹⁶. In tal caso, se lo stesso Voegelin, come altri autori (tra cui il succitato Wojtyła), sembrerebbe essere riuscito (o abbia preteso di riuscire) a far convivere presupposti *de facto* fenomenologici sulla coscienza con esiti ontologici classici, ciò significherebbe che le sue critiche ad Husserl, per una gran parte, potrebbero perdere la loro carica di effettività e l’opposizione fra i due potrebbe allora essere smussata, nonostante le differenze che pure permangono tra loro⁴¹⁷.

4. *La coscienza voegeliniana tra idealismo kantiano e realismo filosofico*

Voegelin nel corso della sua parabola intellettuale, per propria stessa ammissione, aveva inteso cercare le modalità adeguate a prendere le distanze da Kant e dal neo-

⁴¹⁴ NICOLETTA GHIGI, *op. cit.*, pp. 77-82.

⁴¹⁵ VINCENZO COSTA, *Husserl*, cit., p. 204.

⁴¹⁶ In *Anamnesis* l’autore arriva perfino a dire che, pur con tutte le raffinate disamine e terminologie husserliane, «Husserl [...] beschreibt nichts» («Husserl [...] non descrive nulla») e che il suo fosse soltanto un «Apparates von Äquivokationen» («apparato di equivoci»): cfr. ERIC VOEGELIN, *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik*, cit., pp. 37-38 [traduzione nostra]. Cfr. anche IDEM, *Anamnesis. On the Theory of History and Politics*, cit., p. 63.

⁴¹⁷ La fenomenologia husserliana, infatti, non era attenta alla storia come quella voegeliniana. Com’è stato notato, «il metodo voegeliniano è essenzialmente fenomenologico, ma di una fenomenologia peculiare, perché in disaccordo con la fenomenologia coscientialistica di Husserl che, incentrandosi sul soggetto conoscitivo, si lascia sfuggire il processo cosmico e tensionale da cui il soggetto proviene, limitandosi a un’impotente protesta contro la deriva gnostica della scienza e dello scientismo moderno che la fenomenologia husserliana è incapace di modificare. Al contrario, in Platone e in Aristotele Voegelin reperisce l’argomento fondamentale di una teoresi fenomenologica nella quale emerge la struttura complessiva del mondo di cui l’uomo è parte e espressione»: cfr. GIUSEPPE FORNARI, *Tra metafisica e storia*, cit., p. 140.

kantismo, dal quale proveniva, essendo allievo di Kelsen. Ebbene, il problema fondamentale è che, tuttavia, la lettura sulla coscienza che egli ha fatto sembra convergere con il linguaggio della filosofia kantiana. Lo stesso richiamo al simbolico è debitore di Kant, nella misura in cui Voegelin accoglieva la definizione kantiana di simbolo. Il filosofo di Königsberg, infatti, considerava il simbolo una rappresentazione («ipotiposi») analogica ed intuitiva che intende proprio rendere un concetto attraverso l'esibizione di segni sensibili che non hanno alcunché in comune col concetto se non appunto l'analogia, intesa come identità di struttura, pur i termini del rapporto analogico non somigliandosi affatto esteriormente⁴¹⁸.

In altri termini, il simbolo non ha nel segno significante alcun richiamo diretto al significato cui rimanda, come il segno *volpe* non ha alcuna formale e diretta attinenza col significato *astuzia* nella relativa immagine simbolica che collega quel canide alla qualità umana della scaltrezza, consistendo poi esattamente in ciò la differenza tra i segni *stricto sensu* intesi e quei segni che sono anche simboli.

Quella voegeliniana era una visione allegorica del simbolo che dimostra allora di essere perfettamente aderente alla definizione kantiana, posto che il filosofo di Colonia ha scritto dell'analogia intrinseca al simbolico che «[...] typical feature in the process of symbolization is the attempt at making the essentially unknowable order of being intelligible as far as possible through the creation of symbols that interpret the unknown by analogy with the really, or supposedly, known»⁴¹⁹. Del resto, il medesimo Voegelin in *Anamnesis* riconosceva il valore della speculazione kantiana in materia di coscienza, ponendo l'attenzione sull'efficacia dell'introduzione da parte di Kant del simbolo di «cosa in sé»⁴²⁰, mentre, tra l'altro, ricuperava parzialmente l'insegnamento kantiano quando parlava del *Ground*, come notato da Glenn Hughes⁴²¹.

Tuttavia, in Voegelin v'era una sussunzione dell'analogia in senso classico e medievale, sicché, al di là del parziale recupero che il pensatore aveva fatto del filosofo di Königsberg, egli si era allontanato sostanzialmente dalla gnoseologia kantiana, posto che quest'ultima (come il pensiero moderno in genere⁴²²) si distanziava dal concetto classico

⁴¹⁸ IMMANUEL KANT, *Critica della capacità di giudizio*, con testo tedesco a fronte, a cura di Leonardo Amoroso, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano, 2020, § 59, pp. 543-547.

⁴¹⁹ ERIC VOEGELIN, *Order and History*, vol. I, *Israel and Revelation*, cit., p. 43 [IDEM, *Ordine e storia*, vol. I, *Israele e la Rivelazione*, cit., p. 19].

⁴²⁰ ID., *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik*, cit., p. 56 [traduzione nostra]. Cfr. anche ID., *Anamnesis. On the Theory of History and Politics*, cit., p. 80.

⁴²¹ GLENN HUGHES, *Mystery and Myth in the Philosophy of Eric Voegelin*, cit., pp. 17-18.

⁴²² ORLANDO CARPI, *Il problema dell'analogia in Kant*, in *Divus Thomas*, anno C, n. 1, Bologna, gennaio-marzo 1997, pp. 9-33 (pp. 9-10).

di analogia quale rapporto di proporzionalità e dunque di identità dei fondamenti (non di mera somiglianza). Se quest'ultimo, infatti, consiste in un omeomorfismo di proporzionalità tra due rapporti o regole che hanno medesima struttura, pur non somigliandosi affatto esteriormente, sicché vi sarà identità nella regola che regge i due rapporti e non tra gli oggetti che interessano questi ultimi⁴²³, l'analogia kantiana era invece l'estensione delle proprietà di una cosa ad altre proprietà della medesima cosa⁴²⁴ all'interno di un discorso complessivo che egli faceva non sul conoscibile bensì sul meramente *pensabile*.

In tal modo, nella visuale kantiana, almeno secondo l'interpretazione idealistica solitamente accettata sul filosofo di Königsberg, ciò che viene pensato non era anche ciò che viene conosciuto, in quanto solo ciò che è conoscibile attraverso i sensi è vera conoscenza⁴²⁵, sicché quella simbolico-analogica sarà una caratteristica del giudizio riflettente ma non anche una forma di autentica conoscenza di ciò che trascende i sensi. In altri termini, la prospettiva epistemologica kantiana riteneva che la cosa in sé (o *noumeno*), sebbene pensabile (ed eventualmente riportabile in chiave simbolica), fosse comunque non conoscibile, laddove la conoscenza simbolica voegeliniana era veramente tale, seppure analogica, e faceva leva su di una concezione dell'esperienza che non è meramente quella sensibile⁴²⁶. In questa maniera, mentre la cornice kantiana permaneva all'interno di una conoscenza puramente scientifico-naturale del reale, per Voegelin quest'ultima, ancora una volta, non risolveva tutta la conoscenza da parte della coscienza, in quanto la coscienza stessa può conoscere anche l'ordine della realtà: «Bewußtsein ist die Erfahrung des Partizipierens, und zwar des Menschen an seinem Seinsgrund; es ist also – in der optimalen Helle der noetischen Erfahrung – Wissen um eine Relation zwischen Dingen der Primärerfahrung; es ist im prägnanten Sinne ein Ordnungswissen betreffend Realität»⁴²⁷.

La conoscenza simbolica in Voegelin era garantita da un altro recupero di una concezione classica, di cui pure si è detto: la partecipazione dell'intelletto umano a quello

⁴²³ Ad esempio, come si vedrà, c'è identità analogica tra il rapporto che l'uomo instaura con l'ordine trascendente e quello che la comunità politica instaura con l'ordine del cosmo, nonostante naturalmente non vi sia alcuna somiglianza reale tra l'uomo e il corpo politico né tra il cosmo ed il trascendente.

⁴²⁴ ORLANDO CARPI, *op. cit.*, p. 25.

⁴²⁵ Ivi, pp. 32-33.

⁴²⁶ GLENN HUGHES, *Mystery and Myth in the Philosophy of Eric Voegelin*, cit., p. 18.

⁴²⁷ «La coscienza è l'esperienza della partecipazione, vale a dire della partecipazione dell'uomo al proprio fondamento dell'essere. Nella ottimale luminosità d'esperienza noetica, la coscienza è, di conseguenza, la conoscenza di una relazione tra le cose dell'esperienza primaria; è una conoscenza dell'ordine – in senso pregnante – della realtà»: cfr. ERIC VOEGELIN, *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik*, cit., p. 315 [traduzione nostra]. Cfr. IDEM, *Anamnesis. On the Theory of History and Politics*, cit., pp. 373-374.

divino e dunque della coscienza ai vari livelli della realtà, tale che le immagini coscienziali, nella misura in cui partecipino correttamente all'essere, non saranno errate e comporteranno una vera conoscenza, laddove invece una "fuga" dalla realtà cui si partecipa condurrà alla produzione (che meglio si vedrà *infra*) di una «seconda realtà» fatta di false immagini coscienziali che rigettano le esperienze nella tensione della coscienza⁴²⁸.

Da ultimo, si può dire allora che la partecipazione dell'intelletto al vero divino in Voegelin, esattamente (pur *ante litteram*⁴²⁹) come nell'Agostino del *De vera religione*⁴³⁰, attraverso la conoscenza simbolico-analogica, diveniva un tentativo di risposta al dubbio cartesiano (che riconosceva come conoscibile solo l'io penso). Difatti, laddove si prenda con vera coerenza il dubbio cartesiano medesimo, si deve certo riconoscere come tale risposta non sembri riuscire ad arginare del tutto il nichilismo in esso latentemente intrinseco, dovendosi rispondere invece facendo comunque leva sempre sul soggetto, in quanto un'opzione gnoseologica propriamente realista non è mai possibile a partire da quella idealista⁴³¹, sicché una risposta che voglia rispondere all'idealismo a partire da quest'ultimo sarà possibile solo all'interno del *Cogito*. In tal senso, la replica più coerente ed efficace all'idealismo può forse essere semmai quella del filosofo contemporaneo Robert Spaemann che ha provato ad utilizzare le "armi" idealiste contro se stesse, mentre quella agostiniana, che anticipava il tentativo descartesiano di argine al dubbio, sarebbe piuttosto ingenua se letta all'interno del dubbio cartesiano medesimo⁴³², dovendosi invece (sempre partendo dal soggetto di Descartes) individuare Dio quale sorta di "memoria delle memorie", così come operato appunto dalla filosofia spaemanniana⁴³³, al fine di fondare una conoscenza umana non soggettivistica dopo il *Cogito*. In un certo senso, a dispetto di quanto ritenuto da Voegelin, si può dire che la convinzione husserliana sulla scarsa tenuta logica del ricorso cartesiano a Dio fosse infine corretta, in quanto

⁴²⁸ Ivi, pp. 365-369.

⁴²⁹ E con la precisazione che naturalmente Agostino, aderendo ad un sostrato epistemologico rigorosamente realistico e pur anticipando l'argomento cartesiano, non ha mai preteso che il pensiero del soggetto potesse essere garanzia dell'esistenza degli enti fuori dell'io, come invece tentato poi da Descartes. Sul punto, cfr. ÉTIENNE GILSON, *Il realismo, metodo della filosofia*, nuova edizione con aggiornamenti bibliografici, a cura e con prefazione di Antonio Livi, Leonardo da Vinci, Roma, 2021, p. 49.

⁴³⁰ AURELIO AGOSTINO D'IPPONA, *op. cit.*, XXXIX, 73, p. 139.

⁴³¹ Sull'assoluta incompatibilità tra realismo premoderno ed idealismo post-cartesiano, cfr. ÉTIENNE GILSON, *Il realismo, metodo della filosofia*, cit., pp. 48-59.

⁴³² Lo stesso Husserl ha riconosciuto, ad esempio, la contraddittorietà del tentativo cartesiano di arginare le proprie meditazioni attraverso una prova dell'esistenza di Dio: cfr. EDMUND HUSSERL, *La crisi delle scienze europee*, cit., p. 104.

⁴³³ ROBERT SPAEMANN, *La diceria immortale. La questione di Dio o l'inganno della modernità*, con prefazione di Sergio Belardinelli, Cantagalli, Siena, 2008, pp. 31-49. Sul punto, cfr. anche IDEM, *Le ragioni di Dio*, in *Il Riformista*, Roma, 11 dicembre 2009, pp. 1 e 13.

quest'ultimo espediente sarebbe insufficiente a fondare un discorso gnoseologico adeguato.

Al di là della sua efficacia, nel caso di Voegelin si trattava però, ad ogni modo, di un tentativo di fondamento della conoscenza, basato sul recupero della filosofia classica (Platone, Aristotele, Agostino e più tardi Tommaso), alternativo a quello post-cartesiano che quindi distanziava decisamente il filosofo di Colonia dagli autori moderni (Kant, Schelling, Cassirer, mentre con riguardo ad Husserl il problema rimane aperto) cui pure parzialmente egli si richiamava nella terminologia ed in singole intuizioni. In tal modo, tendeva allora ad iscriversi in una visione sostanzialmente realista della conoscenza rispetto all'idealismo egemone nella modernità, culminante nel kantismo e chiuso in una dimensione soggettivistica che ha scisso il pensare dal conoscere con riguardo a settori fondamentali della realtà.

Il pensatore di Colonia non casualmente aveva sottoposto a critica anche il tentativo, pur introspettivo, delle meditazioni cartesiane, notando come esse reificassero i *partner* della metassia, quasi che essi fossero indagabili quali cose fisiche osservabili dall'esterno⁴³⁴, riducendo lo stesso mistero divino a cosa (strumentale al pensare l'esistenza), piuttosto che a co-protagonista (insieme all'uomo) della ricerca esistenziale del vero⁴³⁵. In tal modo, la distanza da Kant e dai post-kantiani veniva decisamente marcata da Voegelin, pur utilizzando egli le definizioni sul simbolico di Kant e le terminologie di Husserl – e pur condividendo le preoccupazioni di quest'ultimo ed un metodo fenomenologico implicitamente accettato –, nonché pur mutuando la propria sensibilità al problema del simbolo e del mito dalle riflessioni schellingiane. Egli, infatti, si allontanava comunque dal pensiero moderno tramite il recupero del valore del *Noûs* come fondamento illuminativo del pensiero dell'uomo, oltre che dell'analogia come tentativo di rappresentazione di ciò che la coscienza conosce per partecipazione all'Intelletto trascendente. In Voegelin la coscienza dell'uomo non pensa soltanto il trascendente, ma conosce realmente il vero sul fondamento della propria esistenza e sulle questioni prime della filosofia attraverso l'esperienza coscienziale perché il suo intelletto partecipa di quello divino. Ciò non risolve probabilmente le aporie che sono presenti nell'epistemologia moderna dopo le riflessioni cartesiane e che tendono alla divaricazione fra soggetto e *res extensa*, ma consiste nondimeno in uno sforzo, dotato di dignità

⁴³⁴ ERIC VOEGELIN, *The Gospel and Culture*, in *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 12, *Published Essays. 1966-1985*, cit., pp. 172-212 (pp. 176-177) [per la versione italiana, cfr. IDEM, *Vangelo e cultura*, a cura e con introduzione di Giuliana Parotto e Umberto Lodovici, Morcelliana, Brescia, 2022, p. 26].

⁴³⁵ Ivi, p. 177 [ID., *Vangelo e cultura*, cit., pp. 26-27].

teoretica (sebbene frammentario), di riconnettersi alla filosofia premoderna a partire dalla sussunzione critica delle riflessioni dei moderni. Ciò avvenne pur con i limiti di una elaborazione sempre in evoluzione e non propriamente sistematica, posta la provenienza di Voegelin da problemi più prettamente politologici e dunque, sebbene con una *mens* indubbiamente e sottilmente filosofica, posto l'accesso voegeliniano a questioni strettamente teoretiche solo in modo discontinuo, in parte più tardo e comunque tramite *oeuvres de circonstance*, attraverso cui, per di più, il tedesco ha continuamente rivisto tutte quelle definizioni che aveva date per acquisite in pubblicazioni precedenti.

In altri termini, dalla prima fase del suo pensiero in cui aveva riflettuto e scritto su problemi inerenti lo Stato e le ideologie, si è giunti, attraverso il succitato saggio-ponte sulle religioni politiche, ad uno studio sulle civiltà e sui principi che le hanno generate. Poi, da questa seconda fase intermedia in cui si era focalizzato sulle idee politiche, si è arrivati ad una terza fase di studio delle simbolizzazioni interne alle varie civiltà, all'interno della quale, con gli ultimi due volumi di *Order and History*, egli ha provato a correggere comunque nuovamente il proprio *iter*, donando più solide fondamenta teoriche alla propria filosofia della coscienza, ma senza tuttavia riuscire a concludere del tutto quella che doveva essere l'opera più propriamente teoretica e chiarificatrice delle precedenti, vale a dire il quinto volume, come del resto testimoniato da quanto scritto dalla vedova Lissy Voegelin: «In his last months I saw him, almost every day, reading and rereading the manuscript, making slight corrections occasionally, and always pointing out to me: This will be volume 5. [...] he let me know that he knew very well that these pages are the key to all his other works and that in these pages he has gone as far as he could go in analysis, saying what he wanted to say as clearly as it possibly could be said»⁴³⁶.

⁴³⁶ LISSY VOEGELIN, *Prefazione*, in ERIC VOEGELIN, *In Search of Order*, cit., pp. 13-14.

CAPITOLO III

Dai simboli sull'ordine (*Beginning, World e Beyond*) alla critica metodologica ai positivisti

1. *L'ordine politico come traslazione dell'ordine dell'essere*

Quanto sinora detto si collega con quella che in Voegelin era allora una nuova fondazione non soltanto della scienza politica ma anche della scienza circa l'umano, come rilevato dal suo allievo Ellis Sandoz, tale da configurare appunto dei *Principia Noetica* di filosofia sull'uomo⁴³⁷, ma ciononostante la filosofia della coscienza voegeliniana continuava ad avere anche una sua rilevanza in termini di filosofia politica e della storia.

Infatti, riconoscere la partecipazione dell'uomo al *Noûs* implicava la capacità dell'essere umano di poter percepire, facendone esperienza e rappresentandola mediante simboli, un ordine trascendente rispetto al pensiero umano e rispetto alla conoscenza puramente intenzionale di tipo empirico, comportando dunque la possibilità per l'uomo di agire intrastoricamente secondo ciò che egli percepisca in coscienza essere l'ordine dei vari livelli di realtà.

Rimaneva così in Voegelin quella capacità di tenere insieme tanto la dimensione squisitamente teoretica quanto quella più propriamente intrastorica tipica della politica, una capacità che egli mutuava dagli stessi fondatori della scienza politica medesima, vale a dire quei «filosofi mistici» a cui il tedesco ha continuamente rivolto la maggiore attenzione dei propri studi, specialmente Platone ed Aristotele. In tal modo, forte dell'esempio e della polivalenza delle opere di questi ultimi, Voegelin si potrebbe dire non essere stato soltanto uno scienziato della politica e nemmeno un mero filosofo della politica, quanto invece un filosofo *tout court*⁴³⁸ il cui spettro di indagine abbracciava molteplici aspetti della realtà, comprensivi (ma non esclusivamente) di quelli politici.

Il suo rimando alla filosofia politica platonica ed aristotelica non gli fece mai smarrire la consapevolezza che l'ordine che l'anima percepisce nel mistero dell'essere comporta anche una ricaduta sull'ordine politico che l'uomo tenta di instaurare nella storia, a modello di ciò che la propria anima ha percepito essere ordinato. Vi è, in altri termini, la continua reminiscenza platonica che lega l'uomo, il mondo e la città in un gioco di richiami reciproci di tipo analogico. In prima approssimazione – ché, in realtà,

⁴³⁷ ELLIS SANDOZ, *The Voegelinian Revolution*, cit., p. 188.

⁴³⁸ Il paradigma di riferimento del quale era, a ben vedere, quello dell'*imitatio Socratis*: cfr. ivi, p. 201.

essendo in campo l'analogia, non si tratterà di rinvenire solamente similitudini –, si può già anticipare che, poiché la città “somiglia” all'uomo che la pone in essere e l'uomo “somiglia” al cosmo di cui egli fa parte, allora l'ordine della *pólis* non può che essere strutturato come l'ordine dell'uomo e quest'ultimo, a sua volta, non può che “somigliare” a quello cosmico derivante da un fondamento trascendente.

Tuttavia, la stessa definizione di ordine fornita da Voegelin e già richiamata, individuata quale la struttura della realtà così come sperimentata dall'uomo ed esperita specificamente come un ordine (cosmico) che l'uomo rileva essere da lui non creato⁴³⁹ (e per questo basato sulla trascendenza, in quanto non fondato dall'essere umano), indicava da parte del filosofo tedesco il confronto con un problema eminentemente metafisico e non strettamente politico, al di là delle ricadute intrastoriche che esso potesse avere.

L'ultimo Voegelin, infatti, si concentrò molto su aspetti riguardanti la capacità dell'uomo di rappresentare simbolicamente la creazione del mondo, la struttura di quest'ultimo, e ciò che vi è al di là: sono i problemi resi dal pensatore naturalizzato statunitense come *Beginning, World e Beyond*.

Il primo problema si configura al momento della risalita dalle cause del cosmo sino ai suoi primordi, quando dalla domanda sul “perché esiste ciò che esiste?” si giunge a quella su “qual è l'inizio di ogni inizio?”, vale a dire *the Beginning of the Beginning*, come significativamente si intitola il primo dei due capitoli nei quali si articola il quinto (postumo) volume di *Ordine e storia*⁴⁴⁰. Esso, che è il problema dell'inizio ma anche della fine di ciò che è, spiegava Voegelin, in realtà, viene posto in modo solitamente errato. Chiedersi se esista prima la fine o l'inizio, ad esempio, non rende conto del fatto che la realtà è qualcosa di spazio-temporale e anche di significante. Il caso esemplificativo per dimostrare questa obiezione è proprio quella del capitolo⁴⁴¹ che Voegelin andava elaborando mentre scriveva del problema dell'inizio: dire che un capitolo sul problema del *Beginning* abbia inizio con le sue parole iniziali non rende la complessità della realtà che vi è dietro. In effetti, fin quando il lettore non avrà letto per intero il capitolo non potrà dire con certezza che quelle parole siano l'inizio di un discorso effettivamente svolto intorno al problema del *Beginning*, e nel momento della stesura delle prime parole lo stesso autore non può sapere se, nel prosieguo della composizione del capitolo, altre idee affiorino, modificando la natura stessa del capitolo così come

⁴³⁹ ERIC VOEGELIN, *Autobiographical Reflections*, cit., p. 101 [per l'edizione italiana, cfr. IDEM, *La politica: dai simboli alle esperienze*, cit., p. 141].

⁴⁴⁰ ID., *Order and History*, vol. V, *In Search of Order*, cit., pp. 27-62.

⁴⁴¹ Ivi, p. 27.

ipotizzato a grandi linee inizialmente. In tal modo, solo alla fine (della stesura e della lettura) si può dire quale sia effettivamente l'inizio di un discorso (nel caso di specie sul problema del *Beginning*). Ciò peraltro non conduce all'idea che la fine sia prima dell'inizio, ma semplicemente che né la fine né l'inizio sono prima dell'intero o del tutto (*whole*). Questa interezza del capitolo di un volume ha una sua estensione spaziale (di lettere impresse sulla carta) e una sua dimensione temporale (di stesura e di lettura), nonché una sua dimensione significativa, vale a dire, in altri termini, che essa non si riduce all'aspetto meramente fisico dello spazio-tempo, ma ha anche un significato che lo scrittore prova ad esprimere attraverso il carattere spazio-temporale (il suo tempo speso a scrivere lettere su di una carta) e che il lettore attraverso lo spazio-tempo (il suo tempo speso a leggere lettere riportate su carta) prova a cogliere, costituendo così un processo esistenziale di ricerca della verità che coinvolge sia chi scrive sia chi legge e che, pur verificandosi nello spazio-tempo, trascende quest'ultimo. D'altronde, però, alla domanda su cosa venga prima, non soltanto non si potrà rispondere né con l'inizio del capitolo né con la sua fine, ma nemmeno comunque si potrà dire che il capitolo è un intero vero e proprio, dovendosi invece rispondere che l'intero è semmai l'insieme dei capitoli che compongono il volume.

Tuttavia, neanche questo stesso "intero" è un "inizio". L'intero volume, essendo realizzato al fine di essere letto ed inteso, è semplicemente un evento in quel campo sociale che accomuna lo scrittore ed il lettore, quello della loro esistenza nella verità, che conduce così ad una risposta molto più complessa sull'inizio e sul libro quale suo esempio paradigmatico: il volume non è inizio di alcunché a meno che non abbia qualcosa da comunicare, ponendo in comune più uomini in un interesse esistenziale verso il vero⁴⁴², e dunque, come si potrebbe aggiungere al discorso voegeliniano, essendo il volume un *continuo inizio* (almeno in senso relativo, come si intuirà) fino a quando avrà qualcosa da dire a qualcuno. Questa comunicazione avviene certamente tramite il linguaggio che deve essere compreso da entrambi i soggetti (scrittore e lettore), ma esso non esaurisce il problema. Il lettore, anche se comprende le parole scritte in un linguaggio per lui comprensibile, non recepisce le parole come fossero dei fenomeni del mondo esterno a lui familiari, quasi che dovesse intendere unicamente il significato grammatico delle parole e null'altro, ma cercherà soprattutto di comprendere ciò che vuole comunicare, attraverso quei vocaboli, colui che scrive (il filosofo): meditazioni,

⁴⁴² «The whole is no beginning in an absolute sense; it is no beginning of anything at all unless it has a function in a communion of existential concern»: cfr. *ivi*, p. 28.

esperienze, analisi esegetiche. Questo significato da comunicare allora risente poi, a sua volta, di tutta la storia della ricerca del vero da parte dei filosofi, in quanto rimanda ad uno specifico “linguaggio” da essi usato (tramite simboli e concetti tipicamente filosofici), che preesiste nel passato e, al contempo, accompagna verso il futuro sia colui che scrive sia colui che legge⁴⁴³.

L'intero allora non sarà né nel capitolo né nel libro, ma sarà coincidente con l'intera ricerca umana, vale a dire con la storia nel suo complesso⁴⁴⁴, nella quale il libro si inserisce. Questa storia della ricerca da parte dei filosofi è esattamente la storia della coscienza, la cui struttura è stata qui già descritta e che ora si può ulteriormente precisare: v'è una collocazione della coscienza a metà tra l'uomo e la realtà che questi conosce, nonché a metà tra immanenza e trascendenza (*metaxy*), mentre la realtà stessa si distingue in una *Thing-reality* ed una *It-reality*, vale a dire una realtà apprensibile dall'esterno come un oggetto verso cui tende il soggetto ed una realtà che invece ricomprende il soggetto stesso – sicché l'uomo ed ogni altro elemento della realtà sono parte (e *partner*) nell'essere –, fondandone il significato in un mistero del quale si può parlare solo simbolicamente:

To denote the reality that comprehends the partners in being, i.e., God and the world, man and society, no technical term has been developed, as far as I know, by anybody. However, I notice that philosophers, when they run into this structure incidentally in their exploration of other subject matters, have a habit of referring to it by a neutral “it”. The It referred to is the mysterious “it” that also occurs in everyday language in such phrases as “it rains”. I shall call it therefore the It-reality, as distinguished from the thing-reality⁴⁴⁵.

La domanda sull'inizio attiene propriamente all'*It-reality*, in quanto nessuno può risalire alle origini della storia (ed oltre) se non attraverso dei rimandi meramente allegorici ed in quanto questa partecipazione ad un mistero – il mistero dell'*It* che può essere appunto conosciuto ed espresso solo simbolicamente e mai conosciuto in maniera fenomenica – comporta sempre un confronto tra la coscienza umana e la trascendenza di

⁴⁴³ Ivi, pp. 28-29.

⁴⁴⁴ Come si evidenzierà nuovamente più avanti, tale consapevolezza sembra discendere in Voegelin dalla prospettiva vichiana sul *corso* della storia, come si può intuire dal suo manoscritto sul filosofo napoletano, ultimato già nel 1941: cfr. ID., *Giambattista Vico – La Scienza Nuova*, in *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 24, *History of Political Ideas*, vol. VI, *Revolution and the New Science*, a cura e con introduzione di Barry Cooper, University of Missouri Press, Columbia (MO, U.S.A.), 1998, pp. 82-148 (p. 147).

⁴⁴⁵ ID., *Order and History*, vol. V, *In Search of Order*, cit., p. 30.

quel mistero, sicché qualsiasi risposta l'uomo darà a se stesso sarà unicamente quella che la coscienza avrà percepito come epifania di questa trascendenza nei suoi confronti.

In tal modo, la conclusione paradossale è che l'inizio della storia – come l'inizio del discorso sul *Beginning* – non avviene se non nel mezzo della storia stessa: «For the story of the quest can be a true story only if the questioner participates existentially in the comprehending story told by the It⁴⁴⁶ through its creative epiphany of structure. Colloquially expressed: The story cannot begin unless it starts in the middle»⁴⁴⁷. Ciò è, del resto, intuitivo: l'uomo – ogni uomo – che si ponga il dilemma sull'inizio della storia si trova già molto al di là di tale inizio e non vede d'altronde nemmeno la fine della storia finché essa semplicemente non accadrà. Qualunque uomo esistente in questo istante e che si ponga la questione dell'inizio non nasce nel vuoto, ma nasce da altri uomini, entro varie comunità⁴⁴⁸, e ha alle spalle pensatori – o anche soltanto semplici altri uomini comuni – che hanno posto a se stessi il medesimo problema e che glielo consegnano continuamente attraverso il linguaggio delle loro risposte, per quanto magari parziali, incomplete od anche errate, esse eventualmente siano. Questi precedenti condizionanti dividono il singolo dall'indagine diretta sull'inizio (la quale mai potrà avvenire), quindi il problema sull'inizio che egli si porrà sarà sempre condizionato da uno “stare nel mezzo” che non sarà soltanto uno stare a metà strada tra finito ed infinito, tra esterno ed interno, ma significherà anche essere nel pieno mezzo della storia. Per tale ragione, il paradosso voegeliniano secondo cui la storia comincia nel mezzo non è affatto un paradosso, poiché l'inizio è sempre un inizio relativo che vive nel mezzo dello stare storico del concreto essere umano che si pone certi interrogativi e che può giungere solo a delle risposte allegorico-simboliche, debitorie delle simbolizzazioni pregresse, su ciò che è stato realmente l'inizio della storia e che, inoltre, giunge a tali risposte solamente nel rapporto con la trascendenza che gli si manifesta nella coscienza e quindi avvenendo la sua

⁴⁴⁶ In tal senso, sebbene si sia detto che il tentativo di Voegelin di sorpassare le aporie idealiste moderne potrebbe essere insufficiente, sembra comunque potersi vedere un parallelo tra la succitata opera spaemanniana intorno al Dio che è “memoria delle memorie” (custode di tutto ciò che è accaduto, accade ed accadrà, anche dopo la morte di chi può ricordarlo) e questa prospettiva voegeliniana, in quanto il mistero dell'*It* è il custode del vero racconto storico che l'uomo non potrà mai cogliere pienamente, limitandosi a meri racconti intermedi.

⁴⁴⁷ Ivi, p. 41.

⁴⁴⁸ L'uomo nasce come un «mostriciattolo urlante» che non può sorgere e sopravvivere se non in un contesto di altri uomini, non esistendo nella realtà storica l'individuo assoluto dello stato di natura: sul punto, cfr. LUIGI ALFIERI, *I barbari alla frontiera e il vuoto del Noi. Variazioni sul tema della paura*, in *Metábasis. Filosofia e comunicazione*, anno XV, n. 30, Sesto San Giovanni, novembre 2020, pp. 181-196 (pp. 184-186).

comunicazione partecipativa al mistero trascendente soltanto all'interno della storia (o appunto "nel mezzo" di essa).

Si noti poi che la domanda ultima – che è, alla fine, quella sulla verità (sul vero inizio e sulla vera storia) – trova una risposta frutto tanto del mistero, dell'*It*, quanto dell'uomo nella loro comunicazione coscienziale continua, tale che si potrebbe dire che per ogni uomo il mistero dell'inizio e della ricerca del vero (ri)comincia con lui e la sua nascita nel fluire storico e non termina mai col termine della sua vita, riproponendosi continuamente a chiunque altro nella relazione che costui ha col medesimo mistero, sicché la ricerca e la domanda sul vero saranno sempre le medesime, ma le acquisizioni non propriamente saranno valide in modo universale:

The quest for truth, it appears, does not result in a piece of information that would have been available at other times and in other situations or that, when found, would be unqualifiedly valid in its specific form for all future times in all future situations. The event of the quest is part of a story told by the It, and yet a story to be told by the human questioner, if he wants to articulate the consciousness of his quest as an act of participation in the comprehending story. The "story" thus emerges as the symbolism that will express the awareness of the divine-human movement and countermovement in the quest for truth⁴⁴⁹.

A questo proposito, Voegelin, pur non avendo alcun interesse propriamente teologico⁴⁵⁰ o anche solo di ricostruzione storico-comparativa in ambito religioso e mitico⁴⁵¹, bensì unicamente filosofico⁴⁵², portava l'esempio cristallino del *Libro della Genesi*, del quale rifiutava in modo argomentato e coerente qualunque lettura riduzionistica di tipo psicologista. Pensare, infatti, di leggere in esso un mero antropomorfismo, vale a dire una proiezione umana nella coscienza divina che riduce il divino all'uomo⁴⁵³ (umanizzazione di Dio e quindi sua riduzione a categorie semplificatorie perché umane), o, al contrario, un "teomorfismo", vale a dire una proiezione divina nella coscienza umana che intenda divinizzare l'uomo⁴⁵⁴ – e dunque proporre magari un "ritorno" a quest'ultimo di quei caratteri proiettati normalmente sul divino, al fine di realizzare una piena (divino)umanità sulla terra, come nel pensiero di Feuerbach e Marx⁴⁵⁵ –, pur essendo essi fenomeni frequenti ma *secondari*⁴⁵⁶ nella storia,

⁴⁴⁹ ERIC VOEGELIN, *Order and History*, vol. V, *In Search of Order*, cit., p. 38.

⁴⁵⁰ Ivi, p. 36.

⁴⁵¹ Ivi, p. 35.

⁴⁵² *Ibidem*.

⁴⁵³ Ivi, p. 34.

⁴⁵⁴ Ivi, pp. 34-35.

⁴⁵⁵ Ivi, p. 35.

significava per il tedesco non aver compreso come funzioni la simbolizzazione da parte della coscienza umana e dunque il ruolo che entrambi i poli coscienziali (il soggetto e il mistero) svolgono in essa e, nello specifico, nella simbolizzazione propria del *Genesi*. Infatti, quando si tratta di affrontare gli autori di tale Libro, bisogna sempre tenere in mente che essi sono stati uomini in tutto simili a quelli di qualsiasi altro tempo, compreso quello di chi intenda commentare ed analizzare criticamente il loro testo: «The authors of Genesis I, we prefer to assume, were human beings of the same kind as we are; they had to face the same kind of reality, with the same kind of consciousness, as we do; and when, in their pursuit of truth, they put down their words on whatever material, they had to raise, and to cope with, the same questions we confront when we put down our words»⁴⁵⁷.

L'interesse filosofico per la questione, lungi dal focalizzarsi su di un pur interessante studio intorno alla genesi storica delle varie influenze culturali sul testo (quali quelle egiziane o babilonesi)⁴⁵⁸, si appuntava invece sul significato simbolico dello stesso perseguito dai suoi autori e sulla funzione coscienziale esercitata attraverso i simboli, che vanno letti mediante il linguaggio dei filosofi che, oltre agli strumenti speculativi, si esprime (anche) con il mito in quella che può definirsi una «mitospeculazione»⁴⁵⁹. Nella simbolizzazione contenuta nel *Libro della Genesi* allora, in realtà, come spiegava il pensatore tedesco, è ben visibile il tentativo di esprimere da parte degli autori del testo un movimento creativo del mondo di tipo non umano attraverso parole e figure umanamente comprensibili: il Dio del *Genesi*, infatti, è un potere che evoca strutture nella realtà semplicemente nominandole. Un tale potere, in termini puramente umani, non esiste, in quanto la parola umana non può creare alcunché, dovendo l'uomo agire per creare qualcosa – in tal senso, è significativo che la Parola divina nell'Antico Testamento sia resa invece col termine dinamico דָבָר (*Dabar*) che indica sì un'espressione vocale, ma che contemporaneamente esprime anche un atto concreto che produce una modificazione attuale della realtà⁴⁶⁰. Sicché gli autori sacri, di fronte alla domanda su quale tipo di realtà possa mai essere quella dove una parola pronunciata possa evocare dal nulla le strutture di

⁴⁵⁶ «That is not to say that projections do not really occur; on the contrary, they occur quite frequently, but as secondary phenomena»: cfr. *ibidem*.

⁴⁵⁷ Ivi, pp. 33-34.

⁴⁵⁸ Ivi, p. 35.

⁴⁵⁹ «Moreover, the “philosophers’ language” appears to have a habit of multiplying languages as soon as it touches the historical materials. We had to speak of a language of the “myth”, of “mythospeculations” within a general mythic language»: cfr. *ibidem*. Sulla mitospeculazione come forma di riflessione sull'adeguatezza simbolica del mito, cfr. IDEM, *Order and History*, vol. IV, *The Ecumenic Age*, cit., p. 390.

⁴⁶⁰ Sul termine *dabar*, cfr. MARIA FELICIA SCHEPIS, *Colui che ride. Per una ricreazione dello spazio politico*, Franco Angeli, Milano, 2011, pp. 107-108.

cui essa parla⁴⁶¹, nonché di fronte alla domanda sul cominciamento di tali strutture, hanno usato la figura contenuta nel passaggio iniziale, al secondo versetto del capitolo I, in cui hanno scritto che «la terra era informe e deserta [...] e lo spirito di Dio aleggiava sulle acque» (*Gen. I, 2*), tentando così di esprimere un movimento di una coscienza spirituale che impone una forma dove vi è una contro-forza passiva priva di forma⁴⁶². Essi si rendevano conto, in altri termini, della sussistenza, oltre la pura materia inerte, di una *It-reality* essenzialmente irriducibile all'uomo e provavano a rendere comunicabile il suo essere tramite una figura comprensibile all'uomo perché analogica rispetto al suo modo di agire e parlare, ma al contempo palesemente comunicando qualcosa che non è comunque riducibile a tale modo tipicamente umano di parlare ed agire:

Over an emptiness, over a formless waste of something there moves, perhaps like a storm, the breath or spirit, the *ruach*, of God, or rather of a plural divinity, *elohim*. The It-reality, thus, is symbolized as the strong movement of a spiritual consciousness, imposing form on a formless and nonforming countermovement, as the tension between a pneumatic, formative force (*ruach*; in later Greek translation, *pneuma*) and an at least passively resistant counterforce. Moreover, the tension in the It is definitely not the tension of a human consciousness in its struggle with reality for its truth; it is recognized as a nonhuman process, to be symbolized as divine; and yet it has to convey an aura of analogy with the human process because man experiences his own acts, such as the quest for truth, as acts of participation in the process of the It. When the authors of Genesis I put down the first words of their text they were conscious of beginning an act of participation in the mysterious Beginning of the It⁴⁶³.

L'indagine sul *Beginning* da parte di Voegelin era propriamente l'analisi di come l'uomo – e dunque le diverse società nella storia – avesse approcciato il problema dell'origine, vale a dire del modo in cui le cose che l'uomo percepisce presenti nella realtà siano diventate secondo lui ordinate⁴⁶⁴ prima che avvenisse la sua stessa percezione. Questa ricerca da parte dell'essere umano di un'origine delle cose trova inizialmente delle risposte ambigue nella storia, poiché società più arcaiche, oltre ad aver talvolta non ben distinto⁴⁶⁵ il problema dell'origine storico-mondana della singola cosa con quello dell'origine o fondamento (*Ground*) della realtà stessa, hanno teso a rinvenire proprio dentro lo spazio-tempo⁴⁶⁶ la causa primigenia, in quanto non erano in grado di distinguere (*rectius*, differenziare) tra le varie parti del reale, percepito da esse in modo

⁴⁶¹ ERIC VOEGELIN, *Order and History*, vol. V, *In Search of Order*, cit., pp. 33-34.

⁴⁶² *Ivi*, p. 34.

⁴⁶³ *Ibidem*.

⁴⁶⁴ GLENN HUGHES, *Mystery and Myth in the Philosophy of Eric Voegelin*, cit., p. 45.

⁴⁶⁵ *Ivi*, p. 44.

⁴⁶⁶ *Ibidem*.

compatto e dunque descritto appunto tramite miti altrettanto compatti. Un plastico esempio di simboli mitici compatti che uniscono il piano trascendente e quello immanente in un collegamento stabile intramondano era quello dell'*axis mundi* della mitologia norrena, l'albero della vita (l'*Yggdrasil*), che contiene tutti i nove mondi o regni esistenti – da quello terrestre (*Mannheimr*, dov'è presente la “terra di mezzo” degli uomini, *Miðgarðr*) a quello infero (*Hel*) fino a quello delle divinità *Æsir* (*Ásaheimr*, dov'è la città degli dèi, *Ásgarðr*) – e che dunque, come ogni *axis mundi*⁴⁶⁷, garantisce una comunicazione ed un movimento continui tra un piano e l'altro della realtà. Come notato da Giulio Maria Chiodi: «Yggdrasil è il perno del mondo e compendia tutti gli alberi dell'universo, loro archetipo e prototipo. Il mitico frassino è pienamente *axis mundi* ed *axis sui*⁴⁶⁸ universale, perché sintesi completa dell'essere vivente»⁴⁶⁹.

In tal modo, in un primo momento nella storia delle civiltà, il *Beginning* viene ricercato non in qualcosa che trascenda propriamente il mondo, bensì all'interno del cosmo medesimo, nel quale l'uomo, le cose circostanti, il mondo e la divinità stessa tendono a convergere, configurando una realtà del tutto satura della presenza divina⁴⁷⁰:

The cosmos of the primary experience is neither the external world of objects given to a subject of cognition, nor is it the world that has been created by a world-transcendent God. Rather, it is the whole, *to pan*, of an earth below and a heaven above – of celestial bodies and their movements; of seasonal changes; of fertility rhythms in plant and animal life; of human life, birth and death; and above all, as Thales still knew, it is a cosmos full of gods⁴⁷¹.

Ciò comporta, come nel caso degli imperi del Vicino Oriente, una visuale cosmologica, da Voegelin già studiata nel primo volume di *Order and History*⁴⁷², nella quale l'ordine socio-politico tende ad imitare i ritmi vegetativi e le rivoluzioni celesti quali modelli per l'ordine strutturale e procedurale della società⁴⁷³, in quanto l'uomo si sente *in toto* partecipe del destino del cosmo quale un tutto unificato:

⁴⁶⁷ GIULIO MARIA CHIODI, *Propedeutica alla simbolica politica*, vol. II, Franco Angeli, Milano, 2010, pp. 13-14.

⁴⁶⁸ Sul legame tra l'ordine del mondo e quello del singolo (*axis sui*), cfr. IDEM, *La coscienza liminare*, cit., pp. 92-93 ed ID., *Axis mundi, axis sui*, in *Heliopolis. Culture, Civiltà, Politica*, anno IV, n. 1, Napoli, gennaio-dicembre 2006, pp. 11-24 (pp. 11-12 e 14-18).

⁴⁶⁹ ID., *Propedeutica alla simbolica politica*, vol. II, cit., p. 233.

⁴⁷⁰ GLENN HUGHES, *Mystery and Myth in the Philosophy of Eric Voegelin*, cit., p. 45.

⁴⁷¹ ERIC VOEGELIN, *Order and History*, vol. IV, *The Ecumenic Age*, cit., p. 118.

⁴⁷² IDEM, *Order and History*, vol. I, *Israel and Revelation*, cit., pp. 51-150 [ID., *Ordine e storia*, vol. I, *Israele e la Rivelazione*, cit., pp. 31-142].

⁴⁷³ Ivi, p. 44 [ID., *Ordine e storia*, vol. I, *Israele e la Rivelazione*, cit., p. 20].

Whatever man may be, he knows himself a part of being. The great stream of being, in which he flows while it flows through him, is the same stream to which belongs everything else that drifts into his perspective. The community of being is experienced with such intimacy that the consubstantiality of the partners will override the separateness of substances. We move in a charmed community where everything that meets us has force and will and feelings, where animals and plants can be men and gods, where men can be divine and gods are kings, where the feathery morning sky is the falcon Horus and the Sun and Moon are his eyes, where the underground sameness of being is a conductor for magic currents of good or evil force that will subterraneously reach the superficially unreachable partner, where things are the same and not the same, and can change into each other⁴⁷⁴.

In tal senso, va allora distinto il cosmo propriamente detto, reso in Voegelin come *whole* (traduzione del *tutto* greco: τό πᾶν), da quello che questi invece individuava come *World*. Quest'ultimo termine non sta ad intendere il mondo del linguaggio comune, vale a dire una quantità di territorio, qual è il globo abitato – al fine della cui individuazione il filosofo tedesco utilizzava invece il vocabolo *ecumene*, mutuato dal simbolo omerico *oikoumene* (οἰκουμένη: “terra abitata”) che indica la terra delimitata dall'*okeanos*⁴⁷⁵ (ὠκεανός: “Oceano, fiume esterno che abbraccia l'intero cosmo”). Esso intende invece significare l'ordine sostanziale, percepibile nell'esperienza dell'universalità, ma già diversa dall'esperienza del compatto *whole*, tipica invece dell'uomo che vive sotto gli imperi cosmologici. In altri termini, il “mondo” racchiuso nel simbolo *World* consiste nell'esperienza che la coscienza fa di ciò che è sì l'universo, all'interno del quale però essa sa già differenziare tra quanto è immanente, simbolizzato appunto tramite il simbolo *World*, e quanto è invece trascendente, simbolizzato attraverso quello di *God*. In tal modo, il mondo come *World* implica un orientamento, un ordine che protende verso la perfezione trascendente dell'essere⁴⁷⁶, ben distinta dal mondo stesso.

Per ricostruire tale differenziazione, Eric Voegelin richiamava dapprima i molteplici significati della parola inglese *world*⁴⁷⁷ che rimandano tanto, in via principale, allo stato (o al modo o ad una fase) dell'esistenza umana quanto – tuttavia, solo secondariamente – ad un senso più marcatamente territoriale, intendendo così la terra, l'universo, ma anche la specie umana, l'insieme dell'umanità o parte di essa, etc.; successivamente, facendo leva sull'autorevole *Lexicon* greco-inglese Liddel & Scott, il

⁴⁷⁴ Ivi, p. 41 [ID., *Ordine e storia*, vol. I, *Israele e la Rivelazione*, cit., pp. 17-18].

⁴⁷⁵ Si tratta anche qui di simboli che indicano un'esperienza compatta del mondo e che subiscono parziali modifiche da parte di scrittori successivi (come nell'autore del *De mundo*, composto intorno al 50 a.C.), ma che appunto indicano una quantificazione territoriale: cfr. ID., *Order and History*, vol. IV, *The Ecumenic Age*, cit., pp. 262-263.

⁴⁷⁶ EUGENE WEBB, *Eric Voegelin Philosopher of History*, cit., p. 289.

⁴⁷⁷ ERIC VOEGELIN, *World-Empire and the Unity of Mankind*, in *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 11, *Published Essays. 1953-1965*, a cura e con introduzione di Ellis Sandoz, University of Missouri Press, Columbia (MO, U.S.A.), 2000, pp. 134-155 (pp. 142-143).

filosofo tedesco ricostruiva le due principali declinazioni di significato del vocabolo κόσμος (*kosmos*)⁴⁷⁸: quella antica e quella moderna, debitrice della prospettiva cristiana. Entrambe, pur includendo il significato elementale richiamante il territorio ed il popolo, contengono «[...] a desire to express linguistically a substantive order pervading all levels of being as well as being as a whole»⁴⁷⁹, ma con sfumature lievemente diverse che possono più facilmente essere sentite che propriamente descritte⁴⁸⁰. Infatti, mentre la prima si appunta maggiormente sul visibile e sull'esterno, vale a dire sull'ordine cosmico in senso preminente, la visuale cristiana (ed israelitica) si concentra sull'ordine interno dell'uomo⁴⁸¹, essendo espressione appunto dell'esperienza umana di un Dio trascendente rispetto al mondo, tramite la quale viene così differenziata la conoscenza compatta e primaria del tutto (*whole*): «The differences of meaning apparently reflect the actual historical process in which the experience of human existence under a world-transcendent God has differentiated from the primary, more compact experience of existence in a cosmos that includes both gods and men»⁴⁸². Se il simbolo del *Beginning* era quello che indica l'inizio della ricerca sull'origine e sul fondamento dell'essere, quello di *World* era allora in Voegelin il primo passaggio in grado di chiarificare meglio l'indagine sui vari elementi dell'essere.

L'ultimo simbolo, infine, che Voegelin utilizzava per descrivere la differenziazione, con riguardo al problema dell'origine del mondo, era quello del *Beyond* che si collega profondamente al *World*. Con *Beyond* (“oltre” o “al-di-là”) il tedesco ha, infatti, voluto rendere la presenza della trascendenza nell'indagine operata dall'uomo nella coscienza. Questa nuova consapevolezza, rispetto al richiamo compatto dei miti dell'origine nei quali divino e terreno sono compresenti nel cosmo, presuppone appunto la capacità di distinguere tra il cosmo come *whole* ed il cosmo come *World* e dunque tra immanenza e trascendenza.

L'al-di-là insito nel *Beyond* non vuole, tuttavia, esprimere una sorta di linea di demarcazione spaziale⁴⁸³ tra la finitudine di un “qui ed ora” e un essere che è al di là dell'universo finito. Si tratta primariamente di una dimensione di significato⁴⁸⁴, vale a dire di un passaggio al riconoscimento che il cosmo non può essere adeguato nel suo

⁴⁷⁸ Ivi, pp. 143-144.

⁴⁷⁹ Ivi, p. 143.

⁴⁸⁰ «The difference can more easily be sensed than described»: cfr. ivi, pp. 143-144.

⁴⁸¹ Ivi, p. 144.

⁴⁸² *Ibidem*.

⁴⁸³ GLENN HUGHES, *Mystery and Myth in the Philosophy of Eric Voegelin*, cit., p. 53.

⁴⁸⁴ Ivi, p. 54.

essere raffigurato come fonte del proprio stesso significato⁴⁸⁵. Questo “al-di-là” od “oltre” non ha quindi una connotazione precisa – come, ad esempio, il paradiso cristiano⁴⁸⁶ –, ma, a prescindere da come i simboli di questa o quella esperienza da parte di filosofi ed altre figure spirituali abbiano reso o rendano concretamente tale “al-di-là”, esso consisterà invece nell’epifania che avviene nella coscienza quando essa prende atto che tutte le meraviglie del cosmo sono ancora insufficienti a spiegare e soddisfare la tensione interrogativa verso il vero fondamento della realtà⁴⁸⁷. Sicché termini come *immanente* e *trascendente*, oppure *questo mondo* e *l’altro mondo*, o, ancora, *interno* ed *esterno*, non indicheranno degli oggetti con le loro proprietà e non avranno connotazione descrittiva, bensì meramente esegetica⁴⁸⁸. “Al-di-là” può allora essere il Dio d’Israele come anche l’Essere di Parmenide od anche lo stesso Νοῦς aristotelico o l’οὐσία platonica, poiché il *Beyond* è il movimento dell’anima che scopre la propria natura e la propria realtà spirituale libera da limiti finiti⁴⁸⁹. In tal senso, essendo comune ad ogni tipo di ricerca (compresa quella strettamente filosofica), si tratta di un’esperienza mistico-teofanica, la medesima che aveva portato già il Voegelin di *The New Science of Politics* a parlare di «filosofi mistici» e della loro «scoperta dell’anima» come «sensorio del trascendente»⁴⁹⁰, e non di un preciso “aldilà” configurato da questa o quella concreta simbolizzazione.

Sebbene questo edificio di analisi simbolica fosse in continuo accrescimento e perpetua correzione da parte di Voegelin, esso, affiorando nel suo pensiero comunque già in epoca relativamente risalente⁴⁹¹, è stato la base di partenza sempre latente del discorso voegeliniano che conduceva alla ricerca di un metodo politologico alternativo a quello egemone, così come già abbozzato significativamente negli anni Cinquanta ne *La nuova scienza politica*. Infatti, la terminologia usata da Voegelin nella fase finale della propria parabola intellettuale non era eversiva rispetto a quelle pregresse, ma semplicemente le

⁴⁸⁵ *Ibidem*.

⁴⁸⁶ In tal senso, sebbene poi i simboli che intendono storicamente rendere il *Beyond* implicino magari un aldilà in senso stretto e sebbene allora possa vedersi legittimamente una contiguità tra *Beyond* ed aldilà, la traduzione italiana del *Beyond* voegeliniano come “oltre” potrebbe comunque sembrare quella che renda meno confusa la questione così come posta da Voegelin, per quanto quella più attinente sembri una via intermedia quale “al-di-là”. Per un esempio di traduzione del primo genere, cfr. ERIC VOEGELIN, *Che cos’è la storia?*, cit., pp. 187-242.

⁴⁸⁷ GLENN HUGHES, *Mystery and Myth in the Philosophy of Eric Voegelin*, cit., p. 53.

⁴⁸⁸ ERIC VOEGELIN, *The Beginning and the Beyond. A Meditation on Truth*, in *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 28, *What is History? and Other Late Unpublished Writings*, cit., pp. 173-232 (p. 185) [IDEM, *Che cos’è la storia?*, cit., p. 198].

⁴⁸⁹ GLENN HUGHES, *Mystery and Myth in the Philosophy of Eric Voegelin*, cit., p. 53.

⁴⁹⁰ ERIC VOEGELIN, *The New Science of Politics*, cit., pp. 148 e 149-150 [IDEM, *La nuova scienza politica*, cit., pp. 108 e 111].

⁴⁹¹ Durante tutti gli anni Sessanta del XX secolo, nel corso della stesura del quarto volume di *Order and History*.

precisava, pur in parte sostituendosi. Gli stessi riferimenti al *Beginning* ed al *Beyond*, a ben vedere, non sono che modi diversi di trasportare in parole il significato sotteso ai vocaboli *mito* e *rivelazione*, dal tedesco utilizzati in precedenza e che egli ha abbandonato probabilmente per sganciarsi dal distorto uso comune che di essi si fa nei dibattiti di attualità⁴⁹².

In ultima analisi, il rimando a queste categorie voegeliniane permette di comprendere le ragioni del suo profondo rigetto della metodologia scientifica positivista, sia quando egli aveva meno chiara ed approfondita la propria filosofia della coscienza sia quando ha iniziato ad affrontarla in maniera tendenzialmente più sistematica. La scienza politica che si delinea a partire dalla cognizione intorno al ruolo che nella coscienza hanno il simbolico e la ricerca del fondamento della vita umana è, infatti, una scienza politica che non può limitarsi alla mera descrizione di forme e procedure come, ad esempio, nella prospettiva weberiana e kelseniana. Essa invece dovrà necessariamente fare i conti con simboli e concetti (e quindi anche principi e “valori”) che l’uomo, nel momento stesso in cui pone in essere istituzioni, norme e qualsiasi forma storica di organizzazione, *continuamente presuppone* (anche solo inconsciamente) come ordine da imitare nella storia. La coscienza umana, infatti, indaga su quale siano la propria origine, il proprio destino e (se ci sono) le norme e le strutture che governano il suo stesso esistere, vale a dire appunto l’ordine che discende dalle risposte sull’origine ed il destino della propria vita. Sia che la risposta conduca ad un ordine trascendente, sia che conduca ad una sua assenza, in entrambi i casi la ricerca dell’ordine è la fonte primaria per l’instaurazione di una qualche forma di ordine infra-storico, dunque politico, poiché la percezione di un ordine dell’anima, della vita umana, del cosmo – od anche soltanto di un ordine biologico, di leggi fisiche, etc. –, non può comportare una scissione mentale ed esistenziale che percepisca una vita individuale ordinata senza che essa si traduca pure in una vita sociale altrettanto ordinata, ispirata alle medesime strutture di realtà percepite dall’individuo. Del resto, la stessa necessità di organizzare la vita in comune di più soggetti implica una qualche (pure soltanto vaga e latente) idea di ordine che non può che essere quello prevalentemente percepito come tale dai singoli medesimi nella propria stessa esistenza. In conclusione, ritenere che l’ordine ispirativo e fondativo delle forme storiche di organizzazione socio-politica possa essere espunto dalla comprensione scientifica delle stesse è palesemente un salto logico e la riduzione della scienza politica

⁴⁹² MICHAEL P. MORRISSEY, *Consciousness and Transcendence. The Theology of Eric Voegelin*, Notre Dame University Press, Notre Dame (IN, U.S.A.), 1994, p. 283.

alle forme storiche suddette indica una forma di rimozione di una parte fondamentale della realtà, poiché comprendere le forme organizzate senza indagare anche l'ordine a cui esse si ispirano significa mutilarne il completo intendimento.

2. *L'ordine politico, traslazione di un ordine trascendente: la parabola delle simbolizzazioni cosmologiche dal cosmion al Noûs*

L'ordine in Voegelin, è importante sottolineare, risulta dunque come qualcosa di processuale o tendenziale nella storia e, sebbene sia stata introdotta qui una prima definizione di ordine, da lui stesso fornita nelle sue *Autobiographical Reflections*, si deve ricordare ciò che ha evidenziato William Thompson: «[...] one will search in vain for a definitive definition of the category of "order" in Voegelin's writings. The final volume of the magnum opus is titled *In Search of Order*, and that is something to keep in mind»⁴⁹³.

In effetti, ciò è coerente con quanto sinora esposto, poiché la ricerca del vero nella storia da parte dell'uomo è sempre qualcosa che reinizia continuamente ad ogni nuovo essere umano che nasce nel mondo e poiché le esperienze nella metassia costituiscono un *processo*⁴⁹⁴. In tal modo, la ricerca dell'ordine, quale struttura percepita dalla coscienza come vera nel reale, si sostanzia anch'essa in un processo e in una meta a cui tendere, più che in un'acquisizione definitiva dalla quale si possa ricavare una precisa definizione concettuale o simbolizzazioni conclusive riguardo all'ordine medesimo. Ogni simbolizzazione sull'ordine, sebbene debitrice di una storia della coscienza che la precede, è pur sempre una nuova ri-simbolizzazione di fronte alla crisi storica delle simbolizzazioni precedenti, e dunque, finché la storia sarà, non potrà che essere relativa e mai divenire l'ultima parola sulla verità dell'essere.

Voegelin, durante la sua lunga rielaborazione intellettuale, mantenne evidentemente delle linee portanti di pensiero. Va rilevato, ad esempio, come il radicato influsso dei filosofi mistici greci sia stato una costante di fondo che rimase per tutta l'indagine voegeliniana fino al quinto volume di *Order and History*. Ciò comportò un

⁴⁹³ WILLIAM M. THOMPSON, *Exodus and Statecraft: A Postlude*, in IDEM ET DAVID L. MORSE (a cura di), *Voegelin's Israel and Revelation. An Interdisciplinary Debate and Anthology*, Marquette University Press, Milwaukee (WI, U.S.A.), 2000, pp. 242-274 (p. 257). Inoltre, va evidenziata una sostanziale polisemia del concetto di ordine in Voegelin, inteso sia come nozione critico-noetica individuata dalla scienza politica sia come auto-interpretazione (acritica) da parte delle società: sul punto, cfr. SANDRO CHIGNOLA, *op. cit.*, p. 95.

⁴⁹⁴ JAMES M. RHODES, *On Voegelin: His Collected Works and His Significance*, in *The Review of Politics*, anno LIV, n. 4, Notre Dame (IN, U.S.A.), ottobre-dicembre 1992, pp. 621-647 (p. 634).

mantenimento della dimensione partecipativa del soggetto umano alla realtà, del paradosso coscienziale diviso tra intenzionalità e luminosità e dunque della dimensione noetico-illuminativa della conoscenza. Ciò è vero anche laddove la prospettiva voegeliniana venne integrata da approfondimenti successivi e dall'introduzione di nuove terminologie, quali, ad esempio, il riferimento alla *reflective distance* ("distanza riflessiva"). Con tale espressione l'ultimo Voegelin intendeva significare quella che poco oltre la metà della sua parabola scientifica aveva già platonicamente chiamato *Anamnesis*⁴⁹⁵, ma che egli riconobbe essere così espressa in Platone con linguaggio più compatto rispetto a quello da lui infine introdotto con la locuzione *distanza riflessiva*⁴⁹⁶. Quest'ultima indicava la capacità del filosofo di riportare l'esperienza della luminosità in linguaggio simbolico trasmissibile e consistette in una nuova consapevolezza da parte dell'ultimo Voegelin, il quale, da un lato, si rese conto che tale distanza riflessiva era un vero e proprio terzo elemento accanto all'intenzionalità ed alla luminosità⁴⁹⁷, poiché il linguaggio simbolico è «[...] integral part of the complex consciousness-reality-language, pervaded by the paradox of intentionality and luminosity [...] [and] The language symbols unfold as part of the unfolding truth of reality»⁴⁹⁸; dall'altro lato, egli comprese che era così possibile notare retrospettivamente come tutta la stessa propria analisi sulla coscienza non fosse altro che un insieme di «simboli riflessivi»⁴⁹⁹, vale a dire essi stessi una trasposizione in un *proprio* (e nuovo) linguaggio simbolico delle esperienze coscienziali da lui vissute⁵⁰⁰, con i quali individuare le strutture della coscienza. In tal modo, quando si parla di *metassia*, *luminosità*, *intenzionalità*, etc. si tratta di categorie euristiche che identificano il complesso primigenio degli elementi che la coscienza incontra quando addviene ad una comprensione adeguatamente differenziata della propria struttura ontologica⁵⁰¹. Le nuove simbolizzazioni proposte da Voegelin non negavano allora tutto il percorso sino a quel momento operato, ma lo portavano a compimento in una nuova e compiuta filosofia della coscienza tipicamente voegeliniana.

In tal senso, del resto, la consapevolezza ultima della terzietà del linguaggio rispetto ai due poli della realtà si poteva osservare in filigrana già da alcuni passaggi del quarto volume di *Ordine e storia*, quando, trattando dei simboli stoici e delle diversità con

⁴⁹⁵ ERIC VOEGELIN, *Order and History*, vol. V, *In Search of Order*, cit., p. 55.

⁴⁹⁶ MICHAEL P. MORRISSEY, *op. cit.*, p. 123.

⁴⁹⁷ GLENN HUGHES, *Mystery and Myth in the Philosophy of Eric Voegelin*, cit., p. 36.

⁴⁹⁸ ERIC VOEGELIN, *Order and History*, vol. V, *In Search of Order*, cit., p. 36.

⁴⁹⁹ GLENN HUGHES, *Mystery and Myth in the Philosophy of Eric Voegelin*, cit., p. 37.

⁵⁰⁰ ERIC VOEGELIN, *Order and History*, vol. V, *In Search of Order*, cit., pp. 55-56.

⁵⁰¹ GLENN HUGHES, *Mystery and Myth in the Philosophy of Eric Voegelin*, cit., p. 37.

quelli platonico-aristotelici nella loro analisi della coscienza e delle differenziazioni coscienziali, l'autore notava che «the language is part of the divine-human encounter in which man's tension toward the ground becomes luminous to itself»⁵⁰², aggiungendo inoltre:

There is no language in the abstract⁵⁰³, as some modern linguists appear to assume, by which man can refer to the hierophantic events of the noetic and pneumatic differentiations but only the concrete language created in the articulation of the event. [...] However, the hierophantic event that engenders the language passes with the man who has been graced by it, while the language remains in the world⁵⁰⁴.

Ciò dimostra come per lui il linguaggio fosse una componente della partecipazione paradossale dell'uomo alla realtà e come però esso si appalesi solo dopo l'articolazione dell'evento ierofanico (o teofanico) in cui l'uomo incontra il mistero divino.

Similmente, per conseguenza, sebbene esso permanesse una meta sempre da raggiungere, nell'ultimo Voegelin, l'ordine continuava ad essere il frutto di una partecipazione ad un mistero trascendente del quale la coscienza fa perennemente parte e dal quale non può sottrarsi, in quanto protesa tra l'immanenza e la trascendenza. In effetti, Voegelin, a tal proposito, sempre in *The Ecumenic Age* aveva coniato l'espressione *balance of consciousness*⁵⁰⁵ ("equilibrio della coscienza") con la quale intendeva esprimere esattamente il mantenimento della coscienza all'interno della metassia di questo protendersi tra i due poli, cioè dentro la tensione tra intenzionalità e luminosità, senza che l'uno o l'altro polo possa prendere il sopravvento.

In altri termini, il paradosso insito nella realtà conduce sempre con sé il possibile deragliamento del filosofo verso l'una o l'altra direzione paradossale del reale. Come scriveva lo stesso Voegelin:

In the exegesis of reality, this paradox is liable to derail into misconstructions. Of the two paradoxically linked experiences, for instance, the exegete may favor the one over the other by according it an index of superior reality that will relegate the other one to a state of untruth. As a consequence, existence in the lasting cosmos⁵⁰⁶ may become an untruth to be overcome by the truth of transfigured reality, as in apocalyptic movements; or

⁵⁰² ERIC VOEGELIN, *Order and History*, vol. IV, *The Ecumenic Age*, cit., p. 86.

⁵⁰³ Qui Voegelin richiamava una simbolizzazione introdotta dallo stoicismo: cfr. *ibidem*.

⁵⁰⁴ Ivi, pp. 86-87.

⁵⁰⁵ Ivi, pp. 291-292.

⁵⁰⁶ Il riferimento di Voegelin era qui alla esemplificativa concezione platonica sul cosmo che, pur generato, è per Platone eternamente perdurante: cfr. *ivi*, p. 288.

the truth of transfigured reality may become a projection, an illusion imaginatively thrown up by the men who truly exist in the lasting structure⁵⁰⁷.

Ogni analisi di Voegelin, riguardante una specifica filosofia od un movimento spirituale nella storia, va così compresa alla luce di questa consapevolezza e dell'espressione *balance of consciousness*. Per esempio, quando il tedesco individuava nella modernità dapprima ascendenze gnostiche e, successivamente, la più generica tendenza moderna al rigetto dei limiti della realtà – semmai evocando⁵⁰⁸, al fianco di quelli gnostici, il simbolo (mutuato dalle vicende israelitiche) di *esodo dalla realtà*⁵⁰⁹, quello di *apocalisse metastatica* tipica dei profeti⁵¹⁰, o, ancora, quello di *rivolta egofanica*⁵¹¹, revisionando il suo iniziale richiamo al mero gnosticismo⁵¹² –, oppure quando, al contrario, egli evidenziava il riduzionismo della realtà da parte delle filosofie otto-novecentesche, lo faceva sempre tenendo presente implicitamente (e, più tardi, in modo teoreticamente esplicitato) che la coscienza umana deve rimanere in questo perenne equilibrio. Ciò perché la tentazione costante del filosofo (o di ogni altra figura spirituale della storia) è invece quella di appiattirsi su di una parte della realtà, negando la verità dell'altra⁵¹³: talvolta, focalizzandosi esclusivamente sulla realtà interna e tentando così

⁵⁰⁷ Ivi, p. 291.

⁵⁰⁸ Una breve ricognizione di tutte le molteplici terminologie utilizzate da Voegelin con riguardo ai vari disordini spirituali (o malattie dell'anima) è contenuta in MICHAEL FRANZ, *Brothers under the Skin: Voegelin on the Common Experiential Wellsprings of Spiritual Order and Disorder*, in GLENN HUGHES (a cura di), *The Politics of Soul: Eric Voegelin on Religious Experience*, Rowman & Littlefield, Lanham (MD, U.S.A.), 1999, pp. 139-162 (p. 141).

⁵⁰⁹ ERIC VOEGELIN, *Order and History*, vol. IV, *The Ecumenic Age*, cit., p. 291. Sebbene l'esodo, in prima battuta, sia un movimento fisiologico dell'esperienza coscienziale e base della stessa ricerca filosofica (quando esso non comporta un deragliamento dal reale): cfr. SANDRO CHIGNOLA, *op. cit.*, pp. 108-109.

⁵¹⁰ ERIC VOEGELIN, *Autobiographical Reflections*, cit., p. 93 [per l'edizione italiana, cfr. IDEM, *La politica: dai simboli alle esperienze*, cit., p. 134].

⁵¹¹ Ivi, p. 94 [per l'edizione italiana, cfr. ID., *La politica: dai simboli alle esperienze*, cit., p. 135]; su tale rivolta e sul suo (indiretto) radicamento nel cristianesimo paolino, cfr. ID., *Order and History*, vol. IV, *The Ecumenic Age*, cit., pp. 326-339.

⁵¹² «In his later work, Voegelin changed his conceptualization somewhat, largely abandoning the term *gnosticism* and speaking more generally of the modern attempt to deny human limitations and abolish the structure of reality. Whatever terminology or precise conceptualization he used, however, the fundamental feature of modernity, as Voegelin saw it, was alienation from and resistance to the human condition as it is given, i.e., the refusal to admit the reality of human finitude manifested in sin and mortality. In this regard, his analysis is quite congruent with the more generic analysis summarized above, i.e., that late modernity could be characterized as the triumph of a thoroughgoing conventionalism or subjectivism»: cfr. MURRAY JARDINE, *Sight, Sound, and Participatory Symbolization. Eric Voegelin's Political Theory as an Attempt to Recapture the Speech-Dimension of Human Experience*, in PETER A. PETRAKIS ET CECIL L. EUBANKS (a cura di), *Eric Voegelin's Dialogue with the Postmoderns. Searching for Foundations*, University of Missouri Press, Columbia (MO, U.S.A.), 2004, pp. 57-92 (p. 76). Cfr. anche STELLA MAREGA, *The Meanings of Apocalypse in Eric Voegelin's Lifelong Enquiry*, in K. KUJAWIŃSKA COURTNEY ET ALII (a cura di), *What's New in the New Europe? Redefining Culture, Politics, Identity*, Łódź University Press, Łódź (Polonia), 2020, pp. 362-370 (pp. 366-367).

⁵¹³ Per una descrizione dettagliata dei vari tipi di deragliamento possibile rispetto all'equilibrio coscienziale, cfr. GLENN HUGHES, *Balanced and Imbalanced Consciousness*, in IDEM (a cura di), *op. cit.*, pp. 163-183

l'esodo dal reale, l'esegeta cercherà di trasfigurare la realtà esterna, piegandone la struttura ed estendendo metastaticamente⁵¹⁴ su di essa quella interiore – e ciò è talmente usuale da potersi dire che l'equilibrio raggiunto invece dai filosofi greci sembra essere un'eccezione storica⁵¹⁵; talaltra, focalizzandosi solamente sulla realtà esterna, egli riterrà illusoria quella interna e, dunque, estenderà in modo arbitrario la sua effettiva consistenza, tentando di spiegare la dimensione trascendente tramite la conoscenza di quella immanente e di piegare la realtà al sé (movimento per il quale Voegelin parlava di *conquest of reality*⁵¹⁶). Per tale ragione, si tratta appunto di mantenere l'equilibrio coscienziale senza negare le realtà interne e trascendenti, ma anche senza che la tensione verso l'"oltre" (o l'"al-di-là") porti ad un esodo dalla realtà esterna, poiché invero ogni movimento di esodo dalla realtà (o di conquista della stessa) è sempre un movimento *all'interno della realtà*, posto che si è visto come l'uomo sia necessariamente incorporato dentro il reale⁵¹⁷ che egli si sforza di conoscere: «Conquest and exodus, thus, are movements *within reality*»⁵¹⁸.

Da queste osservazioni, si comprende come anche nell'ultimo Voegelin permanesse allora attuale la gran parte delle sue analisi più risalenti, mutate dai filosofi greci, tra cui le riflessioni sulla partecipazione al *Noûs* quale fondamento della conoscenza noetica afferente alla *luminosity*, nonché infine gli studi sul rapporto che si instaura tra cosmo, singolo esegeta e città (e quindi politica), in quanto l'equilibrio della coscienza presuppone sempre un'adeguata tensione dell'uomo verso il trascendente. L'ordine, secondo questa prospettiva, non è altro allora che ciò che la coscienza umana riesce, di volta in volta, ad intuire partecipando all'intelletto divino.

In tal senso, al fine di comprendere come agisca la derivazione dell'ordine politico quale traslazione di quello cosmico prima e soprattutto come traslazione di quello trascendente dopo, è necessario tornare alle analisi voegeliniane presenti in *The New Science of Politics* e nei primi volumi di *Order and History* intorno alle simbolizzazioni

(pp. 170-180). Cfr. anche DAVID L. MORSE, *The Problem of Metastasis: Eric Voegelin's Reading of Isaiah*, in WILLIAM M. THOMPSON ET DAVID L. MORSE (a cura di), *op. cit.*, pp. 164-190 (pp. 175-177).

⁵¹⁴ ERIC VOEGELIN, *Autobiographical Reflections*, cit., p. 95 [per l'edizione italiana, cfr. IDEM, *La politica: dai simboli alle esperienze*, cit., p. 136].

⁵¹⁵ ID., *Order and History*, vol. IV, *The Ecumenic Age*, cit., p. 403. Sul punto, cfr. anche MICHAEL FRANZ, *op. cit.*, pp. 155-156 e GLENN HUGHES, *Balanced and Imbalanced Consciousness*, cit., pp. 169-170.

⁵¹⁶ Su di essa (caratterizzante l'epoca «ecumenica») e sul suo legame a doppio filo con l'esodo (di cui è fondamentalmente una forma immanentizzata), cfr. ERIC VOEGELIN, *Order and History*, vol. IV, *The Ecumenic Age*, cit., pp. 229-273.

⁵¹⁷ «[...] the event of the noetic experience is ontologically founded in man as an existent thing among others in world»: cfr. IDEM, *Anxiety and Reason*, cit., p. 93 [ID., *Che cos'è la storia?*, cit., p. 111].

⁵¹⁸ ID., *Order and History*, vol. IV, *The Ecumenic Age*, cit., p. 278.

riguardanti appunto la complessa relazione tra l'uomo ed il cosmo e tra l'uomo e la *pólis*, espressa attraverso le definizioni simboliche di *cosmion*, *microcosmos* e *macroanthropos*.

La prima esperienza del cosmo da parte dell'uomo, infatti, conduce alla simbolizzazione del *cosmion*. Con tale simbolo Voegelin intendeva esattamente esprimere una sorta di imitazione intrastorica dell'ordine cosmico, consistendo allora nella suddetta identificazione (per via analogica) dei ritmi umano-sociali con quelli del cosmo stesso. Attraverso tale identificazione gli uomini vedono il proprio ordine sociale come un cosmo in piccolo (microcosmo) che riverbera la struttura del cosmo vero e proprio, non possedendo essi una comprensione della storia come flusso temporale che si sviluppi da un evento d'origine, bensì vedendo nel governo del cosmo un evento divino di tipo intrastorico che il governo degli uomini tenderà ad imitare, poiché appunto cosmo, divinità e creature storiche (tra cui l'uomo) sono viste dagli uomini ancora come un tutt'uno. Ciò è percepibile, ad esempio, nel caso mesopotamico, sul quale Voegelin scriveva:

A political organization exists in time, and as a recognizable unit originates in time. In the cosmological style of symbolization, however, there is no flow of historical time articulated by an originating event. The foundation of a government is rather conceived as an event in the cosmic order of the gods, of which the earthly event is the analogous expression. What today we would call the category of historical time is symbolized by origination in a cosmic decree⁵¹⁹.

In tal modo, la struttura organizzativa del politico finisce con imitare quella cosmica poiché comuni sono le forze dell'essere che ordinano il mondo ed il complesso uomo-società nella storia, sicché non deve meravigliare, ad esempio, il profondo sviluppo astronomico⁵²⁰ delle società cosmologiche nelle quali si rivela evidentemente un carattere esistenziale e politico dell'interesse per lo spazio siderale:

Cosmological symbolization in a strict sense may be defined as the symbolization of political order by means of cosmic analogies. The life of man and society is experienced as ordered by the same forces of being that order the cosmos, and cosmic analogies both express this knowledge and integrate social into cosmic order. The rhythms of the seasons and of fertility in plant and animal life, as well as the celestial revolutions on which these rhythms depend, must be understood as the order that furnishes the analogies. The knowledge of cosmic order in this sense, especially as regards astronomy, was highly developed in Sumero-Babylonian civilization⁵²¹.

⁵¹⁹ ID., *Order and History*, vol. I, *Israel and Revelation*, cit., p. 64 [ID., *Ordine e storia*, vol. I, *Israele e la Rivelazione*, cit., p. 45].

⁵²⁰ Ivi, pp. 69-72.

⁵²¹ Ivi, p. 78 [ID., *Ordine e storia*, vol. I, *Israele e la Rivelazione*, cit., p. 60].

La prospettiva astronomica, numerologica e geometrica ha, del resto, ricadute politiche evidenti, laddove si pensi che Platone stesso – che pure afferisce complessivamente ad altro stile di simbolizzazione del politico, come si vedrà – finiva con l'utilizzare i riferimenti zodiacali al numero dodici nella propria descrizione della *pólis* contenuta nelle *Leggi*⁵²², laddove nel Libro V descriveva la suddivisione della città e della regione in dodici parti uguali, come anche la cittadinanza (di massimo 5040 membri⁵²³) in dodici tribù dotate di dodici divinità protettrici, una diversa per ognuna.

Similmente, il richiamo al numero dodici si riverberò anche sui miti fondativi romani, con Romolo che si circondava di dodici littori⁵²⁴. In tema di rimandi simbolici cosmologici con ricaduta politica non va dimenticato poi che la forma della Roma primigenia (o, più probabilmente, di una sua parte consacrata⁵²⁵) era quadrata⁵²⁶ – forma dal carattere simbolico di tipo geometrico e cosmologico-religioso molto forte⁵²⁷. Parimenti bisogna ricordare il fatto che il confine sacro dell'*Urbs*, il pomerio – probabilmente diverso da quello delle mura⁵²⁸ e quasi certamente racchiudente la Roma quadrata⁵²⁹ –, fosse tale in quanto consacrato agli dèi. Inoltre, la presenza del pomerio, oltre ad implicare la differenza tra vera e propria città e mero *oppidum* (centro fortificato non dotato di alcuna consacrazione), comportava delle rigide regole di mancato travalicamento⁵³⁰ del confine pomeriano da parte delle magistrature dotate di *imperium* – vale a dire investite di un potere di tipo militare che rendeva il suo titolare in grado di

⁵²² PLATONE, *Nómoi*, V, 745b-745e, in IDEM, *Le Leggi*, con testo greco a fronte, a cura di Franco Ferrari e Silvia Poli e con introduzione di Franco Ferrari, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano, 2015, p. 445.

⁵²³ Anche qui si tratta di un richiamo numerologico di tipo cosmologico dotato di implicazioni musicali e zodiacali: cfr. ERIC VOEGELIN, *Order and History*, vol. III, *Plato and Aristotle*, cit., p. 347.

⁵²⁴ Sebbene per Tito Livio fosse incerta l'origine del numero: sul punto comunque, cfr. TITO LIVIO, *Ab Urbe condita libri CXLII*, I, 8, in IDEM, *Storia di Roma dalla sua fondazione*, vol. I, *Libri I-II*, con testo latino a fronte, a cura e con introduzione di Claudio Moreschini e con saggio di Ronald Syme, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano, 2021, p. 245.

⁵²⁵ ATTILIO MASTROCINQUE, *Roma quadrata*, in *Les Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité*, anno CX, n. 2, Roma, luglio-dicembre 1998, pp. 681-697 (pp. 681-684).

⁵²⁶ ANDREA CARANDINI, *Roma. Il primo giorno*, Laterza, Roma-Bari, 2019, pp. 26-27 (fig. 10).

⁵²⁷ Insieme al cerchio, infatti, il quadrato rappresenta uno dei simboli primordiali fondamentali: mentre quest'ultimo intende significare la terra, il cerchio raffigura il cielo: cfr. JEAN HANI, *Il simbolismo del tempio cristiano*, Arkeios, Roma, 1996, pp. 30-32. Sulla quadratura del cerchio come convergenza simbolica tra piani diversi, cfr. RENÉ GUÉNON, *Il Regno della Quantità e i Segni dei Tempi*, Adelphi, Milano, 2006, pp. 138-140.

⁵²⁸ In quanto segnato tramite dei ceppi di confine e collocato immediatamente dietro il muro: cfr. GIANLUCA DE SANCTIS, *Solco, muro, pomerio*, in *Les Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité*, anno CXIX, n. 2, Roma, luglio-dicembre 2007, pp. 503-526 (p. 508) e DOMINIQUE BRIQUEL, *La leggenda di Romolo e il rituale di fondazione delle città*, in ANDREA CARANDINI ET ROSANNA CAPPELLI (a cura di), *Roma. Romolo, Remo e la fondazione della città*, Electa, Milano, 2000, pp. 39-44 (p. 39).

⁵²⁹ ATTILIO MASTROCINQUE, *op. cit.*, pp. 687-688.

⁵³⁰ GIANLUCA DE SANCTIS, *op. cit.*, p. 504 e DOMINIQUE BRIQUEL, *op. cit.*, pp. 39-40.

impartire ordini ai quali non ci si poteva sottrarre e per le quali era prevista una pena corporale. Soprattutto il richiamo cosmologico è nel riferimento che Plutarco fece alla fossa scavata da Romolo prima di creare il solco il cui oltrepassamento condusse poi Remo alla morte. Spiegava, infatti, Plutarco che una fossa, in cui tutti i futuri cittadini di Roma avevano collocato varie primizie e zolle di terra, era stata considerata come il centro cittadino a partire dal quale fu delineato il perimetro della città e che tale fossa era stata chiamata «con lo stesso nome che danno al cielo, *mundus*»⁵³¹. Tale evenienza comportava così un legame e una comunicazione⁵³² tra mondo dei vivi e mondo dei morti, nonché degli dèi celesti⁵³³, implicando palesemente una collocazione della città quale *axis mundi*⁵³⁴ collimante con il regno del soprannaturale⁵³⁵. Infine, lo stesso Plutarco parlava esplicitamente del fatto che la fondazione di Roma fosse avvenuta secondo rituali corrispondenti a quelli iniziatici: «Per questo [Romolo] fece venire dall’Etruria esperti con leggi e testi sacri, che gli spiegassero e gli insegnassero ogni aspetto rituale, come per un’iniziazione ai misteri»⁵³⁶.

Se essa è evidente nel caso romano sia perché la religiosità romana era intrinsecamente politica sia perché nella vita pubblica romana vi era una continua commistione tra politica e religione⁵³⁷, l’osmosi tra l’ambito politico e quello religioso – pur non facendosi necessariamente bidirezionale in ogni cultura⁵³⁸, come invece presso i mesopotamici –, fu altresì particolarmente forte e peculiare, ad ulteriore esempio, proprio nella prospettiva cosmologica mesopotamica:

Mesopotamian political culture went far beyond cosmological symbolization in the strict sense and even reversed the direction of symbolization. To be sure, political order was understood cosmologically, but cosmic order was also understood politically. Not only

⁵³¹ PLUTARCO, *Romulus*, XI, 2, in IDEM, *Teseo e Romolo. Vite parallele*, con testo greco a fronte, a cura rispettivamente di Marco Bettalli e Gabriella Vanotti e con introduzione di Barbara Scardigli e saggio critico di Mario Manfredini, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano, 2018, p. 297. Sul punto e sulla probabile coincidenza di tale centro con la suddetta Roma quadrata, cfr. ATTILIO MASTROCINQUE, *op. cit.*, pp. 684-688.

⁵³² DOMINIQUE BRIQUEL, *op. cit.*, p. 40.

⁵³³ Ivi, pp. 40-41.

⁵³⁴ O come *umbilicus*, vale a dire l’«ombelico del mondo»: cfr. ivi, p. 41.

⁵³⁵ Sulla perfetta coincidenza tra *mundus* e fossa di fondazione probabilmente Plutarco errava lievemente, ma è pressoché certo che essa fosse collocata (nel cosiddetto Comizio) quantomeno accanto a quello che i romani ritenevano essere l’accesso al mondo dei morti nei pressi di un altare da essi dedicato (non casualmente) a Saturno, cfr. ivi, p. 688.

⁵³⁶ PLUTARCO, *op. cit.*, XI, 1, pp. 295 e 297.

⁵³⁷ FEDERICO SANTANGELO, *La religione dei Romani*, Laterza, Roma-Bari, 2022, pp. 3-15 e 72-77.

⁵³⁸ Voegelin portava l’esempio del caso cinese in cui la simbolizzazione politica non influiva su quella celeste, laddove quest’ultima determinava invece i destini politici: cfr. ERIC VOEGELIN, *Order and History*, vol. I, *Israel and Revelation*, cit., pp. 78-79 [IDEM, *Ordine e storia*, vol. I, *Israele e la Rivelazione*, cit., p. 61].

was the empire an analogue of the cosmos, but political events took place in the celestial sphere. The establishment or change of imperial rule was preceded by political upheavals among the gods who would depose an Enlil of Nippur and transfer his jurisdiction to a Marduk of Babylon. Moreover, the relations between heaven and earth were so intimate that the separateness of their existences was all but blurred. The empire was part of the cosmos, but the cosmos was an empire of which the dominion of man was a subdivision. There was *one* order embracing the world and society that could be understood either cosmologically or politically⁵³⁹.

Nonostante le differenze simboliche tra le varie civiltà, si comprende, in tal modo, quanto fosse strutturata la simbolizzazione cosmologica nell'animo dell'uomo arcaico, secondo la ricostruzione voegeliniana, poiché attraverso la simbolizzazione cosmologico-politica tale uomo non si limitava ad una mera imitazione sterile dell'ordine cosmico da lui percepito, ma sentiva e viveva queste repliche analogiche come forme di partecipazione all'essere:

When man creates the cosmos of political order, he analogically repeats the divine creation of the cosmos. The analogical repetition is not an act of futile imitation, for in repeating the cosmos man participates, in the measure allowed to his existential limitations, in the creation of cosmic order itself. Moreover, when participating in the creation of order, man experiences his consubstantiality with the being of which he is a creaturely part⁵⁴⁰.

Detto altrimenti, l'uomo vedeva se stesso, e non solo il più vasto corpo sociale, come un microcosmo che riproduceva le leggi e le strutture ordinarie del cosmo e, al contempo, in parziale rivalità col divino⁵⁴¹, si vedeva come un co-creatore del cosmo stesso, costituendo intrastoricamente in esso le società che partecipavano dell'equilibrio cosmico. Egli, pur usando simboli, in questa prima fase non si esprimeva in maniera meramente allegorica, bensì faceva esperienza – come di una realtà – del suo essere armonicamente inserito nell'ordine del cosmo:

Cosmological symbolization is neither a theory nor an allegory. It is the mythical expression of the participation, experienced as real, of the order of society in the divine being that also orders the cosmos. To be sure, the cosmos and the political cosmos remain separate existences, but one stream of creative and ordering being flows through them so massively that, as we have seen, the god is the owner of a temple, while its priest and ruler is only its tenant farmer⁵⁴².

⁵³⁹ Ivi, p. 78 [ID., *Ordine e storia*, vol. I, *Israele e la Rivelazione*, cit., pp. 60-61].

⁵⁴⁰ Ivi, p. 55 [ID., *Ordine e storia*, vol. I, *Israele e la Rivelazione*, cit., p. 35].

⁵⁴¹ «Hence, in his creative endeavor man is a partner in the double sense of a creature and a rival of God»: cfr. *ibidem* [ID., *Ordine e storia*, vol. I, *Israele e la Rivelazione*, cit., p. 35].

⁵⁴² Ivi, p. 66 [ID., *Ordine e storia*, vol. I, *Israele e la Rivelazione*, cit., pp. 47-48].

Sebbene questo tipo di simbolizzazione provasse a proporre delle vie di fuga, di cui si dirà, essa entrò però in crisi perché troppo compatta, o, se si vuole, troppo semplificatrice della realtà e non adeguatamente articolata o differenziata. L'uomo, infatti, vive continuamente la tensione tra esistenza e non-esistenza che vede realizzarsi nella storia e quindi, nel caso dell'uomo cosmologico, anche nella stessa parabola vitale degli imperi di cui ogni essere umano di quel tempo faceva parte, sicché la ricostruzione simbolica di tipo cosmologico rimase sotto pressione quando si dovette confrontare con il nulla e, in occasione del crollo delle istituzioni (e della morte dei singoli), con il ritorno al nulla delle società (e delle esistenze) umane che essa riduceva a mere cose facenti parte del cosmo.

La simbolizzazione cosmologica reggeva, in altri termini, solo perché vedeva ogni aspetto della realtà, comprensivo delle divinità, come intracosmico: «In the mode of cosmological compactness all reality is symbolized as a cosmos of intracosmic "things". The existent things become consubstantial partners in the divinely ordered cosmos, and the nonexistent divine ground is symbolized as the intracosmic gods. The cosmos is as much in the things it embraces as those things are in the cosmos»⁵⁴³.

L'uomo, tuttavia, si pone continuamente il problema della non esistenza, vale a dire di ciò che non esiste (o non esiste più) nella dimensione intracosmica e che società successive, come quella attuale, definirebbero la trascendenza o il regno dello spirito. Il dilemma di un campo inesplorato oltre quello delle cose esistenti, che si rende vivo di fronte agli esseri umani in ogni momento a causa della fine degli enti storici, poneva allora sotto pressione inevitabile le simbolizzazioni cosmologiche, incapaci di distinguere tra ciò che esiste nell'immanenza e ciò che è collocato nella trascendenza:

The compression of existence and nonexistence into intracosmic things meets the counterpressure of reality. Even before processes of differentiation set in, the conflict makes itself felt in the peculiar pattern governing the play of mutual analogies. This play, in which the several areas of reality supply one another with analogies of being, is possible only because gods and men, celestial phenomena and society are conceived as intracosmic things, i.e., as consubstantial partners in the community of being⁵⁴⁴.

Le forme cosmologiche tentarono comunque di esorcizzare l'ansia ingenerata dalle minacce storiche all'esistenza umana ed il dilemma umano sul non esistente soltanto

⁵⁴³ ID., *Order and History*, vol. IV, *The Ecumenic Age*, cit., p. 126.

⁵⁴⁴ *Ibidem*.

tramite rituali di rinnovamento annuale che ripetessero analogicamente la creazione del cosmo⁵⁴⁵.

Un altro espediente fu l'introduzione di una gerarchizzazione degli elementi che facevano parte del cosmo stesso, in modo che il problema di ciò che non è visibile come esistente ed il suo fondamento venissero accollati da enti superiori come l'universo o gli dèi⁵⁴⁶, pur sempre infracosmici e però non visibili al singolo. Tale tentativo (tutto intramondano) di proporre gerarchie – con l'universo e gli dèi collocati più in alto dell'uomo e della società – non poteva però risolvere per sempre la tensione coscienziale, tanto più che la distruzione di un impero cosmologico, posto quanto si è fin qui detto, non poteva che costituire una vera e propria catastrofe esistenziale per tutti i suoi abitanti, anche qualora si fosse in un'epoca di decadenza ed indebolimento del suo simbolismo⁵⁴⁷, sicché al suo collasso lo smarrimento non poteva che travolgere gli uomini che ne facevano parte:

Hence, the breakdown of a cosmological empire entails more than the murderous unpleasantness of political disorder; it is a spiritual catastrophe, because the existential tension toward the divine ground of existence has not yet been sufficiently differentiated to function with social effectiveness as the *pièce de résistance* of order. For the order of his humanity, man has still to rely on the rather compact borderline drawn by the *summus deus* of the empire and administered by the king; only in the form of empire can man live in the truth of his humanity under the gods⁵⁴⁸.

Continuando a sottostare alla pressione della tensione coscienziale con riguardo al dilemma del regno dello spirito, che interrogava gli uomini che di essi facevano parte, gli imperi cosmologici finirono così per declinare di fronte alle eruzioni spirituali che alcune figure di esegeti della coscienza, come i filosofi greci o i patriarchi e profeti ebraici⁵⁴⁹, per esempio, avevano fatto irrompere nella storia, proponendo spiegazioni simboliche alternative della realtà che tenessero stavolta conto di una dimensione trascendente e quindi extramondana/extracosmica:

The disruption, though, cannot be prevented forever. The compression of the tension into the In-Between of cosmic reality becomes critically untenable when the astrophysical universe must be recognized as too much existent to function as the nonexistent ground of reality, and the gods are discovered as too little existent to form a

⁵⁴⁵ BARRY COOPER, *Voegelin's Concept of Historiogenesis: An Introduction*, in *Historical Reflection / Reflexions Historiques*, anno IV, n. 2, Waterloo (Canada), dicembre 1977, pp. 81-101 (pp. 87-88).

⁵⁴⁶ ERIC VOEGELIN, *Order and History*, vol. IV, *The Ecumenic Age*, cit., p. 127.

⁵⁴⁷ Ivi, p. 145.

⁵⁴⁸ *Ibidem*.

⁵⁴⁹ Per l'analisi di queste specifiche linee di eruzione spirituale, cfr. ivi, pp. 147-162.

realm of intracosmic things. In the hierarchical order of realities that governs the symbolization of kingship there become visible the lines along which the cosmological style will crack until the cosmos dissociates into a dedivinized external world and a world-transcendent God⁵⁵⁰.

In tal modo, usando una semplificazione, si può dire che fossero venute a crearsi le condizioni per una politicITÀ non più fondata sul *cosmion*, bensì fondata sul *Noûs*, vale a dire su di un ordine discendente da un atto razionale di formazione divina del cosmo, dell'essere umano e quindi anche del politico.

3. *Il cosmion: sua sopravvivenza storica dal principio antropologico fino alla contemporaneità, passando per gli imperi ecumenici*

La nuova fase storica delle simbolizzazioni conduceva a due conseguenze: da un lato, l'elaborazione di simboli che portavano ad una nuova fondazione del politico, ma, dall'altro lato, al contempo, il passaggio a società imperiali di diverso conio, piuttosto che a società ispirate propriamente alle nuove simbolizzazioni.

L'epoca ecumenica cui si riferiva Voegelin nel titolo (e nel corpo) del quarto volume di *Ordine e storia* intendeva propriamente indicare che, al tralignamento degli imperi cosmologici, si può osservare essere subentrata una nuova forma di impero, quella ecumenica – come i casi persiano, alessandrino, seleucite, lagide, romano, etc. – che, lungi dal formulare una visuale cosmologica quale simbolizzazione compatta del reale, ha espresso una nuova sensibilità verso la spazialità intramondana, vale a dire quella della pura e semplice conquista territoriale, supportata al più da tentativi di cultura sincretistica unitaria⁵⁵¹. Sebbene, infatti, tale prospettiva ecumenica non mancasse di essere il prodotto di una tensione coscienziale (pur deteriore e passionale, non illuminativa) e non si riducesse alla pura e semplice violenza⁵⁵² (per quanto presente)⁵⁵³, Voegelin notava lapidariamente che «The ecumene is not a subject of order but an object of conquest»⁵⁵⁴.

⁵⁵⁰ Ivi, p. 127.

⁵⁵¹ Ivi, p. 162.

⁵⁵² Tanto più che spesso essi originarono da un'inerzia storica e non da una precisa volontà di conquista: «The new empires originated, not in a ferocious will to conquer, but in the fatality of a power vacuum that attracted, and even sucked into itself, unused organizational force from the outside; it originated in circumstances beyond control rather than in deliberate planning»: cfr. ivi, p. 171.

⁵⁵³ «Conquest is not merely “evil”, it is not merely a manifestation of “aggressiveness”. While the most obvious strain in conquering expansion is the “violence” and “selfishness” that Burckhardt stresses, there is also in it the strain of “boredom” and “discontent” with every achievement and of imaginative enterprise that will assuage the unrest. The release of the tension on the line of ecumenic conquest and mass murder, though it is a derailment from existential order, is still an act of imaginative transcendence. The

La preoccupazione fondamentale dei grandi conquistatori non era riaffermare un ordine cosmologico della società né informare quest'ultima di una nuova simbolizzazione che esprimesse un ordine non più cosmologico. Consapevoli che il mondo non era più propriamente solo un cosmo, bensì appunto un mero spazio abitato⁵⁵⁵ occupabile, pur mantenendo in piedi le cosmogonie e le teogonie tipiche delle società cosmologiche che continuavano a perpetrare una visuale simbolica compatta e quindi confusa riguardo alla linea di demarcazione tra cielo e terra (resa dal simbolo dell'orizzonte)⁵⁵⁶, i conquistatori, così come gli studiosi del loro tempo (geografi, astronomi, storici), finivano per vedere l'orizzonte come qualcosa di *mobile* e si limitavano così a spostare più in là tale linea, man mano che avanzavano con le proprie conquiste geografiche (e conoscitive)⁵⁵⁷ e man mano che allargavano dunque lo spazio di territorio ecumenico occupato. Essi agivano così nella continua illusione di giungere agli estremi confini della terra e coprire, in tal modo, con la propria forma imperiale tutta l'ecumene esistente – senza peraltro riuscire naturalmente a raggiungere mai un presunto punto oltre il confine che demarca cielo e terra⁵⁵⁸, «For the expansion of the conqueror's dominion, though it is unlimited on principle, finds its limits in the ecumene itself – one cannot conquer more than there is»⁵⁵⁹.

Tale tendenza all'allargamento geografico *ad infinitum*, d'altronde, nella sua declinazione romana finì per trovare un proprio puntello intellettuale in un autore appartenente agli stessi popoli conquistati⁵⁶⁰, Polibio di Megalopoli. Questi fu in grado di esprimere il significato della conquista ecumenica attraverso l'introduzione dei simboli concernenti la *prassi storica*⁵⁶¹, quali *πρᾶξις* (*prâxis*: “azione, affare, fatto, opera, effetto di un'azione”), *πραγματικὴ ἱστορία* (*pragmatikè historía*: letteralmente “storia [o

concupiscential exodus of the conqueror is a deformation of humanity, but it bears the mark of man's existential tension just as much as the philosopher's, or the prophet's, or the saint's exodus. The structure of the Metaxy reaches, beyond noetic consciousness, down into the concupiscential roots of action»: cfr. ivi, pp. 257-258.

⁵⁵⁴ Ivi, p. 179.

⁵⁵⁵ «The *oikoumene*, in the literal sense, is man's habitat in the cosmos»: cfr. ivi, p. 263.

⁵⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁵⁷ Ivi, pp. 263-264.

⁵⁵⁸ «Even when the Horizon recedes so far that space and time become the *eikon* of the spaceless and timeless ground of being, the experience of the horizon is not “superseded”, or explained away as an “illusion”, for no enlargement of the horizon carries us beyond the boundary line»: cfr. ivi, p. 264.

⁵⁵⁹ Ivi, p. 180.

⁵⁶⁰ «The man, finally, who created the new meanings of *ecumene* and *pragmatic history* was not a prophet or philosopher concerned with the order of his society, but a victim of the upheaval that he studied»: cfr. ivi, p. 179.

⁵⁶¹ Ivi, p. 175.

narrazione] dei fatti concreti”⁵⁶²), αἰτία (*aitía*: “causa, motivo, responsabilità, accusa”), πρόφασις (*próphasis*: “occasione, pretesto, scusa, motivo”) e ἀρχή (*arché*: “principio, origine, causa prima”). In tal modo, mentre prima il corso degli eventi dei singoli territori sembrava mostrare come essi fossero isolati, secondo Polibio, al momento dell’espansione romana l’ecumene era invece divenuta unitaria e gli eventi storici in esso avvenuti divenivano interconnessi da un unico fine (τέλος [*telos*]⁵⁶³) che era anche uno spettacolo senza precedenti, vale a dire l’espansione romana stessa⁵⁶⁴. In effetti, è notorio che la prospettiva tardo-romana rendesse plasticamente più di altre l’immagine della tendenza alla conquista ecumenica, ove si ricordi che essa faceva leva sul presupposto che Roma fosse una città in perenne crescita, *semper augescens*⁵⁶⁵, e che le sue mura fossero metaforicamente sempre in movimento (*Roma mobilis*)⁵⁶⁶, al fine di allargarne sempre più il perimetro e far coincidere l’Urbe con tutto l’Orbe terrestre⁵⁶⁷, configurando così un impero senza fine (*imperium sine fine*)⁵⁶⁸, come definito anche dal cantore imperiale Virgilio⁵⁶⁹), la cui tensione già Polibio stesso intuiva⁵⁷⁰.

In un tale contesto, dal quale risultava la formazione di imperi capaci di abbracciare molteplici culture e civiltà (già cosmologiche) al proprio interno, l’esigenza di rispondere alla domanda interiore sull’ordine doveva venire necessariamente occultata affinché reggesse la forma imperiale ecumenica. Inoltre, quando tale domanda non era completamente occultabile, il tentativo di resistere ad essa si traduceva in una risposta sincretistica, come già accennato, la quale cercava di rendere ragione in modo ancora compatto di una simbolizzazione insoddisfacente com’era quella ecumenica: «Syncretistic spiritualism, I venture to suggest, must be recognized as a symbolic form *sui generis*. In the multicivilizational empire it arises from the cultural area of less-

⁵⁶² In realtà, poiché πραγματικός (*pragmatikós*) è il “politico”, la traduzione in Polibio potrebbe anche essere più propriamente “storia di cui può servirsi l’uomo politico”: cfr. WILHELM KROLL, *Rhetorica VI. Die πραγματική στάσις des Hermagoras*, in *Philologus. Zeitschrift für das klassische Altertum*, anno XCI, n. 1-4, Lipsia (Germania), gennaio-dicembre 1936, pp. 197-205 (p. 204).

⁵⁶³ POLIBIO DI MEGALOPOLI, *Storie*, I, 3, 4, in IDEM, *Storie*, vol. I, *Libri I-II*, con testo greco a fronte, a cura di Domenico Musti, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano, 2017, p. 196.

⁵⁶⁴ ERIC VOEGELIN, *Order and History*, vol. IV, *The Ecumenic Age*, cit., p. 177.

⁵⁶⁵ MASSIMO CACCIARI, *La città*, Pazzini, Villa Verucchio, 2008, p. 15.

⁵⁶⁶ Ivi, pp. 12-13.

⁵⁶⁷ Ivi, p. 15.

⁵⁶⁸ Ivi, p. 14.

⁵⁶⁹ PUBLIO VIRGILIO MARONE, *Eneide*, I, 279, in IDEM, *Eneide*, con testo latino a fronte, a cura di Riccardo Scarcia e con introduzione di Antonio La Penna, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano, 2018, p. 275.

⁵⁷⁰ ERIC VOEGELIN, *Order and History*, vol. IV, *The Ecumenic Age*, cit., p. 180.

differentiated consciousness as the means of coping with the problem of universal humanity in resistance to an unsatisfactory ecumenic order»⁵⁷¹.

Si venne così configurando una lunga fase di transizione simbolica dal vecchio paradigma cosmologico a quello risultante dalle eruzioni spirituali, durante cui però essi, da una parte, convivevano l'uno accanto all'altro e, dall'altra parte, permanevano in una competizione storica tra loro⁵⁷², nella quale la superiorità veniva rivendicata sulla base della presunta maggior antichità da parte di un gruppo culturale sull'altro e per la quale Voegelin aveva coniato la definizione di «istoriomachia»⁵⁷³. D'altronde, come notato dal filosofo tedesco, la situazione storica era chiara anche agli esegeti che popolavano quell'epoca⁵⁷⁴: «The cosmological societies in imperial form were succeeded, in pragmatic history, not by societies formed through the truth of the prophets and philosophers, but again by societies in imperial form. The representative thinkers of Israel and Hellas were well aware that the pragmatic order of history did not go the way of their spiritual order»⁵⁷⁵.

Nonostante questo avvento della nuova forma imperiale, gli esegeti coscienziali dell'epoca ecumenica hanno comunque introdotto una profonda novità, specie attraverso la declinazione simbolica greca e in parte tramite quella ebraica, rispettivamente noetica e pneumatica⁵⁷⁶: si tratta del principio antropologico. Esso è quella forma simbolica di ordine politico che vede nell'ambito politico medesimo un uomo in grande⁵⁷⁷ o *macroanthropos*, secondo la primigenia definizione di Platone che, dopo aver richiamato la differenza tra lettere scritte in minuscolo ed in maiuscolo, vede la città più grande dell'uomo⁵⁷⁸ e quindi, per conseguenza, come «un uomo scritto in grande»⁵⁷⁹. Tale

⁵⁷¹ Ivi, p. 70.

⁵⁷² «When the older cosmological empires were conquered by the ascending ecumenic empires, a new constellation of problems formed, for the older symbolisms, though they continued to be cultivated, were now forced into competition with one another for ecumenically representative rank»: cfr. ivi, p. 162.

⁵⁷³ Ivi, pp. 162-163 e 406.

⁵⁷⁴ Comportando altresì una reazione da parte di essi nel confronto con gli imperi ecumenici con i quali venivano rispettivamente in contatto, come, ad esempio, quello seleucide per gli israeliti (il cui urto condusse all'elaborazione dell'Apocalisse di Daniele), quello romano per i greci ed i cristiani (che condusse invece allo studio ponderato di Polibio di Megalopoli e, successivamente, all'esperienza pneumatica paolina) o quello persiano-sassanide per i manichei (il cui fondatore Mani sorse sotto Artaserse D): cfr. ivi, pp. 168 e 171-198.

⁵⁷⁵ Ivi, p. 168.

⁵⁷⁶ Ivi, pp. 106-107.

⁵⁷⁷ IDEM, *Order and History*, vol. III, *Plato and Aristotle*, cit., pp. 139-140.

⁵⁷⁸ PLATONE, *Politéia*, II, 368c-368d, in IDEM, *Repubblica*, con testo greco a fronte, a cura di Giovanni Reale e Roberto Radice e con saggi introduttivo ed integrativo di Giovanni Reale, Bompiani, Milano, 2019, p. 277.

⁵⁷⁹ ERIC VOEGELIN, *Order and History*, vol. III, *Plato and Aristotle*, cit., p. 124 ed IDEM, *The New Science of Politics*, cit., p. 136 [ID., *La nuova scienza politica*, cit., p. 95].

principio, in termini rigorosi, venne introdotto dalla riflessione filosofica greca, ma la stessa prospettiva israelitica, nonostante la sua dimensione eminentemente comunitaria dell'Alleanza con Dio quale Popolo eletto⁵⁸⁰, tendeva già ad un'incipiente *individualizzazione* del rapporto tra il vero trascendente e l'uomo⁵⁸¹ – simile a quella operata dalla speculazione greca⁵⁸² –, incrinando l'equilibrio delle società cosmologiche. In tal senso, lo stesso Voegelin ha notato che «In Israelite historiogenesis, the history of an empire that is transparent for the order of human existence under God is replaced by the history of the relationship between God and man»⁵⁸³, mostrando come la nuova relazione con Dio fosse una relazione di libertà⁵⁸⁴ (*freedom under God*⁵⁸⁵) da ogni giogo cosmologico (e non soltanto da quello strettamente egiziano): «[...] its covenant in freedom under God, has broken not only with the cosmological order of Egypt but with the myth of the cosmos itself»⁵⁸⁶.

Del resto, il contributo propriamente israelitico si situava pur sempre in quel lungo processo che Voegelin ha definito «scoperta dell'anima» e a cui si è già più volte accennato in precedenza. Secondo lui, infatti, durante il periodo della disgregazione delle simbolizzazioni cosmologiche avvenne una vera e propria *apertura*⁵⁸⁷ dell'anima alla trascendenza in varie civiltà⁵⁸⁸, tra cui appunto quella israelitica e, soprattutto, quella greca. A seguito dell'introduzione omerica di un principio di riflessione sull'anima – sebbene Omero non riferisse⁵⁸⁹ all'ordine ed al disordine dell'anima (di cui pure trattava nella propria opera⁵⁹⁰) il termine greco ψυχή (*psyché*, “anima”) che usava invece in modo

⁵⁸⁰ ID., *Man in Society and History*, in *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 11, *Published Essays. 1953-1965*, cit., pp. 191-206 (p. 204).

⁵⁸¹ «No Platonic “practice of dying” developed in Israel. Still, the leap in being, when it created historical present as the existence of a people under the will of God, had also sharpened the sensitiveness for individual humanity»: cfr. ID., *Order and History*, vol. I, *Israel and Revelation*, cit., p. 287 [ID., *Ordine e storia*, vol. I, *Israele e la Rivelazione*, cit., p. 297].

⁵⁸² «The *philia* reaching out toward the *sophon* presupposes a personalized soul: The soul must have disengaged itself sufficiently from the substance of particular human groups to experience its community with other men as established through the common participation in the divine Nous»: cfr. *ivi*, pp. 286-287 [ID., *Ordine e storia*, vol. I, *Israele e la Rivelazione*, cit., p. 296].

⁵⁸³ ID., *Order and History*, vol. IV, *The Ecumenic Age*, cit., p. 151.

⁵⁸⁴ Sulla libertà moderna come principio derivante dalla prospettiva israelitica dell'Esodo, cfr. anche RAPHAËL DRAÏ, *La sortie d'Égypte. L'invention de la liberté*, Fayard, Parigi, 1992, pp. 327-333.

⁵⁸⁵ ERIC VOEGELIN, *Order and History*, vol. IV, *The Ecumenic Age*, cit., pp. 59, 98, 117, 150.

⁵⁸⁶ *Ivi*, p. 117.

⁵⁸⁷ IDEM, *The New Science of Politics*, cit., p. 141 [ID., *La nuova scienza politica*, cit., pp. 100-101].

⁵⁸⁸ Per esempio, ad essa si avvicina, seppur non giungendovi del tutto, anche il confucianesimo: cfr. ID., *Order and History*, vol. I, *Israel and Revelation*, cit., p. 80.

⁵⁸⁹ ID., *Anxiety and Reason*, cit., p. 80.

⁵⁹⁰ ID., *Order and History*, vol. II, *The World of the Polis*, cit., pp. 176-177 [ID., *Ordine e storia*, vol. II, *Il mondo della polis*, cit., pp. 114-115].

diverso⁵⁹¹ –, nonché dopo una lunga preparazione della riflessione strettamente filosofica sull'anima da parte di forze storiche eterogenee – nelle quali, tra gli altri, spiccano i lirici ionici, la scuola di Mileto, i misteri orfici e quelli pitagorici⁵⁹² –, si ebbe presso i greci la nascita della filosofia con Senofane, Parmenide ed Eraclito⁵⁹³: tramite questi ultimi (e mediante le tragedie di Eschilo⁵⁹⁴), infine, si giunse alla vera e propria scoperta dell'anima, culminata poi con Socrate⁵⁹⁵ e Platone⁵⁹⁶, ed intesa come ciò attraverso cui l'uomo percepisce la presenza del trascendente rispetto alla costrizione di quest'ultimo nell'ambito strettamente intramondano tipica delle simbolizzazioni mitiche compatte⁵⁹⁷. È per questo dunque che l'anima⁵⁹⁸ è definibile come «sensorio del trascendente»⁵⁹⁹, in quanto divenuta capace di percepire la differenziazione fra trascendenza ed immanenza.

Il crollo degli imperi cosmologici permise successivamente anche un certo incontro tra queste due linee di faglia anticospicologiche, israelitica e greca, come d'altronde evidente nei decenni a cavallo dell'anno 0, con la redazione (in greco) della Bibbia dei Settanta e l'ellenizzazione della classe intellettuale ebraica (nella quale spicca il caso di Filone d'Alessandria): «The gods were no longer bound to the structure of the cosmos, and when the discovery of the soul occurred in Hellenic civilization, man found himself in his immediacy under a transcendent God. The preconditions were given for the

⁵⁹¹ Ivi, pp. 171-172 [ID., *Ordine e storia*, vol. II, *Il mondo della polis*, cit., p. 110].

⁵⁹² Ivi, p. 239 [ID., *Ordine e storia*, vol. II, *Il mondo della polis*, cit., p. 176].

⁵⁹³ *Ibidem* [ID., *Ordine e storia*, vol. II, *Il mondo della polis*, cit., p. 176].

⁵⁹⁴ ID., *Anxiety and Reason*, cit., p. 80. Per una diffusa trattazione sull'apporto di Eschilo e della tragedia greca, cfr. ID., *Order and History*, vol. II, *The World of the Polis*, cit., pp. 317-338 [ID., *Ordine e storia*, vol. II, *Il mondo della polis*, cit., pp. 255-275], ma anche ID., *The New Science of Politics*, cit., pp. 144-147 [ID., *La nuova scienza politica*, cit., pp. 103-108].

⁵⁹⁵ «The discovery of the soul, as well as the struggle for its order, thus, is a process that extends through centuries and passes through more than one phase until it reaches its climax in the soul of Socrates and his impact on Plato»: cfr. ID., *Order and History*, vol. III, *Plato and Aristotle*, cit., p. 187.

⁵⁹⁶ «The *Timaeus* marks an epoch in the history of mankind insofar as in this work the psyche has reached the critical consciousness of the methods by which it symbolizes its own experiences»: cfr. ivi, p. 237.

⁵⁹⁷ Su tale apertura da parte dei filosofi mistici, cfr. DARIO CARONITI, *La scelta dell'ordine in Eric Voegelin*, in *Quaderni della Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, vol. 9, *Convegno Internazionale Colloquium on Violence and Religion – Disordine e ordine. Il fattore mimetico in politica e nella storia. Salina, 14-18 giugno 2011*, Atti, a cura di Francesco Mercadante, Maria Stella Barberi, Riccardo Di Giuseppe e Giuseppe Fornari, Giuffrè, Milano, 2012, pp. 107-127 (p. 111) ed IDEM, *Le radici teoriche del nuovo conservatorismo. Gli Stati Uniti d'America di Eric Voegelin e Leo Strauss*, Aracne, Roma, 2012, pp. 53-54.

⁵⁹⁸ Il cui termine, dopo le riflessioni critiche sul metodo con cui essa è in grado di simbolizzare (poste a partire da Platone), si può sostituire con quello di coscienza: «The term *consciousness* is perhaps a better handle today than the term *psyche*»: cfr. ERIC VOEGELIN, *The Drama of Humanity*, in *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 33, *The Drama of Humanity and Other Miscellaneous Papers*, cit., pp. 174-242 (p. 200).

⁵⁹⁹ IDEM, *The New Science of Politics*, cit., pp. 148 e 149-150 [ID., *La nuova scienza politica*, cit., pp. 108 e 111].

blending of Greek philosophy with the religious insights achieved on the historical paths of Israel and Christianity»⁶⁰⁰.

Ciò che qui maggiormente rileva, tuttavia, è che l'apertura dell'anima avrebbe permesso, da quel momento in poi, di individuare la verità trascendente come fondamento dell'ordine intrastorico⁶⁰¹ che, dunque, sarebbe stato collocato nell'immanente, conducendo presso i greci (ma anche incipientemente presso gli ebrei⁶⁰² e poi i cristiani) ad un nuovo rapporto con la politicITÀ⁶⁰³ di tipo critico⁶⁰⁴, quello appunto di genere antropologico.

Come notava Voegelin, esso è stato però sviluppato da Platone come capacità dell'uomo di misurare tutte le cose tramite il vero divino, poiché la critica all'ordine simbolico cosmologico delle società non si basava su di una visione di uomo astratta od arbitraria, bensì era fondata su di un umano che trova la propria vera natura in Dio, divenendo dunque rappresentante del vero trascendente, sicché, se vi è un ordine umano del politico esso deriverà dall'ordine dell'anima che discende, a sua volta, dalla divinità: «The true order of the soul can become the standard for measuring both human types and types of social order because it represents the truth about human existence on the border of transcendence»⁶⁰⁵.

In tal modo, al principio antropologico si è accompagnata una sua peculiare declinazione, il (sotto)principio teologico⁶⁰⁶, ad intendere appunto il fatto che il rapporto diretto tra l'uomo ed il trascendente da questi scoperto conduce a simbolizzazioni sulla

⁶⁰⁰ ID., *Order and History*, vol. I, *Israel and Revelation*, cit., pp. 80-81 [ID., *Ordine e storia*, vol. I, *Israele e la Rivelazione*, cit., p. 63].

⁶⁰¹ DARIO CARONITI, *La scelta dell'ordine in Eric Voegelin*, cit., pp. 113-116 ed IDEM, *Le radici teoriche del nuovo conservatorismo*, cit., pp. 55-57.

⁶⁰² Il rapporto dei profeti col potere politico, infatti, fu un rapporto di conflitto latente e continuo, ma in generale tutta la storia degli esegeti coscienziali d'Israele, non soltanto dei profeti, è la storia della loro testimonianza di fedeltà alla verità trascendente rispetto a un popolo e ai suoi capi o rispetto a poteri stranieri che tendono a rifiutarli, come nel caso del martirio dei sette fratelli (*II Mach.* VII, 1-42).

⁶⁰³ ERIC VOEGELIN, *Order and History*, vol. I, *Israel and Revelation*, cit., p. 44 ed IDEM, *The New Science of Politics*, cit., p. 148 [ID., *La nuova scienza politica*, cit., p. 108].

⁶⁰⁴ Da cui la nascita della scienza politica come filosofia politica in contrapposizione alle concrete prassi politiche della città: sul punto, cfr. JACQUES RANCIÈRE, *Il disaccordo. Politica e filosofia*, Meltemi, Roma, 2007, pp. 17-22 e 79-80. Cfr. anche FILIPPO GIORGIANNI, *Il volo di Dedalo ed Icaro: la politica come arte sapienziale tra simbolo e prassi*, in *Heliopolis. Culture, Civiltà, Politica*, anno XIV, n. 2, Napoli, luglio-dicembre 2016, pp. 101-145 (pp. 101-103). Per una parziale rettifica della prospettiva di Rancière – che arriva all'eccesso di contestare la stessa nozione di filosofia politica –, cfr. però LEO STRAUSS, *Che cos'è la filosofia politica?*, il melangolo, Genova, 2011, pp. 10-18.

⁶⁰⁵ ERIC VOEGELIN, *The New Science of Politics*, cit., p. 141 [IDEM, *La nuova scienza politica*, cit., p. 101]. Sul punto, cfr. anche SANDRO CHIGNOLA, *op. cit.*, pp. 160-161.

⁶⁰⁶ ERIC VOEGELIN, *The New Science of Politics*, cit., p. 143 [IDEM, *La nuova scienza politica*, cit., p. 103].

trascendenza, il termine *teologia*⁶⁰⁷ essendo stato introdotto per la prima volta proprio da Platone che, nell'ambito della sua riflessione sulle simbolizzazioni e sull'anima, mirava ad indicare con esso i diversi tipi di simbolizzazione di origine trascendente⁶⁰⁸. In altri termini, se l'uomo è in rapporto con un mistero trascendente dal quale prova a percepire l'ordine della propria vita, oltre che del cosmo e di ogni altro ente ad esso interno, il riferimento a tale mistero trascendente sarà inevitabilmente centrale pure per l'ambito socio-politico. Infatti, una volta scoperto che lo stesso cosmo e la stessa vita umana hanno un'origine divina, anche la dimensione socio-politica, che del cosmo è parte e che è un'espressione della vita umana – consistendo strutturalmente in una molteplicità di uomini riuniti in un insieme –, dovrà sottostare alle esigenze di verità esistenziale originate dall'ordine trascendente cui è sottoposto il singolo. La differenziazione tra interno ed esterno, tra trascendente ed immanente, nonché tra uomo e cosmo, non poteva condurre ad un appiattimento ermeneutico sull'immanenza.

Il principio antropologico, dunque, non si poteva tradurre unicamente nel sofistico «uomo misura di tutte le cose»⁶⁰⁹, vale a dire in un arbitrio soggettivistico nel quale la visione di uomo fosse a disposizione di astratti convenzionalismi⁶¹⁰, ma doveva necessariamente essere coniugato anche “teologicamente” attraverso la locuzione platonica secondo cui «la divinità è la misura di tutte le cose»⁶¹¹, in quanto la divinità è già misura dell'uomo stesso che col divino si rapporta tramite la conoscenza simbolica: «The anthropological principle, thus, must be supplemented by a second principle for the theoretical interpretation of society. Plato expressed it when he created his formula “God is the Measure”, in opposition to the Protagorean “Man is the Measure”»⁶¹².

⁶⁰⁷ Nella *Politéia* platonica, infatti, Adimanto, rivolto a Socrate, dice: «Ὁρθῶς, ἔφη· ἀλλ'αὐτὸ δὴ τοῦτο, οἱ τύποι περὶ θεολογίας τίνες ἂν εἴεν;» (letteralmente: «Va bene – disse –, ma tali direttive inerenti la teologia quali potrebbero essere?»). Per l'originale greco e la traduzione, cfr. PLATONE, *Politéia*, cit., II, 379a, pp. 312 e 313.

⁶⁰⁸ ERIC VOEGELIN, *The New Science of Politics*, cit., p. 143 [IDEM, *La nuova scienza politica*, cit., p. 103].

⁶⁰⁹ L'espressione di Protagora di Abdera viene riportata da PLATONE, *Teeteto*, 152a, in IDEM, *Teeteto*, con testo greco a fronte, a cura e con introduzione di Franco Ferrari, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano, 2021, p. 247.

⁶¹⁰ «The meaning of the anthropological principle must, therefore, be qualified by the understanding that what becomes the instrument of social critique is, not an arbitrary idea of man as a world-immanent being, but the idea of a man who has found his true nature through finding his true relation to God. The new measure that is found for the critique of society is, indeed, not man himself but man in so far as through the differentiation of his psyche he has become the representative of divine truth»: cfr. ERIC VOEGELIN, *The New Science of Politics*, cit., pp. 141-142 [IDEM, *La nuova scienza politica*, cit., p. 101].

⁶¹¹ «La divinità è per noi la misura di tutte le cose, assai più di quanto lo sia, come si suol dire, l'uomo»: cfr. PLATONE, *Nómoi*, cit., IV, 716c, p. 363.

⁶¹² ERIC VOEGELIN, *The New Science of Politics*, cit., p. 142 [IDEM, *La nuova scienza politica*, cit., p. 101]. Sul punto, cfr. FRANCESCO MERCADANTE, *Ordine e «storia della rappresentanza» in Eric Voegelin*, in IDEM, *La democrazia plebiscitaria*, Giuffrè, Milano, 1974, pp. 211-248 (pp. 221-222).

Del resto, la stessa configurazione della *pólis* già prima della riflessione platonica, discendente dalla ricostruzione etimologica del termine *πόλις*, così come magistralmente esposta da Heidegger nel suo volume su Parmenide⁶¹³, dovrebbe far comprendere il profondo legame tra la strutturazione concreta della *pólis* medesima e la visione del mondo greca, la verità sull'essere quale dai greci percepita – cioè l'ἀλήθεια (*alétheia*, “disvelamento, senza veli, verità”). La radice della parola *πόλις*, infatti, rimanda al *πόλος* (*pólos*, “polo”), il luogo attorno al quale ruota in maniera peculiare tutto ciò che per la grecoità appare riguardare l'ente, nonché allora il luogo in cui ogni ente viene catalizzato, vale a dire dove si mostra come stiano le cose riguardo all'ente e quali siano le sue condizioni⁶¹⁴: dunque, è il luogo che raccoglie tutto ciò che l'uomo greco ha svelato sull'essere dell'uomo stesso⁶¹⁵.

La prospettiva filosofica greca in genere e platonica in specie non poteva allora che giungere ad una politica nella quale l'ordine intramondano venisse ad essere individuato sulla base di ciò che è l'ordine trascendente introdotto dall'Intelletto divino (*Noûs*).

Quanto sinora esposto condurrebbe apparentemente alla considerazione per la quale, di fronte alle esperienze coscienziali sul trascendente e a seguito delle differenziazioni simboliche introdotte dalla scoperta dell'anima come sensorio del trascendente medesimo, il *cosmion* sparisca progressivamente dalla storia come forma simbolica in grado di rendere conto (compattamente) della realtà, venendo soppiantato dalla visione antropologica del politico. Va evidenziato, comunque, come il fallimento delle simbolizzazioni compatte primordiali di tipo cosmologico non abbia comportato affatto per ogni singolo esegeta della coscienza la scomparsa nella storia dell'esperienza primaria e compatta che ha originato, all'epoca degli imperi cosmologici, quel tipo di forme simboliche fallite:

What cracks is the cosmological style of truth as far as it tends to conceive all reality after the model of In-Between reality; and what dissociates is the cosmos of the primary experience. But neither of these consequences of differentiation affects the core of the primary experience, i.e., the experience of an In-Between reality. On the contrary, it is still with us⁶¹⁶.

⁶¹³ MARTIN HEIDEGGER, *Parmenide*, cit., pp. 170-171.

⁶¹⁴ Ivi, p. 170.

⁶¹⁵ Ivi, p. 171.

⁶¹⁶ ERIC VOEGELIN, *Order and History*, vol. IV, *The Ecumenic Age*, cit., pp. 127-128.

Per dimostrare quanto espresso, Voegelin portava l'esempio didascalico dell'opera kantiana, dalla quale traspariva la netta differenza tra l'ambito trascendente e quello strettamente umano-immanente, ma nella quale, al contempo, rimaneva viva la consapevolezza dell'esperienza primaria:

For in the *Critique of Practical Reason*, in the "Conclusion", Kant must acknowledge: "Two things fill the mind with ever new and increasing admiration and awe: the starry heaven above me and the moral law within me"⁶¹⁷. Kant's "starry heaven" is the celestial universe transparent for its divine ground, and his "moral law" is the presence of a divine reality that has become transmundane in the conscious existence of a man who has become mundane. The In-Between reality of the primary experience has been critically pruned; it is no longer the model for symbolizing all modes of reality; but it is still there⁶¹⁸.

In altri termini, il problema filosofico della partecipazione all'essere dell'uomo e di ogni altro elemento della realtà permane in ogni tempo, essendo invece la risposta simbolica ad essere diversa rispetto all'epoca delle simbolizzazioni cosmologiche di tipo imperiale. In tal senso, dopo la differenziazione che permette di comprendere come non vi sia una perfetta sovrapposibilità tra enti del cosmo ed essere trascendente, certamente il *cosmion* non può essere un riscontro adeguato al dilemma umano intorno alla partecipazione all'essere, ma nondimeno l'esperienza che vi era sottesa rimane sempre nella storia e nella coscienza di ogni uomo.

Va sottolineato, inoltre, come anche gli esegeti della coscienza che avevano introdotto il principio antropologico suddetto non fossero *sic et simpliciter* passati da una simbolizzazione cosmologica ad una strettamente antropologico-teologica, non essendosi in verità del tutto affrancati dal *cosmion* come riferimento simbolico. Come già accennato *supra*, infatti, nella storia le simbolizzazioni più antiche, pur superate, hanno teso e tendono a sopravvivere, seppur trasmutate nel proprio significato ed integrate all'interno delle nuove simbolizzazioni più differenziate: «The older symbolic forms are furthermore not simply superseded by a new truth about order but retain their validity with regard to the areas not covered by the more recently achieved insights – even though their symbols have to suffer changes of meaning when they move into the orbit of the more recent and now dominant form»⁶¹⁹.

⁶¹⁷ IMMANUEL KANT, *Critica della ragion pratica*, con testo tedesco a fronte, a cura di Anna Maria Marietti e con introduzione di Giuseppe Riconda, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano, 2021, p. 501.

⁶¹⁸ ERIC VOEGELIN, *Order and History*, vol. IV, *The Ecumenic Age*, cit., p. 128.

⁶¹⁹ ID., *Order and History*, vol. I, *Israel and Revelation*, cit., p. 21 [ID., *Ordine e storia*, vol. I, *Israele e la Rivelazione*, cit., p. 7].

Il *cosmion*, in tal modo, ha teso non soltanto a permanere per qualche tempo come forma simbolica accanto al *macroanthropos*, in una lotta storica tra simbolizzazioni divergenti, ma ha finito perfino col fondersi ad esso in molti dei medesimi autori che a quest'ultimo si sono di volta in volta riferiti.

Platone è stato l'esempio più paradigmatico in questo senso, specie ove si consideri che proprio a lui è dovuta la prima introduzione della definizione di *macroanthropos*. Il filosofo ateniese, infatti, nel *Filebo* individuava una relazione tra il bene umano e la struttura ontologica della realtà in generale⁶²⁰, senza dimenticare che tanto in esso⁶²¹ quanto nel *Timeo*⁶²² o nel *Fedro*⁶²³ prospettava una cosmologia per la quale il mondo fosse configurabile come un essere vivente dotato di anima – quella che nella storia della filosofia venne poi comunemente definita *anima mundi* –, contenente tutti gli esseri viventi inferiori. Lo stesso Voegelin evidenziava questi punti⁶²⁴, sottolineando come Platone, pur distinguendo i due domini – quello della natura e quello dell'uomo (e quindi della società) –, notasse un'identità di relazione tra società ed anima umana, da un lato, e cosmo ed esseri viventi, dall'altro lato: «The field of Plato's philosophizing has enlarged from the polis to the realm of the soul, which is identical with the universe from its allembicing *anima mundi* to the lowliest sub-souls in the hierarchy»⁶²⁵.

Se, infatti, il cosmo è l'unico macro-essere vivente, creato dalla divinità, nella prospettiva platonica, in quanto esso è *μονογενής* (*monoghenés*: “unico membro di una specie”, “figlio unico”, “unico figlio legittimo”, “unigenito”), poiché immagine del bene divino invisibile, esso sarà anche immagine di un tutto, cioè di una realtà di tutti gli esseri viventi delineata dalla divinità come unità: non vi possono essere, in altri termini, più “mondi”, ma soltanto Uno che esprime sensibilmente l'unico Bene soprasensibile⁶²⁶.

La valenza filosofico-politica di tale dottrina platonica è già evidente se, del resto, lo stesso Platone proprio nei suoi *Nómoi* ha parlato dell'anima e della sua relazione

⁶²⁰ GIOVANNI REALE, *La fondazione protologica del Cosmo e della Polis ideale in Platone*, in ENNO RUDOLPH (a cura di), *Polis e Cosmo in Platone*, Vita e Pensiero, Milano, 1997, pp. 11-38 (p. 19).

⁶²¹ PLATONE, *Filebo*, I, 30a-30b, in IDEM, *Filebo*, con testo greco a fronte, a cura di Maurizio Migliori, Bompiani, Milano, 2019, pp. 101-103.

⁶²² ID., *Timeo*, 30a-31b e 35a-35b, in ID., *Timeo*, con testo greco a fronte, a cura e con introduzione di Francesco Fronterotta, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano, 2021, pp. 185-189, 199 e 201.

⁶²³ ID., *Fedro*, XXV, 246b, in ID., *Fedro*, con testo greco a fronte, con introduzione di Bruno Centrone, Laterza, Roma-Bari, 2019, p. 47.

⁶²⁴ ERIC VOEGELIN, *Order and History*, vol. III, *Plato and Aristotle*, cit., p. 190.

⁶²⁵ Ivi, p. 191.

⁶²⁶ Per tutti questi punti, cfr. IDEM, *Order and History*, vol. V, *In Search of Order*, cit., pp. 111-112.

razionale col movimento di tutte le cose⁶²⁷ per rigettare la convinzione materialista secondo la quale la politica sarebbe frutto di convenzioni umane. Come notava Platone, tale convinzione riteneva che tutto ciò che è naturale fosse frutto del caso e da ciò essa derivava che la dimensione politica sarebbe stata allora qualcosa di artificiale⁶²⁸, o un'arte dunque, le cui affermazioni sarebbero non vere (perché appunto prive di un rimando a un ordine spirituale del cosmo):

Dicono che il fuoco, l'acqua, la terra e l'aria siano tutti per natura e per sorte, ma nessuno di essi per arte, e i corpi che vengono dopo questi, cioè quelli della terra, del sole, della luna e degli astri, sono nati attraverso questi che sono del tutto inanimati; ciascuno di essi, mosso a caso dalle proprie forze specifiche, laddove si incontrano adattandosi in un certo modo conveniente, il caldo con il freddo, o l'asciutto con l'umido e il tenero con il duro, e tutte quante le cose che per la casuale mescolanza dei contrari necessariamente furono mescolate insieme, in questo modo e per questo motivo così hanno generato il cielo intero e tutti quanti gli esseri in cielo, e tutti gli animali e le piante, dopo che tutte le stagioni furono sorte da questi elementi, non per mezzo della ragione, dicono, né grazie a un qualche dio né a un'arte, ma, come stiamo dicendo, per natura e per caso. L'arte, che è posteriore in quanto sorta in seguito da queste cose, essa stessa mortale derivata da cose mortali, ha creato alla fine alcuni giochi, che non partecipano molto della verità, ma sono immagini dello stesso genere delle arti stesse, quali generano la pittura, la musica e tutte le arti che sono ausiliarie. [...] E anche la politica dicono che partecipi della natura in piccola parte, ma che soprattutto partecipi dell'arte, e così anche tutta la legislazione non è per natura, ma per arte, e le sue disposizioni non sono vere⁶²⁹.

La confutazione platonica di questa convinzione consisteva esattamente nell'affermare invece la preesistenza cronologico-ontologica dell'anima sulle questioni meramente materiali e sul corpo, l'esistenza del divino⁶³⁰ e così, per conseguenza implicita, l'esistenza anche di un ordine di tutte le cose dal quale si ricaverebbe anche che l'arte politica (e legislativa) sia dotata di verità, proprio in quanto arte discendente dalla razionalità. Tale verità permette di configurare una città "ideale" perché vera e che non si presenta però come "progetto da realizzare", bensì quale una Città *interiore* che non esiste in alcun luogo⁶³¹, rimembranza dell'essenziale, del vero sull'uomo⁶³², come evidenziato

⁶²⁷ «Ateniese: "E l'anima che governa e dimora in tutte le cose che sono mosse da ogni parte forse che non si deve affermare che governa anche il cielo?" Clinia: "Senza dubbio." [...] Ateniese: "Se, mio eccellente amico, l'intera via e l'intero moto del cielo, diciamo, e di tutti i corpi che in esso si trovano hanno una natura simile al movimento, alla rotazione e ai ragionamenti della mente e procedono in modo analogo, è chiaro che si deve affermare che l'anima migliore si prende cura di tutto l'universo e lo guida per quella via siffatta."»: cfr. PLATONE, *Nómoi*, cit., X, 896d-897c, pp. 881 e 883.

⁶²⁸ Ivi, X, 889a, p. 855.

⁶²⁹ Ivi, X, 889b-889e, pp. 855 e 857.

⁶³⁰ Ivi, X, 891e-907b, pp. 863-917.

⁶³¹ Un passo determinante della *Politéia* fuga ogni dubbio sulla natura puramente trascendente di tale Città, smentendo *per tabulas* la concezione di un Platone utopista volto a realizzare in terra il proprio "progetto": «[...] "[...] Tu intendi parlare di quella Città che poc'anzi abbiamo descritto, e che esiste nei nostri discorsi,

anche dal succitato Heidegger: «[...] la *Politeia* di Platone non è un’“utopia”, ma esattamente l’opposto, e cioè il *τόπος* metafisicamente determinato dell’*essenza della πόλις*. La *Politeia* di Platone è memoria dell’essenziale, non un progetto concernente qualcosa di fattuale»⁶³³.

Per comprendere meglio però quanto vi fosse stretta correlazione tra cosmologia ed antropologia (e quindi politica) in Platone, è necessario brevemente esporre la visione del cosmo dell’ateniese. La cosmologia platonica, infatti, esattamente come il pensiero greco in generale, non faceva coincidere il Bene supremo con il Dio ordinatore del cosmo, bensì sottoponeva quest’ultimo al primo:

[...] per i Greci la regola o legge prima e suprema non dipendeva da Dio, ma Dio stesso dipendeva da essa, e, proprio in quanto Dio, la applicava in maniera perfetta. Fin dall’*Eutifrone*, uno dei primi scritti, Platone affermava a tutto tondo che il santo non è tale perché piace a Dio, ma, all’opposto, piace a Dio proprio perché santo (e quindi si impone ontologicamente e assiologicamente per la sua natura stessa). E nel *Fedone*⁶³⁴ Platone ribadisce che l’Intelligenza cosmica non può costituire e reggere il cosmo, se non in funzione del Bene, ossia facendo riferimento al Bene stesso e attuandolo⁶³⁵.

Platone, inoltre, aveva tentato di rendere ragione della tensione, visibile nel reale, tra infinito e finito, tra illimitato e limitato, tra unità e molteplice, distinguendo fra il principio dell’Uno e quello della molteplicità/caoticità e ritenendo che quest’ultima fosse

e che dubito che possa esistere in qualche luogo della terra”. “Ma forse – osservai –, il suo modello si trova nel cielo a disposizione di chi desideri contemplarlo e, contemplandolo, in esso fissare la sua dimora. Non ha quindi importanza che una siffatta Città attualmente esista o possa esistere in futuro, perché comunque egli potrebbe occuparsi solo di questa Città e non di un’altra”»: cfr. IDEM, *Politéia*, cit., IX, 592a-592b, p. 987.

⁶³² In tal senso, ove si rifletta, per di più, sulle apparenti incongruenze che essa contiene rispetto al testo dei *Nómoi* (o anche del *Politico*) che però ad un’attenta analisi si dimostra ad essa perfettamente complementare, è totalmente superficiale ed insensato leggere, ad esempio, la *Politéia* platonica come un’utopia che il filosofo volesse realizzare in modo coattivo (e quindi totalitario *ante litteram*, come preteso banalmente da Karl Popper) nella storia. Essa, come facilmente visibile nell’ultima citazione dall’opera platonica di cui alla nota precedente, è semmai l’equivalente dell’agostiniana «Città sul Monte», un riferimento veritativo di tipo trascendente cui puntare nella realtà immanente come meta di giustizia tendenziale, ma totalmente irrealizzabile nel mondo sensibile. Sul punto, cfr. FILIPPO GIORGIANNI, *Il volo di Dedalo ed Icaro*, cit., p. 107. Sulla complementarità tra *Politéia* e *Nómoi*, cfr. ANDRÉ LAKS, *L’utopia legislativa di Platone*, in ENNO RUDOLPH (a cura di), *op. cit.*, pp. 65-83 (pp. 69-72). Per la riduzionistica ipotesi popperiana, cfr. KARL RAIMUND POPPER, *La società aperta e i suoi nemici*, vol. I, *Platone totalitario*, Armando, Roma, 2013. Sul rigetto della visuale popperiana da parte di Voegelin, cfr. GIUSEPPE FORNARI, *Tra metafisica e storia*, cit., p. 136.

⁶³³ MARTIN HEIDEGGER, *Parmenide*, cit., p. 180.

⁶³⁴ Il *Noûs* divino, infatti, dispone tutte le cose nel modo migliore: cfr. PLATONE, *Fedone*, XLVI, 97c, in IDEM, *Fedone*, con testo greco a fronte, a cura e con introduzione di Alessandro Lami, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano, 2018, p. 301.

⁶³⁵ GIOVANNI REALE, *op. cit.*, p. 24.

propria della materialità (o spazialità⁶³⁶) fisica, laddove invece il Bene e l'Uno coincidevano con il mondo delle Idee (e dei numeri). Se nel mondo delle Idee ogni contrasto tra l'Uno ed il molteplice viene risolto nella mescolanza degli opposti, con l'illimito ed il limite mediati in modo perfetto tra loro⁶³⁷, nel mondo sensibile una tale mescolanza sarebbe impossibile se non per l'intervento di una causa intelligente ordinatrice⁶³⁸. In tal modo, l'Intelligenza divina del Demiurgo, sottostando al Bene-Uno in modo *necessario*⁶³⁹, avrebbe sì ordinato tutte le cose materiali del cosmo, ma mescolando, attraverso la mediazione dei numeri, l'unità (proveniente da ogni singola Idea cui sottostarrebbe) con la materialità del mondo sensibile – cui appartengono anche gli dèi, creati dal Demiurgo⁶⁴⁰ e sub-creatori a loro volta degli altri esseri viventi, secondo però le stringenti regole poste dall'Intelligenza divina⁶⁴¹. In questo modo, l'ordinazione divina comporterebbe un'unità del molteplice nel cosmo: «Come fa, allora, Dio a trasformare il *caos* in *cosmo*? Il numero è un esplicitarsi dell'unità nella molteplicità. E il Demiurgo opera appunto la mediazione sintetica fra l'unità di ciascuna delle Idee e il principio materiale avvalendosi del *medium* degli enti matematici, ossia dei numeri e delle figure geometriche»⁶⁴².

Ne risulta che nella prospettiva platonica l'equilibrio cosmico che tende all'unità del molteplice si sia riverberata anche sulla città la quale, per essere più perfetta, dovrà, come il cosmo, tendere anch'essa all'unità, rifuggendo la molteplicità⁶⁴³, al punto che qualunque città che non sia quella perfetta non sarà definibile propriamente «una Città», ma sarà al più considerabile come «moltissime città»⁶⁴⁴. Scriveva Platone: «E potremmo avere un male maggiore nella Città di quello che la divide e che invece di una ne fa molte? E un bene maggiore di quello che la legghi insieme e ne faccia una?». «Non l'abbiamo.»⁶⁴⁵. Similmente, l'uomo politico dovrà imitare il divino⁶⁴⁶ (e quindi essere

⁶³⁶ Questa identità tra spazialità e materialità viene riportata da fonti indirette quale, ad esempio, è stato Aristotele, allievo di Platone: cfr. ARISTOTELE, *Fisica*, IV, 2, 209b, in IDEM, *Fisica*, con testo greco a fronte, a cura di Roberto Radice e con appendice di Lucia Palpacelli, Bompiani, Milano, 2020, p. 321. Sul punto, cfr. anche GIOVANNI REALE, *op. cit.*, p. 22.

⁶³⁷ *Ibidem*. Sulla mescolanza di limite ed illimito, cfr. anche PLATONE, *Filebo*, cit., I, 25b-26d, pp. 85-91.

⁶³⁸ GIOVANNI REALE, *op. cit.*, pp. 22-23. Cfr. anche PLATONE, *Filebo*, cit., I, 28b-31a, pp. 91-105 ed IDEM, *Timeo*, cit., 28a e 47e-48a, pp. 177, 179, 253 e 255.

⁶³⁹ *Ivi*, 47e-48a, pp. 253 e 255.

⁶⁴⁰ *Ivi*, 41a-41d, pp. 227 e 229.

⁶⁴¹ GIOVANNI REALE, *op. cit.*, p. 27.

⁶⁴² *Ivi*, pp. 24-25.

⁶⁴³ *Ivi*, p. 29.

⁶⁴⁴ PLATONE, *Politèia*, cit., IV, 422e-423b, pp. 451 e 453.

⁶⁴⁵ Per la traduzione ci si è qui avvalsi di quella fornita da GIOVANNI REALE, *op. cit.*, p. 30, ma cfr. comunque PLATONE, *Politèia*, cit., V, 462a-462b, p. 573.

⁶⁴⁶ GIOVANNI REALE, *op. cit.*, pp. 30-31.

anch'egli, in qualche modo, filosofo) per essere pienamente funzionale al suo ruolo ed alla città:

“Perciò il filosofo, avendo dimestichezza con ciò che è divino e ordinato, diviene egli pure ordinato e divino, per quanto è possibile a un uomo [...]. [...] E, dunque, ce l'avranno ancora con noi, allorché diremo che, prima che la stirpe dei filosofi non diventi padrona della Città, non potrà esserci tregua dai mali né per la Città né per i cittadini, né potrà di fatto trovare compimento quella forma di Stato che andiamo esponendo nel discorso per via di immagini?”⁶⁴⁷.

Da questo si comprende come nella storia delle simbolizzazioni vi sia stato un continuo rimando tra uomo e cosmo che il principio antropologico non ha affatto intaccato alle fondamenta nemmeno in Platone e, infatti, lo stesso Voegelin scriveva che, nonostante l'incrinatura irrimediabile operata da esso sulla simbolizzazione cosmologica, tale principio si affiancava a quello del *cosmion*: «The wedge of this principle must be permanently driven into the idea that society represents nothing but cosmic truth, today quite as much as in the time of Plato. A political society in existence will have to be an ordered cosmion, but not at the price of man; it should be not only a microcosmos but also a macroanthropos»⁶⁴⁸. Se è possibile sostenere, tuttavia, che ciò sia dovuto ad un'eccessiva vicinanza cronologica alle simbolizzazioni cosmologiche da parte dell'inventore del principio antropologico (o di autori coevi ed immediatamente successivi), un ulteriore esempio potrà rendere ancora più evidente come le simbolizzazioni cosmologiche siano sopravvissute anche al di fuori dell'ambito strettamente filosofico platonico ed in epoca più tarda. Si è già accennato al fatto che il cosmo è l'unico macro-essere vivente creato dalla divinità nella prospettiva platonica, vale a dire che esso è *μονογενής*, ma una tale sopravvivenza di elementi cosmologici all'interno di una visuale pienamente antropologica è verificabile anche in epoche più recenti ed in ambiti culturali diversi esattamente perché lo stesso simbolo di *μονογενής* è stato fatto proprio, ad esempio, dal cristianesimo attraverso il *Vangelo di Giovanni*⁶⁴⁹, riferendolo però al Verbo divino, anziché direttamente al mondo creato⁶⁵⁰. In tal caso non è il cosmo, bensì è il Figlio di Dio ad essere unigenito; tuttavia, ciò ha ricadute

⁶⁴⁷ PLATONE, *Politéia*, cit., VI, 500c-500d e 501e, pp. 693, 695 e 697.

⁶⁴⁸ ERIC VOEGELIN, *The New Science of Politics*, cit., p. 136 [IDEM, *La nuova scienza politica*, cit., p. 95].

⁶⁴⁹ ID., *Order and History*, vol. V, *In Search of Order*, cit., p. 113.

⁶⁵⁰ È propriamente questa la diversità tra due simbolizzazioni comunque dotate di un fondo noetico molto simile se non anche identico: l'icona del divino in Platone è il cosmo stesso (retaggio ancora di un influsso simbolico di tipo cosmologico), mentre nel cristianesimo (ad esempio, in Paolo) lo è un uomo, vale a dire Gesù: cfr. ID., *The Gospel and Culture*, cit., p. 194 [ID., *Vangelo e cultura*, cit., pp. 52-53].

cosmologiche fondamentali: nel medesimo prologo giovanneo si può notare come il Figlio di Dio, che è il Verbo/Λόγος (*Lógos*: “ragione, parola, discorso, linguaggio, ciò che esprime il pensiero, narrazione”) e che si incarna nell’uomo-Dio, sia Colui attraverso il quale tutte le cose del mondo sono state create (*Ioh. I, 3*). In tal modo, non soltanto Dio sarebbe la causa del cosmo, ma ogni cosa del cosmo sarebbe stata creata esattamente per mezzo di Lui, vale a dire del suo Verbo – che, d’altronde, è consustanziale a Lui, in quanto «*In principium erat Verbum [...] et Deus erat Verbum*» («In principio era il Verbo [...] e il Verbo era Dio» [*Ioh. I, 1*]). Paolo successivamente addirittura aggiunse che tutte le cose (anche quelle soprasensibili) sono state create per mezzo di Lui ed «in vista di Lui» (*ad Col. I, 16*) e che ogni cosa «sussiste in Lui» (*ad Col. I, 17*) – più precisamente il testo originale contiene il verbo συνέστηκεν (*synésteken*)⁶⁵¹, perfetto di συνίστημι (*synístemi*: “tenere insieme, legare, rendere stabile, esistere”), sicché esso, oltre alla sola esistenza, rimanda proprio ad un cosmo che *resta unito* grazie al Verbo divino.

Sebbene negli scritti neotestamentari non si parli di Νοῦς, bensì di Λόγος, con riguardo a Dio, tale riferimento ad esso quale ragione ordinatrice del cosmo, capace di sostenerne l’unità del molteplice, non introduceva comunque un’assoluta novità né una sostanziale eversione con riguardo all’ordine razionale di Dio, essendo presente, ad esempio, in Eraclito il richiamo al *Lógos* (simbolizzato anche come Fuoco divino ed imperituro⁶⁵²) quale principio ordinatore⁶⁵³ di tutte le cose del mondo⁶⁵⁴, e pure come limite più profondo dell’anima umana⁶⁵⁵, quale fonte della conoscenza⁶⁵⁶. In tal senso, la prospettiva simbolica cristiana di tipo cosmologico rimaneva dunque intatta, nonostante la diversità di linguaggio rispetto a quella platonica e nonostante il tentativo polemico di distanziarsi talvolta da essa da parte di singoli autori cristiani⁶⁵⁷.

⁶⁵¹ AUGUSTIN MERK (a cura di), *Novum Testamentum graece et latine*, Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma, 1992, p. 661.

⁶⁵² ERACLITO DI EFESO, *Testimonianze, imitazioni e frammenti*, con i testi greci, a cura di Rodolfo Mondolfo, Leonardo Tarán e Miroslav Marcovich, e con introduzione di Giovanni Reale, Bompiani, Milano, 2007, fr. 51, p. 568.

⁶⁵³ Ivi, fr. 26, p. 454.

⁶⁵⁴ Si tratta di un mondo che vede il suo ordine, anche in questo caso, nell’unità del molteplice: cfr. ivi, fr. 25, 32 e 33, pp. 449-450, 494, 499.

⁶⁵⁵ Ivi, fr. 67, p. 634. Per un’analisi dell’indagine sull’anima operata da Eraclito, cfr. ERIC VOEGELIN, *Order and History*, vol. II, *The World of the Polis*, cit., pp. 295-301 [IDEM, *Ordine e storia*, vol. II, *Il mondo della polis*, cit., pp. 233-238].

⁶⁵⁶ Ivi, p. 242 [ID., *Ordine e storia*, vol. II, *Il mondo della polis*, cit., p. 179].

⁶⁵⁷ È il caso della polemica contro l’uomo visto quale microcosmo, posta dal pur insospettabile (in quanto molto ellenizzato) Gregorio Nisseno: cfr. GREGORIO DI NISSA, *De hominis opificio*, 16, in IDEM, *L’uomo*, a cura e con introduzione di Bruno Salmona, Città Nuova, Roma, 2000, pp. 72-73.

Questa simbolizzazione neotestamentaria, che ha mantenuto per di più tutta la carica razionale della creazione ad opera del Verbo/Ragione di Dio⁶⁵⁸, si è tradotta così nelle immagini medievali, fra cui quelle usate dai mistici. Tra di esse spiccano, ad esempio, le visioni di Ildegarda di Bingen, Dottore della Chiesa, nelle quali la mistica tedesca descriveva la genesi del cosmo (e dell'uomo) attraverso il Figlio utilizzando l'immagine simbolica di un macro-uomo cosmico che è appunto il Verbo. Quest'ultimo, infatti, nell'immagine di Ildegarda, racchiude in sé (e coincide con) la circonferenza dell'intero universo⁶⁵⁹, al cui centro è collocato l'Adamo primordiale⁶⁶⁰, l'uomo creato ad immagine dell'uomo-Dio/Verbo divino e quindi indirettamente creato anche ad immagine del cosmo stesso al cui punto centrale è inserito e di cui egli è l'espressione più alta, riassumendo in sé tutte le altre creature⁶⁶¹, in un gioco osmotico di rimandi analogici reciproci tra alto e basso, tra macrocosmo e microcosmo⁶⁶², vale a dire tra uomo, cosmo e divinità. Come ricavabile dallo stesso Voegelin⁶⁶³, echi di questa costruzione cosmica che vede l'uomo al centro vi sono pure in Tommaso d'Aquino, per il quale la partecipazione di tutti gli enti del creato all'essere divino comporta l'esser essi a immagine di quest'ultimo che però si realizza pienamente solo nell'uomo⁶⁶⁴. Com'è comprensibile da

⁶⁵⁸ BENEDETTO XVI, *Discorso all'Università di Ratisbona del 12 settembre 2006*, col titolo *Fede, ragione e universalità. Ricordi e riflessioni*, in IDEM ET ALII, *Dio salvi la ragione*, Cantagalli, Siena, 2007, pp. 9-48 (pp. 15-19). Sulle ricadute scientifiche di tale convergenza cosmologica, cfr. FILIPPO GIORGIANNI, *Al di là del "tramonto"*, cit., pp. 162-164 e specialmente note 98-102.

⁶⁵⁹ MARIE-MADELEINE DAVY, *Il simbolismo medievale*, a cura di Gianfranco de Turreis, Edizioni Mediterranee, Roma, 1999, p. 173, fig. 2.

⁶⁶⁰ ILDEGARDA DI BINGEN, *Liber divinatorum operum*, I, 2, III e XV, in IDEM, *Il libro delle opere divine*, con testo latino a fronte e tavole in inserto fotografico, a cura di Marta Cristiani e Michela Pereira, e con saggio introduttivo di Marta Cristiani, Mondadori, Milano, 2014, pp. 181, 199 e tavola 2.

⁶⁶¹ Ivi, I, 1, II, p. 141. Cfr. anche GIULIO PIACENTINI, *L'universo e l'uomo nel Liber divinatorum operum di Ildegarda di Bingen*, in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, anno XCIV, n. 2, Milano, aprile-giugno 2002, pp. 195-236 (pp. 216-217) e MARIE-MADELEINE DAVY, *op. cit.*, p. 175. Il richiamo implicito fatto da Ildegarda, come notato da Piacentini, sembrava essere, tra gli altri, all'opera di Scoto Eriugena: cfr. GIOVANNI SCOTO ERIUGENA, *De divisione naturae*, IV, 764b, in IDEM, *Divisione della natura*, con testo latino a fronte, a cura e con introduzione di Nicola Gorlani, e con presentazione di Giovanni Reale, Bompiani, Milano, 2013, p. 1072 [per una leggera, ma significativa variante del testo latino, cfr. JACQUES-PAUL MIGNÉ (a cura di), *Patrologia Latina*, vol. CXXII, Imprimerie Catholique, Parigi (Francia), 1865, c. 764b].

⁶⁶² MARIE-MADELEINE DAVY, *op. cit.*, p. 170 e GIULIO PIACENTINI, *op. cit.*, p. 197.

⁶⁶³ «"The order of things in Truth, is the order of things in Being". This sentence from the *Summa contra Gentiles* means ontologically that the divine intellect, as the first cause of the universe, has impressed itself into the structure of the world»: cfr. ERIC VOEGELIN, *The Middle Ages to Aquinas*, in *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 20, *History of Political Ideas*, vol. II, *The Middle Ages to Aquinas*, a cura e con introduzione di Peter von Sivers, University of Missouri Press, Columbia (MO, U.S.A.), 1997, p. 207. Per l'originale latino e una traduzione italiana della citazione tommasiana, cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra Gentiles*, I, 1, in IDEM, *La Somma contro i Gentili*, vol. 1, *Libro Primo e Secondo*, con testo latino a fronte, a cura di p. Tito Sante Centi O.P., Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 2000, pp. 66-67.

⁶⁶⁴ ID., *Summa Theologiae*, I, q. 45, a. 7, co. e I, q. 93, a. 6, co., in ID., *La Somma Teologica*, vol. 1, *Prima Parte*, cit., pp. 537 e 1053-1054. Cfr. anche MICHELE FEDERICO SCIACCA, *Prospettiva sulla metafisica di S. Tommaso*, cit., pp. 84-85.

questi esempi, anche in epoche molto più tarde rispetto all'avvento del principio antropologico, la prospettiva antropologica letteralmente si fuse con quella cosmologica, andando ad integrarla e non propriamente sostituendovisi, permettendo quindi che quest'ultima potesse permanere dopo il declino degli imperi cosmologici.

La sopravvivenza di istanze cosmologiche anche in contesti simbolici di tipo antropologico-teologico comunque è avvenuta pure per un'altra ragione. Come ha notato Voegelin, infatti, è esistita (ed esiste ancora) una precisa linea simbolica di tipo compatto che sorse in seno alle società cosmologiche e che però era (ed è) perfettamente compatibile con altri tipi di simbolizzazione che con tali società intendessero invece rompere, vale a dire quella che lo stesso Voegelin ha definito l'«istoriogenesi»⁶⁶⁵. Essa, nelle sue varie forme, è il tentativo di spiegare gli eventi storici attraverso una linea di continuità che conduca direttamente in via unilineare all'origine genetica della storia⁶⁶⁶: «*Historiogenesis* is the technical term for a particular type of speculation that occurs in cosmological societies and that links events in pragmatic history with legendary and mythical events leading back to the beginning of the cosmic order»⁶⁶⁷.

Questo tipo di tentativi sorse nelle società cosmologiche anche per comprendere le ragioni del crollo degli imperi, ma appunto non fu esclusiva delle simbolizzazioni arcaiche che facevano leva unicamente sul cosmo per interpretare l'esistenza, poiché essa sembra invece ritornare in varie esperienze storiche fino all'epoca moderna⁶⁶⁸, ma soprattutto perché mostra di saper anche rompere con le cosmologie strettamente intese, come nel caso della simbolizzazione israelitica che pure è, in tutto e per tutto, un caso di simbolizzazione istoriogenetica⁶⁶⁹. Tutte le considerazioni fin qui svolte permettono di capire alcune delle ragioni per le quali Voegelin non ritenesse tramontate le simbolizzazioni cosmologiche pure in epoche successive al crollo degli imperi di riferimento, nonché molto distanti temporalmente da essi.

V'è però, infine, un'altra notazione da svolgere. Voegelin, infatti, sembrava implicare anche che il *cosmion* avesse molteplici sfumature di significato, oltre quella di primordiale forma di simbolizzazione da parte degli imperi e di coloro che ne facevano

⁶⁶⁵ ERIC VOEGELIN, *Order and History*, vol. IV, *The Ecumenic Age*, cit., p. 109.

⁶⁶⁶ MICHAEL P. MORRISSEY, *op. cit.*, pp. 94-95 e THOMAS A. HOLLWECK ET PAUL CARINGELLA, *Editor's Introduction*, in *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 28, *What is History? and Other Late Unpublished Writings*, cit., pp. XI-XXXI (pp. XX-XXI).

⁶⁶⁷ *Ivi*, p. XX.

⁶⁶⁸ «Historiogenesis is one of the great constants in the search of order from antiquity to the present»: cfr. ERIC VOEGELIN, *Order and History*, vol. IV, *The Ecumenic Age*, cit., p. 117. Per una descrizione analitica, cfr. *ivi*, pp. 108-116.

⁶⁶⁹ *Ivi*, pp. 116-117.

parte. In alcune occasioni – specialmente in *The New Science of Politics* e in un articolo del 1962, intitolato *World-Empire and the Unity of Mankind* – il tedesco presentava primariamente il *cosmion* sì come un piccolo mondo, ma attualizzandolo al presente o rapportandolo anche ad altre epoche della storia rispetto a quelle dei grandi imperi cosmologici. In tal modo, il *cosmion* per il filosofo tedesco portava in sé anche uno dei significati che si sono *supra* riferiti con riguardo alla parola inglese *world*, con la quale Voegelin aveva inteso introdurre il proprio personale simbolo di *World*. In altri termini, nelle opere voegeliniane il *cosmion*, lungi dal coincidere unicamente col significato attribuito alle proprie società da parte degli imperi cosmologici in un preciso periodo della storia, sembrava coincidere anche con il “mondo” etimologicamente inteso, interpretato come “parte di umanità” che è dotata di un significato con cui l’essere umano intende *auto-rappresentarsi* nella storia nel confronto con altre società umane. Non soltanto dunque le società cosmologiche sono *cosmion* in senso proprio e pregnante di identificazione simbolica compatta tra il cosmo e la società medesima, come analizzato specialmente nel primo volume di *Order and History* e richiamato talvolta nelle altre opere voegeliniane, ma *ogni* società era per Voegelin *cosmion* in senso lato, vale a dire “visione del mondo” compendiata dalla società stessa attraverso le proprie simbolizzazioni di riferimento, al di là del fatto che queste siano compatte o invece più articolate. Esistono così vari “mondi” quante sono le società che si muovono nel mondo/ecumene (inteso spazialmente, come visto, quale “globo abitato”) e che si rappresentano attraverso quel proprio “mondo”, ossia mediante quella che è la propria “visione del mondo”. L’ecumene allora vede al suo interno molti “mondi” o tanti *cosmion* che spesso lottano pure tra loro, cercando di imporsi come unica visione del mondo che occupi il globo intero, così come visibile nelle contrapposizioni, ad esempio, tra mondo occidentale capitalistico e mondo sovietico comunistico fino al 1989:

When we speak of “world wars”, we mean a historical situation in which wars involve the peoples and resources of the whole earth, or in which the theater of war has become global. The usage harks back to the classical meaning of the ecumene as the inhabited world; it means no more than the growth of a tightly textured field of power in which disturbances at any point may have global repercussions. We encounter a second stratum of meaning in such phrases as a Western and a Communist “world”. Now the term signifies two “worlds” in the sense of manifestations of two different conceptions of existence, each trying to incarnate itself in visible dominion over territory and people. Hence, the world wars in the global sense are at the same time wars among worlds, each trying to establish and preserve itself and, if possible, to overcome the other one. The power struggle, when it becomes a war among worlds, acquires a new deadliness beyond the worst fratricidal strife within one world under the principles of *raison d’état* or national

interest, because the issues of spiritual existence are involved. The third stratum of meaning is already indicated by the rivalry of several worlds to become the one world whose dominion is coterminous with the global ecumene⁶⁷⁰.

Da questi riferimenti si comprende quindi come Voegelin, pur nell'elaborazione della sua filosofia della coscienza, mantenesse come categorie simbolico-interpretative elementi dal significato sempre attuale – e non soltanto storicamente settorializzato, come sembrerebbe ad una lettura isolata di *Israel and Revelation*, priva di un suo inquadramento sinottico e sistematico con opere voegeliniane successive. Fra tali categorie vi è appunto anche il *cosmion* che mostra come il richiamo ad una visione microcosmica da parte di una società possa accompagnarsi in ogni momento storico a quella antropologicamente fondata.

In ultima istanza, può allora dirsi che l'ordine cosmico, anche quando è già derivato in modo differenziato da una divinità trascendente e non consista in un tutto cosmologico unitario (che inglobi invece Dio, uomo, società e mondo), continua a sussistere come realtà percepibile e percepita nella storia da questo o quell'esegeta nel rapportarsi con il "mondo" nelle sue varie sfumature possibili. Per quanto tale ordine non coincida più del tutto con quello esistenziale dell'uomo – sebbene abbiano entrambi una genesi comune nella trascendenza –, tale consapevolezza ha permesso dunque a Voegelin di continuare a riferirsi al *cosmion* anche in epoca contemporanea, oltre che come simbolo vitale utilizzabile per interpretare la realtà da parte della coscienza in qualunque epoca storica (a prescindere dalle differenziazioni che essa possa avere contemplato): «Therefore, when [consciousness] becomes conscious, [it] is now the center of all order. The order is no longer simply there [as a given]. There is still that order in the cosmos, but it is not in your own person and in society unless you produce it by virtue of the understanding of your own existence and its order in consciousness»⁶⁷¹.

Da questo punto di vista, si può anzi dire che il politico, nel filosofo tedesco, si trovasse in un equilibrio tra divino, cosmo e uomo, dovendosi sempre nuovamente cercare di comprendere quale sia il giusto posto dell'uomo, del trascendente e dell'universo nell'esistenza umana e quindi in quella politica. Ciò varrà anche lì dove l'auto-interpretazione della società non risponda ad un richiamo ordinativo trascendente, in quanto la visione di ordine sarà legata comunque ad un'indagine (pur risolta in modo

⁶⁷⁰ IDEM, *World-Empire and the Unity of Mankind*, cit., pp. 145-146.

⁶⁷¹ ID., *The Drama of Humanity*, in *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 33, *The Drama of Humanity and Other Miscellaneous Papers*, cit., p. 200.

negativo) sull'essere e sulla sua trascendenza e perché inoltre, anche in questo caso, accanto al resto della società, protagonista della fondazione del politico sarà l'esegeta, secondo il principio antropologico ormai tendenzialmente acquisito dalle differenziazioni simboliche pregresse, accompagnanti i *cosmion*, intesi come "visioni del mondo" egemoni nel corpo sociale. Le parole di *The New Science of Politics* allora, seppur risalenti, rimanevano valide anche per l'ultimo Voegelin che comunque continuava a ritenere principio fondante dei propri studi più tardi quello dell'indagine sull'auto-rappresentazione simbolica da parte delle società⁶⁷²:

Political science is suffering from a difficulty that originates in its very nature as a science of man in historical existence. For man does not wait for science to have his life explained to him, and when the theorist approaches social reality he finds the field pre-empted by what may be called the self-interpretation of society. Human society is not merely a fact, or an event, in the external world to be studied by an observer like a natural phenomenon. Although it has externality as one of its important components, it is as a whole a little world, a cosmion, illuminated with meaning from within by the human beings who continuously create and bear it as the mode and condition of their self-realization⁶⁷³.

4. *La radicale critica fenomenologica (ed epistemologica) di Voegelin al positivismo*

La consequenzialità fra l'elaborazione di una filosofia della coscienza e l'indagine sulle simbolizzazioni delle società come auto-interpretazione da parte di queste ultime ha permesso a Voegelin, divenuto filosofo teoretico, di tornare all'ambito più strettamente politico sotto le vesti del filosofo della politica che intendeva allora rivedere le radici teoriche del metodo d'indagine delle scienze sociali. Il problema posto da *La nuova scienza politica*, non solo rimaneva fermo nelle opere più tarde del filosofo tedesco, ma anzi, ampliandosi alla questione strettamente teoretica sulla gnoseologia umana, aveva pure acquistato una maggiore profondità critica nei confronti degli autori da Voegelin già in precedenza biasimati. Prima di analizzare ciò che permette la congiunzione filosofica tra dimensione trascendente e politicità ed esistenza umane, si può comunque preventivamente aprire una digressione sulla metodologia che discende dall'approccio filosofico voegeliniano in contrapposizione a tali autori e dalla presupposizione delle simbolizzazioni suddette che introducono una visione della scienza politica come

⁶⁷² «[...] the principle that lies at the basis of all my later work: *the reality of experience is self-interpretive*»: cfr. ID., *Autobiographical Reflections*, cit., p. 106 [ID., *La politica: dai simboli alle esperienze*, cit., p. 145].

⁶⁷³ ID., *The New Science of Politics*, cit., p. 109 [ID., *La nuova scienza politica*, cit., p. 61].

antagonismo fra la verità percepita dall'esegeta/filosofo e l'ordine politico qualche *cosmion* egemone nella società che circonda l'esegeta stesso.

Con riguardo agli autori stigmatizzati dal tedesco, si allude qui, in particolare, a Max Weber e Hans Kelsen, rispettivamente il maestro indiretto e quello diretto (insieme a Spann) di Voegelin. Sebbene quest'ultimo, infatti, specialmente in *The New Science of Politics*, criticasse il positivismo evidenziandone i punti comuni a tutti i pur diversi autori che vi appartenevano, nondimeno egli in diversi passaggi e in altri testi aveva appuntato maggiormente l'attenzione proprio sui suoi due maestri dei quali si tratterà in dettaglio più avanti.

Le maggiori censure mosse dal tedesco ad entrambi (seppure con sfumature diverse) sono contenute soprattutto nella parte iniziale del già citato *La nuova scienza politica*, ma un primo importante vaglio negativo dell'opera specificamente kelseniana era stato già espresso brevemente nel 1933 in *Rasse und Staat*⁶⁷⁴ e in modo sistematico in *Der autoritäre Staat* del 1936, al punto che il prefatore della riedizione tedesca di quest'ultimo volume, Günther Winkler, ha avuto modo di evidenziare come la lettura del testo lasci la sensazione che il tema da esso trattato sia quasi strumentale alla critica all'opera di Kelsen⁶⁷⁵. Inoltre, alcuni argomenti riguardanti tanto Weber quanto Kelsen sono contenuti nelle *Autobiographical Reflections*.

La principale e radicale critica operata da Voegelin fu, tuttavia, al metodo positivista quale fenomeno storico unitario, prima ancora che ai singoli propri maestri. L'elemento fondamentale comune a tutto il positivismo, come da lui evidenziato⁶⁷⁶, è stato la sua riduzione della conoscenza umana e quindi dei molteplici tipi di scienza – intesa quale conoscenza organizzata dell'essere, guidata da un metodo razionale⁶⁷⁷ – alla metodologia tipica delle scienze naturali, vale a dire la riduzione, tipica dello scientismo⁶⁷⁸, di ogni campo scientifico e di ogni metodo a quello empirico-sperimentale introdotto dalla riflessione galileiana e newtoniana e fondato sull'osservazione e la

⁶⁷⁴ In realtà, le prime prese di distanza risalgono già al primigenio saggio voegeliniano del 1924, *Reine Rechtslehre und Staatslehre*, ma lo stesso Voegelin non lo considerava un testo scientificamente valido: cfr. ID., *Autobiographical Reflections*, cit., p. 50 [ID., *La politica: dai simboli alle esperienze*, cit., p. 95].

⁶⁷⁵ GÜNTHER WINKLER, *Geleitwort*, in ERIC VOEGELIN, *Der autoritäre Staat. Ein Versuch über das österreichische Staatsproblem*, con introduzione di Günther Winkler, Springer, Vienna (Austria), 1997, pp. V-XXXII (p. XV).

⁶⁷⁶ IDEM, *The New Science of Politics*, cit., p. 91 [ID., *La nuova scienza politica*, cit., p. 37].

⁶⁷⁷ Per una prima basilare definizione di scienza, cfr. PETER BRIAN MEDAWAR, *I limiti della scienza*, Bollati Boringhieri, Torino, 2016, p. 13.

⁶⁷⁸ ERIC VOEGELIN, *The Origins of Scientism*, in *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 10, *Published Essays. 1940-1952*, a cura e con introduzione di Ellis Sandoz, University of Missouri Press, Columbia (MO, U.S.A.), 2000, pp. 168-196 (pp. 168-169).

riproducibilità di quanto è presente nel mondo sensibile, ritenendo invece ogni altro tipo di problemi non ascrivibile al mondo strettamente “esterno” come questione meramente illusoria, irrilevante o addirittura inesistente.

Qualunque sia l’inclinazione del sistema positivista di questo o quell’autore, ognuno di essi trova il proprio minimo comune denominatore, il proprio «legame unitario»⁶⁷⁹, esattamente nella concezione secondo la quale la scienza si ridurrebbe ai fatti manifestantesi nella realtà fenomenica che si pretende essere fuori dell’uomo, il quale potrebbe osservarla come un soggetto terzo e distaccato, ad essa totalmente estraneo, e ciò a prescindere dal risultato finale raggiunto dal singolo positivista nella propria ricerca:

The analysis would inevitably come to a wrong start if positivism were defined as the doctrine of this or that outstanding positivistic thinker [...]. [...] if, however, it is understood as the intention of making the social science “scientific” through the use of methods that as closely as possible resemble the methods employed in sciences of the external world, then the results of this intention (though not intended) will be rather variegated⁶⁸⁰.

Il primo errore di tale prospettiva per Voegelin era propriamente l’idea secondo cui l’uomo sia estraneo alla realtà che osserva, ove si rifletta, per di più, sul fatto che la stessa epistemologia scientifico-naturale odierna ha in gran parte demolito tale convinzione, evidenziando invece come la realtà non sia propriamente “esterna” e “terza”, bensì sia anzi spesso influenzata dallo scienziato al momento dell’osservazione e della sperimentazione e ciò in misura direttamente proporzionale alla complessità del sistema che si è chiamati a conoscere.

Si può notare come in via principale una riflessione metodologica di questo tipo da parte di Voegelin sia comunque frutto esattamente della prospettiva fenomenologica da lui supposta ed utilizzata, nonostante ogni apparente rigetto esplicito della fenomenologia husserliana da parte del filosofo tedesco. A ben vedere, infatti, il punto centrale da cui muove la critica voegeliniana per la quale non esisterebbe una scissione fra soggetto e oggetto è propriamente parte dell’analisi proposta da Husserl, secondo cui soggetto e oggetto sono come dei poli inscindibilmente correlati tra loro⁶⁸¹ in una sorta di

⁶⁷⁹ IDEM, *The New Science of Politics*, cit., p. 93 [traduzione nostra, ma per una traduzione italiana già edita, cfr. ID., *La nuova scienza politica*, cit., p. 40].

⁶⁸⁰ Ivi, pp. 92-93 [ID., *La nuova scienza politica*, cit., pp. 39-40].

⁶⁸¹ «La correlazione considerata nel suo insieme, nelle sue premesse e nelle sue potenzialità infinite, è la costituzione fenomenologica, formata dal movimento della coscienza verso l’oggetto nell’intenzionalità e dell’oggetto che si rende pienamente esperibile e conoscibile in quanto fenomeno intenzionato»: cfr. GIUSEPPE FORNARI, *Storicità radicale*, cit., p. 291.

movimento avanti e indietro della coscienza fra di essi. In tal modo, si può dire che essi siano due momenti del processo coscienziale e che dunque non si possa propriamente individuare una distinzione netta tra l'oggetto e il soggetto, essendo essi sempre in relazione continua ed essendo quindi rilevante l'inscindibile relazione che essi pongono in essere nella coscienza.

Ciò è precisamente quanto ha avuto modo di scrivere lo stesso Voegelin. Egli, infatti, sebbene in via secondaria, mutuava la consapevolezza di questa dinamica anche dall'osservazione dei rivolgimenti epistemologici⁶⁸² delle scienze naturali della propria epoca⁶⁸³ che indirettamente finivano anch'essi per invalidare la tesi positivista che sul metodo delle scienze naturali si fondava. In effetti, pur nel contesto di uno scritto dotato

⁶⁸² Che gli erano ben presenti, avendo egli tenuto seminari sulla teoria della conoscenza da Aristotele alla fisica quantistica: cfr. ERIC VOEGELIN, *Lettera a Eduard Baumgarten del 21 aprile 1952 (Lettera n. 31)*, in *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 30, *Selected Correspondence, 1950-1984*, cit., pp. 106-108 (p. 106).

⁶⁸³ Due protagonisti di tali rivolgimenti si erano espressi in modo significativo in tal senso. Niels Bohr scrisse che «[...] la nuova situazione creatasi nella fisica ci ha energicamente richiamati all'antica verità, che ci riconosce al contempo spettatori e attori nel grande dramma dell'esistenza» (cfr. NIELS BOHR, *La teoria atomica e i principi fondamentali della descrizione della natura*, in IDEM, *I quanti e la vita*, a cura e con prefazione di Paolo Gulmanelli, Bollati Boringhieri, Torino, 2012, pp. 11-24 [p. 24]), laddove invece Werner Heisenberg, riprendendo tale intuizione, era stato molto netto quando evidenziava che lo scienziato dell'atomo non potesse più descrivere la natura, ma soltanto la propria relazione con essa: «[...] il fisico atomico quindi ha dovuto rassegnarsi a considerare la sua scienza solo come un anello della infinita catena dei contatti dell'uomo con la natura, e ad accettare il fatto che *questa sua scienza non può parlare semplicemente della natura "in sé"*. La scienza della natura presuppone sempre l'uomo, e noi dobbiamo, come ha detto Bohr, prender coscienza del fatto che nello spettacolo della vita non siamo solo spettatori, ma anche, costantemente, attori» (WERNER HEISENBERG, *Natura e fisica moderna*, con saggio introduttivo di Carlo Bernardini, Garzanti, Milano, 1985, pp. 42-43). Heisenberg, del resto, non privo di dignità filosofica scandagliata da alcuni storici della filosofia (cfr. GIUSEPPE GIORDANO, *Storia della filosofia, scienza e scienziati. Nuovi modelli storiografici e nuovi luoghi della filosofia*, in DAVIDE BIGALLI ET ALII, *Le nuove frontiere della storiografia filosofica. Atti del I Convegno Nazionale della Società Italiana di Storia della Filosofia*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2003, pp. 75-112 [pp. 91-93] e GIUSEPPE GEMBILLO, *Il posto di Heisenberg nella filosofia del Novecento*, in IDEM ET COSTANZA ALTAVILLA [a cura di], *Werner Heisenberg scienziato e filosofo*, Armando Siciliano, Messina, 2002, pp. 155-203 [pp. 183-186]), non limitava il portato di tale ridimensionamento della scienza al solo caso del ricercatore specializzato in fisica atomica, sottolineando esplicitamente proprio la demolizione della separazione tra oggetto e soggetto nella scienza novecentesca («Le tradizionali suddivisioni del mondo in soggetto e oggetto, mondo interno e mondo esterno, anima e corpo non sono perciò più adeguate e ingenerano difficoltà. Anche nella scienza *oggetto della ricerca non è quindi più la natura in sé, ma la natura subordinata al modo umano di porre il problema*. In questo senso l'uomo incontra anche qui solo se stesso»: cfr. WERNER HEISENBERG, *op. cit.*, p. 50) e mostrando soprattutto come tutta la scienza moderna si radicasse in presupposti filosofici, poiché qualsiasi approccio metodologico alla realtà fisica presuppone sempre una visione del mondo e del suo rapporto con l'uomo, vale a dire di premesse filosofiche, sicché lo scienziato non sarà mai un essere del tutto spoglio di esigenze esistenziali (siano esse spiritualistiche, materialistiche, o di qualunque altro tipo) e di opzioni filosofiche previe con le quali egli vedrà il mondo: non soltanto una prospettiva filosofica implicita (lo «sfondo filosofico») è presente in qualsiasi scienziato, ma altresì i problemi sollevati dalle meccanica quantistica si ricollegano inevitabilmente a questioni filosofiche molto risalenti nei millenni della storia filosofica occidentale: cfr. IDEM, *Lo sfondo filosofico della fisica moderna*, in ID., *Lo sfondo filosofico della fisica moderna*, a cura e con saggi introduttivi di Giuseppe Gembillo ed Enrico Antonio Giannetto, Sellerio, Palermo, 1999, pp. 41-55 (pp. 41-45). Per ulteriori spunti sui legami fra scienziato e teorizzazioni filosofiche, cfr. KARL RAIMUND POPPER, *La logica delle scienze sociali*, in IDEM, *Alla ricerca di un mondo migliore*, a cura e con prefazione di Dario Antiseri, Armando, Roma, 2002, pp. 85-101 (p. 98).

di alcune intrinseche debolezze, Voegelin, registrando il rimescolamento di paradigma da tali rivolgimenti prodotto e proponendo un parallelo⁶⁸⁴ fra la propria prospettiva gnoseologica e quella operante nella fisica contemporanea⁶⁸⁵, dimostrava il proprio approccio eminentemente fenomenologico alla storia laddove evidenziava che in quest'ultima le classiche distinzioni fra forma e materia dovessero saltare e che non si potesse propriamente parlare di un soggetto od un oggetto della storia, poiché non era possibile individuarli in senso proprio. Al di là di quella che pare un'eccessiva fuga in avanti da parte di Voegelin – che sembra apparentemente sfiorare uno scetticismo relativistico che non gli appartiene –, ciò accadrebbe in quanto l'uomo che agisce nella storia è parte dell'essere in cui i fatti storici avvengono, sicché non si potrebbe parlare di soggetti od oggetti, ma ci si dovrebbe semmai concentrare appunto sulle *relazioni* che avvengono nell'essere⁶⁸⁶. In tal modo, come nella meccanica quantistica si sarebbe in presenza dello studio di una relazione tra parti (soggetto e natura)⁶⁸⁷ inscindibilmente legate in un tutto, il quale non sarebbe propriamente scorporabile allora in piani separati (come invece preteso dalle egemoni filosofie riduzioniste moderne, fra le quali quella positivista), similmente avverrebbe nelle scienze sociali secondo la prospettiva voegeliniana che si mostra appunto palesemente partecipe di un'analisi di tipo fenomenologico:

⁶⁸⁴ Esso è stato fatto anche da uno dei curatori dell'opera voegeliniana, proprio evidenziando come le acquisizioni quantistiche – specialmente dopo gli esperimenti di Alain Aspect sull'unità invisibile delle particelle subatomiche – abbiano confermato (introducendovi anzi ulteriore complessità) la convinzione voegeliniana secondo cui la conoscenza del reale si muove appunto a partire da una totalità (*whole*) presente nel reale stesso: cfr. PETER VON SIVERS, *Editor's Introduction*, in *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 20, *History of Political Ideas*, vol. II, *The Middle Ages to Aquinas*, cit., pp. 1-18 (p. 17). Più diffusamente, cfr. anche IDEM, *No time to rest: hurtling from one modernity to the next*, in GABRIELE VON SIVERS ET ULRICH DIEHL (a cura di), *Wege zur Politischen Philosophie. Festschrift für Martin Sattler*, Königshausen & Neumann, Virzburgo (Germania), 2005, pp. 135-153 (pp. 138-139).

⁶⁸⁵ Come notato da Heisenberg, la rigida distinzione tra oggetto e soggetto, propria della visione metodologica introdotta dalla moderna fisica classica (e dunque anche tipica della metodologia positivista), a seguito delle acquisizioni sulla meccanica quantistica, semplicemente tende a scolorire. Ciò avviene in quanto ci sono ambiti della realtà (come la dimensione della fisica atomica) nei quali lo strumento di misurazione dello scienziato interagisce in modo determinante sul risultato finale del proprio studio: «Il metodo scientifico che procede isolando, spiegando ed ordinando i fenomeni diviene consapevole dei limiti che gli derivano dal fatto che il suo intervento modifica e trasforma il suo oggetto, dal fatto cioè che il metodo non può più separarsi dall'oggetto»: cfr. WERNER HEISENBERG, *op. cit.*, p. 55. In tal modo, in tali ambiti non si può garantire una conoscenza di tipo strettamente esatto ed oggettivo di ciò che si osserva – come il caso dell'elettrone che viene collocato spazialmente soltanto in una nube di *probabilità* e non è individuabile con precisione in un esatto spazio e tempo. Su questi aspetti e il loro legame con la filosofia, cfr. anche GIUSEPPE GEMBITTO, *op. cit.*, pp. 156-157.

⁶⁸⁶ ERIC VOEGELIN, *Configurations of History*, in *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 12, *Published Essays. 1966-1985*, cit., pp. 95-114 (pp. 113-114). Sul punto, cfr. SANDRO CHIGNOLA, *op. cit.*, pp. 110-111.

⁶⁸⁷ WERNER HEISENBERG, *Natura e fisica moderna*, cit., pp. 54-55.

L'intenzionalità della ricerca, in cui si esprime il lato per così dire «soggettivo» della noesi, è ontologicamente limitata dal «divine mystery» della realtà in cui essa «adviene». Essa si esercita a partire dalla consapevolezza che la coscienza interrogante partecipa della realtà che indaga. Nel movimento meditativo è perciò la realtà ad emergere oltre sé stessa autodifferenziandosi e ribadendo la costitutiva inoperosità, in ambito ontologico, della discrasia categoriale di «soggetto» ed «oggetto». Solo rielaborando l'esperienza dell'originario co-appartenersi di coscienza e fondamento, l'uomo può accogliere l'*ad-ventum* dell'interrogazione – ed il suo riconfigurare sempre di nuovo l'esperienza della verità – come processo interno alla realtà stessa. [...] «Intentionality» e «mystery» – indicatori terminologici di una processualità che non permette la rigidità del *partage* tra «soggetto» ed «oggetto» – vengono così identificate da Voegelin quali strutture della coscienza⁶⁸⁸.

Così, soltanto la lacerazione introdotta dall'interrogazione schellinghiana sul *perché* del reale⁶⁸⁹ può far emergere (brevemente) una differenziazione fra soggetto ed oggetto:

Il movimento mediante il quale la coscienza interrogante intraprende la differenziazione del proprio *logos*, è un movimento dell'intero complesso della realtà oltre sé stesso. L'«intentionality» della ricerca viene bilanciata – al punto che, per Voegelin, non si dà in essa alcuna posizione di precostituita soggettività – dal «mystery» della realtà in cui essa adviene. Solo nell'attimo in cui la realtà viene di nuovo lacerata dall'*adventum* dell'interrogazione, riemergono in essa quale portato della «ritrazione» del fondamento (quello che Voegelin chiama il suo «withdrawal»), i poli «soggettivo» ed «oggettivo» della partecipazione. [...] La realtà della partecipazione può essere differenziata, e dunque colta, esperita come modalità concreta dell'ordine, soltanto nell'attimo dell'interrogazione, in cui essa risulta per un istante scissa – almeno per la coscienza interrogante – nella polarità soggetto/oggetto⁶⁹⁰.

Il problema della conoscenza da parte del soggetto andrebbe qui inserito all'interno del più vasto paradigma ermeneutico, così come introdotto dalla preziosa filosofia gadameriana, anch'essa debitrice del pensiero di Husserl, tenendo conto che il richiamo a Gadamer è, del resto, non nuovo nella letteratura voegeliniana⁶⁹¹. Secondo il filosofo di Marburgo, infatti, qualsiasi dato oggetto di conoscenza è pur sempre un

⁶⁸⁸ SANDRO CHIGNOLA, *op. cit.*, p. 130. Su questa convergenza tra soggetto ed oggetto e sulle sue ricadute scientifiche in Voegelin, cfr. anche *ivi*, pp. 94-99 e 118-131.

⁶⁸⁹ *Ivi*, p. 97.

⁶⁹⁰ *Ivi*, pp. 102-103.

⁶⁹¹ Il filosofo ermeneutico Frederick G. Lawrence, amico personale di Gadamer e conoscente di Voegelin, ha proposto un importante parallelo filosofico tra i due, mostrandone gli aspetti comuni, tanto più che i due filosofi hanno avuto modo di incontrarsi nel 1978 per un ciclo di conferenze a Toronto, trovando punti di accordo: cfr. FREDERICK LAWRENCE, *Voegelin and Gadamer: Continental Philosophers Inspired by Plato and Aristotle*, in IDEM, *The Fragility of Consciousness: Faith, Reason, and Human Good*, a cura di Randall S. Rosenberg e Kevin Vander Schel, University of Toronto Press, Toronto (Canada), 2017, pp. 160-192 (pp. 166-184) o anche in LEE TREPANIER ET STEVEN F. MCGUIRE (a cura di), *op. cit.*, pp. 192-217 (pp. 196-208). Per uno dei dialoghi canadesi tra Voegelin e Gadamer, cfr. ERIC VOEGELIN, *Structures of Consciousness*, *cit.*, pp. 371-378. Su vicinanza e differenze tra Gadamer e Voegelin, cfr. anche JÜRGEN GEBHARDT, *The Vocation of the Scholar*, in STEPHEN A. MCKNIGHT ET GEOFFREY L. PRICE (a cura di), *op. cit.*, pp. 10-34 (pp. 29-30).

incontro circolare tra l'oggetto, la coscienza umana e una comunità storica di riferimento. In altri termini, il dato della realtà da dover acquisire ed interpretare da parte dello studioso viene sussunto da quest'ultimo sempre alla luce di categorie pre-critiche e non solo mediante una mera ragione individuata astrattamente come elemento che sia del tutto superiore e neutrale. L'uomo, infatti, comprenderà il dato di realtà tramite quelle che sono le sue conoscenze pregresse – molte delle quali non verificate da lui in via diretta, ma assunte dall'operato e dalla trasmissione altrui. Sicché una pretesa di "oggettività" della conoscenza è possibile solo spogliandola dell'ingenuità positivista di un'apprensione del tutto pura e libera da incrostazioni irrazionali, nonché presuntivamente svincolata da rapporti di fiducia in una conoscenza altrui e quindi dalla subordinazione (ragionevole) a delle autorità⁶⁹², vale a dire sarà possibile spogliandola dalla pretesa che sia possibile un'illusoria apprensione conoscitiva "libera", in una sola parola, dal peso della *tradizione*⁶⁹³ contenuta nella cosiddetta *precomprensione*⁶⁹⁴ dell'interprete. Contro la pretesa ingenua (quando non anche arrogante) del positivismo, si potrà invece ben dire che ragione e tradizione non sono opposte ma semmai complementari:

A me pare tuttavia che fra tradizione e ragione non sussista un simile assoluto contrasto. [...] Anche la più autentica e solida delle tradizioni non si sviluppa naturalmente in virtù della forza di persistenza di ciò che una volta si è verificato, ma ha bisogno di essere accettata, di essere adottata e coltivata. Essa è essenzialmente conservazione, quella stessa conservazione che è in opera accanto e dentro a ogni mutamento storico. Ma la conservazione è un atto della ragione, certo un atto caratterizzato dal fatto di non essere appariscente. Per questo il rinnovamento, il progetto del nuovo sembra l'unico modo di operare della ragione. Ma è solo un'apparenza⁶⁹⁵.

L'interprete, insomma, non sarà dotato di una mente che si limiterà a rispecchiare il dato fattuale – come preteso dal paradigma epistemologico classico della scienza moderna⁶⁹⁶ –, sussumendolo in maniera, per così dire, del tutto "pura" tramite un vaglio

⁶⁹² HANS-GEORG GADAMER, *Verità e metodo*, con testo tedesco a fronte, a cura di Gianni Vattimo e con introduzione di Giovanni Reale, Bompiani, Milano, 2014, pp. 577-581.

⁶⁹³ Ivi, pp. 583-587.

⁶⁹⁴ Ivi, pp. 551-573 e 609-621.

⁶⁹⁵ Ivi, p. 583.

⁶⁹⁶ Ben lontana dalle consapevolzze gnoseologiche husserliane, la stessa meccanica moderna di tipo galileiano, su cui si è fondato il metodo scientifico dei positivisti, si basava su di un fraintendimento (filosofico) intorno alla realtà, intesa dalla visione galileiana come cosa oggettiva e terza che si rispecchia nella mente umana da essa separata. Tale fraintendimento, corretto poi dall'epistemologia post-quantistica durante il Novecento, è l'esempio più lampante del condizionamento sul metodo scientifico da parte dei suoi inevitabili fondamenti filosofici e dalla visione che del mondo si possedeva a partire da precise scelte filosofiche operate in precedenza (o comunque colte dallo *Zeitgeist* tipico di ogni epoca) dallo scienziato. Nel caso di specie, esso proveniva dalla distinzione cartesiana tra *res cogitans* e *res extensa*, vale a dire da una precisa ricostruzione della conoscenza umana che partiva dal soggetto e che nasceva da una

di una ragione altrettanto “pura” e dunque imponendosi tale dato fattuale alla razionalità del ricercatore, ma quest’ultimo sarà invece in grado di apprendere il dato solo grazie alla (pre)comprensione parziale che di tale dato egli è dotato prima ancora di un adeguato vaglio critico di esso. Tale precomprensione è dovuta al bagaglio complessivo di conoscenze – tanto razionali dirette quanto fiduciarie indirette, frutto di trasmissione/tradizione altrui – che il ricercatore possiede già, nonché dovuta al bagaglio delle proprie idiosincrasie irrazionali. A sua volta, allora, questa precomprensione rimanda altresì alla comprensione pregressa operata dalla comunità umana cui appartiene l’interprete, la quale dunque condiziona in certa misura la comprensione di quest’ultimo sull’oggetto della propria ricerca, in quanto ciò che su quell’oggetto è già stato pensato e detto inevitabilmente peserà su ciò che il singolo acquisirà e penserà. In tal modo, il rapporto che si creerà tra oggetto, soggetto e comunità sarà appunto quello circolare in cui ognuno dei tre elementi del rapporto influenzerà l’altro, non essendovi una rigida separazione fra di essi, bensì una continua osmosi. I paralleli con l’analisi voegeliniana sono qui evidenti, se si pensa al carattere circolare che caratterizza in Voegelin il rapporto fra scienza politica e ordine delle società: il ruolo della scienza politica come *noesi* si pone in una relazione non solo di opposizione critica ma anche di continuità con i *cosmion* socialmente diffusi, sia perché ne condivide la domanda fondamentale sul perché del mondo da cui le simbolizzazioni dell’ordine derivano, sia perché nell’analisi di tali simbolizzazioni l’esegeta non potrà fare a meno di esse, quale terreno di partenza per i propri tentativi di risimbolizzazione.

In ultima analisi, la conoscenza del reale – per usare una formulazione tommasiana felicemente parallela alle acquisizioni fenomenologiche – non sarà quindi una mera *adaequatio* dell’intelletto alla cosa (*adaequatio intellectus ad rem*), ma sarà anche inevitabilmente una corrispondenza che si svolge tramite un processo bilaterale di movimento tra la cosa e l’intelletto e tra l’intelletto e la cosa, comportando anche un’*adaequatio* della cosa all’intelletto (*adaequatio rei ad intellectum*) e quindi, infine, in una via mediana egualmente lontana⁶⁹⁷ da un radicale idealismo ed un altrettanto radicale

speculazione metafisica (cartesiana) che però dopo la fisica quantistica si trova ormai sgretolata: «L’antica suddivisione del mondo in un accadimento obiettivo nello spazio e nel tempo da una parte, e l’anima, in cui tale accadimento si rispecchierebbe, dall’altra, la distinzione cartesiana, cioè, tra la *res cogitans* e la *res extensa*, non può più servire come punto di partenza della scienza moderna»: cfr. WERNER HEISENBERG, *Natura e fisica moderna*, cit., p. 54.

⁶⁹⁷ MICHELE FEDERICO SCIACCA, *Prospettiva sulla metafisica di S. Tommaso*, cit., p. 46. Cfr. anche FABRIZIO AMERINI, *op. cit.*, pp. 146-149.

empirismo, una corrispondenza biunivoca di entrambi i poli della relazione: *adaequatio rei et intellectus*⁶⁹⁸.

Ciò che risultava incomprensibile ai positivisti nelle scienze sociali, ma che era stato incrinato durante il Novecento già nello stesso metodo delle scienze naturali moderne da essi acriticamente supposto, è che non può esistere una scienza sociale – come anche naturale – che sia completamente priva dell’influsso della soggettività dello scienziato e perfino della sua eventuale irrazionalità⁶⁹⁹, così come era ai positivisti incomprensibile che una presunta scienza “neutra” e “avalutativa” non potesse sussistere realmente in quanto semplicemente oggetto e soggetto della scienza non sono separabili, così come nemmeno separabili sono la scienza e le grandi e radicali problematiche filosofiche.

Qualunque scienziato, magari anche acriticamente, quando svolgerà analisi scientifiche di parti della realtà presupporrà sempre una visione (filosofica) della realtà complessiva su cui egli si baserà, non potendo egli pretendere di poter meramente osservare dei fatti senza una selezione teorica degli stessi⁷⁰⁰. Il suo stesso concentrarsi, pertanto, su una certa area, come, ad esempio, la genetica evolucionistica, risentirà sempre di una visuale filosofica sul mondo, tale che quando il genetista sosterrà che la lotteria genetica sia casuale aggiungendo però che la vita escluda quindi la necessità di alcuna ragione trascendente, egli non starà propriamente osservando una realtà empirica. In tal modo, nel momento in cui pure osserverà quella realtà sensibile, lo scienziato la

⁶⁹⁸ TOMMASO D’AQUINO, *Quaestiones disputatae*, q. 1, a. 2, co. 2, in IDEM, *Le Questioni disputate*, vol. I, *La verità (Questioni 1-9)*, cit., pp. 84-85. Sul punto, cfr. anche ENRICO BERTI, *Verità e filosofia*, in VITTORIO POSSENTI (a cura di), *Ragione e verità. L’alleanza socratico-mosaica*, Armando, Roma, 2005, pp. 23-35 (pp. 28-29).

⁶⁹⁹ Essa coinvolgerebbe perfino gruppi di ricerca, come spiegato dall’epistemologo Kuhn, quando si è in presenza di “salti” di paradigma: cfr. THOMAS SAMUEL KUHN, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino, 2022, pp. 103-105. Sul punto, cfr. anche RAYMOND BOUDON, *Il relativismo*, il Mulino, Bologna, 2008, pp. 23-24. Sull’irrazionalità dello scienziato si è espresso anche Popper laddove ha introdotto il concetto di «stratagemma convenzionalistico», ad intendere la persistente difesa di tesi falsificate attraverso l’introduzione di assunzioni ausiliari o mediante loro reinterpretazioni, al fine di sottrarle alla confutazione: cfr. KARL RAIMUND POPPER, *Congetture e confutazioni. Lo sviluppo della conoscenza scientifica*, il Mulino, Bologna, 2021, p. 67. Tali forme di irrazionalità possono avere varie origini (dal mero agio verso una tesi fino alla convenienza personale) e fanno parlare nei paesi anglofoni di *bias* della ricerca, vale a dire i conflitti d’interesse e gli influssi ideologici sulle conclusioni raggiunte in sede scientifica, tali da porre diversi problemi di metodo sui tipi di controllo delle comunità scientifiche, pur comunemente accettati (come la revisione paritaria o il fattore d’impatto): sul punto, cfr. JONATHAN A. EISEN; CATRIONA J. MACCALLUM; CAMERON NEYLON, *Expert Failure: Re-evaluating Research Assessment*, in *PLoS Biology*, anno XI, n. 10, San Francisco (CA, U.S.A.), ottobre 2013, pp. 5-7 ed ADAM EYRE-WALKER ET NINA STOLETZKI, *The Assessment of Science: The Relative Merits of Post-Publication Review, the Impact Factor, and the Number of Citations*, in *ivi*, pp. 79-86. Per una sintetica definizione di *bias*, cfr. CHRISTOPHER J. PANNUCCI ET EDWIN G. WILKINS, *Identifying and Avoiding Bias in Research, in Plastic and Reconstructive Surgery*, anno LXV, n. 2, Arlington Heights (IL, U.S.A.), agosto 2010, pp. 619-625 (p. 619).

⁷⁰⁰ KARL RAIMUND POPPER, *Congetture e confutazioni*, cit., pp. 83-85.

leggerà attraverso le lenti di una teoria materialistica e non finalistica dell'esistenza umana⁷⁰¹ che non è semplicemente deducibile dalla stretta osservazione dei dati empirici né dal metodo sperimentale utilizzato, ma è parzialmente influenzata da una visione (anti)metafisica, in quanto la casualità intramondana osservata non potrà mai condurre a risposte immanentistiche, presentate come scientifico-naturali e certe, sulla casualità o causalità originaria (trascendente) del cosmo stesso, vale a dire su ciò che è trascendente rispetto al metodo sperimentale legato alla riproducibilità immanente. Ciò avviene similmente anche per gli scienziati sociali. È dunque primario e anche banale riconoscere, a beneficio di ogni ambito gnoseologico e contro ogni ingenuità positivista, che «ovviamente ogni scienziato è presente nella propria ricerca con tutta la sua personalità, la sua sensibilità umana e quindi il sistema di valori di cui egli è convinto»⁷⁰² e che una garanzia d'imparzialità della scienza, pur necessaria, non discenderà da una confusione di «questa necessaria neutralità con la sua avalutatività»⁷⁰³.

In tal senso, Voegelin aveva decisamente colto nel segno quando criticava il positivismo come fenomeno unitario che intendeva ridurre l'ambito scientifico ad una forma di pretesa "oggettività" coincidente con la sola realtà esterna, da lui individuata poi quale *Thing-reality*, e quando notava che ormai la pretesa positivista era stata destituita di ogni fondamento dalle varie acquisizioni scientifiche della prima metà del Novecento e specialmente quelle del primo dopoguerra: «[...] the task begins to become feasible in our time because of the preparatory work that has been done during the last half-century. For two generations, now, the sciences of man and society have been engaged in a process of retheoretization. The new development, slow at first, gained momentum after the first World War; and today it is moving at a breathtaking speed»⁷⁰⁴.

Alla luce di ciò, su questa reciproca appartenenza tra soggetto ed oggetto della conoscenza si può ben dire che Voegelin non soltanto cogliesse nel segno quando parlava⁷⁰⁵ di partecipazione corporea dell'uomo alla realtà e quindi di partecipazione (e non estraneità/terzietà) dell'uomo alla realtà che è chiamato ad osservare e conoscere

⁷⁰¹ In tal senso, vale la constatazione secondo cui «ogni volta che il progresso della scienza è stato presentato da alcuni come una 'liberazione dalla metafisica' è equivalso a scartare un particolare quadro metafisico e all'accettarne (spesso inconsciamente) uno diverso»: cfr. EVANDRO AGAZZI, *L'oggettività scientifica e i suoi contesti*, Bompiani, Milano, 2018, p. 689.

⁷⁰² SERGIO COTTA, *Prospettive di filosofia del diritto*, con presentazione di Bruno Romano, Giappichelli, Torino, 2014, p. 45.

⁷⁰³ *Ibidem*. Sul significato della neutralità scientifica, cfr. anche EVANDRO AGAZZI, *op. cit.*, pp. 645-650.

⁷⁰⁴ ERIC VOEGELIN, *The New Science of Politics*, cit., pp. 89-90 [IDEM, *La nuova scienza politica*, cit., p. 36].

⁷⁰⁵ ID., *Structures of Consciousness*, cit., p. 354.

tramite due movimenti – uno interno (luminosità) ed uno esterno (intenzionalità). Egli centrava il problema anche quando da ciò derivava una metodologia diversa da quella positivista⁷⁰⁶. Ciò permetterebbe così di configurarlo non soltanto come un filosofo teoretico, pur discontinuo e non sistematico, ma financo come un epistemologo – intendendo l'epistemologia in senso impropriamente lato (essendo egli impegnato ad una ridefinizione del metodo delle scienze sociali) e non quale mera filosofia della scienza naturale –, conscio dei mutamenti della propria epoca in materia di conoscenza umana, a differenza del proprio maestro Kelsen che ancora negli anni Cinquanta, di fronte alle critiche voegeliniane, rimase rigidamente agganciato ad un orizzonte epistemologicamente superato già da qualche decennio, dimostrando tutti i propri gravi limiti filosofici, così come notati dall'ex allievo tramite corrispondenza privata ed amicizie comuni⁷⁰⁷.

Inoltre, conformemente a quanto sin qui esposto, allora, per Voegelin (anche quello più risalente), in un modo od in un altro, non potendo essa prescindere da uno sfondo filosofico, ogni forma di scienza era irrimediabilmente *theoría*, vale a dire contemplazione della realtà⁷⁰⁸, non riducibile ad un (pur importante) metodo della ricerca⁷⁰⁹ e men che meno a quello delle scienze naturali, dovendosi invece rimandare ad una dimensione spirituale di introspezione dell'anima. Il punto centrale della critica voegeliniana al positivismo consisteva propriamente nella notazione, solo apparentemente banale, che oggetti diversi di studio necessitano di diverso metodo e che ogni riflessione sul metodo deriva pur sempre da una teoria (adeguata o meno) su di esso, sicché appunto non è possibile una sovrapposibilità delle scienze umane e sociali con quelle naturali.

⁷⁰⁶ ID., *The New Science of Politics*, cit., pp. 91-92 [ID., *La nuova scienza politica*, cit., pp. 37-39].

⁷⁰⁷ «My relationship with Kelsen was never the same after that, and years later, in America, after *The New Science of Politics* came out in 1952, he wrote an elaborate book-length critique crushing me thoroughly. However, Kelsen's critique, which he was kind enough to let me see in manuscript, was never published, perhaps because I conveyed to him directly through a letter in cautious form, and through common friends more outspokenly, that his understanding of the historical and philosophical problems involved in the matter was inadequate and a publication would damage his prestige rather than mine»: cfr. ID., *Autobiographical Reflections*, cit., p. 81 [ID., *La politica: dai simboli alle esperienze*, cit., p. 123].

⁷⁰⁸ ID., *Popular Education, Science, and Politics*, in *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 9, *Published Essays. 1934-1939*, a cura e con introduzione di Thomas W. Heilke, University of Missouri Press, Columbia (MO, U.S.A.), 2001, pp. 79-90 (p. 86).

⁷⁰⁹ «[The positivism] subordinates theoretical relevance to method and thereby perverts the meaning of science. Science is a search for truth concerning the nature of the various realms of being. Relevant in science is whatever contributes to the success of this search. Facts are relevant in so far as their knowledge contributes to the study of essence, while methods are adequate in so far as they can be effectively used as means for this end»: cfr. ID., *The New Science of Politics*, cit., p. 91 [cfr. ID., *La nuova scienza politica*, cit., p. 37].

Se, del resto, come detto, qualunque posizione scientifico-metodologica risente pur sempre di uno sfondo filosofico sulla realtà, si deve ricordare quanto si è già visto esser stato evidenziato da Husserl⁷¹⁰, vale a dire come la prospettiva teorica dietro il metodo sperimentale, ad esempio, risentisse di una (ritenuta necessaria) matematizzazione del reale⁷¹¹, oltre che di una meccanicizzazione della realtà. Tale visione era in tutto e per tutto simbolica, non mancando il suo nucleo matematizzante (pur con misura e modalità diverse) già in Platone o in Pitagora, oltre che essendo oggi considerata appunto superata, se non al livello di un pubblico diffuso, almeno nel campo della filosofia della scienza. Le scienze sociali, tuttavia, non hanno appunto come oggetto qualcosa di matematizzabile né di strettamente meccanico, consistendo il loro oggetto in un insieme comunitario di soggetti tendenzialmente liberi che, come sottolineato da Voegelin, mentre sono attori protagonisti della vita sociale, non possono del tutto estraniarsi da quest'ultima come degli spettatori nel momento in cui cerchino di operare analisi scientifiche su di essa. L'oggetto delle scienze sociali, allora, non potrà che comportare un metodo suo proprio che non coinciderà con quello positivista sussunto dalla scienza naturale di tipo sperimentale e dovrà invece coinvolgere l'ambito strettamente teorico⁷¹² come parte integrante dell'oggetto e del metodo di indagine:

Different objects require different methods. A political scientist who tries to understand the meaning of Plato's *Republic* will not have much use for mathematics; a biologist who studies a cell structure will not have much use for methods of classical philology and principles of hermeneutics. This may sound trivial, but disregard for elementary verities happens to be one of the characteristics of the positivistic attitude; and hence it becomes necessary to elaborate the obvious⁷¹³.

Il metodo della scienza politica così dovrà tenere in adeguato conto che proprio oggetto è anche l'auto-interpretazione dei singoli e delle società e compito dello scienziato sarà allora seguire tali schemi interpretativi presenti in filigrana durante tutto l'arco della storia: «[...] the analysis had to move backward and forward and sideways, in

⁷¹⁰ Ma anche dal succitato Heisenberg che notava altresì come tale visuale fosse stata anticipata dai filosofi greci: cfr. rispettivamente WERNER HEISENBERG, *Ordinamento della realtà*, in ID., *Indeterminazione e realtà*, a cura e con premessa di Giuseppe Gembillo, Guida, Napoli, 1991, pp. 73-199 (p. 74) e IDEM, *Lo sfondo filosofico della fisica moderna*, cit., p. 42. Sul rapporto necessario tra scienza ed unificazioni universali (nonché tra scienza e metafisica), cfr. anche EVANDRO AGAZZI, *op. cit.*, pp. 685-689.

⁷¹¹ ERIC VOEGELIN, *The New Science of Politics*, cit., p. 90 [IDEM, *La nuova scienza politica*, cit., p. 37].

⁷¹² Si tratta allora di riportare la scienza politica «alla dignità di una scienza teorica in senso stretto»: cfr. *ivi*, p. 89 [traduzione nostra, ma per una traduzione italiana già edita, cfr. ID., *La nuova scienza politica*, cit., p. 35].

⁷¹³ *Ivi*, p. 91 [ID., *La nuova scienza politica*, cit., pp. 37-38].

order to follow empirically the patterns of meaning as they revealed themselves in the self-interpretation of persons and societies in history»⁷¹⁴.

L'approccio positivista invece non poteva fare altro che limitarsi alla descrizione di linee causali nella storia, senza entrare nel merito speculativo dei convincimenti e delle simbolizzazioni degli uomini che in quella storia avevano agito.

⁷¹⁴ ID., *Order and History*, vol. IV, *The Ecumenic Age*, cit., p. 106. Cfr. anche GLENN HUGHES, *The Line That Runs From Time Into Eternity*, cit., p. 117.

CAPITOLO IV

Weber-Kelsen-Voegelin: storia di un'incomunicabilità

1. Max Weber e il demonismo dei “valori”

L'impedimento all'analisi delle convinzioni umane fu il frutto dell'elaborazione metodologica di Max Weber che, infatti, dopo una prima riflessione intorno al metodo positivistico in generale, veniva affrontato in modo specifico da Voegelin nella seconda parte dell'introduzione di *The New Science of Politics*, nella quale, pur riconoscendo anche un relativo e riflesso valore all'opera weberiana, rilevava il totale rifiuto di Weber di fare i conti con la speculazione teoretica nel proprio metodo scientifico. In effetti, non era certamente un'interpretazione riduttiva di Voegelin ritenere che il suo indiretto maestro gettasse nell'ambito della non scientificità ogni discorso riguardante ciò che esulasse dalla mera causalità intrastorica. A tal fine, Weber utilizzava un'espressione coniata proprio dal positivismo del XIX secolo, vale a dire il concetto di «giudizio di valore»⁷¹⁵, tramite il quale il sociologo tedesco intendeva collocare al di fuori delle valutazioni scientifiche l'ambito propriamente “valoriale”. Naturalmente Weber non sosteneva non si potessero considerare quali oggetti di ricerca scientifica le motivazioni valoriali dell'agente storico, ma semmai che tali motivazioni ultime fossero fondamentalmente dei postulati *a priori* totalmente ingiustificabili e dunque non valutabili scientificamente nella loro apprezzabilità o non apprezzabilità⁷¹⁶. Si deve, del resto, evidenziare come per lui la scienza sociale fosse fondamentalmente empirica e dunque escludente in partenza ogni forma di dimensione teoretica, la quale non soltanto gli appariva come esclusivamente soggettiva⁷¹⁷ ed arbitraria – quasi che ogni tipo di “valore” avesse necessariamente un'origine di tipo “fideistico” e “passionale” –, ma anche fondamentalmente “demonica”, nel senso di irrimediabilmente conflittuale in termini di opposizione radicale tra visioni contrapposte:

Una considerazione non più empirica, ma interpretativa, cioè un'autentica filosofia dei valori, non potrebbe poi dimenticare, procedendo innanzi, che uno schema concettuale

⁷¹⁵ ERIC VOEGELIN, *The New Science of Politics*, cit., p. 96 [IDEM, *La nuova scienza politica*, cit., p. 43].

⁷¹⁶ MAX WEBER, *Il senso della «avalutatività» delle scienze sociologiche ed economiche*, in IDEM, *Il metodo delle scienze storico-sociali*, a cura e con introduzione di Pietro Rossi, Einaudi, Torino, 2019, pp. 243-303 (p. 256).

⁷¹⁷ ID., *L'«oggettività» conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale*, in ID., *Il metodo delle scienze storico-sociali*, cit., pp. 5-88 (p. 51).

dei «valori», per quanto bene ordinato, sarebbe incapace di rendere giustizia proprio al punto più decisivo del problema. Tra i valori, cioè, si tratta in ultima analisi ovunque e sempre, non già di semplici alternative, ma di una lotta mortale senza possibilità di conciliazione, come tra «dio» e il «demonio». Tra di essi non è possibile nessuna relativizzazione e nessun compromesso⁷¹⁸.

Il problema di fondo affrontato da Weber era da lui posto male già terminologicamente, in quanto potrebbe essere vero che vi sia un conflitto radicale tra valori – e però, contrariamente alla sua convinzione, anche compromessi continui⁷¹⁹ tra di essi (e non solo nella mera prassi quotidiana, dettata da semplici incoerenza ed inconsapevolezza di tale radicale conflitto⁷²⁰). Tuttavia, ciò sarebbe vero soltanto in quanto il concetto di *valore* proviene da una dimensione eminentemente economicistica⁷²¹ che carica così di interesse personale (e dunque parziale e “partitico”) l’adesione ad un sistema di “valori”, sicché sarebbe più proficuo filosoficamente affrontare la questione a partire da nozioni quali bene morale e principi dell’azione⁷²². Ad ogni modo, ciò che più rileva è notare che, com’è evidente, alla base del pensiero weberiano vi fosse un relativismo scettico sulla capacità della ragione umana di poter affrontare i “valori” (*rectius*, i principi) in chiave critica, potendo, su basi razionali comuni, pervenire ad una confutazione di questo o quel “valore” e ad una argomentazione in favore di questo o quel principio dell’agire. Fuori del paradigma weberiano, non si tratterebbe invece di doversi giungere ad un conflitto necessario, frutto di reciproche chiusure in steccati ideologici o confessionistici totalmente indimostrabili, ma semplicemente si giungerebbe ad una, pur faticosa, chiarificazione progressiva tramite la persuasione maieutica in un continuo dialogo razionale tra filosofi della politica che pure, a ben vedere, dovrebbe essere la base fondamentale del discorso pubblico, specie in contesti liberaldemocratici⁷²³.

Nell’ambito di un tale rifiuto, il dominio scientifico per Weber finiva, all’opposto, per contrarsi appunto sull’analisi dell’aspetto puramente causale, nel quale, tuttavia, egli tentava di rinvenire un’utilità pratica per una scienza siffatta, pur senza coinvolgerla nel campo teoretico. Secondo Weber, infatti, le scienze sociali, per poter avere pretese di

⁷¹⁸ ID., *Il senso della «avalutatività» delle scienze sociologiche ed economiche*, cit., p. 265.

⁷¹⁹ Sul punto, cfr. CARL SCHMITT, *La tirannia dei valori*, a cura di Giovanni Gurisatti e con saggio di Franco Volpi, Adelphi, Milano, 2009, p. 19.

⁷²⁰ MAX WEBER, *Il senso della «avalutatività» delle scienze sociologiche ed economiche*, cit., p. 265.

⁷²¹ CARL SCHMITT, *op. cit.*, pp. 18-19.

⁷²² Tuttavia, spesso le stesse traduzioni di termini tradizionali del genere finiscono impropriamente per essere rese nelle lingue contemporanee proprio con il lemma *valore*: cfr. *ivi*, pp. 19-20.

⁷²³ Così come ritenuto, tra gli altri, da Rawls che ha parlato di «ragione pubblica»: cfr. JOHN RAWLS, *Liberalismo politico*, Einaudi, Torino, 2012, pp. 10-11 e 193-196.

oggettività⁷²⁴, avrebbero dovuto concentrarsi sul nesso tra l'azione dell'uomo nella storia ed i suoi effetti sulla vita delle persone. Ciò avrebbe potuto permettere a tali scienze di non essere soltanto meramente descrittive di una fattualità storica, bensì di porre l'agente in condizione di assumersi la responsabilità degli effetti negativi operati dalla propria azione in virtù della cosiddetta «etica della responsabilità». In altri termini, l'uomo politico, mediante lo sviluppo logico che unisce la sua azione agli effetti prevedibili di essa, indicato dalle scienze sociali, avrebbe dovuto esser messo in grado di riconoscere quali effetti positivi o negativi la propria azione avrebbe potuto comportare, così conducendolo ad assumersi l'imputabilità degli effetti eventualmente nefasti dell'azione medesima: «si deve rispondere delle conseguenze (prevedibili) del proprio agire»⁷²⁵.

Il problema di una tale prospettiva è che, coerentemente con la convinzione weberiana che la scienza debba essere avalutativa in ambito “valoriale”, essa si rifiutava di affrontare una questione preliminare determinante, vale a dire cosa sia (e perché lo sia) definibile come “negativo” o “positivo” nell'ambito degli effetti delle azioni politiche. Quando Weber con la sua scienza politica richiamava i politici di professione alla propria responsabilità, egli stava dando evidentemente per presupposto ciò che non era affatto scontato, vale a dire che essi condividessero con lui dei precisi “valori” che permettessero di individuare come “positivo” o “negativo” questo o quell'effetto storico dell'azione politica. Tuttavia, ciò, da un lato, non fonda adeguatamente tali “valori” presupposti dallo stesso Weber, in quanto non si comprenderebbe perché proprio essi dovessero essere il metro di responsabilità delle azioni politiche, se, come preteso dal medesimo autore, non sarebbe possibile rinvenire alcuna giustificazione razionale di un qualsiasi “sistema di valori”, ivi compreso allora quello presupposto dalla sua etica della responsabilità. Inoltre, dall'altro lato, ciò era apertamente in contraddizione con la perfetta intercambiabilità dei “sistemi di valori” operanti nel campo politico, professata dal sociologo tedesco. Se anche Weber, parlando di etica della responsabilità, presupponeva evidentemente una visione del mondo, che Voegelin notava essere derivata da quella morale cristiana⁷²⁶, e se egli pretendeva che qualsiasi “sistema di valori” sottoposto all'analisi scientifica fosse subordinabile a questa sua etica della responsabilità desunta dal sistema “valoriale” cristiano, senza che però previamente si potesse discutere

⁷²⁴ MAX WEBER, *L'«oggettività» conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale*, cit., pp. 85-86.

⁷²⁵ IDEM, *La politica come professione*, in ID., *La scienza come professione. La politica come professione*, con introduzione di Wolfgang Schluchter, Einaudi, Torino, 2022, pp. 45-121 (p. 109).

⁷²⁶ ERIC VOEGELIN, *Hitler and the Germans*, in *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 31, *Hitler and the Germans*, a cura e con introduzione di Detlev Clemens e Brendan Purcell, University of Missouri Press, Columbia (MO, U.S.A.), 1999, pp. 271-273.

razionalmente e scientificamente sulla correttezza o meno di una opzione “valoriale” rispetto all’altra, si poneva allora il problema delle ragioni per le quali l’agente intrastorico avrebbe dovuto accettare il giudizio di responsabilità di Weber e non invece il proprio. Detto altrimenti, non si comprendeva perché il politico Tizio dovesse prendere atto che la sua azione, ispirata al “valore” X e comportante magari la morte di Caio, fosse “negativa” nei suoi effetti secondo l’etica della responsabilità, laddove Tizio non avesse minimamente accettato i “valori” che sono al fondo di tale etica e laddove non fosse possibile, secondo lo stesso Weber, dimostrare razionalmente la maggior correttezza ed il maggior fondamento veritativo della prospettiva teoretica presupposta da quest’ultimo rispetto a quella presupposta invece dall’agente storico Tizio. Qualora lo stesso Tizio avesse così ritenuto che l’effetto ottenuto dalla sua azione fosse *esattamente* quello da lui perseguito e, dal punto di vista dei suoi “valori”, del tutto insindacabili sul piano razionale, perfettamente positivo in base a quella sua cornice morale/valoriale, nessuna analisi scientifica sul legame causale tra azione ed effetto avrebbe potuto trattenere Tizio dall’agire. Se l’effetto, ad esempio, dell’uccisione di Caio fosse stato esattamente coerente con una presupposta etica utilitaristica che soggiacesse all’azione politica di Tizio, nessuna responsabilità avrebbe potuto farsi valere nei confronti dell’agente.

Come dunque notato correttamente da Voegelin, nonostante l’intento del suo maestro fosse di raggiungere gli *homines politici* formandoli da giovani all’università⁷²⁷, al fine di indurli ad un’auto-riflessione⁷²⁸, tale proposito non poteva che finire travolto:

The science of Weber supposedly left the political values of the students untouched, since the values were beyond science. The political principles of the students could not be formed by a science that did not extend to principles of order. Could it perhaps have the indirect effect of inviting the students to revise their values when they realized what unsuspected, and perhaps undesired, consequences their political ideas would have in practice? But in that case the values of the students would not be quite so demonically fixed. An appeal to judgment would be possible, and what could a judgment that resulted in reasoned preference of value over value be but a value-judgment? Were reasoned value-judgments possible after all? [...] To what extent his method of teaching could be effective is another matter. In the first place, it was a teaching by indirection because he shunned an explicit statement of positive principles of order; and, in the second place, the teaching even through direct elaboration of principles could not be effective if the student was indeed demonically fixed in his attitudes. Weber, as an educator, could rely only on shame (the Aristotelian *aidos*) in the student as the sentiment that would induce rational consideration. But what if the student was beyond shame? If the appeal to his sense of responsibility would only make him uncomfortable without producing a change of attitude? Or if it would not even make him uncomfortable but rather fall back on what

⁷²⁷ IDEM, *The New Science of Politics*, cit., p. 99-100 [ID., *La nuova scienza politica*, cit., p. 47].

⁷²⁸ MAX WEBER, *L’«oggettività» conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale*, cit., pp. 12-13.

Weber called an “ethics of intention” (*Gesinnungsethik*), that is, on the thesis that his creed contained its own justification, that the consequences did not matter if the intention of action was right? This question, again, was not clarified by Weber⁷²⁹.

Il fatto è che appunto anche Weber era legato ad una precisa opzione filosofico-morale e filosofico-politica, nel momento stesso in cui rifiutava però che tali opzioni fossero indagabili razionalmente. In tal modo, il conflitto tra “sistemi valoriali” non veniva annullato o mitigato dall’abbozzata elaborazione di un’etica della responsabilità e dalla sua presunta capacità di indicare la “negatività” di un effetto causalmente orientato dall’azione politica. Esso addirittura veniva *alimentato* dalla riflessione weberiana medesima che di fatto impediva *in radice* che si potesse contestare in sé e per sé una certa scelta politica orientata da un determinato “valore”, criticandone razionalmente quest’ultimo alla base dell’agire storico, ed anzi finiva per dotare il “valore” stesso di un’aura d’intangibilità di derivazione, per così dire, “divina”:

[...] he never touched the problem whether the demonic values were not perhaps demonic precisely because they partook of his “ethics of intention” rather than of his “ethics of responsibility”, because they had arrogated the quality of a divine command to a human velleity. A discussion of such questions would have been possible only on the level of a philosophical anthropology from which Weber shied away⁷³⁰.

Lo stesso tentativo di porre un freno tramite l’etica della responsabilità allora non soltanto risultava totalmente inefficiente, essendo basato su fondamenta labili e non potendo affatto trattenere il politico di professione dall’azione dotata di effetti considerabili “negativi” secondo l’etica della responsabilità medesima e però non secondo l’etica ed i valori dell’attore politico stesso (laddove essi non coincidessero con quelli weberiani presupposti), ma finiva altresì per non garantire, a ben vedere, alcuna funzione reale alla scienza politica nel suo rapporto con la prassi degli attori storici. Infatti, una tale scienza, a questo punto, non sarebbe stata in grado nemmeno di fornire all’agente un’utile descrizione del rapporto causa-effetto al momento dell’analisi delle sue azioni, in quanto la mera descrizione di tale rapporto, sganciata da un criterio morale universalmente presupposto – come invece preteso ingenuamente da Weber –, non poteva affatto indicare all’agente storico dove fermarsi nella propria azione.

⁷²⁹ ERIC VOEGELIN, *The New Science of Politics*, cit., pp. 99-100 [IDEM, *La nuova scienza politica*, cit., pp. 47-48].

⁷³⁰ Ivi, p. 100 [ID., *La nuova scienza politica*, cit., pp. 48-49].

In tal modo, la scienza politica si ridurrebbe dunque ad un'analisi sterile, priva di utilità pratica, nonostante, nella prospettiva positivista in genere e weberiana in specie, essa si volesse scienza prettamente empirica e ciò accadrebbe esattamente per il rifiuto weberiano di affrontare la dimensione speculativa, pur di fatto da essa presupposta. La critica voegeliniana allora ha mostrato come coerentemente tale posizione positivista finisse in un completo relativismo nel quale ogni tentativo di studio da parte di un ricercatore, mentre era *tout court* insignito del valore scientifico, lo condannava ad essere un mero esercizio di stile.

Se ogni scienziato, sia esso naturale o sociale, sussume sempre una qualche visione del mondo, e se la recezione della filosofia kantiana ha ridotto l'ambito conoscitivo, separandolo da alcune aree del pensiero, allora, si deve riconoscere come gli autori positivisti, anche laddove (come Weber o anche Kelsen) si rifiutavano di riconoscere di fondarsi sui tanto temuti "giudizi di valore", stavano basandosi su di una precisa filosofia intorno al reale e alla conoscenza che era quella post-kantiana – in specie nella sua declinazione neo-kantiana marburghese⁷³¹.

Se tale derivazione filosofica veniva riconosciuta appunto anche dal primissimo Voegelin⁷³², ma non soltanto da lui⁷³³, va soprattutto evidenziato che proprio sulla base di tale filosofia i positivisti presupponevano che la conoscenza fosse ristretta ad alcuni delimitati settori del reale stesso, laddove venivano in soccorso le categorie (neo-kantiane) del metodo scientifico immanentistico-naturalistico. Il rifiuto di riconoscere l'ambito teorico e di considerarlo parte integrante del campo (e del metodo) scientifico, pur non eliminando in essi una sussunzione implicita di posizioni teoriche, impediva loro di riconoscere in modo analiticamente scientifico l'influsso che tali posizioni teoriche potessero avere avuto sulla propria ricerca, comportando paradossalmente, per eterogenesi dei fini, una maggiore (e meno critica) soggezione di costoro a ciò che essi si rifiutavano di riconoscere come scienza. Inoltre, seconda conseguenza di tale rifiuto era una totale incomunicabilità tra scienziati sociali a causa di una chiusura relativista in

⁷³¹ ID., *Autobiographical Reflections*, cit., p. 50 [ID., *La politica: dai simboli alle esperienze*, cit., p. 96].

⁷³² Tale presa d'atto avveniva già nel primo saggio voegeliniano del 1924: cfr. ID., *The Pure Theory of Law and of State*, in *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 7, *Published Essays. 1922-1928*, a cura e con introduzione di Thomas W. Heilke e John von Heyking, University of Missouri Press, Columbia (MO, U.S.A.), 2003, pp. 49-99 (pp. 49-51).

⁷³³ Per il caso di Kelsen, cfr. STANLEY L. PAULSON, *The Neo-Kantian Dimension of Kelsen's Pure Theory of Law*, in *Oxford Journal of Legal Studies*, anno XI, n. 3, Oxford (Inghilterra), settembre-dicembre 1992, pp. 311-332 (p. 312).

mondi culturali (su base “valoriale”) reciprocamente estranei⁷³⁴, in quanto non dotati di un *lógos* comune in grado di persuadere (platonicamente) il rispettivo interlocutore sul terreno teorico.

Da qui la validità della critica voegeliniana quando notava la profonda dipendenza (implicita) della scienza positivista dai “valori” del singolo scienziato⁷³⁵:

Obviously, the principle [of pushing the “values” out of science] would lead to dubious results if the legitimating value was put at the discretion of the scientist. If science was defined as exploration of facts in relation to a value, there would be as many political histories and political sciences as there were scholars with different ideas about what was valuable. The facts that are treated as relevant because they have a bearing on the values of a progressivist will not be the same facts that are considered relevant by a conservative; and the relevant facts of a liberal economist will not be the relevant facts of a Marxist. Neither the most scrupulous care in keeping the concrete work “value-free” nor the most conscientious observation of critical method in establishing facts and causal relations could prevent the sinking of historical and political sciences into a morass of relativism⁷³⁶.

La pretesa di una ricostruzione in qualche modo “oggettivistica” delle scienze sociali, a partire da una prospettiva positivista, veniva, in tal modo, di fatto travolta dagli effetti delle stesse convinzioni positivistiche sull’irrelevanza scientifica della speculazione e quindi del fondamento dei “valori”.

2. *Kelsen e l’incompreso crinale fra diritto e filosofia*

Con riguardo specifico a Kelsen, invece, la censura voegeliniana, oltre quelle pregresse che comunque lo interessavano in quanto allievo di Weber ed appartenente alla scuola positivista, era propriamente la critica alla sua sovrapposizione di ambiti scientifici diversi, rimanendo altresì rinchiuso negli angusti spazi delle categorie neo-kantiane. Per il giurista austriaco, infatti, la scienza era tale solo a partire da un metodo che coincidesse

⁷³⁴ Tale incomunicabilità implicita nel relativismo culturale, del resto, è stata evidenziata anche da un autore fondamentalmente non ostile al relativismo stesso: cfr. FRANCESCO REMOTTI, *Relativismo culturale*, voce in *Enciclopedia delle scienze sociali*, vol. VII, *Privatizzazioni-Sindacato*, Treccani, Roma, 1997, pp. 325-332 (pp. 329-330).

⁷³⁵ Per quanto egli si rifiutasse di riconoscere la deriva soggettivistica della propria visione di scienza (cfr. MAX WEBER, *L’«oggettività» conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale*, cit., p. 51), fu lo stesso Weber, d’altronde, a convalidare quanto notato da Voegelin, laddove il sociologo tedesco scriveva che «[...] ciò che diventa oggetto dell’indagine, e la misura in cui questa indagine si estende nell’infinità delle connessioni causali, è determinato soltanto dalle idee di valore che dominano il ricercatore e la sua epoca» (cfr. *ivi*, pp. 51-52).

⁷³⁶ ERIC VOEGELIN, *The New Science of Politics*, cit., p. 97-98 [IDEM, *La nuova scienza politica*, cit., p. 45].

appunto con le categorie della filosofia kantiana. Come notato da Gilbert Weiss⁷³⁷, il punto fondamentale nel pensiero kelseniano, riconosciuto da Voegelin e desumibile dalla sua critica generale al positivismo contenuta nelle primissime pagine de *La nuova scienza politica*⁷³⁸, era identificare la scienza con il metodo scientifico stesso e ritenere che la delimitazione dell'oggetto della conoscenza scientifica fosse garantito dal sistema di categorie dato. Da ciò deriverebbero allora due risultati tra loro collegati.

Per un verso, la realtà, conoscibile attraverso un metodo categoriale chiuso come questo, diverrebbe un oggetto "chiuso" essa stessa e, di conseguenza, ogni parte od aspetto dell'oggetto (dunque della realtà) che non fosse inquadrabile nel metodo presupposto, finirebbe irrimediabilmente con l'essere irrilevante e quindi non considerato dallo scienziato, configurando così una "scienza" dotata di una struttura tale da negare l'essenza stessa della scienza quale tentativo di conoscenza organizzata e il più possibile completa del reale.

Per altro verso, come evidenziato da Voegelin, la scienza giuridica di Kelsen riduceva ogni riflessione sullo Stato al mero diritto, impedendo di andare al di là dell'edificio normativo creato dalla dottrina pura kelseniana e di giungere fino alle radici metagiuridiche della statualità (e del politico). In tal modo, un decisivo errore di confusione epistemologica, derivato da quello di metodo, comportava in Kelsen la sovrapposizione di scienza giuridica e scienza politica, non permettendo a quest'ultima di godere di una sua propria autonomia epistemica, da ricondursi nel seno della filosofia politica e non della scienza giuridica. L'errore kelseniano non era dunque nella prospettazione del suo sistema normativo in sé ma nella pretesa di concludere tutta l'esperienza politica in quella giuridica: «[...] *Staatslehre* (political theory) [...] had to become *Rechtslehre* (theory of law), and everything that went beyond *Rechtslehre* could then no longer be part of *Staatslehre*. That, of course, was an untenable position»⁷³⁹.

Tale insostenibilità proveniva dall'oblio del problema dell'ordine che in Kelsen veniva semplicemente occultato: esso, tuttavia, come tutta la dimensione teoretica, permaneva al fondo di ogni tentativo interpretativo di qualsiasi sistema istituzionale, anche laddove Kelsen non riusciva ad avvedersene. La prospettazione kelseniana, infatti, individuava la giustificazione delle norme nella loro validità. Una norma dunque era

⁷³⁷ GILBERT WEISS, *Editor's Introduction*, in ERIC VOEGELIN, *The Authoritarian State*, in *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 4, *The Authoritarian State: An Essay on the Problem of the Austrian State*, a cura e con introduzione di Gilbert Weiss e commentario storico di Erika Weinzierl, University of Missouri Press, Columbia (MO, U.S.A.), 1999, pp. 1-9 (pp. 4-5).

⁷³⁸ IDEM, *The New Science of Politics*, cit., p. 91 [ID., *La nuova scienza politica*, cit., p. 37].

⁷³⁹ ID., *Autobiographical Reflections*, cit., p. 49 [ID., *La politica: dai simboli alle esperienze*, cit., p. 95].

giuridica solo in quanto fosse valida, ovverosia posta da parte di una volontà come comando per chi vi soggiacesse. Tuttavia, essa era appunto valida non perché fosse unicamente comandata da una volontà, poiché non sarebbe stata una norma solo in quanto comando, posto che quest'ultimo ne presupporrebbe anch'esso un'altra dalla quale si deducesse che quel comando vada obbedito da parte di chi lo riceveva⁷⁴⁰, bensì in quanto proveniente, a sua volta, da un'altra norma costitutiva del comando, in una piramide gerarchica continua, fino a giungere ad una norma superiore (*Grundnorm*), la quale però non avrebbe dovuto essere posta ma soltanto presupposta, quale categoria fondativa ultima – in un paese richiamo ai presupposti aprioristici kantiani. Tale *Grundnorm* non avrebbe potuto semplicemente esser stata “posta” da un comando reale – altrimenti non sarebbe stata propriamente ultima ed avrebbe rimandato pur sempre ad un fondamento politico del diritto (rifuggito da Kelsen) – né dunque avrebbe potuto trovare la propria giustificazione in un'altra norma esistente⁷⁴¹ – altrimenti la *Grundnorm* stessa, che doveva essere la norma ultima di riferimento per tutto l'ordinamento giuridico, non sarebbe stata tale.

Mentre ogni norma è un fatto del diritto, vale a dire qualcosa di realmente esistente, e lo è solo in quanto trova fondamento in un'altra che ne giustifichi il comando che l'ha posta in essere, l'ultima e superiore “norma” non poteva essere propriamente come le altre, perché non avrebbe potuto essere un prodotto di un potere reale, ma invece qualcosa di ipotetico⁷⁴² che veniva pensato precisamente per divaricare – ancora una volta in modo kantiano⁷⁴³ – ciò che è (*Sein*), in quanto fattuale, da ciò che deve essere (*Sollen*), in quanto norma. Il diritto per Kelsen consisteva, infatti, in un “dover essere” e non in un “essere”, riducendosi ad una *pura forma*⁷⁴⁴ e non ad una sostanza reale, sicché tale puro “dover essere” sarebbe stato pienamente realizzato proprio e soltanto dalla *Grundnorm* presupposta⁷⁴⁵, in quanto non realmente esistente, bensì ricavata dall'operatore giuridico⁷⁴⁶ quale mera categoria interpretativa.

⁷⁴⁰ TOMMASO GAZZOLO, *Kelsen, o la possibilità del diritto*, in HANS KELSEN, *Che cos'è la dottrina pura del diritto?*, a cura e con saggio introduttivo di Tommaso Gazzolo, La nave di Teseo, Milano, 2022, pp. 11-68 (pp. 46-47).

⁷⁴¹ Ivi, p. 52.

⁷⁴² Ivi, pp. 52 e 54.

⁷⁴³ Ivi, pp. 34-36.

⁷⁴⁴ Ivi, p. 37.

⁷⁴⁵ Ivi, p. 55.

⁷⁴⁶ FRANCESCO GENTILE, *Ordinamento giuridico. Controllo o/e comunicazione? Tra virtualità e naturalezza*, in *Anales de la Fundación Elías de Tejada*, anno V, n. 5, Madrid, gennaio-dicembre 1999, pp. 33-66 (p. 37).

Ad ogni modo, tutta questa complessa impalcatura poteva soltanto rinviare il problema fondamentale, quello dell'ordine, che veniva semplicemente occultato nel momento stesso in cui però esso rimaneva al fondo di ogni tentativo interpretativo di un qualunque sistema istituzionale. Un ordinamento giuridico, infatti, è tale solo perché è precisamente ordinamento, vale a dire un *insieme ordinato di norme*⁷⁴⁷, come traspare dalla bivalenza del tedesco *ordnung* che rimanda⁷⁴⁸ sia all'ordine vero e proprio sia all'ordinamento, tanto al regolamento di imperativi mediante i quali si stabilisce un ordine quanto alla regolamentazione intesa come processo volto a stabilire un ordine tramite delle regole. La mera piramide kelseniana di norme, valide in quanto legate da una catena di richiami che giunge ad un fondamento ipotetico, oltre ad essere una costruzione del tutto virtuale ed artificiale⁷⁴⁹, non è ancora un ordinamento. Sicché, quando sarà inevitabile tentare di sistematizzare le norme che, in quanto meramente poste da un potere (legislativo), non sono necessariamente dotate di limiti e condizioni, compresi quelli (pur necessari) di una coerenza e compatibilità sistematica fra di esse⁷⁵⁰, una tale opera di composizione ordinamentale presupporrà che debba esser l'interprete a mettere in relazione quel che è intrinsecamente caotico⁷⁵¹. È evidente, tuttavia, che l'ermeneuta potrà operare ciò solo sulla base di una propria personale visione di ordine. Quest'ultimo dunque non soltanto non potrà essere eluso come problema ontologico né espunto dal discorso giuridico, ma anzi, attraverso l'attività dell'interprete stesso, sarà *necessario* e si legherà così in modo pressoché definitivo all'insieme delle norme esistenti, cui esso darà una coerenza ed un autentico legame interno, rendendole ordinamento⁷⁵². A ciò si aggiunga che una tale ricerca ordinamentale, vale a dire il tentativo dello scienziato di incastonare il fenomeno osservato nell'insieme a cui appartiene, conduce ad un'inevitabile valutazione sulla funzionalità di tale fenomeno rispetto all'insieme medesimo e ciò sarebbe costitutivo della scienza stessa⁷⁵³.

⁷⁴⁷ Ivi, p. 36.

⁷⁴⁸ Ivi, p. 35. Cfr. anche ENRICO DALY, *Nota del traduttore*, in HANS KELSEN, *Dottrina generale dello Stato*, a cura di Jörg Luther ed Enrico Daly, e con saggio introduttivo di Jörg Luther, Giuffrè, Milano, 2013, pp. LI-LIV (p. LIV).

⁷⁴⁹ FRANCESCO GENTILE, *op. cit.*, p. 37.

⁷⁵⁰ *Ibidem*.

⁷⁵¹ SERGIO COTTA, *op. cit.*, p. 43.

⁷⁵² *Ibidem*.

⁷⁵³ «[...] un fenomeno può essere osservato e determinato soltanto all'interno del sistema di relazioni in cui si trova. [...] A tale principio consegue, com'è facile capire, che la pura e semplice descrizione dei fatti o fenomeni non esaurisce la ricerca scientifica, bensì ne costituisce soltanto una prima, sebbene necessaria, fase, poiché è altrettanto necessario accertare la funzionalità di quel fenomeno nei confronti dell'*insieme*. [...] Un biologo, il quale studi certi enzimi o certi batteri, non si limita certo a descriverli nella loro morfologia e nel loro dinamismo vitale ma, pur prescindendo da qualsiasi finalità terapeutica o curativa

Alla luce dell'oblio positivista di tale aspetto, si può dunque affermare che la dottrina pura del diritto, nella sua sussunzione del kantismo e nel suo rifiuto di confrontarsi con il tema dell'ordine – vale a dire con la questione dell'essere (*Sein*) –, abbia realizzato giuridicamente in modo plastico quella divaricazione tra pensiero e conoscenza del reale che si era visto essere il fulcro dell'epistemologia (neo-)kantiana e che veniva rifiutato da Voegelin, oltre ad aver appunto impedito che si potesse giungere ad un sostrato autenticamente filosofico-politico (e dunque metagiuridico) che pure permane latente in qualsiasi sistematizzazione giuridica.

Assume, a questo punto, rilevanza una differenza sostanziale⁷⁵⁴ tra la *politica* come mera descrizione delle istituzioni esistite od esistenti ed il *politico* come descrizione della loro formazione. La scienza politica, infatti, ha una sua autonomia rispetto a quella giuridica proprio perché non può interessarsi unicamente della politica (istituzioni positive, cioè esistenti/esistite), ma dovrà continuamente individuare anche il rapporto che s'instauri tra di essa ed il politico. Un tale rapporto, tra l'altro, non sarà meramente genetico e dunque soltanto originario, poiché, in effetti, la genesi simbolica delle istituzioni, vale a dire ciò che le giustifica agli occhi di coloro che vi sono sottoposti, si accompagna *perennemente* ad esse, in quanto, se non supportate da una continua persistenza delle giustificazioni simboliche originarie, tutte le istituzioni finiscono per crollare, sparendo dalla storia, come didascalicamente rilevato da storici quali Arnold Toynbee⁷⁵⁵ e René Grousset⁷⁵⁶.

Per tali ragioni, la pur sacrosanta necessità di distinzione tra l'ambito politico e quello giuridico, perseguita con le migliori intenzioni da Kelsen⁷⁵⁷, non dovrebbe mai condurre ad un sezionamento in compartimenti totalmente incomunicanti, né alla confusione operata invece dal medesimo giurista austriaco e da lui plasticamente dimostrata nella descrizione unicamente giuridica della nozione unitaria di *popolo*

(finalità pratica), si preoccupa di accertare se abbiano, e in quale grado, una funzione positiva oppure negativa nei confronti dell'organismo in cui si trovano. In altri termini, accerta se favoriscano la conservazione e lo sviluppo di tale organismo oppure lo turbino e lo conducano alla fine; stabilisce cioè se siano un *bene* o un *male* per l'organismo. Questo è indubbiamente un accertamento di valore, ma che rimane rigorosamente verificabile, oggettivo, e quindi di carattere scientifico»: cfr. *ivi*, p. 46.

⁷⁵⁴ Su di essa, cfr. MASSIMO MEZZANZANICA, *Eric Voegelin e i simboli del politico*, in *Materiali di Estetica*, anno XXIII, n. 8/2, Milano, dicembre 2021, pp. 130-154 (pp. 131-132).

⁷⁵⁵ ARNOLD JOSEPH TOYNBEE, *A Study of History*, vol. IV, *The Breakdowns of Civilizations*, Oxford University Press, Londra (Inghilterra), 1939, p. 115.

⁷⁵⁶ RENÉ GROUSSET, *Bilancio della storia*, con prefazione di Robert Aron, Jaca Book, Milano, 1980, pp. 34-35.

⁷⁵⁷ Tale intenzione, come già esplicitato nelle sue prime pagine, informava, ad esempio, l'opera sulla dottrina dello Stato kelseniana: cfr. HANS KELSEN, *Dottrina generale dello Stato*, cit., pp. 6-7.

contenuta nel suo volume sull'essenza ed il valore della democrazia⁷⁵⁸. Tale definizione si è poi altresì trasposta molto concretamente nella costituzione austriaca, da lui (insieme ad altri) redatta nel 1920, nella quale mancava qualsiasi rimando a un *démós*, anche solo quale mero presupposto fattuale delle norme costituzionali.

All'art. 1, ad esempio, non si individuava un popolo come esplicitamente sovrano (od altri soggetti comunque sovrani), preferendosi invece legarne il laconico richiamo alla sola produzione del diritto tramite la formula secondo cui «L'Austria è una repubblica democratica. Il suo diritto emana dal popolo».

Come notava Voegelin già nel suo testo sullo Stato autoritario, «[...] der starke Symbolfaktor der Demokratie aber keine Grundlage in der Staatsrealität hat, weil es keinen Demos gibt»⁷⁵⁹; e ancora: «[...] wurde ein Staatswesen "ingerichtet" (nicht durch politische Entscheidungen gegründet), das kein Staatsvolk im Sinne eines politischen Volkes mit dem Willen zur Existenz des Staates hatte, aber auch keine Staatsführung, die als Auktor, als Urheber des Staates auftreten konnte»⁷⁶⁰.

Tale completa assenza di rimandi da parte di Kelsen ad una dimensione strettamente politica, per quanto anche soltanto supposta in via preliminare e non articolata all'interno delle norme costituzionali, dimostra in maniera icastica come egli risolvesse appunto ogni aspetto della statualità unicamente nella sfera giuridica, pur formalmente ammettendo un'autonomia di quella politica come scienza⁷⁶¹. Quest'ultima peraltro nella sua prospettiva sarebbe, tuttavia, rientrata nell'ambito del giudizio etico sui fini⁷⁶² – rispetto a quello sui mezzi, che egli pretendeva fosse esclusivamente *tecnico* e proprio della scienza giuridica⁷⁶³ – e, in quanto tale, afferente allora ad aspetti

⁷⁵⁸ La sua definizione rigidamente giuridica rifiutava *esplicitamente* l'esistenza di qualsiasi altra forma di unità (e quindi di definizione) di popolo, ritenendo ogni altra possibilità una mera finzione: cfr. IDEM, *Essenza e valore della democrazia*, in ID., *La democrazia*, con introduzione di Maurizio Barberis, il Mulino, Bologna, 2022, pp. 41-152 (pp. 58-59).

⁷⁵⁹ «[...] il più grande fattore simbolico della democrazia non ha alcun fondamento nella realtà dello Stato perché non c'è alcun *demos*»: cfr. ERIC VOEGELIN, *Der autoritäre Staat. Ein Versuch über das österreichische Staatsproblem*, Springer, Vienna (Austria), 1936, p. 98 [traduzione nostra]. Cfr. anche IDEM, *The Authoritarian State*, cit., p. 157.

⁷⁶⁰ «[...] fu "istituito" (non fondato da decisioni politiche) uno Stato che non aveva né una popolazione nel senso di un popolo politico dotato di una volontà di esistenza dello Stato né alcuna altra *leadership* dello Stato che potesse affermare di agire quale autrice, come creatrice dello Stato stesso»: cfr. ID., *Der autoritäre Staat*, cit., p. 100 [traduzione nostra]. Cfr. anche ID., *The Authoritarian State*, cit., p. 159.

⁷⁶¹ HANS KELSEN, *Dottrina generale dello Stato*, cit., p. 79.

⁷⁶² *Ibidem*.

⁷⁶³ Ancora una volta, tuttavia, Kelsen, citandolo esplicitamente, evocava l'ordine dietro la tecnica del diritto («specifica tecnica sociale dell'ordine coercitivo» [traduzione nostra]), pur senza affrontarne il peso determinante né le ragioni giustificative della coercitività dell'ordine evocato: cfr. IDEM, *The Law as a Specific Social Technique*, in *The University of Chicago Law Review*, anno IX, n. 1, Chicago, gennaio-marzo 1941, pp. 75-97 (pp. 79-80).

“valoriali”⁷⁶⁴ e dunque non propriamente scientifici, sicché l’unica vera scienza riguardante il fenomeno politico-sociale per Kelsen risultava esattamente quella giuridica e non anche quella politica⁷⁶⁵.

Come evidenziato da studiosi di Kelsen, tra i quali, ad esempio, il filosofo del diritto Tommaso Gazzolo, al fondo del sistema della dottrina pura kelseniana, in effetti, non c’è (né ci vuole essere) una realtà, ma soltanto un intricato sistema di rimandi normativi che giungono, di dovere normativo in dovere normativo (il suddetto *Sollen*), fino ad un vuoto⁷⁶⁶, ad un’*assenza* di fondamento *sostanziale* – essendo la *Grundnorm* non una risposta ontologica, bensì meramente formale ed ipotetica. Ciò sarebbe talmente vero al punto da potersi ben dire che la prospettiva kelseniana sia basilariamente *nichilistica*⁷⁶⁷, seppur di un (comunque estremo) nichilismo giuridico che, proprio in quanto consapevole, lungi dal rassegnarsi a ritenere impossibile il diritto – come scienza autonoma da altre e contemporaneamente priva di alcun cuore od apice metagiuridico –, ha tentato di riaffermare ugualmente il diritto stesso attraverso una radicale riaffermazione delle sue forme, in assenza della possibilità di rinvenire (secondo Kelsen) un suo fondamento essenziale⁷⁶⁸. In tal senso, la critica di Voegelin ad un positivismo che rendeva le scienze sociali svuotate di significato trova decisamente una persistente opportunità.

Sebbene l’argomentazione voegeliniana si indirizzasse specificamente contro la sussunzione del neo-kantismo⁷⁶⁹ nella dottrina pura del diritto – come parte ideologica sovrapposta alla teoria strettamente giuridica di Kelsen (che invece Voegelin riteneva del tutto valida nel suo nucleo centrale⁷⁷⁰) – e per quanto il pensiero di Kelsen si possa distinguere in fasi diverse, delle quali solo la seconda e la terza⁷⁷¹ (ma non l’ultima) appartengono al periodo della sussunzione della filosofia neo-kantiana nella sua dottrina, nondimeno va riconosciuto che la fortuna di quest’ultima sia stata molto radicata e ben al di là degli eventuali più tardi ripensamenti dell’ultimo Kelsen. Questi, infatti, finì per abbracciare una prospettiva volontaristica del diritto (riconoscendo la necessità di un atto di volontà originario da parte di un potere che fondi le norme), che pure aveva in

⁷⁶⁴ ID., *Dottrina generale dello Stato*, cit., pp. 81-82.

⁷⁶⁵ SANDRO CHIGNOLA, *op. cit.*, pp. 31-32.

⁷⁶⁶ TOMMASO GAZZOLO, *op. cit.*, p. 58.

⁷⁶⁷ Ivi, p. 60.

⁷⁶⁸ Ivi, pp. 59-60.

⁷⁶⁹ ERIC VOEGELIN, *Autobiographical Reflections*, cit., p. 49 [IDEM, *La politica: dai simboli alle esperienze*, cit., p. 95].

⁷⁷⁰ *Ibidem* [ID., *La politica: dai simboli alle esperienze*, cit., p. 95].

⁷⁷¹ STANLEY L. PAULSON, *op. cit.*, p. 325.

precedenza avversato a lungo ed aspramente⁷⁷². La critica voegeliniana, in tal modo, tuttavia, rimane ancor oggi valida ed attuale nella misura in cui, seppur inerzialmente, il discorso positivista sia di fatto divenuto egemonico nelle scienze sociali, compresa la scienza giuridica, presso la quale il richiamo (anche solo retorico, per mero riflesso pavloviano) al positivismo neo-kantiano di Kelsen e alla piramide gerarchica di norme nella sua dottrina pura del diritto continua a permanere intatto. Del resto, ancora negli anni Cinquanta Kelsen aveva graniticamente rifiutato di rigettare anche un solo iota della propria riflessione, di fronte alle critiche voegeliniane, mentre dopo il 1960 giunse comunque ad esiti che, pur non più kantiani, essendo volontaristici, rimanevano comunque rigidamente chiusi al determinante supporto speculativo proposto da Voegelin, continuando così a conservare in sé tutti gli elementi principali colpiti dalla censura di quest'ultimo.

In effetti, anche l'ultimo Kelsen non si rese conto che la dimensione "valoriale", da lui pur sempre rigettata, permane il substrato di ogni ricerca "di fatto" ed un substrato che non si può non indagare scientificamente. Anche quando scelse per un'opzione volontarista del diritto, come fondamento ultimo del suo sistema chiuso, in realtà, come ogni altro scienziato positivista, stava facendo una precisa scelta "valoriale", in questo caso in favore della "forza" e della "volontà" quali fondamenti filosofici del (con)vivere umano, posto che, per di più, esse non sono soltanto dei "fatti" dai quali si possa dedurre in maniera *necessitata* il fondamento del sistema normativo: la volizione e l'atto di forza che l'accompagna non bastano a spiegare il reticolato normativo. Quest'ultimo, infatti, deriva da motivazioni finali che, per quanto le si voglia considerare "valoriali", sono esse stesse fatti storici, accanto alla volontà e alla forza. In altri termini, l'uomo impone un diritto per un mero atto di volontà, ma per un atto di volontà dotato pur sempre di motivazioni e queste ultime sono fatti storici, oggetto di indagine ed originativi del diritto, tanto quanto sono originativi l'atto volitivo e la sua concretizzazione coercitiva. La sospensione di giudizio su tali elementi finali e la loro esclusione dal fondamento di norme ed istituzioni implica, in realtà, una decurtazione nell'indagine di una parte dei fatti storico-sociali. L'obiezione, di provenienza weberiana, secondo cui i "valori", quali fini aprioristici, vengano comunque invero considerati dalla scienza ma unicamente tramite i fatti e dunque focalizzati certamente da essa, sebbene soltanto nel loro rapporto coi mezzi

⁷⁷² Su tale riconversione, cfr. IDEM, *Kelsen's Legal Theory: the Final Round*, in *Oxford Journal of Legal Studies*, anno XII, n. 2, Oxford (Inghilterra), maggio-agosto 1992, pp. 265-274 (p. 266).

realizzativi e in quello causalistico con le proprie conseguenze⁷⁷³, era, in tal senso, una non-obiezione perché, ad una tale scienza riduzionistica, la comprensione e la giustificazione di quei “valori” nondimeno sfugge, nonostante essi facciano parte della realtà storico-sociale. Inoltre, l’obiezione si rivelerebbe debole anche perché la prospettiva di una ricostruzione puramente volontaristica della piramide normativa riduce di fatto il fondamento di quest’ultima unicamente alla volizione senza considerare realmente come co-fondamento la dimensione “valoriale”, limitandosi unicamente a presupporla.

Tutte queste aporie filosofiche in Kelsen sembrano così confermare il succitato giudizio di Voegelin sui limiti formativi in ambito speculativo del proprio maestro e, sia in parte a causa di tali limiti, sia in altra parte per un suo rifiuto pervicace di confrontarsi con i “giudizi di valore”, si può dire non soltanto che il giurista austriaco avesse finito per risolvere riduttivamente tutta la scienza politica (e dunque il politico) nella scienza giuridica come apparato istituzionale produttivo di norme, in tal modo facendo venire meno l’autonomia della scienza politica, ma aveva fatto divenire ancora più pressante, esattamente come Weber, la dipendenza della riflessione scientifica (nel caso di specie giuridica) dal “demonismo” dei “valori”.

Le istituzioni e gli scienziati sociali in Kelsen avrebbero dovuto coerentemente limitarsi a non considerare i propri fondamenti metagiuridici e a concentrarsi unicamente su forme e procedure, aperte così potenzialmente a qualsiasi “valore” – e dunque anche “disvalore”, se si vuole insistere ad utilizzare tali improprie definizioni introdotte dagli stessi positivisti –, purchè esso rispetti la piramide di produzione formale delle norme giuridiche. In questo modo, nessuna scienza politica avrebbe potuto proporre analisi critiche di un tale stato di cose, abdicando alla propria funzione e dovendo coerentemente tacere di fronte a qualsiasi tragedia – come concretamente avvenuto coi totalitarismi novecenteschi e come addotto quale giustificazione dai criminali di guerra che ad essi avevano preso parte, i quali addussero precisamente di essersi limitati appunto ad applicare forme e procedure vigenti.

Il positivismo, specie giuridico, dunque, nella sua pretesa di squalificare ogni posizione “valoriale” come antiscientifica, aveva così reso imperscrutabile la dimensione filosofico-morale per gran parte dei suoi propugnatori fino a renderli del tutto *indifferenti*

⁷⁷³ MAX WEBER, *L’«oggettività» conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale*, cit., pp. 10-11.

ad essa, lasciandoli in balia delle preferenze meramente emotive⁷⁷⁴ – impropriamente confuse da essi con i fondamenti speculativi (e con le risultanze filosofico-morali di questi ultimi) –, le cui premesse⁷⁷⁵ filosofiche sono risalenti⁷⁷⁶ e comportano una frattura con la prospettiva filosofica classica.

In modo paradossale e tragicamente ironico una ricostruzione positivista delle scienze sociali – che pretendeva weberianamente di suggerire all’agente storico ripensamenti “valoriali” a partire da una ricostruzione degli effetti logicamente prodotti dalle azioni intrastoriche informate dai “valori” dell’agente – ha invece favorito il “demonismo” dei “valori”, impedendo un’indagine teorica degli stessi. Esso ha così generato una classe di professionisti ben disposti ad accettare effetti drammatici nella storia, espressioni di un atto di forza secondo una logica del fatto compiuto⁷⁷⁷, giungendo alla cieca accettazione delle forme giuridiche proprio in quanto forme cogenti, al di là del contenuto da esse espresso⁷⁷⁸, verso il quale essi erano divenuti fundamentalmente insensibili⁷⁷⁹ – in quanto da tutti giudicato “demonico” ed inconoscibile scientificamente. Tale indifferenza poi condusse costoro a ritenere che la complessiva tenuta sociale ed istituzionale, di fronte all’incedere di movimenti totalitari, non dipendesse dalla propria concreta visione del mondo (e da quanto essa fosse filosoficamente giustificabile), ma fosse invece automaticamente garantita da una sorta di inerzia storica e, al più,

⁷⁷⁴ Poiché logicamente, com’è stato notato, «Quando tutto ciò che mi spinge a dire “è buono” è stato ridimensionato, non rimane altro che ciò che mi spinge a dire “voglio”. [...] coloro che si pongono al di fuori di ogni giudizio di valore non hanno basi su cui preferire uno dei loro impulsi ad un altro, tranne la forza emotiva di quello stesso impulso»: cfr. CLIVE STAPLES LEWIS, *L’abolizione dell’uomo*, Jaca Book, Milano, 2020, p. 68.

⁷⁷⁵ Alasdair MacIntyre notava che lo stesso Weber si inseriva in questo processo emotivista di lungo periodo: cfr. ALASDAIR MACINTYRE, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, con prefazione dell’autore all’edizione italiana e con introduzione di Marco D’Avenia, Armando, Roma, 2007, pp. 58-59.

⁷⁷⁶ Sulla ricostruzione della prospettiva morale emotivista e sulle sue origini storiche, cfr. *ivi*, pp. 35-113.

⁷⁷⁷ Seppur partendo da un linguaggio filosofico che accetta il termine *valore*, è ciò che notava Cotta quando scriveva che «[...] se si nega ogni possibilità di fondamento oggettivo dei valori, non si può che concludere in favore della loro gratuità e arbitrarietà. Abbiamo già visto che ciò è, almeno in parte, inesatto poiché vi sono dei valori accertabili oggettivamente: quelli di funzionalità. Ma più in generale si può dire che se i valori fossero davvero arbitrari, oggetto, o meglio risultato, di una pura scelta, essi non sarebbero neppure comunicabili, poiché la comunicazione richiede una qualche loro possibilità di oggettivazione e di razionalità al di là delle preferenze soggettive. Essi sarebbero soltanto *partecipabili* emotivamente, empaticamente, oppure *imposti*. In entrambi i casi i valori finiscono, paradossalmente, a trasformarsi in fatti; anzi, ciò che in definitiva assumerebbe la dignità del valore, sarebbe, né più né meno, che *il fatto compiuto*, ossia la forza, sia di tipo emotivo che di tipo materiale»: cfr. SERGIO COTTA, *op. cit.*, p. 48.

⁷⁷⁸ Esempio, in tal senso, il caso dell’assenza di obiezioni da parte di più di cento giuristi, tra cui Erwin Bumke, Presidente della Corte Suprema tedesca (*Reichsgericht*), alla prospettazione del programma *Aktion T4* sull’eutanasia durante una conferenza del Ministro della Giustizia: cfr. ERIC VOEGELIN, *Hitler and the Germans*, *cit.*, pp. 65-66.

⁷⁷⁹ «[...] se “le scienze di fatto” avevano creato “uomini di fatto”, allo stesso modo, le analisi “formal-trascendentali” avevano eretto difese *solamente formali* al montare della catastrofe europea»: cfr. VALERIO MORI, *op. cit.*, p. 109.

riafferabile tramite “soluzioni” proprie del pensiero magico (così come definito in ambito psicoterapico⁷⁸⁰) quali le petizioni e gli appelli alle istituzioni, i manifesti intellettuali, la propaganda pacifista, etc.⁷⁸¹, dimostrando così incisivamente come lo Stato liberale di stampo positivistico abbia vissuto e viva di presupposti che non può da sé garantire⁷⁸²:

The system cannot maintain itself if people in individual situations do not cooperate but offer resistance on moral grounds. Where that does not happen, we have precisely the condition of moral degeneration. And this condition of moral degeneration cannot be grasped with the categories of criminal law in the sense of a *Rechtsstaat*. A *Rechtsstaat* functions only within a reasonably sound society. When the society is not sound, the *Rechtsstaat* ceases to exist⁷⁸³.

Il positivismo post-weberiano, compreso quello giuridico di Kelsen, pur pensando di saper prevedere gli effetti “negativi” di questa o quella azione storica, si era risolto in una incapacità di riconoscere i concreti effetti sfavorevoli che accompagnavano sia la prospettiva “valoriale”, da esso pur inconsapevolmente comunque presupposta (ed improntata ad un radicale immanentismo), sia la scienza “valorialmente neutrale”, da esso prospettata, illudendosi di poter confidare su di un latente ottimismo⁷⁸⁴ nei confronti di una tenuta morale e di un’inclinazione emotiva diffuse verso quei “valori” che gli stessi positivisti avevano destrutturati di ogni possibilità di giustificazione razionale.

L’impianto formalistico kelseniano, privo di un fondamento ontologico e, più in generale, il giuspositivismo non potevano che condurre ad esiti concreti paradossali, ben descritti da Voegelin nelle sue lezioni su Hitler e i tedeschi del 1964, non soltanto nei passaggi più puramente di analisi sul *Rechtsstaat* in Germania prima e durante la seconda

⁷⁸⁰ Si badi altresì che il pensiero magico è perfettamente compatibile con un dominio tecno-scientifico (come quello positivistico) della conoscenza, come mostrato da Jung, il quale vedeva l’archetipo del saggio non soltanto nel mago-stregone-guaritore o nel sacerdote di altre epoche, ma anche nell’esperto e nel medico odierni, posto che esso appare «come mago, medico, sacerdote, maestro, professore, nonno, o persona comunque autorevole»: cfr. CARL GUSTAV JUNG, *Fenomenologia dello spirito nella fiaba*, in IDEM, *Opere*, vol. 9/I, *Gli archetipi e l’inconscio collettivo*, a cura e con premessa di Luigi Aurigemma, Bollati Boringhieri, Torino, 2021, pp. 199-243 (p. 209). Su tale archetipo del Vecchio Saggio, cfr. ID., *L’io e l’inconscio*, in ID., *Opere*, vol. 7, *Due testi di psicologia analitica*, a cura e con premessa di Luigi Aurigemma, Bollati Boringhieri, Torino, 2022, pp. 121-236 (pp. 224 e 228-229).

⁷⁸¹ ERIC VOEGELIN, *The New Science of Politics*, cit., pp. 227-228 [IDEM, *La nuova scienza politica*, cit., p. 45].

⁷⁸² ERNST-WOLFGANG BÖCKENFÖRDE, *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione*, a cura di Michele Nicoletti, Morcelliana, Brescia, 2006, p. 68.

⁷⁸³ ERIC VOEGELIN, *Hitler and the Germans*, cit., p. 236.

⁷⁸⁴ «Possiamo a buon diritto sperare che tra gli impulsi sorti in menti così svuotate di ogni motivo “razionale” o “spirituale”, alcuni saranno benevoli. Dal canto mio, dubito fortemente che gli impulsi benevoli, spogli di ogni preferenza e incoraggiamento che il *Tao* c’insegna a dar loro, e lasciati alla loro forza e frequenza puramente naturali come fenomeni psicologici, abbiano molta influenza»: cfr. CLIVE STAPLES LEWIS, *op. cit.*, pp. 68-69.

guerra mondiale⁷⁸⁵, ma anche in alcuni episodi post-bellici accaduti al processo di Francoforte, riportati dalla stampa e da lui commentati⁷⁸⁶. Si tratta specialmente del caso di due prigionieri di un campo di concentramento che, chiamati a testimoniare sulle sevizie subite, definirono gli aguzzini «assassini», venendo però riprovati dal servizio giornalistico della *Süddeutsche Zeitung* per «aver perso il controllo» e silenziati dal giudice presente mediante la notazione che secondo la legge tedesca un assassino può essere riferito tale solo dopo che si sia provata la sua colpevolezza in giudizio. Sebbene quest'ultima notazione fosse formalmente ineccepibile, ciò, come evidenziava Voegelin, era però in quel contesto del tutto insensato e frutto di una ancora drammaticamente radicata rigidità ideologica di stampo positivistico, del tutto collimante con quella che pure veniva invece messa sotto accusa e giudicata in quel processo:

If you put these remarks together, then it follows: As long as I have not been killed, I must not say that the other person is a murderer. If I see that this other one is committing murder, I still may not say “murderer!” before he has been convicted in a proper court. Link this to the fact that in this specific murderous situation in Auschwitz there were no proper court proceedings; for the *Rechtsstaat* has disappeared when murder is not committed in the normal sense of criminal law but is carried out on a mass scale and precisely by those who should have punished murder – in other words, when the government, in this case the Reich chancellor, his ministers, the administrative authorities subordinate to him, his generals, etc., all cooperate in organized mass murder. So that Hannah Arendt, for example, in her Eichmann book, says that there was no German institution of that period that was not criminally involved in the murders – none, including the army and the church, that there was *none!* From this it follows that the categories of the *Rechtsstaat*, which are drawn on here when someone says, “The witness is losing self-control” or “He should not call that man a murderer before he has been judged”, have become meaningless⁷⁸⁷.

Si badi, da ultimo, come Voegelin sottolineasse che questo problema non fosse allora della Germania nazionalsocialista, ma fosse ancora evidentemente a lui contemporaneo: «Thus we have a contemporary problem, not of the Nazi period in the past: that is, that problems that go beyond the scope of the *Rechtsstaat* are handled with the inadequate categories of the *Rechtsstaat*»⁷⁸⁸.

⁷⁸⁵ ERIC VOEGELIN, *Hitler and the Germans*, cit., pp. 219-236.

⁷⁸⁶ Ivi, pp. 63-66.

⁷⁸⁷ Ivi, pp. 64-65.

⁷⁸⁸ Ivi, p. 65.

3. *La risposta kelseniana a Voegelin tra rifiuti e fraintendimenti*

Se, poste queste premesse, la critica voegeliniana si risolveva dunque ultimamente nella necessità di un recupero della dimensione speculativa della filosofia come conoscenza effettiva del reale, la scienza “positiva” e l’indagine sulla mera causalità dovevano avere necessariamente un fondamento di tipo aletico, quel fondamento che è comunque indimostrabile tramite un *iter* di tipo logico-causale, essendo il sostrato di ogni conoscenza e di ogni relazionalità causa-effetto, ma che pure è presente e non può esser rimosso.

La sua pretesa rimozione dall’orizzonte di riflessione non lo fa sparire se non tramite un’operazione del suddetto pensiero magico, che copre il reale con una seconda realtà del tutto immaginata⁷⁸⁹ e non esperita coscienzialmente. Soprattutto però tale ostinato rifiuto di esistenza rende la stessa conoscenza causale impossibile poiché, se manca una realtà aletica, viene meno anche il “luogo” dal quale trarre la stessa percezione fattuale, come si è detto, sicché negare la dimensione di una primigenia fiducia e meraviglia come fonte di conoscenza non significa affatto focalizzarsi solo su di una conoscenza puramente fattuale, ma significa togliere possibilità di esistenza anche a quest’ultima, sebbene questi delicati, pur vitali, problemi filosofico-speculativi fossero impercettibili al giurista Kelsen e, in parte, al sociologo Weber.

La differenza sostanziale, tuttavia, tra i due consisteva nel fatto che quest’ultimo, pur non traducendo la propria tensione coscienziale nei suoi insegnamenti scientifici, percepiva in qualche modo il fondo dei problemi posti decenni dopo da Voegelin, tale che questi, sulla scorta di un episodio della vita familiare dello stesso Weber – il quale disse alla moglie di ritenersi un mistico –, poté poi definirlo sostanzialmente un «intellettuale mistico»⁷⁹⁰. Tramite la propria etica della responsabilità, il sociologo tedesco, infatti, riconosceva implicitamente⁷⁹¹ la necessità latente per la propria scienza di un fondamento ontologico che evidentemente, almeno in forma strettamente “privata”, egli finiva comunque col coltivare, laddove Kelsen restava invece del tutto impermeabile a tali questioni. Del resto, a tal punto tali ordini di problemi erano difficilmente coglibili da Kelsen che quest’ultimo, di fronte alle critiche dell’allievo, si era rifiutato di

⁷⁸⁹ Su tale concetto e sull’origine (non voegeliniana) di esso, riferito ad una realtà immaginata in stato di alienazione rispetto a quanto realmente esiste, cfr. IDEM, *Autobiographical Reflections*, cit., p. 122 [ID., *La politica: dai simboli alle esperienze*, cit., p. 162]. Sulla seconda realtà come nozione riferibile a Kelsen, cfr. GILBERT WEISS, *op. cit.*, p. 9.

⁷⁹⁰ ERIC VOEGELIN, *Hitler and the Germans*, cit., p. 273.

⁷⁹¹ Ivi, pp. 270-273.

comprenderle o comunque non erano da lui comprensibili perché poste su di un piano che non era quello strettamente logico-giuridico la cui dimensione era l'unica che non gli fosse estranea.

Kelsen, nella bozza di replica a *La nuova scienza politica*, non rispose nei contenuti confutando le obiezioni di metodo poste da Voegelin, limitandosi invece a ribadire di fatto ciò che aveva sempre sostenuto, senza saper realmente controbattere al problema principale – squisitamente filosofico – posto dall'allievo, vale a dire senza dimostrare argomentativamente che gli aspetti speculativi ed aletici fossero davvero “demonici”, soggettivi e quindi avulsi dall'ambito della scientificità. L'intero volumetto, pubblicato postumo – come anche un altro testo sulle religioni secolari in cui nuovamente affrontava il pensiero voegeliniano –, è in realtà più una sorta di atto d'accusa polemico che pullula di fraintendimenti e semplificazioni sul pensiero di Voegelin, non soltanto – come sarebbe del tutto comprensibile – in quelle parti di esso che sono più oscure perché non esplicitate in *The New Science of Politics* o perché svolte in periodi successivi dall'autore, ma anche in punti molto chiari dell'opera voegeliniana oggetto della controanalisi di Kelsen.

Può essere importante portare alcuni esempi in tal senso, in quanto utili a chiarire meglio la posizione voegeliniana rispetto ad eventuali critiche positiviste mutate da quelle kelseniane. Innanzitutto, la premessa di Kelsen era che la censura voegeliniana si fosse basata su di una presunta mancanza di definizione del positivismo oggetto di critica, in quanto egli avrebbe riunito una molteplicità di autori sotto un criterio unicamente negativo, quello di non rifarsi alla speculazione metafisica⁷⁹².

In realtà, Voegelin, prima ancora di affrontare i problemi strettamente speculativo-teoretici quale risposta al positivismo, non richiamava direttamente il problema della speculazione nell'individuazione delle caratteristiche tipiche del positivismo medesimo. Egli, quando individuava queste ultime, non operava alcuna operazione personale ed arbitraria, rimandando semmai a semplici osservazioni sul rapporto tra metodo ed oggetto delle scienze e rifacendosi, per di più, a ricostruzioni abbastanza usuali nell'ambito della filosofia della scienza e della storia della filosofia che hanno pacificamente individuato il carattere comune a tutti i positivisti – e, anzi, anche a tutta la prospettiva scientifico-naturale moderna post-galileiana – nella matematizzazione della realtà e nella riduzione della conoscenza alla sperimentabilità di tipo naturalistico, come si è avuto modo di

⁷⁹² HANS KELSEN, *Una nuova scienza politica*, a cura e con postfazione di Federico Lijoi, Giappichelli, Torino, 2010, p. 3.

notare nelle analisi di Husserl, nonché come evidenziato da Heisenberg. Non si comprenderebbe, pertanto, come una simile definizione, pur sintetica – ma del tutto adeguata dal punto di vista storico, nonché funzionale all’opera (non enciclopedica) in cui è contenuta –, potesse essere insufficiente, né cosa si dovesse chiedere di più a Voegelin, a parte un’eventuale storia analitica su tutti i principali autori positivisti – che evidentemente non era, tuttavia, l’oggetto de *La nuova scienza politica* che intendeva invece abbozzare soltanto un tentativo di ripensamento sui fondamenti scientifici della politica.

Kelsen, in tal modo, si era semplicemente esentato dal rispondere alla questione centrale posta da Voegelin, vale a dire se fosse vero che un oggetto diverso necessitasse di un metodo diverso d’indagine rispetto all’oggetto tipico delle scienze naturali, limitandosi invece ad un implicito e non motivato diniego. Ad ogni modo, da questa premessa Kelsen derivava, da un lato, un’incomprensione delle argomentazioni di Voegelin sugli effetti del positivismo e, dall’altro lato, delle conclusioni sul pensiero voegeliniano molto lontane da ciò che si è fin qui esposto su di esso.

Con riguardo alla prima incomprendione va evidenziato come Kelsen individuasse delle contraddizioni in Voegelin laddove non erano presenti. Secondo il giurista austriaco, infatti, il suo ex allievo si contraddiceva quando riteneva il positivismo distruttivo, nonostante esso avesse comportato un accumulo di dati scientifici⁷⁹³ riconosciuto dallo stesso Voegelin. In realtà, la totale assenza di cornice teorica non permetteva a Kelsen di capire che un progresso scientifico è tale solo laddove vi sia una conoscenza della realtà, vale a dire una comprensione della stessa⁷⁹⁴.

Un mero accumulo di dati, tra i quali anche elementi irrilevanti, e, per di più, sganciati dalla capacità di interpretarli attraverso principi teoretici (e quindi slegati dalla capacità di comprenderli), non è affatto un progresso scientifico, ma un semplice affastellamento disordinato di elementi che finiscono con l’essere male interpretati dal ricercatore e quindi comportando in quest’ultimo una direzione di ricerca dalla quale non si può produrre alcuna vera conoscenza della realtà. Era esattamente questo che aveva sostenuto Voegelin⁷⁹⁵, sicché l’effetto distruttivo da lui veduto nel positivismo rimaneva immutato nella misura in cui quest’ultimo impedisse appunto di comprendere i dati dal

⁷⁹³ Ivi, pp. 9-10.

⁷⁹⁴ Fra le condizioni principali per un vero accrescimento della conoscenza Popper, ad esempio, situava esattamente anche la teorizzazione in sé, pur delimitandone i confini attraverso tre requisiti: cfr. KARL RAIMUND POPPER, *Congetture e confutazioni*, cit., pp. 412-415.

⁷⁹⁵ ERIC VOEGELIN, *The New Science of Politics*, cit., pp. 93-95 [IDEM, *La nuova scienza politica*, cit., pp. 40-43].

suo metodo eventualmente raccolti, permettendo soltanto a non positivisti di poterne usufruire con profitto, in quanto dotati di una griglia ermeneutica adeguata per farlo⁷⁹⁶.

Il secondo e più grave fraintendimento kelseniano era, inoltre, quello sulla “soluzione” metodologica prospettata da Voegelin. Secondo Kelsen, infatti, egli avrebbe fatto confusione tra simbolo e teoria che per il giurista austriaco avrebbero dovuto essere, in realtà, distinti⁷⁹⁷. Qui sembrano più evidenti i limiti filosofici di Kelsen, ma al contempo anche quelli dello scritto voegeliniano da lui considerato, in quanto la riflessione del tedesco era ancora immatura per permettere ad eventuali critici di poter almeno provare a comprendere la profondità dei problemi gnoseologici presupposti e che Voegelin invece espresse in parte solo molti anni dopo con l’elaborazione di *Anamnesis* e delle opere successive. Ciò che Kelsen non poteva capire da quel più vetusto testo voegeliniano è che la coscienza (e dunque la ragione) umana non funziona a compartimenti stagni rispetto a ciò che è colto attraverso tutti i sensi – e quindi percepito non soltanto mediante il suono delle parole da cui poter così derivare solo una conoscenza meramente discorsiva e concettuale –, rispetto al ruolo dell’inconscio e rispetto alla traccia visiva che la realtà imprime nella coscienza stessa in modo particolare (tra i vari elementi appresi dai sensi) e che si affianca continuamente alla parola – talvolta potendone anche fare a meno – quando l’immagine riaffiora a livello conscio-razionale.

È inevitabile allora che il simbolico, quale cognizione coscienziale che trasla nell’interiorità dell’uomo in immagini e parole quanto percepito dai sensi ed impresso nell’inconscio, non possa che essere il nucleo primigenio di ogni discorso concettuale che si possa definire teoria, poiché, alla base di ogni tentativo di teoria attraverso il linguaggio parlato, v’è sempre un’originaria apprensione simbolica della quale la teoria è soltanto svolgimento discorsivo.

La critica voegeliniana era un richiamo alla consapevolezza di questa osmosi coscienziale tra immagine e parola, oltre che tra simbolico e logico, nella conoscenza umana che non può che mostrare l’inadeguatezza di qualsiasi forma di riduzionismo metodologico che pretenda di rinchiudere reciprocamente le varie parti del reale in steccati ed aree autoconclusive, prive di un’unità del sapere e magari per di più escludenti altre forme di conoscenza, come invece operato dal positivismo.

In tal modo, ritenere la teoria qualcosa di distinguibile in modo netto dal simbolo si rivelerebbe un errore grossolano che può essere parzialmente perdonato a Kelsen solo

⁷⁹⁶ Ivi, p. 94 [ID., *La nuova scienza politica*, cit., p. 41].

⁷⁹⁷ HANS KELSEN, *Una nuova scienza politica*, cit., pp. 33-34.

perché, nonostante l'ostilità preconcepita che pervade il suo scritto, il pensiero voegeliniano non era ancora del tutto chiarificato ne *La nuova scienza politica* e nei pochi testi voegeliniani coevi a sua disposizione.

Per conseguenza logica, da tale incomprendimento riguardo al ruolo epistemico del simbolico risultava così da parte di Kelsen anche un'insensata riduzione di Voegelin ad autore che intendesse rifarsi a «valori assoluti»⁷⁹⁸, naturalmente dall'austriaco ritenuti meri postulati fideistici *a priori*, per i quali dunque Voegelin avrebbe finito con l'essere un autore convergente con la visione teologico-politica dello storico avversario kelseniano Carl Schmitt. Kelsen, nello specifico, accusava l'ex allievo di voler riportare la scienza politica alla teologia e alla metafisica di Platone, Aristotele e Tommaso⁷⁹⁹, sol perché egli li aveva citati nel proprio testo⁸⁰⁰. Ciò, tuttavia, è lontanissimo dalla prospettiva voegeliniana che, lungi dal recuperare risposte filosofiche passate, indagava con molta libertà le varie simbolizzazioni della storia, ritenendo altresì che potessero pure scomparire da essa ed essere soppiantate da nuovi più adeguati tentativi di risimbolizzazione. In lui non c'era dunque alcunché di assoluto, per quanto, tra le altre, egli utilizzasse questa o quella simbolizzazione con profitto nelle sue elaborazioni filosofiche.

L'accusa implicita⁸⁰¹ di essere un emulo di Schmitt, ad intendere, per di più, che Voegelin volesse fondare la scienza politica su forme “superstiziose” di “fideismo” od “irrazionalismo” teologico-politico, non regge perché pretenderebbe di ridurre tutto ciò che precede storicamente il metodo sperimentale moderno all'ambito della teologia e di una presunta irrazionalità, equivalendo così a dire in modo antistorico che, per esempio, Eraclito fosse un “teologo politico” solo perché non appiattito sulla prospettiva neo-kantiana e positivista che quel metodo ha fatto propria. In realtà, la teologia, strettamente intesa – al di là del conio e dell'uso della parola in Platone⁸⁰² che sono più ampi della

⁷⁹⁸ Ivi, p. 18.

⁷⁹⁹ Ivi, p. 6.

⁸⁰⁰ ERIC VOEGELIN, *The New Science of Politics*, cit., p. 92 [Id., *La nuova scienza politica*, cit., pp. 38-39].

⁸⁰¹ Tale accusa è implicita nel testo di risposta a *The New Science of Politics*, ma altrove tale parallelo venne riproposto e quasi esplicitato da Kelsen che, dopo aver citato Schmitt al capitolo I, ne tralasciò l'analisi e parlò diffusamente della sola posizione voegeliniana nel corso del volume: cfr. HANS KELSEN, *Religione secolare. Una polemica contro l'errata interpretazione della filosofia sociale, della scienza e della politica moderne come “nuove religioni”*, edizione stabilita da Robert Walter, Clemens Jabloner e Klaus Zeleny, a cura e con prefazione di Paolo Di Lucia e Lorenzo Passerini Glazel, Raffaello Cortina, Milano, 2014, pp. 21-23. Sul punto, cfr. BJØRN THOMASSEN, *Debating Modernity as Secular Religion: Hans Kelsen's Futile Exchange with Eric Voegelin*, in *History and Theory. Studies in the Philosophy of History*, anno LV, n. 3, Middletown (CT, U.S.A.), ottobre 2014, pp. 435-450 (p. 438).

⁸⁰² Tale linguaggio (invero razionale) di Platone non autorizzerebbe però a vedere in lui una prospettiva strettamente religiosa, secondo taluno: cfr. FRANCO FERRARI, *La via dell'immortalità. Percorsi platonici*,

scienza teologica comunemente detta –, è una disciplina che presuppone una verità rivelata, vale a dire una comunicazione di Dio all’uomo che viene consegnata in un testo sacro il cui contenuto, in quanto tale, è indubitabile (seppur razionalmente analizzabile) e può essere ritenuto per vero solo tramite un atto di pura fede, cioè tramite un’accettazione non razionale⁸⁰³ di un contenuto conoscitivo fondato unicamente sull’autorevolezza del suo (divino) artefice⁸⁰⁴ e dei suoi testimoni⁸⁰⁵ e solo successivamente sviluppato interpretativamente dalla ragione umana⁸⁰⁶ in modo coerente e sistematico con la collaborazione del pensiero⁸⁰⁷ e dunque della filosofia⁸⁰⁸. La definizione più icastica in tal senso è introdotta dall’Aquinata, secondo il quale la scienza delle cose divine (teologia) è prodotta da una conoscenza superiore a quella razionale delle discipline filosofiche, vale a dire da una rivelazione (e quindi da una conoscenza di fede) che è diversa dalla “teologia” (platonicamente intesa) tipica dell’indagine filosofica:

[...] la Scrittura divinamente ispirata non rientra nelle discipline filosofiche, che sono un ritrovato della umana ragione. Di qui l’utilità di un’altra dottrina di ispirazione divina, oltre le discipline filosofiche. [...] era necessario, per la salvezza dell’uomo che, oltre le discipline filosofiche di indagine razionale, ci fosse un’altra dottrina procedente dalla divina rivelazione. Prima di tutto perché l’uomo è ordinato a Dio come ad un fine che supera la capacità della ragione, secondo il detto di Isaia: *Occhio non vide, eccetto te, o Dio, che cosa hai preparato per coloro che ti amano*. Ora è necessario che gli uomini conoscano in precedenza questo loro fine, perché vi indirizzino le loro intenzioni e le loro azioni. E così per la salvezza dell’uomo fu necessario che mediante la divina rivelazione gli fossero fatte conoscere delle cose superiori alla ragione umana. Anzi, anche su ciò che

Rosenberg & Sellier, Torino, 2019, p. 58. In tal senso sembra anche di fatto orientato il succitato Cornford laddove spiega come la filosofia si fosse liberata in certa misura della sovrastruttura religiosa (in favore della rappresentazione magica) nonché soprattutto laddove indica il processo di progressiva astrazione delle Idee platoniche e di allontanamento delle stesse da una prospettiva animizzata, a partire dal *Fedone* (dove ancora l’Idea è una sostanza-anima) fino al *Sofista* in cui (secondo lui) Platone giunge quasi alle porte della individuazione degli attributi in termini di assenza di intelligenza e vita in quanto semplicemente concetti astratti ormai deanimizzati: cfr. FRANCIS MACDONALD CORNFORD, *op. cit.*, pp. 134-135 e 279.

⁸⁰³ Tuttavia, mentre nella prospettiva medievale, come si avrà modo di osservare, questo atto viene comunque costantemente accompagnato dalla conoscenza noetica della ragione, il discorso si fa ben più radicale dopo la rivoluzionaria frattura luterana che, a causa del suo rifiuto della dottrina tomista della «*fides caritate formata*» (di cui si dirà *infra*), ha reso la fede un atto totalmente cieco e unilaterale: «Through the *sola fide* principle, faith became a unilateral act of trust in an externalized revelation codified in Scripture»: cfr. ERIC VOEGELIN, *History of Political Ideas*, vol. IV, *Renaissance and Reformation*, in *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 22, *History of Political Ideas. Renaissance and Reformation*, a cura e con introduzione di David L. Morse e William M. Thompson, University of Missouri Press, Columbia (MO, U.S.A.), 1998, p. 267.

⁸⁰⁴ In tal senso, cfr. TOMMASO D’AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 1, a. 2, in IDEM, *La Somma Teologica*, vol. 1, *Prima Parte*, con testo latino dell’Edizione Leonina, con introduzioni di padre Giuseppe Barzaghi O.P., Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 2014, pp. 27-28.

⁸⁰⁵ ID., *Summa Theologiae*, I, q. 1, a. 8, ad 2, in *ivi*, pp. 36-37.

⁸⁰⁶ ID., *Summa Theologiae*, I, q. 1, a. 8, co., in *ivi*, p. 35.

⁸⁰⁷ ID., *Summa Theologiae*, II-II, q. 2, a. 1, co., in ID., *La Somma Teologica*, vol. 3, *Seconda Parte. Seconda Sezione*, con testo latino dell’Edizione Leonina, con introduzione di padre Giuseppe Barzaghi O.P., Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 2014, pp. 40-41.

⁸⁰⁸ MICHELE FEDERICO SCIACCA, *Prospettiva sulla metafisica di S. Tommaso*, cit., p. 35.

intorno a Dio l'uomo può indagare con la ragione fu necessario che egli fosse ammaestrato per rivelazione divina, poiché una conoscenza razionale di Dio non sarebbe stata accessibile se non a pochi, dopo lungo tempo e non senza errori; eppure dalla conoscenza di tali verità dipende tutta la salvezza dell'uomo, che è riposta in Dio. Quindi, per provvedere alla salvezza degli uomini in modo più conveniente e più certo, fu necessario che rispetto alle cose divine fossero istruiti per divina rivelazione. Di qui la necessità, oltre le discipline filosofiche oggetto dell'indagine razionale, di una dottrina avuta per divina rivelazione. [...] l'uomo non deve scrutare col semplice lume della ragione cose superiori alla sua intelligenza, ma se Dio gliela rivela deve accoglierle con fede. Infatti nel medesimo punto di Sir[acide] si aggiunge: *Ti è stato mostrato più di quanto comprenda un'intelligenza umana*. E precisamente in ciò consiste la dottrina sacra. La diversità di principi o di punti di vista causa la diversità delle scienze. Una stessa conclusione scientifica può dimostrarla, infatti, sia un astronomo che un fisico: per es. la rotondità della terra; ma l'astronomo parte da criteri matematici, cioè fa astrazione dalla materia, mentre il fisico la dimostra tenendo conto della materia. Quindi nulla impedisce che degli oggetti di cui tratta la filosofia con la luce della ragione naturale tratti anche un'altra scienza che proceda alla luce della rivelazione. E così la teologia che fa parte della dottrina sacra differisce secondo il genere dalla teologia che fa parte della filosofia⁸⁰⁹.

Un tale atto di fede non sussisteva (almeno pubblicamente ed esplicitamente) in Voegelin⁸¹⁰ – o appunto nei filosofi greci, ove materialmente esso non poteva nemmeno esistere in questi termini.

Kelsen sosteneva invece che Voegelin ritenesse di esimersi dai “giudizi di valore” sol perché intendeva richiamarsi all'ontologia classica⁸¹¹, da lui interpretata come rinnovata adesione a una prospettiva fideistica e non compatibile con la ragione. Inoltre, tale ontologia classica per il giurista austriaco conteneva senza dubbio “giudizi di valore” – presupponendo così Kelsen che essa fosse riducibile ad una dimensione antiscientifica ed arbitraria⁸¹² –, oltretutto non intendendo nemmeno il tono letterale del testo voegeliniano laddove esso esprimeva⁸¹³ l'idea che l'etica classica e quella cristiana non

⁸⁰⁹ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 1, a. 1, s.c. - ad 2, in IDEM, *La Somma Teologica*, vol. 1, *Prima Parte*, cit., pp. 26-27.

⁸¹⁰ Amici e conoscenti hanno reso testimonianze del suo atteggiamento molto schivo (talvolta, quasi agnostico) in materia di vita dopo la morte durante il corso della sua esistenza, dal quale si ricavava che egli scrivesse del simbolo dell'immortalità in chiave socratica come di qualcosa di indeterminato cui si può certamente alludere ma di cui non si potrebbe dire di più. Tuttavia, dalla testimonianza sulla sua preparazione del proprio funerale (luterano), resa da Paul Caringella che ne fu anche assistente personale – raccogliendo pure per iscritto la dettatura del suo ultimo articolo (significativamente: *Quod Deus dicitur*) –, si può ritenere che all'estrema fine della sua vita Voegelin abbia potuto avvicinarsi ad una riconciliazione con la fede, anche se mancano suoi riferimenti espliciti di tipo testuale in merito. Sulle prime testimonianze, cfr. BARRY COOPER ET JODI BRUHN (a cura di), *op. cit.*, p. 11. Per l'episodio raccontato da Caringella, cfr. ELLIS SANDOZ, *Republicanism, Religion, and the Soul of America*, cit., p. 116.

⁸¹¹ HANS KELSEN, *Una nuova scienza politica*, cit., p. 15.

⁸¹² «Ogni testo “classico”, in quanto non filtrabile con il metro di rigorosità richiesto dalla matematizzante epistemologia delle nuove scienze sociali, cade sotto il sospetto di ideologia. Ogni giudizio che non sia aderente alla logica “scientifica” del “Tatsachenurteil” [giudizio di fatto (*n.d.r.*)] viene svalutato e restituito come soggettivistico – e di per ciò stesso privo di interesse – “giudizio di valore”.»: cfr. SANDRO CHIGNOLA, *op. cit.*, pp. 90-91.

⁸¹³ ERIC VOEGELIN, *The New Science of Politics*, cit., p. 96 [IDEM, *La nuova scienza politica*, cit., p. 44].

contenessero appunto “giudizi di valore”⁸¹⁴. In realtà, la questione voegeliniana veniva proprio posta male da Kelsen, il quale non comprendeva che il problema per Voegelin non consistesse nel cercare di sottrarsi ai “giudizi di valore” e quindi nel sostenere ingiustificatamente che l’ontologia classica non ne contenesse, ma semmai precisamente nel contestare come concetto valido teoreticamente la nozione stessa di “giudizio di valore”⁸¹⁵, in quanto inventata nel XIX secolo nell’ambito della cultura neo-kantiana da Heinrich Rickert⁸¹⁶. Il tedesco, inoltre, intendeva confutare la convinzione ad essa collegata secondo cui i “valori” implicherebbero una dimensione “soggettiva” non oggettivabile e non razionalizzabile, come se qualsiasi riferimento a ciò che non sia naturalistico-sensibile fosse automaticamente oggetto di fede e dunque come se l’ontologia classica fosse appunto “soggettiva” ed “irrazionale” perché così sostenuto attraverso il concetto di “giudizio di valore”, all’uopo coniato dall’idealismo moderno.

Al di là della misinterpretazione (o comunque della incomprendimento) del senso stesso delle parole voegeliniane, il punto centrale è che Kelsen, nel momento stesso in cui presupponesse che l’accusa di rifarsi a “giudizi di valore” significasse incolpare qualcuno di voler proporre una forma di soggettivismo fideistico, stava dando per scontato e presupposto ciò che avrebbe dovuto dimostrare (e che non si peritava di comprovare) sul piano filosofico, vale a dire che quei “giudizi” fossero effettivamente “fideistici” ed “irrazionali” e che la posizione filosofica di Rickert, da lui presupposta, fosse corretta. Il fulcro del discorso voegeliniano verteva invece, da un lato, sulla completa razionalità scientifica dell’ambito interiore e, dall’altro, sulla necessità di una immersione coscienziale per poter conoscere razionalmente la realtà esistenziale dell’uomo, nonché i fondamenti teorici con i quali poter interpretare adeguatamente la conoscenza del mondo sensibile. La stessa insistenza di Kelsen, in modo semplificatore, su quelli che – al di là di pur esistenti preferenze voegeliniane per taluni autori – in quel testo erano letteralmente *meri esempi* portati da Voegelin, richiamanti l’ἀγάθον (*agáthon*) platonico, il *noûs* aristotelico, il *lógos* stoico e la *ratio aeterna* dell’Aquinata, a voler malignamente intendere una fondazione confessionistico-rivelata della scienza politica – come se l’allievo kelseniano volesse rimandare ad una sorta di autorità intrinseca di questa o quella dottrina, tale che una cosa sarebbe stata per lui vera o falsa solo perché contenuta

⁸¹⁴ HANS KELSEN, *Una nuova scienza politica*, cit., p. 14.

⁸¹⁵ ERIC VOEGELIN, *The New Science of Politics*, cit., pp. 96-97 [IDEM, *La nuova scienza politica*, cit., pp. 43-44].

⁸¹⁶ ID., *Autobiographical Reflections*, cit., pp. 50-51 [ID., *La politica: dai simboli alle esperienze*, cit., p. 96].

nei dialoghi platonici o nella Bibbia, come esplicitamente ed insensatamente scritto da Kelsen⁸¹⁷ –, è una conclusione grossolana e non rispondente al vero per il lettore dei testi di Voegelin, sebbene, come detto, essa fosse probabilmente comprensibile all'epoca, posto che solo una conoscenza sistematica dell'opera voegeliniana (possibile soltanto alla sua morte) avrebbe potuto condurre in modo più certo a conclusioni meno imprecise⁸¹⁸.

Del resto, va messo in conto che un qualche avvicinamento della filosofia di Voegelin all'opera schmittiana è ancora oggi proposto da studiosi che probabilmente non si focalizzano troppo sulla filosofia della coscienza voegeliniana⁸¹⁹. Una tale lettura, tra l'altro, sembrerebbe apparentemente avvalorata dal fatto che lo stesso Voegelin scrisse un saggio, già citato, sulle «religioni politiche» nel 1938, a patto di non tenere conto però che si tratta di un saggio-ponte tra due periodi intellettuali diversi dell'autore. Egli stesso, infatti, riconobbe di avere successivamente rivisto le proprie posizioni al punto da scrivere di non ritenere «del tutto errata»⁸²⁰ quell'interpretazione – che peraltro evidentemente, dal tono letterale, aveva comunque per lui limiti strutturali⁸²¹ –, mutuata da autori di quel periodo come Louis Rougier, e di aver addirittura rigettato la nozione stessa di *religione*: «I would no longer use the term *religions* because it is too vague and

⁸¹⁷ HANS KELSEN, *Una nuova scienza politica*, cit., p. 14.

⁸¹⁸ Ciò ha fatto ipotizzare a qualche commentatore che Kelsen potrebbe non aver pubblicato le sue critiche a Voegelin proprio perché, in fondo, la riflessione voegeliniana mostrava di essere *in fieri* e forse lo stesso Kelsen finì dunque per dubitare delle proprie stesse conclusioni con riguardo ad essa e ai problemi in essa impliciti (vale a dire la comprensione dell'apocalisse totalitaria del pensiero moderno): cfr. BJØRN THOMASSEN, *op. cit.*, p. 448.

⁸¹⁹ Un esempio in tal senso è l'introduzione all'edizione italiana di *The Gospel and Culture*, nella quale i due curatori (l'una esperta di simbolica politica e l'altro appunto dell'opera schmittiana), pur cogliendo anche aspetti molto importanti di Voegelin, tendono implicitamente a vedere convergenze tra lui e la teologia politica, evocando il pensiero metaforico (nonostante il ruolo della metafora nel tedesco fosse secondario, essendo il suo linguaggio semmai analogico e ritenendo egli che le semplici metafore di certi autori moderni fossero anzi succedanei dei veri e propri simboli) e quello emotivo (sebbene l'emotività non venisse da lui mai citata esplicitamente e comunque sempre ricondotta alla guida razionale), nonché ricordando il suo saggio sulle religioni politiche (che fu però da lui superato) che i due sembrano leggere come premessa ancora valida di tutta la parabola voegeliniana: cfr. GIULIANA PAROTTO ET UMBERTO LODOVICI, *Introduzione*, in ERIC VOEGELIN, *Vangelo e cultura*, cit., pp. 5-15 (pp. 6-9 e 15). Sulla presenza limitata della metafora in Voegelin, cfr. GLENN HUGHES, *Voegelin's Use of Metaphor*, in *APSA 2011 Annual Meeting Paper*, Washington (D.C., U.S.A.), 2011, pp. 1-23 (pp. 2-3). Sul significato dell'analogia e sulla differenza con la metafora, cfr. *ivi*, pp. 3-4. Sulla complessità dell'analogia nel linguaggio voegeliniano, cfr. EUGENE WEBB, *Eric Voegelin Philosopher of History*, cit., pp. 73-77.

⁸²⁰ «The interpretation is not all wrong»: cfr. ERIC VOEGELIN, *Autobiographical Reflections*, cit., p. 78 [IDEM, *La politica: dai simboli alle esperienze*, cit., p. 120].

⁸²¹ Oltre che imprecisioni nella differenziazione dei fenomeni storici da lui studiati: cfr. *ivi*, pp. 78-79 [ID., *La politica: dai simboli alle esperienze*, cit., p. 120]. Per una focalizzazione sulle aporie del saggio voegeliniano sulle religioni politiche, ancora non agganciato ad un'adeguata filosofia della coscienza, cfr. SANDRO CHIGNOLA, *op. cit.*, pp. 69-70.

already deforms the real problem of experiences by mixing them with the further problem of dogma or doctrine»⁸²².

Come già intuibile da quanto detto e dall'ultima citazione dell'autore, in realtà, Voegelin non soltanto non era "confessionale", ma tecnicamente neanche cristiano⁸²³, essendo la sua apertura al trascendente piuttosto indeterminata. Ciò è dimostrato da quanto egli disse in una conferenza tenuta nel 1970 sul tema *Il Vangelo e la cultura*. In tale testo, infatti, il tedesco si mostrava molto critico della distinzione, operata dai teologi, tra rivelazione e ragione naturale⁸²⁴, con la quale essi hanno inteso appunto dividere un dato di fede da uno strettamente filosofico. Secondo Voegelin invece la coscienza umana conosce a partire da un nucleo che è fondamentalmente sempre il medesimo, nonostante le diverse esperienze che essa faccia. Non si tratta, in altre parole, di distinguere fra delle verità conosciute tramite un'indagine umana e delle verità (da accettare fideisticamente) apprese a seguito di una comunicazione divina e tradotte poi in un testo sacro; al contrario, ogni coscienza umana, in tutte le sue esperienze (sia noetiche che pneumatiche), vede al proprio interno un bilaterale movimento, vale a dire quello umano e quello del mistero che gli si fa incontro, che è esattamente il nucleo noetico della conoscenza⁸²⁵ nel quale se ne concretizza una forma in cui è coinvolta la ragione come partecipazione dell'uomo all'intelletto divino, poiché il punto di partenza di ogni esperienza è sempre la domanda (*the Question*) sulla realtà e sul suo significato⁸²⁶.

In ogni tipo di esperienza, in altri termini, vi è una ricerca umana ma, a causa di quella partecipazione dell'uomo all'essere, v'è anche un'attrazione che il mistero trascendente opera sull'uomo (*kinesis*⁸²⁷) e che attira quella sua ricerca a sé. In una tale prospettiva, l'esperienza dei filosofi greci allora non è diversa, almeno per struttura, da quella dell'autore sacro di un testo "rivelato", in quanto entrambi, in realtà, provano a rispondere ad un interrogativo che viene stimolato dall'iniziativa divina oltre che da quella umana del soggetto che vi è coinvolto.

⁸²² ERIC VOEGELIN, *Autobiographical Reflections*, cit., p. 78 [IDEM, *La politica: dai simboli alle esperienze*, cit., p. 120].

⁸²³ Su questo punto si tornerà brevemente in seguito. Inoltre, come già accennato, il rapporto con una vita oltre la morte in Voegelin è stato piuttosto indeterminato e, per gran parte della sua vita, non sembra essere stato vissuto da lui in termini strettamente cristiani.

⁸²⁴ ERIC VOEGELIN, *The Gospel and Culture*, cit., pp. 187-188 [IDEM, *Vangelo e cultura*, cit., pp. 42-43]. Sul punto, cfr. anche ID., *Order and History*, vol. IV, *The Ecumenic Age*, cit., pp. 292-293 e 300-301; ID., *Wisdom and the Magic of the Extreme: A Meditation*, in *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 12, *Published Essays. 1966-1985*, cit., pp. 315-375 (p. 339) ed ID., *Quod Deus Dicitur*, in *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 12, *Published Essays. 1966-1985*, cit., pp. 376-394 (p. 378).

⁸²⁵ EUGENE WEBB, *Eric Voegelin Philosopher of History*, cit., pp. 184-186.

⁸²⁶ ERIC VOEGELIN, *Order and History*, vol. IV, *The Ecumenic Age*, cit., pp. 399-401.

⁸²⁷ Ivi, p. 250. Sul punto, cfr. anche EUGEN L. NAGY, *op. cit.*, p. 90.

La dinamica che i teologi hanno nel tempo comunicato con il simbolo di *grazia*, in realtà, non è un movimento soprannaturale di tipo miracolistico discendente da uno Spirito trasmesso a seguito di una rivelazione e di un'elezione carismatica destinata ad alcuni "eletti", ma è parte della vita *ordinaria* della coscienza umana di ogni esegeta, tale che la stessa domanda viene indotta dal mistero trascendente il quale, a quel punto, necessita soltanto di un assenso o di un diniego, come dimostrato dalle simbolizzazioni platoniche sull'anima di cui si dirà *infra*. In tal modo, anche un testo sacro non sarà un dato da accettare in modo "incontrovertibile" e fideistico-irrazionale, in quanto manifestazione di un Dio che viene incontro all'uomo e che gli si rivela attraverso il testo sacro, ma sarà il prodotto storico dell'essere umano⁸²⁸ che, dopo il suo assenso, intenderà esprimere e comunicare nel testo un'esperienza nella quale anch'egli si è mosso verso l'alterità divina tramite la propria libertà e razionalità e che, pur esperibile da altri uomini nel tempo e nello spazio e pur debitrice di simbolizzazioni pregresse da lui conosciute, rimarrà comunque la *sua* esperienza dalla quale avrà ricavato la sua personale simbolizzazione con la quale esprimere e comunicare quanto da lui esperito. Ciò poneva dunque Voegelin al di fuori di una dimensione strettamente teologica in senso proprio (e specificamente di quella cristiana) secondo la quale la grazia e la rivelazione sono doni unilaterali e gratuiti di Dio e non parte di un normale processo coscienziale complesso nel quale il mistero divino è solo un coprotagonista, per quanto determinante, e in cui viene coinvolta la ragione come strutturale centro giudicante della coscienza.

In tale processo, si svolga esso in via pneumatica od in via strettamente noetica, l'origine della tensione coscienziale è la medesima, vale a dire il desiderio (d'amore) di conoscere il vero. In tal modo, non esisterà un dato puramente e fideisticamente "rivelato", poiché il problema che trova una risposta simbolica "rivelata" sarà il medesimo di colui che trovi e fornisca una risposta simbolica di tipo filosofico. La differenza tra i due sarà semmai nel tipo di esperienza (pneumatica o noetica) e di comunicazione in simboli della stessa, tale che in un caso la ragione sarà minore protagonista che nell'altro caso⁸²⁹ (e tale che nell'esperienza pneumatica il centro

⁸²⁸ Ciò, in realtà, vale per ogni tipologia di comunicazione simbolica intorno al fondamento dell'esistenza. Lo stesso Tommaso d'Aquino, quando si occupò del problema di Dio, lo fece a partire dalle simbolizzazioni che disponeva nella propria situazione storica concreta: cfr. ERIC VOEGELIN, *Quod Deus Dicitur*, cit., p. 379.

⁸²⁹ «[...] one might say that the respective terms differ with respect to the "location" in consciousness that they emphasize: the "noetic experience" centers in the area where questioning, reasoning, and judging perform their operations, whereas the "pneumatic experience", as a "divine irruption which constitutes [a] new existential consciousness", takes place at the axial depth of the personality out of which reason and its structures arise»: cfr. GLENN HUGHES, *Mystery and Myth in the Philosophy of Eric Voegelin*, cit., p. 55. Per

dell'evento rimane comparativamente più in oscurità⁸³⁰), ma sempre comportando una continuità⁸³¹ tra ragione filosofica ed esperienza “rivelata”. Tale continuità è presente poiché alla base dell'anima permane sempre quel desiderio di conoscenza del vero che muove la coscienza verso le esperienze e perché queste ultime avvengono soltanto a partire dalla partecipazione all'essere ed alla ragione, sebbene nell'esperienza pneumatica l'esegeta non abbia sempre una integrale capacità di comprendere compiutamente questa dinamica. Per tale motivo, Voegelin scriveva che «[...] the God who appeared to the philosophers, and who elicited from Parmenides the exclamation “Is!”, was the *same* God who revealed himself to Moses as the “I am who (or: what) I am”, as the God who is what he is in the concrete theophany to which man responds»⁸³².

In tal senso, come dimostra il suo dialogo con Leo Strauss⁸³³, per lui la fede religiosa non poteva consistere in un'adesione cieca a “dogmi irrazionali”, essendo semmai espressione della continua ed erotica⁸³⁴ dinamica interrogante della fondazione esistenziale (propria anche della ricerca filosofica), avvicinata così più alla greca πίστις (*pístis*, “fede”, “fedeltà”, “fiducia”, “opinione”, “prova”)⁸³⁵. Va ricordato, tra l'altro, che quest'ultima in Platone⁸³⁶ era una forma di conoscenza inferiore a quella scientifica propria dell'*epistémè* e rimandava ad una opinione affidabile (o credenza) sulle questioni fenomeniche rispetto alla mera congettura, tenendo altresì conto che tale forma di conoscenza del sensibile era comunque meno elevata proprio in quanto attinente al

la citazione interna sull'irruzione divina, cfr. ERIC VOEGELIN, *Order and History*, vol. IV, *The Ecumenic Age*, cit., p. 311.

⁸³⁰ EUGENE WEBB, *Eric Voegelin's Theory of Revelation*, in *The Thomist. A Speculative Quarterly Review*, anno XL, n. 1, Washington (D.C., U.S.A.), gennaio 1978, pp. 95-122 (p. 105).

⁸³¹ Ivi, pp. 104-105 ed IDEM, *Eric Voegelin Philosopher of History*, cit., p. 120.

⁸³² ERIC VOEGELIN, *Order and History*, vol. IV, *The Ecumenic Age*, cit., pp. 292-293 [corsivo nostro].

⁸³³ Cio, che traspare appunto dalle missive intercorse con Strauss, è sintetizzato in alcune espressioni contenute in una delle lezioni voegeliniane a Monaco, pubblicata nel 1966: «Christianity is not concerned with belief in a literary text, but with man's confrontation with God through faith. When Christianity is transformed from the reality of faith into a belief in Scripture, there will emerge the strange conflict between images in which we are or are not to conceive God»: cfr. IDEM, *The German University and the Order of German Society: A Reconsideration of the Nazi Era*, in *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 12, *Published Essays. 1966-1985*, cit., pp. 1-35 (pp. 11-12). Per il passaggio determinante nel carteggio Voegelin-Strauss, cfr. ID., *Lettera a Leo Strauss del 22 aprile 1951 (Lettera n. 38)*, in PETER EMBERLEY ET BARRY COOPER (a cura di), *Faith and Political Philosophy. The Correspondence between Leo Strauss and Eric Voegelin, 1934-1964*, University of Missouri Press, Columbia (MO, U.S.A.), 2004, pp. 79-87 (pp. 80-84). Su questi punti, cfr. THIERRY GONTIER, *Voegelin. Symboles du politique*, Michalon, Parigi, 2008, pp. 71-82.

⁸³⁴ Col termine si allude qui al coinvolgimento dell'amore/Eros dell'uomo nei confronti del vero.

⁸³⁵ IDEM, *From “Political Theology” to “Political Religion”: Eric Voegelin and Carl Schmitt*, in *The Review of Politics*, anno LXXV, n. 1, Notre Dame (IN, U.S.A.), gennaio-marzo 2013, pp. 25-43 (pp. 35-36).

⁸³⁶ PLATONE, *Politéia*, cit., VI, 509d-511e, pp. 721-729.

mondo sensibile – pertanto non ancora proiettata sul fondamento di quest’ultimo (conoscibile solo dall’*epistème*) – e non in quanto meramente falsa.

Questa visione “razionalizzata” (e certamente non tipica del nucleo originario rivelato delle confessioni religiose) intorno alla fede era presente in Voegelin sin dai tempi di *History of Political Ideas*, nella quale, parlando del pensiero di Tommaso d’Aquino, evidenziava come tale fede fosse una compenetrazione della persona con l’amore divino attraverso l’influsso della grazia di Dio⁸³⁷. Tale tipo di definizione è parallela a quella che più tardi fu la descrizione dell’esperienza noetica in Platone ed Aristotele⁸³⁸, sicché si comprende come appunto il nucleo conoscitivo del vero permanesse per Voegelin il medesimo. Cambiava invece solamente il ruolo della ragione tra il caso dell’esperienza noetica vera e propria – in cui è la ragione che accompagna tutto il percorso di riconoscimento del vero esistenziale – e quello dell’esperienza pneumatica – in cui la ragione si ferma di fronte all’irrompere di una forza (comunque complessa e non unicamente emotiva, come si dirà) qual è l’amore trascendente che pervade l’anima. Un’altra differenza, infine, sarebbe nell’aspetto su cui l’esegeta porrebbe maggiormente l’accento descrittivo al momento della simbolizzazione della propria esperienza, vale a dire la ricerca e la condizione umane nel primo caso e la ricerca da parte di Dio indirizzata verso l’uomo nel secondo⁸³⁹. Il cuore del problema, anche nell’ambito confessionale cristiano, per Voegelin rimaneva lo studio razionale sull’anima inaugurato dai greci e proseguito, senza cesure, dai cristiani che continuavano ad impostare ogni discorso spirituale e morale a partire dalle riflessioni classiche, pur se sussunte all’interno della dogmatica trinitaria e cristica di origine biblica e pneumatica.

Per tale ragione, ad esempio, Voegelin, pur apprezzando le intenzioni dell’opera di Étienne Gilson, prendeva le distanze dalla pretesa di quest’ultimo di voler distinguere tra la ricerca pagana e quella cristiana (tomista), volendo presentare questa come la più “avanzata” nella comprensione del mistero trascendente. Secondo il tedesco, in realtà, una tale distinzione era semplicemente insensata⁸⁴⁰, la prospettiva cristiana essendo solo una declinazione (appunto pneumatica) di un problema che era già precristiano e pagano⁸⁴¹, affrontabile così anche in via puramente noetica e per il quale la risposta cristiana era più avanzata in alcuni punti e più arretrata in altri rispetto a quella “pagana”, mostrando

⁸³⁷ ERIC VOEGELIN, *History of Political Ideas*, vol. IV, *Renaissance and Reformation*, cit., p. 250.

⁸³⁸ IDEM, *Reason: the Classic Experience*, cit., pp. 265-291.

⁸³⁹ ID., *Wisdom and the Magic of the Extreme*, cit., p. 369.

⁸⁴⁰ ID., *The Beginning and the Beyond*, cit., pp. 210-212 [ID., *Che cos’è la storia?*, cit., pp. 220-223].

⁸⁴¹ Ivi, p. 212 [ID., *Che cos’è la storia?*, cit., p. 223].

proprio come la prospettiva di Voegelin, pur considerante la rivelazione cristiana, non sembrasse avere accolto dall'interno il punto di vista dei cristiani.

Si noti poi che lo stesso desiderio di conoscere non si risolvesse in un sentimento passionale, non soltanto perché esso presuppone pur sempre un nucleo noetico-razionale, ma proprio perché infine esso può essere ricondotto ad una conoscenza propriamente razionale nella concreta esperienza vissuta di tipo noetico (da Voegelin preferita a quella pneumatica), pur essendo tale passione il pungolo originario del movimento verso la conoscenza. Ciò è stato chiarito proprio dal passaggio in cui Voegelin parlava della prospettiva «mistica» di Weber, laddove evidenziava come quest'ultimo utilizzasse il termine *passione* non nell'uso corrente di sentimento non governabile ed a cui dare libero sfogo, bensì in quello (classico) di un orientamento dell'anima che viene guidato dalla ragione: «“Passion” therefore means precisely the opposite of what is usually meant by this concept: not to give in to the passions but to tame the soul and to concentrate completely on the matter in hand»⁸⁴².

Se il punto di partenza è, infatti, la domanda sulla realtà, tale domanda presuppone pur sempre una tensione di tipo passionale verso la realtà medesima, quella che Platone⁸⁴³ ed Aristotele⁸⁴⁴ definivano attraverso il sentimento del θαυμάζειν (*thaumázēin*), vale a dire il meravigliarsi o stupirsi di ciò che non si sa, ma questa meraviglia non può che appunto condurre ad una volontà di comprensione noetico-razionale di ciò che non si sa che poi sfocerà in una delle due suddette esperienze.

In tal modo, l'interesse per i testi cristiani da parte di Voegelin era così indirizzato alla valorizzazione degli aspetti più propriamente noetici di essi. Quando il tedesco, infatti, aveva affrontato, ad esempio, i Vangeli, lungi dal meramente considerarli testo sacro dai quali dedurre una rivelazione indiscutibile, li aveva analizzati (e anche criticati in alcuni elementi⁸⁴⁵) esattamente come ogni altro dialogo filosofico o testo mitico da lui considerato, mettendone in risalto l'«astuzia noetica»⁸⁴⁶ e la sostanziale convergenza, pur

⁸⁴² IDEM, *Hitler and the Germans*, cit., p. 270.

⁸⁴³ PLATONE, *Teeteto*, cit., 155d, p. 267.

⁸⁴⁴ ARISTOTELE, *Metafisica*, cit., 982b, p. 11.

⁸⁴⁵ Voegelin, per esempio, evidenziava come la narrazione evangelica e la struttura simbolica dell'esperienza coscienziale del Cristo e dei suoi discepoli fossero in certi punti più ricchi e ampi ed in altri aspetti più poveri e ristretti rispetto alla filosofia antica (specie platonica), nonché per alcuni elementi configuranti una simbolizzazione più compatta e per altri più articolata, concludendo, infine, che il rischio del deragliamento apocalittico fosse presente nel movimento cristico sin dal principio: cfr. ERIC VOEGELIN, *The Gospel and Culture*, cit., pp. 189 e 210-212 [IDEM, *Vangelo e cultura*, cit., pp. 44-45 e 76-79].

⁸⁴⁶ ID., *Wisdom and the Magic of the Extreme*, cit., p. 367.

nelle differenze, con i dialoghi platonici⁸⁴⁷. Finalità propria di Voegelin nella sua analisi di qualsiasi testo e simbolizzazione era, del resto, un vaglio strettamente noetico-razionale, come spiegato didascalicamente in *Anamnesis*:

Die noetische Exegese differenziert die Ratio als die Sachstruktur des Bewußtseins. Auf der Wissensautorität der Ratio beruhen die kritischen Funktionen der Noese im Verhältnis zu den nicht-noetischen Interpretationen der Ordnung, wie sie im Verlauf der Untersuchung formuliert wurden: Die Noese legt die Struktur der Welt radikal frei, indem sie mythische, revelatorische, ideologische und andere Wahrheitshypothesen abträgt; und sie kann die Wahrheitshypothesen abtragen, indem sie die Wahrheiten der nicht-noetischen Erfahrungen auf ihre Verträglichkeit mit dem der Noese eigentümlichen Wissen vom Logos des Bewußtseins prüft⁸⁴⁸.

Ciò significa che ogni richiamo a questo o quell'autore "confessionale", come anche a qualsiasi testo sacro, comportasse per Voegelin non una supina accettazione delle simbolizzazioni di quell'autore o di un "dato rivelato" – la cui natura "rivelata" era, per di più, contestata dal filosofo tedesco –, ma veniva accolto soltanto quando vagliato e giudicato attraverso il metro dell'esegesi noetica. D'altronde, oltre che dalle sue accurate esegesi di testi sacri non cristiani quali le *Upaniṣad* indù⁸⁴⁹, lette anch'esse come espressione simbolica (apofatica) della medesima domanda sull'essere posta da ogni altro uomo nella storia⁸⁵⁰, ciò è dimostrato pure dall'analisi del *Genesi* operata dal tedesco nel quinto volume di *Order and History*, nella quale, come si è avuto modo di dire, considerava gli autori del testo come qualsiasi altro esegeta coscienziale di ogni altro tempo che si confronta con il medesimo problema dell'inizio della realtà, provando a loro modo a simbolizzarlo tramite figure analogiche⁸⁵¹. Ciò avveniva in Voegelin poiché, com'è stato notato,

Characteristically, Voegelin maintained that the life of reason could be found in such diverse sources as Siberian shamanism, Coptic papyri, the petroglyphs in the caves of the Ile-de-France, and the symbolisms of African tribes. And while remained committed to

⁸⁴⁷ ID., *The Gospel and Culture*, cit., pp. 179-196 [ID., *Vangelo e cultura*, cit., pp. 30-56].

⁸⁴⁸ «L'esegesi noetica differenzia la *ratio* come struttura materiale della coscienza. Rispetto alle interpretazioni non-noetiche dell'ordine così come formulate nel corso del nostro studio, la funzione critica della noesi si fonda sulla conoscenza autorevole della *ratio*: la noesi squarcia in modo radicale la struttura del mondo rimuovendo le ipoteche mitiche, rivelate, ideologiche o di altro tipo, sulla verità; e può rimuovere tali ipoteche attraverso la verifica della compatibilità tra le verità delle esperienze non-noetiche e la conoscenza noetica del logos della coscienza»: cfr. ID., *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik*, cit., p. 346 [traduzione nostra]. Cfr. anche ID., *Anamnesis. On the Theory of History and Politics*, cit., p. 404.

⁸⁴⁹ Che l'autore, tra l'altro, rilesse a lungo insieme a Thomas Hollweck qualche settimana prima di morire, ormai rassegnato alla prossima dipartita: cfr. BARRY COOPER ET JODI BRUHN (a cura di), *op. cit.*, p. 11.

⁸⁵⁰ ERIC VOEGELIN, *Order and History*, vol. IV, *The Ecumenic Age*, cit., pp. 392-396.

⁸⁵¹ IDEM, *Order and History*, vol. V, *In Search of Order*, cit., pp. 33-34.

the belief that the optimal differentiation of reason had occurred in ancient Hellas, this did not lead him into Eurocentrism or into embracing a Western canon as the fixed standard by which other cultures should be judged. If anything, there is in his later works an increased emphasis on the inability of any given tradition to permanently embody the truth⁸⁵².

Definitiva prova ne è la sua lettera del gennaio 1953 ad Alfred Schütz, nella quale evidenziava come il suo riguardo per il cristianesimo non fosse di tipo religioso, poiché se anche Voegelin aveva certamente visto nei testi cristiani una differenziazione coscienziale fondamentale nella storia delle simbolizzazioni, il suo rimaneva comunque un interesse di tipo scientifico⁸⁵³, pur naturalmente aperto ad una trascendenza⁸⁵⁴:

Essentially my concern with Christianity has no religious grounds at all. It is simply that the traditional treatment of the history of philosophy and particularly of political ideas recognizes antiquity and modernity, while the 1500 years of Christian thought and Christian politics are treated as a kind of hole in the evolution of mankind. As I worked on my "History [of Political Ideas]" this approach turned out to be impossible. Whatever one may think of Christianity, it cannot be treated as negligible. [...] is theory possible only within the framework of Christianity? Quite obviously not. Greek philosophy is pre-Christian, yet one can philosophize perfectly well as a Platonist or an Aristotelian. Philosophizing seems to me to be in essence the interpretation of experiences of transcendence; these experiences have, as historical fact, existed independently of Christianity, and there is no question that today too it is equally possible to philosophize without Christianity. But this basic and unequivocal answer must be qualified on one essential point. There are degrees in the differentiation of experiences. [...] Now with Christianity a decisive differentiation has occurred, one which can perhaps be elucidated by the Platonic parable of the cave⁸⁵⁵.

Tutto questo si è tradotto così in una lettura dei Vangeli da parte di Voegelin in perfetta continuità con i miti platonici, nonostante naturalmente le diversità nella differenziazione simbolica presenti nei testi neotestamentari ed in quelli del filosofo greco. Per il pensatore tedesco tanto questi quanto i primi intendevano affrontare la

⁸⁵² JOHN J. RANIERI, *Grounding Public Discourse: The Contribution of Eric Voegelin*, in GLENN HUGHES (a cura di), *op. cit.*, pp. 33-64 (pp. 46-47).

⁸⁵³ Su tale rapporto con la religione cristiana, cfr. *ivi*, pp. 53-55.

⁸⁵⁴ Non va dimenticato che per il Voegelin di *The Ecumenic Age* il Verbo incarnato era la massima realizzazione delle potenzialità coscienziali di unità col divino nella storia da parte dell'uomo: cfr. ERIC VOEGELIN, *Structures of Consciousness*, *cit.*, p. 373. Ciò però non equivale al riconoscimento personale che l'uomo-Dio Cristo fosse effettivamente Dio e non anche una semplice coscienza umana particolarmente realizzata quale sensorio del trascendente. Ad ogni modo, per una discussione più completa sul rapporto molto ambiguo e *sui generis* di Voegelin con l'Incarnazione e il cristianesimo, legato a doppio filo alla sua concezione sulla metassia che coinvolge ogni essere umano, tale che egli è stato perfino accusato impropriamente di immanentismo da Maben Poirier, cfr. EUGENE WEBB, *The question of Eric Voegelin's faith (or atheism?): A comment on Maben Poirier's critique*, in *Appraisal. The Journal of the British Personalist Forum*, anno XV, n. 2, Loughborough (Inghilterra), ottobre 2010, pp. 42-51 e 56 (pp. 43-45) e MICHAEL HENRY, *Eric Voegelin on the Incarnate Christ*, in *Modern Age. A Quarterly Review*, anno LII, n. 4, Wilmington (DE, U.S.A.), ottobre-dicembre 2008, pp. 332-344 (pp. 332-337).

⁸⁵⁵ ERIC VOEGELIN, *Lettera ad Alfred Schütz dell'1 gennaio 1953 (Lettera n. 38)*, in *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 30, *Selected Correspondence, 1950-1984*, *cit.*, pp. 122-132 (pp. 122-123).

domanda esistenziale sulla vita, sulla morte e sul loro significato⁸⁵⁶ attraverso la descrizione di una tensione tra forze interiori di attrazione e repulsione verso il vero trascendente, di cui si dirà meglio più avanti, ma sui quali si può già anticipare la conclusione voegeliniana che è spiazzante per chiunque volesse inquadrare un testo sacro di tipo “rivelato” all’interno di una dimensione puramente di fede: «The noetic core, thus, is the same in both classic philosophy and gospel movement»⁸⁵⁷. Ciò rivela come nella comprensione filosofica del cristianesimo da parte di Voegelin sia presente una visuale che per un cristiano sarebbe ritenuta riduttiva del cristianesimo stesso e, inoltre, mostra come il filosofo tedesco rimanesse quantomeno ambiguo in rapporto al movimento storico originato dal Cristo e anche in relazione alla medesima figura di quest’ultimo che, seppur da lui considerato come massima espressione coscienziale dell’uomo, non è mai del tutto chiaro se fosse anche ritenuto dal filosofo effettivamente l’uomo-Dio prospettato dai cristiani⁸⁵⁸, i quali spesso (non senza fondamento), attraverso propri intellettuali, hanno così ritenuto Voegelin un autore utile all’approfondimento del cristianesimo in termini storico-simbolici ma non anche un cristiano in senso stretto⁸⁵⁹.

Per conseguenza, contrariamente a quanto percepito da Kelsen, la stessa citazione voegeliniana di alcuni esponenti della filosofia greca e di taluni autori cristiani, anche per il tono letterale del testo de *La nuova scienza politica*, non implicava alcuna intenzione di rinvenire necessariamente i principi delle scienze sociali *sic et simpliciter* nella *ratio aeterna* tommasiana o in altre espressioni specifiche di altri autori (specie confessionali), non essendo altro invece tale citazione che la focalizzazione meramente esemplificativa sul fatto che fosse necessario partire, come facevano costoro, dalle medesime esperienze originarie della tensione coscienziale presente in ogni uomo e dunque dal medesimo

⁸⁵⁶ Nonostante le convinzioni di Kelsen e di una certa *vulgata* su di un presunto rigido teismo voegeliniano, questa visuale di Voegelin, volta ad identificare ricerca filosofica ed Incarnazione, ha fatto addirittura ritenere a qualche commentatore meno accorto che, come già accennato, la sua opera fosse profondamente immanentista e perfino atea: cfr. MABEN WALTER POIRIER, *Eric Voegelin's immanentism: A man at odds with the transcendent? Part I*, in *Appraisal. The Journal of the British Personalist Forum*, anno XIII, n. 2, Loughborough (Inghilterra), ottobre 2008, pp. 21-30 ed IDEM, *Eric Voegelin's immanentism: A man at odds with the transcendent? Part II*, in *Appraisal. The Journal of the British Personalist Forum*, anno XIV, n. 3, Loughborough (Inghilterra), marzo 2009, pp. 25-38.

⁸⁵⁷ ERIC VOEGELIN, *The Gospel and Culture*, cit., p. 192 [IDEM, *Vangelo e cultura*, cit., p. 49].

⁸⁵⁸ Si tenga altresì conto che la sua ricostruzione della teofania paolina, oltre a porre attenzione alla visione divina in sé a scapito delle sue formulazioni dottrinali, tende proprio a ridimensionare il valore delle formule dogmatiche del Concilio Niceno: cfr. ID., *Order and History*, vol. IV, *The Ecumenic Age*, cit., pp. 325-326. Ciò, unitamente ad ulteriori considerazioni, ha condotto Michael Henry a notare come per Voegelin molto probabilmente il Figlio di Dio non fosse la seconda ipostasi della Trinità dei cristiani e il Dio da lui considerato non potesse essere inquadrato nella prospettiva strettamente trinitaria: cfr. MICHAEL HENRY, *op. cit.*, p. 337. Sulla ricostruzione voegeliniana di tipo noetico-socratico come tentativo inadeguato di inquadramento sul Cristo, cfr. anche EUGEN L. NAGY, *op. cit.*, pp. 102-106.

⁸⁵⁹ MICHAEL HENRY, *op. cit.*, pp. 332-333.

ordine di problemi che sarebbe necessario affrontare per fondare le scienze sociali, vale a dire quelli teoretici intorno all'esistenza umana, al di là delle risposte simboliche da essi concretamente elaborate. Indubbiamente Voegelin aveva delle preferenze per questa o quella analisi, come nel caso platonico, aristotelico e tommasiano, ma il suo richiamo testuale (che ricomprendeva anche il riferimento allo stoicismo, alle cui simbolizzazioni però egli aveva mosso rilievi critici⁸⁶⁰) non intendeva segnalare questa preferenza come riferimento strettamente e integralmente “normativo” per ciascuno scienziato sociale, essendo più un richiamo ad un *typos* nella modalità d'impostare i problemi.

D'altronde, per Voegelin il fulcro della vita coscienziale era l'indagine del mistero attraverso la discesa nelle profondità della coscienza che è un evento sempre nuovo per ogni uomo, sicché le diverse simbolizzazioni già comunicate nel passato non possono mai essere irrigidite e cristallizzate in risposte sempre e comunque valide a cui rifarsi in modo assoluto, a pena di perdere addirittura il senso stesso della domanda che le ha originate⁸⁶¹. Commentando l'opera di Schelling – che in parte assimilava e in parte reinterpretava⁸⁶² – e contrapponendola alla visione “chiusa” del sistema hegeliano, il pensatore di Colonia evidenziava lapidariamente che «the dialectical elaboration of the anamnesis is a work of art that does not prejudice the elaborations of future artists»⁸⁶³. Come notato da Tilo Schabert, per Voegelin «The “[historical] material” is the judge, and certainly not the researcher. This, for Voegelin, was the supreme principle of all research. The researcher must be open towards everything in the mode of ‘experience’ — the experience made, and the experience made conscious in the mode of articulation»⁸⁶⁴. In tal senso, il richiamo a questo o quell'autore non poteva mai essere in Voegelin una volontà di

⁸⁶⁰ Egli notava, infatti, come esse avessero deformato simboli precedenti già differenziati (cfr. ERIC VOEGELIN, *Order and History*, vol. IV, *The Ecumenic Age*, cit., pp. 85-86), aggiungendo significativamente che «I can sympathize with the perplexity caused by the Stoic experiences and their symbolization»: cfr. *ivi*, p. 85.

⁸⁶¹ Specie se esse conducono ad una separazione degli ambiti trascendente ed immanente: «When the luminosity of noetic consciousness is deformed into an “anthropology” of intramundane man and a “theology” of a transmudane God, the theophanic event will be destroyed, and with it will be destroyed man’s tension toward the divine ground of his existence and the experience of participation»: cfr. *ivi*, p. 386.

⁸⁶² STEVEN F. MCGUIRE, *Voegelin and Schelling on Freedom and the Beyond*, in LEE TREPANIER ET STEVEN F. MCGUIRE (a cura di), *op. cit.*, pp. 64-84 (p. 75).

⁸⁶³ ERIC VOEGELIN, *Last Orientation*, in *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 25, *History of Political Ideas*, vol. VII, *The New Order and Last Orientation*, a cura e con introduzione di Jürgen Gebhardt e Thomas A. Hollweck, University of Missouri Press, Columbia (MO, U.S.A.), 1999, pp. 173-303 (p. 213).

⁸⁶⁴ TILO SCHABERT, *Reaching for a Bridge Between Consciousness and Reality: The Languages of Eric Voegelin*, in *American Catholic Philosophical Quarterly*, anno LXXXVIII, n. 4, Saint Paul (MN, U.S.A.), gennaio-marzo 2014, pp. 103-116 (p. 104).

rimanere vincolato ad esso ed alle sue risposte simboliche⁸⁶⁵ – e men che meno alle dottrine od alle teologie –, se non nelle parti ritenute razionalmente valide dall'indagine dell'esegeta⁸⁶⁶ (nel caso di specie, dallo stesso filosofo tedesco) alla luce dell'immersione nella ierofania che origina le esperienze coscienziali:

Voegelin, che dai greci mutua uno stile di pensiero che è *immediatamente* «politiké epistémé», non permette che la «teoria» coincida con una forma di «possesso» della verità. L'eccedenza del fondamento – che comanda l'interpretazione dell'ordine ed il processo di differenziazione del filosofo dall'autocomprensione della città – non permette che la sua «esperienza» possa essere tradotta nella verità di un ordine «teorico» che possa essere poi realizzato nella «prassi». Poiché la «tensione» – e non il possesso, o la «com-prehensio» della verità – è la caratteristica dell'ordine dell'anima, la sua «traduzione» in pratica non è possibile. Il ritorno a Platone ed Aristotele non viene allora compiuto in funzione del contenuto «dottrinale» del loro pensiero. Non sono le loro verità – o le verità di una qualsiasi tradizione –, ciò che Voegelin intende «restaurare». [...] Ciò che Voegelin da essi riprende è piuttosto il modo di interpretare il Politico a partire dalla questione dell'origine, che comanda la definizione della stessa «ratio»⁸⁶⁷.

Ciò è, del resto, confermato dalla lettera del 19 giugno 1966 a Robert Heilman, già citata, nella quale plasticamente Voegelin distingueva tra l'esegesi dell'anima come centro della filosofia e le risultanze comunicativo-simboliche di tale esegesi quale momento secondario e troppo spesso assolutizzato al punto da “coprire” il problema coscienziale centrale⁸⁶⁸. Infine, ulteriore conferma proviene da un passo di *The Ecumenic Age* in cui, dopo aver notato che l'esperienza del singolo esegeta muore con lui, mentre il linguaggio (simbolico) da questi comunicato gli sopravvive nella storia, Voegelin scriveva chiaramente sulle manipolazioni che esso subisce, insieme alla realtà da esso simbolizzata, da parte di altri pensatori:

When it enters history, truth has to carry the burden of death and time; and in the hands of lesser thinkers, who are sensitive to the truth in a measure but are not able to reactivate the engendering experience fully, the surviving truth of the language can acquire a status independent of the originating reality. The truth of reality living in the symbols can

⁸⁶⁵ Ciò è evidenziato anche da JÜRGEN GEBHARDT, *La filosofia politica nello spirito dell'apertura: Eric Voegelin*, cit., pp. 27-28.

⁸⁶⁶ Come sottolineato da Barry Cooper, è anche questo che, ad esempio, distanzerebbe Voegelin da autori come Leo Strauss: «Straussian political science is based on the philosophical anthropology of the classical thinkers. For Voegelin, however, historicity was a fundamental dimension of human existence. This is why he was able to dismiss Aristotle's classification of regimes as no longer relevant to the analysis of contemporary political problems, whereas Strauss considered such a position premature, to say at least»: cfr. BARRY COOPER, *Eric Voegelin and the Foundations of Modern Political Science*, cit., p. 160.

⁸⁶⁷ SANDRO CHIGNOLA, *op. cit.*, p. 199.

⁸⁶⁸ ERIC VOEGELIN, *Lettera a Robert Heilman del 19 giugno 1966*, cit., p. 504.

be deformed into a doctrinal truth about reality; and since the object to which the doctrinal truth refers propositionally does not exist, it must be invented⁸⁶⁹.

Ad aggiuntiva conferma dell'estrema libertà voegeliniana di fronte alle simbolizzazioni ed alle dottrine altrui, è significativo, per di più, come egli – evidenziando che il suo tentativo di ricostruzione coscienziale non fosse né presocratico, né classico, né cristiano – richiamasse un'affinità tra la forma filosofica da lui usata in *Anamnesis*⁸⁷⁰ ed opere mistiche quali gli scritti dello Pseudo-Dionigi Areopagita⁸⁷¹ o l'anonimo inglese de *La nube della non-conoscenza*⁸⁷². Si tratta di riferimenti di tipo apofatico, vale a dire di autori che vedevano il divino come qualcosa su cui nulla si possa realmente esprimere in termini linguistici umani⁸⁷³, potendo essere solamente intuito, mai comunicato efficacemente, né veramente comprensibile se non concretamente esperito nel proprio percorso mistico-spirituale tramite un'uscita fuori di sé⁸⁷⁴, proiettata al di fuori

⁸⁶⁹ IDEM, *Order and History*, vol. IV, *The Ecumenic Age*, cit., p. 87. Su questo processo di dottrinarizzazione delle esperienze rifiutato da Voegelin, cfr. anche EUGENE WEBB, *Eric Voegelin Philosopher of History*, cit., pp. 218-221.

⁸⁷⁰ ERIC VOEGELIN, *Lettera a Robert Heilman del 19 giugno 1966*, cit., p. 505.

⁸⁷¹ «Noi preghiamo di trovarci in questa tenebra luminosissima e mediante la privazione della vista e della conoscenza poter vedere e conoscere ciò che sta oltre la visione e la conoscenza con il fatto stesso di non vedere e di non conoscere – questa, infatti, è la maniera di vedere veramente e di conoscere – e lodare soprastanzialmente l'Essere soprastanziale escludendo le caratteristiche di tutti gli esseri»: cfr. PSEUDO-DIONIGI AREOPAGITA, *Teologia mistica*, II, 1025a, in IDEM, *Tutte le opere*, con testo greco a fronte, a cura e con saggio introduttivo di Enzo Bellini e con introduzione di Giovanni Reale, revisione di Ilaria Ramelli e saggio integrativo di Carlo Maria Mazzucchi, Bompiani, Milano, 2010, pp. 602-615 (p. 607).

⁸⁷² «Perché il nessun luogo materiale è il dovunque spirituale. Sforzati dunque di fare in modo che la tua attività spirituale non sia, materialmente, in nessun luogo; e allora, ovunque sia nella realtà ciò su cui la tua mente opera in intenzione, là sarai di certo anche tu in spirito, tanto realmente quanto il tuo corpo è là dove tu sei materialmente. E sebbene il tuo intelletto materiale non trovi lì nulla di cui nutrirsi, perché pensa che tu non stia facendo nulla, pure, sì, continua a fare questo nulla, purché tu lo faccia per amore di Dio. Non smettere perciò di operare attivamente in quel nulla con un desiderio ardente e vigile di Dio, che nessun uomo può conoscere. Perché in verità ti dico che preferirei essere in nessun luogo materialmente, a lottare con quell'oscuro nulla, piuttosto che essere un gran signore il quale ha modo di trovarsi ovunque vuole, a divertirmi con il tutto come se mi appartenesse. Abbandona dunque questo dovunque e questo tutto in cambio di questo nessun luogo e di questo nulla. Non ti curare se il tuo intelletto non ha conoscenza di tale nulla, perché per questo io lo amo ancora di più. È cosa tanto preziosa in se stessa che l'intelletto non può concepirlo. Questo nulla lo si può provare piuttosto che vedere, perché è oscuro e nascosto a coloro che vi hanno posato lo sguardo solo per poco tempo. [...] E chi è poi che lo chiama nulla? Certo l'uomo esteriore che è in noi, non quello interiore. L'uomo interiore lo chiama Tutto, perché da esso impara a conoscere tutte le cose materiali e spirituali, senza prestare attenzione particolare a ciascuna cosa per sé»: cfr. ANONIMO, *De Clowde of Unknowyng*, LXVIII, in IDEM, *La nube della non conoscenza*, a cura e con nota conclusiva di Pietro Boitani, Adelphi, Milano, 2021, pp. 119-120.

⁸⁷³ È il problema dell'incapacità di comprendere il perché l'uomo si trovi proprio nella condizione in cui è, a cavallo tra perfezione ed imperfezione, il perché il mistero divino l'abbia così concepito e quindi il dilemma su cosa pensino gli dèi, su cui Platone nella figura della marionetta (di cui si dirà) concludeva dicendo che nulla su questo si potesse esprimere (cfr. PLATONE, *Nómoi*, cit., I, 644d-644e, p. 145) e per la quale Voegelin stesso parlava di *impossibilità*: cfr. ERIC VOEGELIN, *Wisdom and the Magic of the Extreme*, cit., pp. 336-338.

⁸⁷⁴ In tal senso, com'è stato fatto notare, l'origine della conoscenza filosofica che è mero amore della sapienza, non essendo sapienza essa stessa, presuppone quest'ultima, la quale si configura in Platone come fenomeno pregresso di «mania» misticistica di tipo profetico, sicché l'estasi è l'origine della ragione

della propria finitudine verso l'Altro infinito. È quindi un'estasi in senso letterale greco di “stare fuori (di sé)” (ἔκ-στασις, *ekstasis*) che, in realtà, è un calarsi più profondamente in sé⁸⁷⁵ attraverso l'anamnesi di se stessi e del proprio vissuto, così come operata dalla reminiscenza platonica e dalle confessioni agostiniane, e che quindi va saputa cogliere in modo corretto e non distorta tramite etichette pregiudiziali⁸⁷⁶.

Per tale ragione, Voegelin notava anzi che il dogma, prodotto simbolico dell'esperienza coscienziale (per il quale egli aveva spesso manifestato forte avversione⁸⁷⁷, come evidenziato da Gerhart Niemeyer⁸⁷⁸), una volta separato dalla domanda coscienziale che lo aveva originato⁸⁷⁹, diviene mera ideologizzazione:

filosofica, quale interpretazione di ciò che si percepisce del trascendente. Da notare, tra l'altro, che questa impostazione presuppone, oltre che una comunicazione soltanto accennata dell'esperienza vissuta, anche una non dualità tra soggetto ed oggetto, in piena continuità con quanto sinora esposto sulle problematiche epistemologiche moderne che hanno preteso di poter isolare i due estremi della relazione conoscitiva: sul punto, cfr. LUDOVICA BOI, *Estasi come arché. Il ruolo della conoscenza estatica nella metafisica di Giorgio Colli*, in *Lo Sguardo. Rivista di filosofia*, anno XIII, n. 33, Roma, luglio-dicembre 2021, pp. 397-412 (pp. 397-407). Per la posizione di Colli, cfr. GIORGIO COLLI, *op. cit.*, pp. 42-43, 61-62 ed IDEM, *La nascita della filosofia*, Adelphi, Milano, 2021, pp. 13-21. Per il testo platonico e per una sua traduzione, cfr. PLATONE, *Fedro*, cit., 244a, pp. 40-41. Per ulteriori spunti sulla complessità della nascita della filosofia, cfr. RICCARDO DI GIUSEPPE, *La misteriosa identità della Musa e le origini della poesia europea*, in *Quaderni della Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, vol. 9, cit., pp. 403-417 (pp. 405-406).

⁸⁷⁵ Secondo il celebre adagio «Tardi ti ho amato, bellezza tanto antica e tanto nuova, tardi ti ho amato! Ed ecco, Tu eri dentro di me e io fuori, e ti cercavo lì, e deforme mi gettavo sopra queste belle forme che Tu hai creato. Eri con me, e non ero con te»: cfr. AURELIO AGOSTINO D'IPPONA, *Confessiones*, X, 27, 38, in IDEM, *Confessioni*, con testo latino a fronte, a cura e con monografia introduttiva di Giovanni Reale, Bompiani, Milano, 2022, p. 951.

⁸⁷⁶ «Oggi, come ieri, la parola “mistico” ha un brutto suono: si arrossisce o ci si adombra nel ricevere questa designazione. La buona società dei filosofi non ammette tra i suoi membri chi porta tale nome, per una ragione di etichetta, lo proscrive. [...] Eppure “mistico” significa soltanto “iniziato”, colui che è stato introdotto da altri o da se stesso in un'esperienza, in una conoscenza che non è quella quotidiana, non è alla portata di tutti. È pacifico che non tutti possono essere artisti, non si trova nulla di strano in questo. E perché tutti potrebbero essere filosofi? La stessa comunicabilità universale, come carattere della ragione, è un pregiudizio, un'illusione. I meandri più sottili, tortuosi e penetranti della ragione, in Aristotele, non sono ancora stati esplorati, afferrati dopo ventiquattro secoli. Anche il razionalismo è mistico. E in genere “mistico” va rivendicato come epiteto onorifico»: cfr. GIORGIO COLLI, *Dopo Nietzsche*, cit., p. 156.

⁸⁷⁷ Pur spendendo diverse pagine di elogio verso alcuni di essi tra quelli centrali del cristianesimo: cfr. GERHART NIEMEYER, *Christian Faith, and Religion, in Eric Voegelin's Work*, in *The Review of Politics*, anno LVII, n. 1, Notre Dame (IN, U.S.A.), gennaio-marzo 1995, pp. 91-104 (pp. 95-96).

⁸⁷⁸ «One should bear in mind that Voegelin's distaste for dogma has been stated often and with vigor»: cfr. *ivi*, p. 96.

⁸⁷⁹ Notava Voegelin che «In the historical drama of revelation, the Unknown God ultimately becomes the God known through his presence in Christ. This drama, though it has been alive in the consciousness of the New Testament writers, is far from alive in the Christianity of the churches today, for the history of Christianity is characterized by what is commonly called the separation of school theology from mystical and experiential theology which formed an apparently inseparable unit still in the work of Origen». La situazione odierna, aggiungeva, condurrebbe poi addirittura ad un contesto «where it is not customary to ask questions, where the character of the gospel as an answer has been so badly obscured by its hardening into self-contained doctrine that the raising of the question to which it is meant as an answer can be suspected as “a non-Christian attitude”»: cfr. ERIC VOEGELIN, *The Gospel and Culture*, cit., pp. 199 e 174 [IDEM, *Vangelo e cultura*, cit., pp. 60 e 23].

The truth conveyed by the symbols, however, is the source of right order in human existence; we cannot dispense with it; and as a consequence, the pressure is great to restate the exegetic account discursively for the purpose of communication. It may be translated, for instance, into simple propositions, rendering what the translator considers its essential meaning, for use on the secondary level of instruction and initiation. If submitted to such proceedings, for quite respectable purposes⁸⁸⁰, the truth of the account will assume the form of doctrine or dogma, of a truth at second remove, as for instance the propositions “Man is immortal” or “The soul is immortal”. Moreover, dogmatic propositions of this kind are liable to condition corresponding types of experience, such as fideistic acceptance or even more deficient modes of understanding. There is the seminarian, as a Catholic friend once bitterly remarked, who rather believes in Denzinger’s *Enchiridion* than in God; or, to avoid any suspicion of confessional partisanship, there is the Protestant fundamentalist; or, to avoid any suspicion of professional partisanship, there is the professor of philosophy who informs you about Plato’s “doctrine” of the soul, or of the idea, or of truth, though to conceive of Plato as a promoter of doctrine is postposterous⁸⁸¹.

Del resto, la stessa focalizzazione, pur critica, su tale ideologizzazione tipica delle dogmatizzazioni ha finito storicamente per occultare essa stessa (ideologicamente) la domanda esistenziale originaria, prolungando tale oblio fino all’epoca odierna e comportando invece una concentrazione sulle simbolizzazioni che si sovrappone alla realtà fino ad oscurarla⁸⁸²:

Dogma separated from questioning is the style of ideologizing statements. If you look at those completely ridiculous attacks by Voltaire and Diderot on Christianity, you see that they always criticize statements; they are never aware that behind a statement there is a question to be answered by it. And so they replace one statement by another statement. That style of degenerative doctrinism in Christianity of the seventeenth and eighteenth centuries is continued today⁸⁸³.

4. Verso un altro tipo di razionalità: dalla ragione strumentale a quella speculativa

Si è parlato sin qui di ragione con riguardo al nucleo noetico presente nelle esperienze coscienziali, ma si tratta di capire a quale ragione si sia fatto riferimento. Per

⁸⁸⁰ «[...] the dogma has a very important social function: to avoid certain misconstructions and show, if the misconstructions are socially dominant, how at least to handle them so as to avoid the worst consequences»: cfr. ID., *Conversations with Eric Voegelin at the Thomas More Institute for Adult Education in Montreal*, in *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 33, *The Drama of Humanity and Other Miscellaneous Papers*, cit., pp. 243-343 (p. 293); «Dogma is then a symbolic form through which the more direct vision of the spirit may be mediated to the community. One has the impression that while Voegelin recognizes the necessity of such a symbolic form, he wishes to keep it to a minimum, like both Plato and Spinoza»: cfr. DAVID L. MORSE, *op. cit.*, p. 184.

⁸⁸¹ ID., *Immortality: Experience and Symbol*, in *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 12, *Published Essays. 1966-1985*, cit., pp. 52-94 (p. 53).

⁸⁸² Si tratta della succitata *seconda realtà* di cui si tratterà *infra*: su di essa e sulla sua presenza dominante nella nostra epoca, cfr. ID., *Anamnesis. On the Theory of History and Politics*, cit., pp. 368-369.

⁸⁸³ ID., *Conversations with Eric Voegelin at the Thomas More Institute for Adult Education in Montreal*, cit., pp. 243-343 (p. 299).

comprenderlo è necessario individuare e precisare il secondo grande errore positivista nella prospettiva voegeliniana, il quale discende dall'assolutizzazione del metodo scientifico-naturale e consiste nel ritenere che, essendo il metodo delle scienze naturali estensibile al di fuori del suo proprio campo d'azione, vale a dire fuori dell'ambito meramente fenomenico-immanente, tale estensibilità conduca ad un'esclusione dalla scientificità di ogni altro ambito e di ogni altro metodo conoscitivi⁸⁸⁴. Ciò che non veniva compreso dai positivisti è che quanto non sia strettamente "razionale", nel senso di unicamente dimostrabile attraverso la riproducibilità nel mondo dei sensi, non è *tout court* irrazionale né inesistente. Tale sterminato campo dell'essere, estraneo alla rigida riproducibilità fenomenica, infatti, ricomprende diversi piani di realtà e diversi modi di esperire questi ultimi da parte dell'uomo e non può essere squalificato come "soggettivo" od "irrazionale", a meno che non si misconoscano le riflessioni greche e medievali sull'anima.

A ben vedere, questo problema dell'oggettività di una conoscenza interiore è il medesimo che fu posto, pur da una prospettiva di scuola filosofica specifica (precisamente quella cattolica rosminiana), dal filosofo siciliano Michele Federico Sciacca, usando un linguaggio inaspettatamente vicino a quello voegeliniano⁸⁸⁵, anche con riguardo al positivismo⁸⁸⁶, pur scrivendo egli in contemporanea all'elaborazione filosofica del tedesco⁸⁸⁷.

Ebbene, un primo livello di realtà, esterno alla sperimentabilità e quindi misconosciuto dal positivismo, è propriamente quello dell'essere nel suo insieme, da Voegelin espresso con il succitato termine *whole*, e di cui l'uomo ha esperienza compatta: tale essere, esperito come un tutto, è la realtà quale fondamento primigenio di ogni tipo di conoscenza. Essa, come si è già avuto modo di notare, pur essendo il cominciamento della filosofia – mediante il *thaumázēin* – e di ogni altra scienza che da essa origini, comprese quelle naturali, non è strettamente dimostrabile, essendo ogni conoscenza di essa mediata tramite i sensi, sicché, partendo da un approccio radicalmente scettico (come quello cartesiano) sui sensi, non si può che logicamente dubitare della sua esistenza, non potendo la realtà colta dalle percezioni sensibili essere meramente "dimostrata" come esistente se non unicamente fidandosi dei sensi medesimi. Ciò naturalmente vale peraltro a partire da

⁸⁸⁴ ID., *The New Science of Politics*, cit., pp. 93 e 96 [ID., *La nuova scienza politica*, cit., pp. 40 e 43-44].

⁸⁸⁵ MICHELE FEDERICO SCIACCA, *L'interiorità oggettiva*, L'Epos, Palermo, 2003, pp. 37-41.

⁸⁸⁶ Ivi, p. 38.

⁸⁸⁷ La prima edizione (in francese) del suo testo sull'interiorità oggettiva, infatti, risale al 1952 (medesimo anno d'uscita di *The New Science of Politics*): cfr. ivi, p. 15.

una prospettiva moderna puramente idealista perché l'assenza stessa di fiducia nei sensi è implicitamente un'accettazione di un postulato di tipo idealistico per il quale, nella conoscenza della realtà, si dovrebbe sempre partire originariamente dal pensiero invece che dalla realtà stessa. Un tale postulato, come notava Étienne Gilson, è accettato usualmente nonostante sia contraddittorio poiché, in verità, un approccio precisamente opposto non soltanto sarebbe possibile, ma consisterebbe addirittura nella normale inclinazione dell'essere umano sulla realtà. Infatti, per quanto la conoscenza passi attraverso il pensiero⁸⁸⁸, il primo atto dell'intelligenza non è pensare se stessa, bensì conoscere la nuda cosa sensibile⁸⁸⁹, attraverso l'apprensione di essa nel pensiero, e solo successivamente astrarre a partire dalla conoscenza della cosa, sulla base della quale (e soltanto da essa) è poi possibile risalire anche al pensiero in sé⁸⁹⁰:

Occorre sempre ricordare che le aporie alle quali l'idealismo vuole ridurre il realismo sono frutto dell'idealismo stesso. Quando l'idealista ci sfida a confrontare la cosa conosciuta con la cosa stessa, egli non fa che rivelare il male interno che lo corrode. Per il realista, non c'è "noumeno", nel senso in cui lo intende l'idealista. Visto che la conoscenza presuppone la presenza all'intelletto della cosa stessa, non si deve congetturare, dietro alla cosa che è nel pensiero, un duplicato misterioso e inaccessibile, che sarebbe la cosa della cosa che è nel pensiero. Conoscere non è comprendere una cosa così com'è nel pensiero, ma, nel pensiero, comprendere la cosa come essa è. "Tutto ci è dato nel pensiero"? Certamente, ma ciò non ci autorizza a concludere che dobbiamo necessariamente partire dal pensiero per poi cercare di giungere alle cose, come se non si potesse procedere nel modo opposto. In realtà, tutti noi procediamo nel modo opposto. Il primo atto dell'intelligenza coincide con la percezione di determinate cose, dopo di che, queste cose percepite vengono subito classificate secondo le più evidenti analogie. Di questo fatto, che non ha nulla a che vedere con una qualsiasi teoria, la teoria deve prendere atto⁸⁹¹.

⁸⁸⁸ L'intelletto, in altri termini, deve rivolgersi comunque «ad phantasmata», vale a dire alle facoltà contenute in esso: cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 84, a. 7, co., in IDEM, *La Somma Teologica*, vol. 1, *Prima Parte*, cit., p. 953. Il concetto di φαντάσματα è, in ogni caso, di provenienza aristotelica: cfr. ARISTOTELE, *Sull'anima*, III, 3, 428a, in ID., *L'anima*, con testo greco a fronte, a cura e con introduzione di Giancarlo Movia, Bompiani, Milano, 2021, p. 205.

⁸⁸⁹ TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 84, a. 7, co., in IDEM, *La Somma Teologica*, vol. 1, *Prima Parte*, cit., pp. 953-954. Cfr. anche MICHELE FEDERICO SCIACCA, *Prospettiva sulla metafisica di S. Tommaso*, cit., p. 50.

⁸⁹⁰ In tal modo, «Siccome però nello stato della vita presente è connaturale al nostro intelletto volgersi alle realtà materiali e sensibili [...] il nostro intelletto non conosce se stesso mediante la propria essenza, bensì mediante il proprio atto»: cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 87, a. 1, co., in IDEM, *La Somma Teologica*, vol. 1, *Prima Parte*, cit., p. 988.

⁸⁹¹ ÉTIENNE GILSON, *Il realismo, metodo della filosofia*, cit., pp. 130-131. Cfr. anche SOFIA VANNI ROVIGHI, *Filosofia della conoscenza*, con prefazione di Alessandro Ghisalberti, Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 2007, pp. 87-88.

Eric Voegelin – che non fu mai estraneo ad un realismo che fosse anche «spirituale», come quello dei filosofi mistici cui si era sempre ispirato⁸⁹² – mostrava di non essere affatto lontano da questa consapevolezza quando, seppur con eccessivo ottimismo, notava che nel mondo anglosassone (al quale finiva con l'appartenere dopo l'esilio del 1938) il patrimonio della razionalizzazione classica si era potuto salvare dall'impeto delle filosofie settecentesche egemoni grazie all'apporto della scuola scozzese del senso comune, cui si era già fatto cenno:

The language of the classics has become the general language of Western civilization, especially the Anglo-Saxon (that is, English, American, and everywhere that influence has spread). In the eighteenth century – that was the great good luck – before the ideologies really got developed and under way, you had the commonsense philosophers of Scotland: Reid, Stewart, and so on. Commonsense philosophy is the real, fundamental, common language in which, thank God, we still speak in Anglo-Saxon civilizations. Here is an optimum situation for rationalization, because these Scottish philosophers absorbed Plato and Aristotle if not directly at least in Ciceronian form, which was not too bad a deformation. [...] The whole classic pattern of rationality is preserved to an enormous extent (and more so than on the European continent) in England and America⁸⁹³.

Nonostante una certa debolezza filosofica della scuola scozzese in alcuni punti⁸⁹⁴, la citazione di essa è fondamentale ove si pensi che la filosofia di Reid nacque in netta contrapposizione con la linea che da Descartes⁸⁹⁵ conduceva a Hume, di cui il padre del senso comune scozzese fu critico e a causa della cui lettura si affrancò dall'idealismo⁸⁹⁶. È, inoltre, importante tale richiamo se si riflette sul fatto che il pensiero di Reid intendeva recuperare proprio la fiducia nei sensi⁸⁹⁷ e che esso si focalizzava su quanto l'Aquinate o Gilson avevano nelle proprie rispettive epoche evidenziato, vale a dire che l'uomo

⁸⁹² Riferendosi a Platone, il tedesco lo definiva proprio un *realista spirituale* (*spiritual realist*): cfr. ERIC VOEGELIN, *Lettera a Robert Heilman del 2 aprile 1949* (Lettera n. 22), in ROBERT BECHTOLD HEILMAN ET ERIC VOEGELIN, *A Friendship in Letters. 1944-1984*, a cura e con introduzione di Charles R. Embry e prefazione di Champlin B. Heilman, University of Missouri Press, Columbia (MO, U.S.A.), 2004, pp. 75-77 (p. 76).

⁸⁹³ ERIC VOEGELIN, *Conversations with Eric Voegelin at the Thomas More Institute for Adult Education in Montreal*, cit., pp. 266-267.

⁸⁹⁴ Lo stesso Voegelin riconosceva, del resto, che «You might say that a Scottish commonsense philosophy is an Aristotelian ethics and politics minus the metaphysics»: cfr. *ivi*, p. 267. Dal canto suo, anche Gilson evidenziava come una vera e propria filosofia del senso comune non fosse possibile, ma che semmai ogni filosofia dovesse presupporre il senso comune medesimo: cfr. ÉTIENNE GILSON, *Il realismo, metodo della filosofia*, cit., p. 131.

⁸⁹⁵ Per una differenziazione tra la filosofia classica e quella post-cartesiana da parte di Reid, cfr. THOMAS REID, *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*, in IDEM, *Inquiry and Essays*, con introduzione di Ronald E. Beanblossom, Hackett, Indianapolis (IN, U.S.A.), 1983, pp. 1-125 (pp. 106-107).

⁸⁹⁶ NICHOLAS WOLTERSTOFF, *Hume and Reid*, in *The Monist. An International Journal of General Philosophical Inquiry*, anno LXXIII, n. 4, LaSalle (IL, U.S.A.), 1 ottobre 1987, pp. 398-417 (pp. 398-399).

⁸⁹⁷ La gran parte della sua *Ricerca sulla mente umana secondo i principi del senso comune* era dedicata, in effetti, ad un'accurata analisi di tutti e cinque i sensi: cfr. THOMAS REID, *op. cit.*, pp. 12-102.

conosce primariamente le cose: «For a considerable part of life, we can think of nothing but the objects of sense; and, to attend to objects of another nature, so as to form clear and distinct notions of them, is no easy matter, even after we come to years of reflection»⁸⁹⁸.

Contrariamente alla mentalità idealistica ispiratrice del positivismo avversato da Voegelin, a questo punto, si deve evidenziare come l'atto di fiducia implicito in ogni tipologia di conoscenza non possa essere allora squalificato come irrazionale soltanto perché ultimamente indimostrabile il suo oggetto filtrato dai sensi e solo in quanto fondata la sua apprensione su di un atto fiduciario, ma pur sempre radicato nell'evidenza empirica. Al più, tale atto (e con esso il fondamento che l'atto apprende), come si era già accennato, potrà essere ultra-razionale, vale a dire etimologicamente "al di là" della ragione. Per di più comunque, essendo la base fondamentale per ogni discorso razionale – comprensivo del metodo scientifico-naturale di tipo galileiano-newtoniano –, esso non potrà essere negato come semplicemente "irrazionale" a patto di non giungere al paradosso di una realtà che, mentre è il fondamento del metodo scientifico-naturale, non potrà essere creduta davvero esistente sol perché tale metodo si trovi al di là della stessa dimostrazione razionale d'esistenza del suo oggetto. Tutto ciò avverrebbe unicamente a causa della mediazione dei sensi sull'oggetto medesimo a cui non ci si potrebbe affidare, con l'assurdo corollario radicalmente scettico di non poter credere alle dirette evidenze da essi portate alla ragione.

Si tenga altresì conto che ciò dunque finirebbe per travolgere la stessa validità del metodo sperimentale, pur apparentemente assolutizzato, in quanto fondato esso stesso sui sensi dei quali però non si può dire, nella prospettiva idealista post-cartesiana, se sia lecito fidarsi o meno. La logica aletica che sottende a questo atto di fiducia investe allora lo stesso metodo galileiano che a monte presupporrà la fiducia nei sensi e quindi un atto di "fede" nell'esistenza della realtà che prescinde dall'utilizzo del metodo medesimo e dunque dall'esercizio della ragione (strumentale) di tipo scientifico-sperimentale. Tale atto allora rimanderà ad un posizionamento teoretico e metafisico ben preciso in partenza (realista anziché cartesiano) nei confronti della realtà, a pena altrimenti di giungere ad un radicale nichilismo⁸⁹⁹ e ad una coerente negazione di ogni conoscibilità del reale anche

⁸⁹⁸ Ivi, p. 106.

⁸⁹⁹ In tal senso, aveva perfettamente ragione Nietzsche quando sosteneva: «Temo che non ci sbarazeremo di Dio perché crediamo ancora alla grammatica» (cfr. FRIEDRICH WILHELM NIETZSCHE, *Crepuscolo degli idoli, ovvero Come si filosofa col martello*, con nota introduttiva di Mazzino Mortinari, Adelphi, Milano, 2021, p. 44). Infatti, ogni prospettiva anche minimale di ordine normativo del reale – financo quello grammaticale – rimanda inevitabilmente ad una dimensione aletico-realista, un'alterità vincolante per il soggetto post-cartesiano, e dunque già latentemente trascendente.

tramite la scienza galileiano-newtoniana. Tuttavia, questo atto – ben presente in Voegelin attraverso la valorizzazione della corporeità⁹⁰⁰ – veniva contemporaneamente declinato da lui a partire da una prospettiva fenomenologica, come si è già visto e come dimostrato dalle prime pagine del capitolo terzo di *Anamnesis* nel quale egli si muoveva a partire da un'analisi delle diverse percezioni sensoriali sulla realtà e delle conseguenze coscienziali delle stesse⁹⁰¹. La conoscenza compatta del reale come un tutto, quale prospettata da lui, è il fondamento di ogni tipo di conoscenza, comprensiva di quella sperimentale – attraverso la quale pure i positivisti pretendevano di rinnegare ogni altra realtà non sperimentabile –, in quanto di fronte all'uomo (ma anche nell'uomo stesso che di esso fa parte) si colloca un tutto che aleticamente necessita di essere creduto come veramente esistente, perché percepibile coi sensi, prima di essere razionalmente conosciuto con l'intelletto.

Del resto, che la logica aletica fosse esattamente ciò su cui convergeva il pensiero voegeliniano è confermato da quanto egli disse nel 1967 durante la sua prima di quattro conferenze-dialogo, in cui spiegava che la definizione di «teologia noetica», a cui si richiamava rifacendosi a Platone ed Aristotele, non aveva nulla a che vedere con la teologia vera e propria (cristiana od islamica o di altra origine)⁹⁰², ma si riferiva al fondo delle esperienze coscienziali come *precondizione*⁹⁰³ e fondamento per l'apertura di ogni dialogo⁹⁰⁴ basato su basi razionali comuni (*common rational culture*⁹⁰⁵), che era poi l'oggetto ultimo della conferenza.

Per conseguenza, quando Voegelin poneva il problema della conoscenza in termini più vasti del mero ambito strettamente sensibile e quando, in contrapposizione con il positivismo, evidenziava come una società non fosse un oggetto conoscibile

⁹⁰⁰ Al punto che già in tempi risalenti (nei primi anni Trenta) criticava Kant perché, a suo dire, disinteressato ad un'adeguata considerazione delle dinamiche sensuali e corporali – evidenziando in modo forse sbrigativo come al filosofo di Königsberg sembrasse irrealistico «The body as living thing» (cfr. ERIC VOEGELIN, *Theory of Law*, in *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 32, *The Theory of Governance and Other Miscellaneous Papers. 1921-1938*, a cura e con introduzione di William Petropulos e Gilbert Weiss, University of Columbia Press, Columbia (MO, U.S.A.), 2003, pp. 373-413 [p. 395]) –, in quanto viste come momenti di impurità della vita umana rispetto alla (difficoltosa) guida della ragione (o rispetto ad uno stato di innocenza primordiale di stampo rousseauiano): cfr. IDEM, *Ought in Kant's System*, in *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 8, *Published Essays. 1929-1933*, a cura e con introduzione di John von Heyking e Thomas Heilke, University of Columbia Press, Columbia (MO, U.S.A.), 2003, pp. 180-227 (pp. 188-190).

⁹⁰¹ ID., *Anamnesis. On the Theory of History and Politics*, cit., pp. 63-67.

⁹⁰² «Let's call it "noetic theology" to make clear that we are not talking now about Christian or Islamic or any other dogma that has absorbed a secondary metaphysics»: cfr. IDEM, *Conversations with Eric Voegelin at the Thomas More Institute for Adult Education in Montreal*, cit., p. 249.

⁹⁰³ WILLIAM PETROPULOS ET GILBERT WEISS, *Editors' Introduction*, in *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 33, *The Drama of Humanity and Other Miscellaneous Papers*, cit., pp. 1-16 (p. 11).

⁹⁰⁴ ERIC VOEGELIN, *Conversations with Eric Voegelin at the Thomas More Institute for Adult Education in Montreal*, cit., p. 249.

⁹⁰⁵ Ivi, p. 245.

dall'esterno (mediante osservazioni di tipo sperimentale), bensì solo dall'interno e facendo i conti con quanto in essa pre-esiste all'analisi critica della scienza sociale⁹⁰⁶, egli non faceva altro che rifocalizzare il metodo delle scienze sociali sui loro fondamenti teorici ultimi, e dunque aletici (ma declinati fenomenologicamente), in un complessivo equilibrio che non tendesse ad isolare immanenza e trascendenza, esterno ed interno, nella conoscenza umana. Ciò perché, senza un approccio teorico, come visto, la scienza sociale semplicemente non avrebbe potuto (e non potrebbe) nemmeno esistere, riducendosi unicamente ad un accatastamento di dati privi di un metro di significato in grado di ordinarli, comprenderli ed utilizzarli in modo realmente razionale, poiché qualsiasi tipo di fatto "osservato" mediante il metodo sperimentale diverrebbe relativisticamente degno di attenzione, al pari di ogni altro. Come scritto dallo stesso Voegelin: «The use of method as the criterion of science abolishes theoretical relevance. As a consequence, all propositions concerning facts will be promoted to the dignity of science, regardless of their relevance, as long as they result from a correct use of method»⁹⁰⁷.

Detto altrimenti, se manca un chiaro fondamento teorico ultimo nell'osservatore – che, tra l'altro, non potrà dirsi realmente "terzo" rispetto alla realtà sociale studiata, di cui è corporalmente parte –, la scienza sociale non potrà che regredire ad un puro relativismo, nel quale, purché si segua il "metodo" ipostatizzato dai positivisti, ogni ricerca diverrà "scientifica", anche quando radicalmente opposta ad un'altra nelle premesse teoriche. Sarà "scientifica", inoltre, anche se basata su presupposti teoretici sussunti acriticamente e non razionalmente dimostrati, ed anche laddove (proprio a causa di tale acritica sussunzione teoretica) sia dettata da mero gusto idiosincratico od appiattimento alle mode ideologiche del momento⁹⁰⁸, nonostante una riflessione critica (specie filosofica)

⁹⁰⁶ «The self-illumination of society through symbols is an integral part of social reality, and one may even say its essential part, for through such symbolization the members of a society experience it as of their human essence. [...] As a consequence, every human society has an understanding of itself through a variety of symbols, sometimes highly differentiated language symbols, independent of political science; and such self-understanding precedes historically by millenniums the emergence of political science, of the *episteme politike* in the Aristotelian sense. Hence, when political science begins, it does not begin with a *tabula rasa* on which it can inscribe its concepts; it will inevitably start from the rich body of self-interpretation of a society and proceed by critical clarification of socially pre-existent symbols»: cfr. IDEM, *The New Science of Politics*, cit., pp. 109-110 [ID., *La nuova scienza politica*, cit., pp. 61-62].

⁹⁰⁷ Ivi, pp. 93-94 [ID., *La nuova scienza politica*, cit., pp. 40-41].

⁹⁰⁸ «Much deeper than by the easily recognizable accumulation of trivialities has science been destroyed by the second manifestation of positivism, that is, by the operation on relevant materials under defective theoretical principles. Highly respectable scholars have invested an immense erudition into the digestion of historical materials, and their effort has gone largely to waste because their principles of selection and interpretation had no proper theoretical foundation but derived from the *Zeitgeist*, political preferences, or personal idiosyncrasies»: cfr. ivi, p. 95 [ID., *La nuova scienza politica*, cit., p. 42].

dovrebbe invece sapersi allontanare per ragioni strutturali dallo spirito del tempo⁹⁰⁹, in modo da giudicarlo appunto criticamente secondo ragione⁹¹⁰.

In tal modo, lungi da qualsiasi tensione e perfettibilità scientifica del ricercatore verso un vero tendenziale raggiungibile secondo un metro razionale comune a tutti gli scienziati sociali (pur nella pluralità delle loro rispettive posizioni iniziali) e quindi potenzialmente in grado di persuadere razionalmente il singolo dell'errore eventualmente contenuto nel proprio studio, ogni ricerca, rinchiudendosi in steccati teorici meramente presupposti, irrazionali e dunque razionalmente incomunicabili tra loro, perderà totalmente di significato, sprofondando in un assoluto relativismo nonostante il tentativo dei positivisti di dotare di una dignità scientifica l'ambito storico-sociale mediante il proprio metodo. Ciò è coerente con quanto appena visto, poiché, negando il fondamento aletico della conoscenza e quindi la scientificità degli aspetti teorici da esso desumibile, la conoscenza viene del tutto travolta, rendendo fondata sul niente la stessa scientificità (anche naturalistica) e contribuendo alla suddetta distruzione della scienza. Di ciò si accorse, del resto, già Platone con la sua *peritrope*, notando che il discorso relativista, ponendo tutte le posizioni come opinioni (*δόξαι*, *dóxai*) collocate sullo stesso piano, finisce col fagocitare logicamente se stesso⁹¹¹, oltre a destituire di fondamenta epistemiche la ricerca⁹¹².

Orbene, proprio con riguardo alle premesse strettamente teoriche della scienza sociale – che Voegelin ha voluto rimettere al centro di quest'ultima, riaffermando il valore pienamente scientifico di esse –, si deve evidenziare come vi siano alcuni ambiti di

⁹⁰⁹ «Rinunciando infatti ad affrontare i problemi dell'ordine umano come parte dell'ontologia, la scienza politica moderna non soltanto sconta la propria emancipazione dalla metafisica classica e cristiana con l'esaurimento delle proprie più autentiche prestazioni ordinanti, ma si riduce a mero esercizio retorico su problemi che essa non è più in grado di comprendere e dominare [...]. Troppo lontana dal modello "classico" della *politiké epistémē* – i cui problemi dell'ordine politico venivano analizzati come parti di una più complessiva ontologia –, e troppo vicina, se ripiegata sul dibattito politico del tempo in cui si trova inserita per legittimare questa o quella posizione, ai fenomeni autointerpretativi dai quali dovrebbe invece criticamente guadagnare distanza [...], la scienza politica pare a Voegelin avere perduto il proprio "luogo" e la propria autonomia» cfr. SANDRO CHIGNOLA, *op. cit.*, p. 90.

⁹¹⁰ Così come icasticamente notato dal filosofo anti-nichilista Rudolf Pannwitz, citato in HUGO VON HOFMANNSTHAL, *Il libro degli amici*, a cura di Gabriella Bemporad, Adelphi, Milano, 2010, p. 51.

⁹¹¹ «SOCRATE: Protagora riconosce in qualche modo che sia vera l'opinione di coloro che hanno un'opinione opposta alla sua, in quanto ritengono che lui si sbaglia, dal momento che concorda sul fatto che tutti opinano cose che sono. TEODORO: Certamente. SOCRATE: Riconosce allora che la sua opinione è falsa, se ammette che è vera l'opinione di coloro che ritengono che lui si sbaglia? TEODORO: È necessario»: cfr. PLATONE, *Teeteto*, cit., 171a-171b, pp. 339 e 341. Sul punto si esprime anche Roger Scruton, concludendo ironicamente che «Uno scrittore che dice che non esistono verità, o che ogni verità è "puramente relativa", vi sta chiedendo di non credergli. Perciò non credetegli»: cfr. ROGER SCRUTON, *La filosofia moderna. Un compendio per temi*, La Nuova Italia, Firenze, 1998, p. 6.

⁹¹² «When the *episteme* is ruined, men do not stop talking about politics; but they now must express themselves in the mode of *doxa*»: cfr. ERIC VOEGELIN, *The New Science of Politics*, cit., p. 97 [IDEM, *La nuova scienza politica*, cit., p. 44].

realtà, quali appunto quelli teoretici, che, pur non afferendo all'ambito sensibile-esterno (almeno in via principale) e quindi pur non sottoposti al metodo scientifico-naturale, non sono *ipso facto* irrazionali in quanto "sogettivi", come preteso invece dal positivismo⁹¹³. Essi partecipano semmai di un *altro tipo di ragione*, senza peraltro mai perdere legami (pur secondari) con la stessa ragione strumentale che sovrintende al campo della sperimentabilità fenomenica.

Come evidenziato da un allievo voegeliniano presso la *Notre Dame University*, il professor John Roos⁹¹⁴, viene qui a rilevanza, infatti, la distinzione tra ragione speculativa e ragione appunto strumentale, introdotta da Aristotele nella propria filosofia prima, oltre ad averne di fatto accennato anche altrove, come nel saggio sull'anima e nell'*Etica a Nicomaco*. Proprio in quest'ultima⁹¹⁵ lo Stagirita distingueva all'interno della ragione tra una parte «scientifica» che riguarda gli enti dai quali discendono i principi⁹¹⁶ del conoscere ed una parte «calcolativa» che indaga le scelte umane nel mondo fenomenico⁹¹⁷. Il greco configurava così una conoscenza teoretica (διάνοια θεωρητική, *diánoia theoretiké*) ed una pratica (διάνοια πρακτική, *diánoia praktiké*)⁹¹⁸, per le quali la prima è fondamentalmente coincidente con la stessa filosofia quale scienza del vero, mentre la seconda partecipa della conoscenza della verità ma solo in maniera momentanea e circostanziata, perché finalizzata all'azione: «È anche giusto denominare la filosofia scienza della verità, perché il fine della scienza teoretica è la verità, mentre il fine della pratica è l'azione. (Infatti, coloro che hanno per fine l'azione, anche se

⁹¹³ «[...] this situation was created through the positivistic conceit that only propositions concerning facts of the phenomenal world were "objective", while judgments concerning the right order of soul and society were "subjective". Only propositions of the first type could be considered "scientific", while propositions of the second type expressed personal preferences and decisions, incapable of critical verification and therefore devoid of objective validity»: cfr. *ivi*, p. 96 [ID., *La nuova scienza politica*, cit., pp. 43-44].

⁹¹⁴ Roos, rispondendo al quesito su cosa Voegelin intendesse per scienza, ricordava propriamente la ragione speculativa aristotelica come nucleo dell'insegnamento voegeliniano ogniqualvolta egli intendesse parlare della teoria e della scienza: cfr. BARRY COOPER ET JODI BRUHN (a cura di), *op. cit.*, p. 130. Sulla ragione in Voegelin, cfr. anche JOHN J. RANIERI, *op. cit.*, pp. 36-42, 47-48 e 55-56 ed ELLIS SANDOZ, *The Voegelinian Revolution*, cit., pp. 210-216.

⁹¹⁵ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, cit., VI, 2, 1139a, p. 225.

⁹¹⁶ Si badi che per Aristotele conoscere in senso autentico significava propriamente risalire fino ai principi delle cose oggetto di discorso: cfr. WOLFGANG WIELAND, *La Fisica di Aristotele. Studi sulla fondazione della scienza della natura e sui fondamenti linguistici della ricerca dei principi in Aristotele*, con prefazione di Vincenzo Vitiello, Rosenberg & Sellier, Torino, 2018, p. 69. Per un riscontro testuale in Aristotele, cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, cit., V, 1, 1013a, pp. 189 e 191.

⁹¹⁷ Sul punto, cfr. anche SANTE ALBERGHI; VITTORIO SAINATI; ENRICO BERTI, *Ragione speculativa e pratica*, voce in *Enciclopedia filosofica*, vol. 10, *Rae.-Sc.*, Bompiani, Milano, 2006, pp. 9366-9368 (p. 9366).

⁹¹⁸ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, cit., VI, 2, 1139a, p. 224.

osservano come stanno le cose, non tendono alla conoscenza di ciò che è eterno ma solo di ciò che è relativo ad una determinata circostanza e in un determinato momento)»⁹¹⁹.

Nella prospettiva aristotelica si tratterebbe di due funzioni diverse, che sembravano condurre alla configurazione anche di due differenti intelletti, differenziandosi sulla base del proprio rispettivo fine: «[...] s'intende l'intelletto che ragiona in vista di qualcosa, ossia quello pratico; esso differisce da quello teoretico per lo scopo»⁹²⁰. In realtà, per essere più precisi, Aristotele col tempo sembrava aver distinto⁹²¹ ulteriormente tra la pura intuizione, propria dell'intelletto noetico vero e proprio (il *noûs*), quale principio della scienza⁹²², e lo svolgimento discorsivo operato a partire dall'intuizione medesima, vale a dire la formulazione dei *lógoi*, delle parole. Quest'ultima era resa appunto con il termine *diánoia*, sebbene la capacità di quest'ultima di trasmettere l'intuizione in termini logico-discorsivi ne prospettasse comunque un rapporto funzionale alla noesi capace di mediare in maniera sintetizzatrice⁹²³ tra questa ed il *lógos*. Così, la *diánoia*, come svolgimento razionale-discorsivo di un nucleo razionale-intuitivo, poteva, a sua volta, essere differenziata in conoscenza puramente speculativa ed in conoscenza pratica. Questa distinzione tra un nucleo noetico ed una conoscenza dianoetica che media l'intuizione tramite la ragione discorsiva era, d'altronde, già ben presente nella *Politéia* platonica⁹²⁴.

Ciò rendeva possibile contraddistinguere una ragione speculativa accanto ad una pratica o strumentale, sebbene il fulcro originario di ogni conoscenza scientifica rimanesse l'intellezione noetica⁹²⁵, od intuizione, e per quanto la riflessione successiva –

⁹¹⁹ IDEM, *Metafisica*, cit., II, 1, 993b, p. 73.

⁹²⁰ ID., *Sull'anima*, cit., III, 10, 433a, p. 235.

⁹²¹ Ciò è evidente laddove Aristotele evidenziava che l'intelletto non procede attraverso il predicato: «L'affermazione poi, come anche la negazione, è predicare qualcosa di qualcosa, ed è sempre vera o falsa. Questo non è invece sempre il caso dell'intelletto: quando ha per oggetto ciò che una cosa è secondo l'essenza, è vero, e non predica qualcosa di qualcosa»: cfr. *ivi*, III, 6, 430b, p. 223.

⁹²² «[...] λέγω γὰρ νοῦν ἀρχὴν ἐπιστήμης» («[...] indico infatti l'intuizione come principio della scienza» [traduzione nostra]): per il testo greco ed una traduzione (diversa da quella proposta), cfr. ID., *Analitici secondi*, I, 33, 88b, in ID., *Organon. Categorie – De interpretatione – Analitici primi – Analitici secondi – Topici – Confutazioni sofistiche*, con testo greco a fronte, con coordinamento ed introduzione generali di Maurizio Migliori e saggi introduttivi ed apparati di Marina Bernardini, Milena Bontempi, Arianna Fermari, Roberto Medda e Lucia Palpacelli, Bompiani, Milano, 2020, pp. 839-1077 (pp. 984-985).

⁹²³ GUIDO CALOGERO, *I fondamenti della logica aristotelica*, con appendici integrative di Gabriele Giannantoni e Giovanni Sillitti, La Nuova Italia, Firenze, 1968, p. 19.

⁹²⁴ PLATONE, *Politéia*, cit., VI, 511d-511e, pp. 727 e 729.

⁹²⁵ ARISTOTELE, *Analitici secondi*, cit., I, 23, 84b-85a, pp. 952-953. Aristotele, inoltre, ribadiva negli stessi *Analitici posteriori* che l'unica conoscenza vera fosse costituita unicamente da quella scientifica e da quella intuitiva, laddove quest'ultima sorpassava la prima (posto che principio della scienza era proprio la noesi): «[...] ἀληθῆ δ' αἰεὶ ἐπιστήμη καὶ νοῦς, καὶ οὐδὲν ἐπιστήμης ἀκριβέστερον ἄλλο γένος ἢ νοῦς» («[...] la conoscenza scientifica e l'intellezione sono sempre veri e nessun altro genere di conoscenza scientifica è più esatto dell'intellezione»): per testo e traduzione, cfr. *ivi*, II, 19, 100b, pp. 1076-1077.

come, per esempio, quella tommasiana –, pur riprendendo l'insegnamento platonico-aristotelico⁹²⁶, finisse col differenziare solamente le funzioni all'interno di un'unica ragione e non anche col distinguere tra due forme di ragione in senso proprio⁹²⁷. Ne consegue, comunque, al di là dell'analisi in dettaglio della riflessione aristotelica, che la scienza in Voegelin si fondasse appunto proprio su quel nucleo intuitivo della ragione, propria della filosofia secondo Platone ed Aristotele⁹²⁸ e che, a ben osservare, a dispetto dei maestri voegeliniani di marca positivista, si può dire effettivamente essa conduca ad una conoscenza reale, seppur non inquadrata all'interno del metodo sperimentale.

A titolo di esempio, si pensi ai problemi teoretici riguardanti principi quali libertà, uguaglianza, socievolezza umana, e così via, che secondo lo schema positivista sarebbero meri “valori” non scientificamente indagabili, in quanto indimostrabili tramite il metodo delle scienze naturali. Positivamente ciò sarebbe vero nel senso che, sulla base della convinzione che unica ragione sia quella strumentale, ove si pretendesse di dimostrarli in maniera strettamente sperimentale, essi non sarebbero certamente riproducibili mediante esperimento naturalistico e quindi sarebbero anche apparentemente “non razionali”, ma, a ben osservare, la questione è ovviamente più complessa⁹²⁹. Essi,

⁹²⁶ «[...] al dire di Aristotele, “l'intelletto pratico si differenzia dall'intelletto speculativo per il fine”. Infatti l'intelletto pratico ha per fine l'operazione e l'intelletto speculativo la considerazione della verità. Se quindi un architetto considera come una casa possa essere costruita non per costruirla di fatto, ma solo per sapere come viene costruita, la sua considerazione sarà, quanto allo scopo, speculativa, però di una cosa fattibile. Dunque, una scienza che è speculativa a motivo della stessa cosa conosciuta è soltanto speculativa; quella invece che è speculativa o secondo il modo o secondo il fine è in parte speculativa e in parte pratica; quando, poi, è indirizzata al fine dell'operazione, è semplicemente pratica»: cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 14, a. 16, co., in IDEM, *La Somma Teologica*, vol. 1, *Prima Parte*, cit., pp. 211-212.

⁹²⁷ Ivi, I, q. 79, a. 11, co., p. 902.

⁹²⁸ Un riassuntivo concetto di ragione – con il quale esplicitamente intendeva smarcarsi dalla concezione settecentesca (e successiva) — venne espresso dallo stesso Voegelin in questi termini: «What is the reason after all? Reason did not exist in language in the history of mankind until it was formulated in the Greek fifth century as a word denoting the tension between man as a human being and the Divine ground of his existence of which he is in search. The consciousness of being caused by the Divine ground and being in search of the Divine ground – that is reason. Period. That is the meaning of the word *reason*. That is why I always insist on speaking of “noetic” and use the term *nous*: in order not to get into the problems of the ideological concept of reason of the eighteenth century. The word *nous* is applied by Plato and Aristotle to the consciousness of being in search of the ground of one's existence, of the meaning of one's existence – the search, the *zetesis*. One is in the state of ignorance, of *agnoia*; one asks questions, the *aporein*; and the answer is that the Divine *nous* is the cause that moves me into the search. Not the mere fact that somebody is searching is reason, but the movement by the Divine ground that pushes me in that direction — or pulls me in that direction. [...] So the divinity of reason is the beginning of the word *reason*. That's how it all starts»: cfr. ERIC VOEGELIN, *Conversations with Eric Voegelin at the Thomas More Institute for Adult Education in Montreal*, cit., p. 329.

⁹²⁹ «Since the questions cannot be answered by propositions referring to events in the external world, an epistemologist of the positivist persuasion will dismiss them as pseudo-questions, as *Scheinprobleme*, devoid of meaning. Within the limits of the positivist horizon, the argument is valid; the questions can indeed not be answered by reference to the world of sense perception. The argument becomes invalid, however, when it goes on to declare the questions, for this reason, to be meaningless; for the men who have

infatti, sono del tutto deducibili razionalmente, laddove, non riducendo la ragione a quella meramente strumentale tipica della dimostrazione empirica, si noti come ciò non li renda affatto meno veri rispetto a quanto invece, essendo legato alla realtà fenomenico-esterna, sia dimostrabile unicamente dalla ragione strumentale mediante riproduzioni sperimentali. L'idea che essi siano esclusivamente "credi" fideistici di tipo demonico-irrazionale non trova riscontro di fronte alla più semplice delle osservazioni, come Voegelin ironicamente evidenziava, quando sottolineava che il positivismo finisse per negare proprio delle evidenze invero banali e facilmente osservabili⁹³⁰.

È vero, ad esempio, che non sia possibile una riproducibilità galileiana della libertà, poiché non è propriamente generabile *in quanto tale* per via sperimentale, non potendo essere ricreata *ex se* e potendosi al più verificare gli effetti, ove si osservino quali diverse (e dunque libere) reazioni avvengano di fronte ad identici stimoli operati su persone diverse. Tuttavia, ogni uomo, solo volendolo, può sperimentare continuamente la propria libertà, pur con tutti i limiti ed i condizionamenti tipici della naturale situazione umana⁹³¹.

Similmente, se, da un punto di vista dell'osservazione empirica, si può riconoscere che un uomo sia in moltissimi elementi del tutto diverso da un altro, nondimeno si potrà evidentemente esperire e vivere quel rispecchiamento nell'altro che è la base noetica del riconoscimento d'uguaglianza e che, a sua volta, è il caposaldo preliminare di ogni istituzione politico-giuridica⁹³². Si tratta dell'esperienza del fatto che davanti all'"io" (che si percepisce razionale, libero, spirituale, emotivo, etc.) si collochi un altro "io", apparentemente simile nonostante le profonde differenze, nel quale dalle sue manifestazioni comportamentali il primo "io" osserverà una comunanza di atteggiamenti

asked them through several thousand years of history to this day do not consider them meaningless at all, even if they find the adequate articulation of their meaning sometimes a baffling task. The denial of meaning runs counter to the empirical fact that they rise again and again as meaningful from the experience of reality. Hence the act of denial, especially when it appears in the context of a philosophical school or movement, must be characterized as the sectarian idiosyncrasy of men who have lost contact with reality and whose intellectual and spiritual growth has been so badly stunted that the meaning escapes them»: cfr. IDEM, *Order and History*, vol. IV, *The Ecumenic Age*, cit., p. 389.

⁹³⁰ ID., *The New Science of Politics*, cit., p. 91 [ID., *La nuova scienza politica*, cit., p. 38].

⁹³¹ Per la prospettazione di questi limiti condizionanti che, tuttavia, comportano non un'assenza assoluta di libertà, ma semplicemente la presenza di libertà concrete all'interno di possibilità date dal contesto in cui tali libertà si esercitano, cfr. LUIGI ALFIERI, *op. cit.*, pp. 185-186 e ROBERT SPAEMANN, *Castratori di significato*, in *Il Foglio quotidiano*, Milano, 23 agosto 2007, p. IV.

⁹³² È la cosiddetta *parità ontologica* che fonda la bilateralità relazionale ed il binomio diritti-doveri: cfr. SERGIO COTTA, *Attualità e ambiguità dei diritti fondamentali*, in IDEM, *Il diritto come sistema di valori*, con prefazione di Francesco D'Agostino, San Paolo, Cinisello Balsamo, 2004, pp. 9-35 (pp. 33-34). Per un'analisi convergente a quella cottiana su questo punto, cfr. NICOLÁS GÓMEZ DÁVILA, *De iure*, a cura e con saggio introduttivo di Luigi Garofalo, La nave di Teseo, Milano, 2019, pp. 247-248.

interiori in cui appunto egli si potrà rispecchiare, al di là delle diversità (fisiche e culturali), e dai quali finirà col dedurre una sostanziale parità tra sé e l'altro.

Allo stesso modo, infine, la socievolezza umana⁹³³, sebbene il riscontro fenomenico sia a prima vista difficile a causa dell'osservazione empirica di molteplici comportamenti antisociali da parte degli uomini, deriverà dalla verifica che ogni uomo sin dalla nascita non può vivere (e, fenomenicamente, nemmeno sopravvivere) senza l'apporto di altri esseri umani che lo accudiscano⁹³⁴ ed accompagnino.

Tutte queste semplici, ma pregnanti, argomentazioni permettono di fondare razionalmente un discorso in merito ai principi teoretici suddetti, nonostante le difficoltà di derivare questi ultimi da una mera indagine scientifica di tipo naturalistico. Tra l'altro, come accennato e parzialmente intuibile da alcuni passaggi dei predetti esempi, la prospettazione di una ragione (ed una conoscenza) speculativa non comporterà *tout court* il fatto che essa prescindendo del tutto da osservazioni e da inferenze della ragione strumentale. Come spiegato, infatti, dall'Aquinate con il succitato esempio dell'architetto che consideri il modo di costruire una casa senza che essa venga di fatto costruita, il passaggio da una funzione all'altra della ragione non comporta una separazione tra di esse, avvenendo in maniera armonica (ed osmotica), tale che sia possibile appunto una conoscenza meramente teoretica di una cosa empiricamente fattibile o magari già esistente (e la cui conoscenza sia finalizzata dunque non a scopi strettamente pratici).

Ne risulta che l'indagine razionale sui principi già citati (libertà, eguaglianza, socievolezza, etc.), nonostante la non riproducibilità sperimentale della libertà, dell'uguaglianza, o della socievolezza umane, non elimini del tutto una parziale valenza dell'ambito empirico-sperimentale a supporto della loro deducibilità razionale, sicché tali principi (almeno in parte) deriveranno razionalmente anche da osservazioni del mondo sensibile. Ciò, d'altronde, era riconosciuto dallo stesso Eric Voegelin, quando spiegava che «Theory is not just any opinion about human existence in society [...]. Its argument is not arbitrary but derives its validity from aggregate of experiences to which it must permanently refer for empirical control»⁹³⁵.

⁹³³ Compendiata nella formula aristotelica dell'animale socievole o, in senso lato, politico («πολιτικὸν ζῷον [*politikón zōon*]»): cfr. ARISTOTELE, *Politica*, I, 2, 1253a, in IDEM, *Politica*, a cura di Renato Laurenti, Laterza, Roma-Bari, 2009, p. 6.

⁹³⁴ Sulla complessità del fenomeno, cfr. LUIGI ALFIERI, *op. cit.*, pp. 184-185. Sul punto e per ulteriore bibliografia in merito, cfr. anche FILIPPO GIORGIANNI, *Il volo di Dedalo ed Icaro*, cit., pp. 110-111.

⁹³⁵ ERIC VOEGELIN, *The New Science of Politics*, cit., p. 138 [IDEM, *La nuova scienza politica*, cit., pp. 97-98].

In tal modo, se si prendesse, ad esempio, il caso dell'uguaglianza nella parità ontologica suddetta, il rispecchiarsi dell'“io” umano nel “tu” di un altro uomo avverrebbe anche tramite l'individuazione sensibile da parte dell'“io” di somiglianze (e perfino identità) empiriche negli atteggiamenti, nei comportamenti, etc. dell'altro che, in quanto tali, non saranno certo considerabili “irrazionali” o (kantianamente) comportanti una conoscenza inautentica (per quanto essi siano pensabili) solo perché frutto di una mera astrazione deduttiva, in quanto, in realtà, tale astrazione si baserà comunque su osservazioni empiriche sul “tu” e sulle sue qualità, in comparazione a quelle dell'“io”.

In modo consimile, pur non potendo riprodurre sperimentalmente la libertà in quanto tale, essa potrebbe essere comunque osservata nei propri effetti, come indirettamente ricavabile (tra gli altri) dagli esperimenti di Solomon Asch sui condizionamenti ambientali⁹³⁶, sicché si potrebbe osservare come alcuni dei soggetti coinvolti rispondano liberamente nonostante i condizionamenti predetti e quindi ricavarne appunto elementi empirico-sperimentali volti a confermare l'esistenza della libertà medesima.

Tali osservazioni basate sui sensi saranno così parte integrante del giudizio razionale, pur speculativo e non strumentale, sulle identità e sulle dissimiglianze umane, sulla libertà e su ogni altro tipo di principio teoretico. Essi fonderanno appunto in tal modo la parità ontologica chiamata uguaglianza (di dignità) tra uomini, al di là delle diversità contingenti che in questi ultimi siano osservabili tramite la ragione strumentale e la mera osservazione empirico-sperimentale priva di un supporto teoretico adeguato, così come individueranno l'attitudine alla libertà dell'uomo, nonostante un'estesa osservazione sperimentale anche di comportamenti gregari nei singoli, e così via. Un tale tipo di conoscenza speculativa nella prospettiva voegeliniana non comporterà quindi dei “giudizi (soggettivi ed indimostrabili) di valore”, come preteso da Kelsen, ma rimanderà

⁹³⁶ In essi Asch mostrò come la pressione ambientale tendesse a conformare i singoli anche di fronte a questioni che per essi dovessero essere considerate radicalmente evidenti e però contrarie alla direzione (sbagliata) intrapresa dall'ambiente circostante. Egli notava come, sotto pressione, gli errori indotti dalla tendenza ambientale fossero enormemente più elevati che quando tale pressione si rilevava occasionale: di fatto, in presenza di ripetute pressioni ambientali, solo ristrette minoranze finivano per rispondere sempre correttamente, ma nondimeno tali minoranze continuavano a sussistere: cfr. SOLOMON ASCH, *Studies of Independence and Conformity: A Minority of One Against a Unanimous Majority*, in *Psychological Monographs: General and Applied* (American Psychological Association), Washington (D.C., U.S.A.), 1956, pp. 1-70 ed IDEM, *Effects of Group Pressure Upon the Modification and Distortion of Judgments*, in MARY HENLE (a cura di), *Documents of Gestalt Psychology*, University of California Press, Berkeley (CA, U.S.A.), 1961, pp. 222-236.

ad un'analisi pienamente critica della realtà ontologica⁹³⁷ secondo un metro (razionale e dimostrativo) di tipo semplicemente diverso rispetto a quello naturalistico-sperimentale, ma pur sempre scientifico. È a questo allora che Voegelin – non compreso dal proprio maestro – faceva riferimento quando notava che «For neither classic nor Christian ethics and politics contain “value-judgments” but elaborate, empirically and critically, the problems of order that derive from philosophical anthropology as part of a general ontology»⁹³⁸.

Da ultimo, in modo non dissimile potrebbe dirsi, del resto, per la matematica che, pur basandosi su assiomi indimostrabili, nessuno potrebbe mai ritenere irrazionale soltanto perché “non sperimentabile” e solo in quanto frutto della mente umana, come se, per di più, essa non avesse ricadute imprescindibili sul mondo fenomenico e sulla capacità di conoscere quest'ultimo. Se è vero, infatti, che nel mondo esterno all'uomo non esiste il numero, è altresì vero che non possa dirsi che esso non abbia, per ciò stesso, alcuna attinenza con quella parte della realtà che è esterna alla coscienza umana.

Un altro piano di realtà di cui trattare, oltre quello (compatto) del *whole* e quello (differenziato) della ragione speculativa, è il piano delle potenze dell'anima – tra cui la dimensione emotiva (comunque decisamente meno rilevante in Voegelin) –, ma, per intanto, ciò che preme evidenziare, al fine di concludere sul rapporto tra Voegelin e Kelsen, è che quest'ultimo poteva accusare il primo di rifarsi a “valori assoluti” proprio perché, rinchiuso nelle proprie premesse neo-kantiane, non era in grado di comprendere quanto sin qui esposto con riguardo all'epistemologia classica e con riguardo alle esperienze.

Già da quello che si è finora analizzato si può comprendere come Voegelin si ponesse su di una dimensione altra rispetto a quella schmittiana, per quanto una certa cornice di apertura alla trascendenza potrebbe dai due esser condivisa ed è probabilmente ciò che ha fatto ritenere al maestro austriaco vi fosse una piena convergenza fra di essi. Come nel caso di Husserl, infatti, anche in quello schmittiano, una valutazione adeguata del rapporto fra il pensiero voegeliniano e quello di Schmitt verte tutta sull'interpretazione da fornire alla parabola intellettuale di quest'ultimo. L'inquadramento più comune, infatti, è quello che vede Schmitt diviso fra un richiamo originario alla

⁹³⁷ Per tale ragione, «Only when ontology as a science was lost, and when consequently ethics and politics could no longer be understood as sciences of the order in which human nature reaches its maximal actualization, was it possible for this realm of knowledge to become suspect as a field of subjective, uncritical opinion»: cfr. ERIC VOEGELIN, *The New Science of Politics*, cit., p. 96 [IDEM, *La nuova scienza politica*, cit., p. 44].

⁹³⁸ *Ibidem* [ID., *La nuova scienza politica*, cit., p. 44].

necessità di un'idea, vale a dire di un riferimento trascendente fondativo del politico, e il riconoscimento dell'impossibilità di trovare tale fondamento⁹³⁹. In un certo senso, dunque, il problema schmittiano sarebbe omologo a quello dello stesso Kelsen, entrambi essendo impegnati nella ricerca nichilistica di un fondamento formalistico alla propria scienza di riferimento in assenza di uno sostanziale. Lo stesso Voegelin sembrava, in effetti, leggere Schmitt attraverso queste lenti in quanto vedeva la sua prospettiva radicata nel decisionismo, vale a dire nella concezione volontaristica per la quale il fondamento del diritto sarebbe un puro atto arbitrario di volontà politica, alla cui base, tuttavia, vi sarebbero comunque motivazioni di tipo teologico-politico, cioè elementi secolarizzati mutuati da visioni teologiche precedenti, sicché, ad esempio, la sovranità dello Stato sarebbe una forma secolare di onnipotenza ricavata da quella divina tipica delle dottrine teologiche premoderne⁹⁴⁰. Questa ricostruzione storica – prima ancora che filosofica – proposta dal giurista tedesco non era affatto nuova, come capiva lo stesso Schmitt, e ha trovato molteplici e convergenti conferme da vari autori – anche ostili al giurista tedesco⁹⁴¹ –, oltre che dalla ricerca storica sulla genesi dello Stato – da Ernst Kantorowicz⁹⁴², fino in parte a Nicola Matteucci⁹⁴³, procedendo per Werner Sombart⁹⁴⁴ e

⁹³⁹ CARLO GALLI, *Le teologie politiche di Carl Schmitt*, in MARIO RUGGENINI; ROBERTA DREON; SEBASTIANO GALANTI GROLLO (a cura di), *Democrazie e religioni. La sfida degli incompatibili?*, Donzelli, Roma, 2011, pp. 109-136 (pp. 116-117).

⁹⁴⁰ È celebre l'*incipit* del terzo capitolo del suo saggio sulla teologia politica, che per di più faceva eco ad un'altrettanto celebre definizione di Donoso Cortés, secondo cui ogni problema politico ha in realtà alla base un problema teologico: «Tutti i concetti più pregnanti della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati. Non solo in base al loro sviluppo storico, poiché essi sono passati alla dottrina dello Stato dalla teologia, come ad esempio il Dio Onnipotente che è divenuto l'onnipotente legislatore, ma anche nella loro struttura sistematica, la cui conoscenza è necessaria per una considerazione sociologica di questi concetti»: cfr. CARL SCHMITT, *Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, in IDEM, *Le categorie del 'politico'. Saggi di teoria politica*, a cura di Gianfranco Miglio e Pierangelo Schiera, il Mulino, Bologna, 2008, pp. 27-86 (p. 61). Per la definizione donosiana, cfr. JUAN DONOSO CORTÉS, *Saggio sul cattolicesimo, il liberalismo e il socialismo*, a cura e con premessa di Antonio Allegra, il Cerchio, Rimini, 2007, p. 47.

⁹⁴¹ È il caso di Taubes, il quale senza contestarne la prospettiva, ma semmai rimproverandone il giudizio negativo sulla secolarizzazione, scriveva: «Qui scrive un giurista, non un teologo, ma non si tratta di un elogio della secolarizzazione, piuttosto del suo smascheramento. Il diritto statuale non sa ciò che dice, poiché lavora con concetti il cui fondamento, la cui radice, gli sono ignoti»: cfr. JACOB TAUBES, *La teologia politica di san Paolo. Lezioni tenute dal 23 al 27 febbraio 1987 alla Forschungsstätte della Evangelische Studiengemeinschaft di Heidelberg*, Adelphi, Milano, 2008, p. 123.

⁹⁴² Il quale ha brillantemente ricostruito i sottili slittamenti metaforici e linguistici del basso medioevo, evidenziando come vi sia stata un'osmosi tra l'universalismo romano, la traslazione di quest'ultimo nel diritto canonico e nel pensiero teologico, l'appropriazione dello stesso da parte delle curie imperiali e infine quella da parte delle monarchie nazionali (cfr. ERNST HARTWIG KANTOROWICZ, *La regalità*, in IDEM, *I misteri dello Stato*, a cura e con saggio introduttivo di Gianluca Solla, Marietti, Genova-Milano, 2007, pp. 37-65 [pp. 54-64]). Oltre quella del corpo (tanto della comunità quanto del pontefice e del monarca: cfr. ID., *Pro patria mori*, in ID., *I misteri dello Stato*, cit., pp. 67-97 [pp. 85-95] ed ID., *I due corpi del Re. L'idea della regalità nella teologia politica medievale*, Einaudi, Torino, 2012, pp. 190-442), un'altra figura fondamentale al fine del rafforzamento delle corone nazionali, ad esempio, fu l'equivalenza immaginale di *Christus* e *Fiscus* (cfr. ID., *Christus-Fiscus*, in ID., *I misteri dello Stato*, cit., pp. 175-185), mentre un

Raymond Bruckberger⁹⁴⁵. Tuttavia, secondo la prospettiva voegeliniana, la convinzione che questo passaggio non dovesse essere giustificato teoreticamente e che quindi il mero atto d'arbitrio di chi detiene il potere sovrano⁹⁴⁶ fosse sufficiente a fondare filosoficamente il politico (ed il diritto) nella sua declinazione sovrana moderna sarebbe stato invece un *proprium* di Schmitt.

La riflessione voegeliniana prendeva così le distanze da questa convinzione sin dai primissimi anni di carriera di Voegelin, il quale già nel 1930 in una serie di lezioni a Ginevra coglieva quello che riteneva essere il *punctum dolens* schmittiano:

A political existence is conceived as a unit in terms of the type of mind found in its belief; the special sort of political existence we have to deal with is the nation-state with all its consequences for interstate relations. However, other types of political existence are possible, as we have seen, for example, the Greek polis, or the empire type. [...] I prefer these formulations to those of Schmitt because he conceives the problem in terms of his theory of decision; he does not go into the matter of beliefs because he himself lives so perfectly and unreflected in his own type of belief that he does not see it at all. The state for him is given by its decision on its own existence; *sovereign* means that no foreign authority is permitted to decide in the question of existence. [...] Therefore, for him, the only reason for [the state's] political existence is that it decides to be one. His attempt to approach the problem of existence by way of decision corresponds to Laski's attempt to formulate the moral conditions of power. But just as I cannot accept Laski's essay in morals as a sufficient explanation of the facts of politics, I cannot accept Schmitt's decision. For who decides? Schmitt does not tell us; he says the state bears the decision within itself, thus avoiding naming the subject. [...] The essence of the nation-state, as of any other type of political existence, is belief, not morals and not decision⁹⁴⁷.

Come ben riassunto da Thierry Gontier⁹⁴⁸, per Voegelin ogni decisione presupponeva un fine ed un orientamento all'apertura⁹⁴⁹ verso il bene trascendente come

passaggio involontariamente secolarizzante della visuale teologica medievale era presente, ad esempio, anche nel *De Monarchia* dell'Alighieri: cfr. ID., *I due corpi del Re*, cit., pp. 460-463.

⁹⁴³ Sulla transizione tra potere medievale e potere moderno, cfr. NICOLA MATTEUCCI, *Lo Stato moderno. Lessico e percorsi*, il Mulino, Bologna, 2011, pp. 81-87. Cfr. anche GIANNI BAGET BOZZO, *Cristianesimo e ordine civile*, a cura e con prefazione di Giovanni Tassani, Cantagalli, Siena, 2011, pp. 50-51.

⁹⁴⁴ WERNER SOMBART, *Il capitalismo moderno*, a cura di Alessandro Cavalli, U.T.E.T., Torino, 1967, p. 538.

⁹⁴⁵ RAYMOND LÉOPOLD BRUCKBERGER, *La Repubblica americana*, a cura di Ferdinando Raffaele e con saggio introduttivo di Dario Caroniti, D'Ettoris, Crotona, 2021, pp. 140-141.

⁹⁴⁶ CARL SCHMITT, *Teologia politica*, cit., p. 33.

⁹⁴⁷ ERIC VOEGELIN, *National Types of Mind and the Limits to Interstate Relations*, in *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 32, *The Theory of Governance and Other Miscellaneous Papers. 1921-1938*, cit., pp. 430-482 (pp. 477-478).

⁹⁴⁸ THIERRY GONTIER, *From "Political Theology" to "Political Religion"*, cit., p. 34. Cfr. anche IDEM, *De la «théologie politique» à la «religion politique»: Eric Voegelin critique de Carl Schmitt*, in ID. (a cura di), *Politique, religion et histoire chez Eric Voegelin*, Les Éditions du Cerf, Parigi, 2011, pp. 45-66 (p. 55).

⁹⁴⁹ Laddove, come scriveva Sciacca, il pensiero moderno egemone tendeva invece ad essere chiuso (in continuità con una certa scolastica medievale), tale da rendere necessario un recupero del pensiero patristico per delineare una nuova sintesi filosofica: cfr. MICHELE FEDERICO SCIACCA, *L'interiorità oggettiva*, cit., pp. 40-41.

nucleo dell'ordine politico. Sebbene sia in Schmitt che in Voegelin vi fosse un interessamento alla dimensione trascendente, agli occhi di Voegelin questo interesse per la trascendenza in Schmitt significava una cosa molto diversa, mutuando essi la propria impostazione da una diversa premessa filosofica: «For the former, it essentially means the radical heteronomy of a decision vis-à-vis all forms of legal rationality. For Voegelin, it refers to the subsumption of the legal order by a higher ethical and metaphysical order in which it finds its meaning»⁹⁵⁰. Nel primo caso vi sarebbe stato un recupero del pensiero medievale sulla *potentia absoluta Dei* tipico degli scotisti e degli occamisti, nel secondo caso vi era un riferimento alla prospettiva platonica dell'apertura naturale dell'anima al divino⁹⁵¹. In altri termini, mentre Schmitt sembrava sussumere categorie teologiche in maniera irrazionalistica, come fondamento assoluto del politico che restava però privo di una sostanziale indagine teorica⁹⁵², Voegelin intendeva precisamente indagare razionalmente e criticamente il mistero dell'essere dietro il politico, senza dunque ricavarne alcun "valore" presupposto ed indiscutibile: l'uno sembrava dare per presupposta la trascendenza, l'altro cercava di analizzarla. In tal senso, il biasimo kelseniano non sarebbe stato propriamente errato rispetto alla tendenza teologico-politica, seppur rivolto all'autore sbagliato, dovendosi però indirizzare solo su Schmitt e non anche su Voegelin.

In tal caso, il decisionismo abbracciato per un certo periodo da Schmitt sarebbe stato paradossalmente più vicino alle concezioni weberiana e kelseniana (anche precedente alla svolta volontaristica del 1960 da parte del giurista austriaco) che non a quella di Voegelin, per quanto Kelsen rifiutasse e colpisse la visione di Schmitt che, a questo punto, sembrerebbe effettivamente demonica, seppur comunque non priva di meriti, in quanto capace di aprirsi parzialmente a ciò che precede gli ambiti sociologico e giuridico tipici di Weber e Kelsen. Se, infatti, la prospettiva positivista aveva finito per eterogenesi dei fini col favorire il pur deprecato "demonismo" dei "valori", si deve riconoscere come i maestri voegeliniani avessero di fatto soltanto occultato il proprio "demonismo", laddove invece quello schmittiano (o di altri) apparirebbe come un frutto

⁹⁵⁰ THIERRY GONTIER, *From "Political Theology" to "Political Religion"*, cit., p. 35.

⁹⁵¹ *Ibidem*.

⁹⁵² E, secondo Voegelin, fondamentalmente ancora legato ad una visione giuridica della questione che finiva per non affrancarsi del tutto dalla dimensione del diritto, non giungendo ad una vera interpretazione filosofica del fenomeno politico, pur aprendo timidamente spazi in tal senso: cfr. SANDRO CHIGNOLA, *op. cit.*, pp. 82-85 e 195-196. Per ulteriori rilievi su questa linea interpretativa con riguardo al rapporto Voegelin-Schmitt incentrato sulla critica del primo all'antropologia di fondo del secondo, cfr. anche PAOLO CEVASCO, *op. cit.*, pp. 43-45.

maggiormente coerente ed esplicito del rifiuto demonico di Weber e Kelsen di impostare un discorso razionale sui fondamenti ontologici. In tal senso, se l'interpretazione corrente su Schmitt fosse corretta, la riflessione normativistica kelseniana (o, a maggior ragione, quella strettamente volontaristica più tarda) e l'impostazione decisionistica schmittiana finirebbero per essere unicamente due teste di una medesima Idra mitologica, avverso le quali Voegelin non poteva che porsi in diametrico contrasto, lungi dal somigliare la sua filosofia ad una di esse.

Tuttavia, la questione è invero più complessa. Schmitt, infatti, viene spesso inquadrato, come detto, quale un incipiente nichilista (in ciò non dissimile da Kelsen⁹⁵³), ma una prospettiva diversa sul pensiero schmittiano è ben possibile, nella misura in cui si evidenzia come il suo timore verso l'abisso della dissoluzione della comunità politica (e specificamente delle istituzioni europee moderne) che ha mosso la sua analisi non comporti necessariamente il riconoscimento (kelseniano) di un'assenza nichilistica di fondamenti sostanziali della politicità e della giuridicità, come preteso invece dalla maggior parte dei suoi odierni commentatori e come dato per scontato dalla lettura di Schmitt fatta dallo stesso Voegelin. Non va dimenticato come il giurista di Plettenberg, che pure nelle opere giovanili sembrava aver puntato su letture immanentiste⁹⁵⁴, durante la propria prigionia a Norimberga non soltanto si presentava come un «Epimeteo cristiano»⁹⁵⁵, ma apertamente parlava (in modo pur laconico ma potente) del suo rapporto *personale* con Dio⁹⁵⁶, nonostante vi sia invece chi ritenga il suo cattolicesimo quale riferimento meramente «culturale»⁹⁵⁷ che «appare invero niente più di un orpello»⁹⁵⁸. Ciò permette di sottolineare come evidentemente si possano inquadrare in modo diverso i suoi sforzi in apparenza (o magari in origine effettivamente) volti ad immanentizzare le

⁹⁵³ E addirittura, dal punto di vista voegeliniano, prigioniero dell'opposizione kelseniana (e neo-kantiana) fra *sein* e *sollen*: cfr. THIERRY GONTIER, *De la «théologie politique» à la «religion politique»*, cit., p. 51.

⁹⁵⁴ È il caso del suo testo del 1918 dal titolo *Die Buribunken*: cfr. FABRIZIO GRASSO ET MATTEO NEGRO, *Between The Buribunks and the Christian Epimetheus*, in EDWIN BIKUNDO ET KIERAN TRANTER (a cura di), *Carl Schmitt and The Buribunks. Technology, Law, Literature*, Routledge, Londra, 2022, pp. 321-335 (pp. 326-328).

⁹⁵⁵ CARL SCHMITT, *Ex Captivitate Salus. Esperienze degli anni 1945-47*, con un saggio di Francesco Mercadante, Adelphi, Milano, 2016, p. 14.

⁹⁵⁶ «L'ultimo rifugio per un uomo tormentato da altri uomini è sempre una preghiera, una giaculatoria al Dio crocefisso. Nel tormento del dolore, noi lo riconosciamo, ed egli ci riconosce. Il nostro Dio non fu lapidato come ebreo da ebrei, né decapitato come romano da romani. Egli non poteva essere decapitato. Un capo nel senso giuridico egli non l'aveva più, perché non aveva più diritti. Morì la morte degli schiavi, la crocefissione, che un conquistatore straniero gli aveva irrogato»: cfr. *ivi*, p. 63.

⁹⁵⁷ MATTEO NEGRO, *Spazio pubblico e trascendenza*, Studium, Roma, 2020, p. 31.

⁹⁵⁸ *Ibidem*.

escatologiche forze katechontiche oggetto della teologia. Il credente⁹⁵⁹ Schmitt si comprometteva con questa o quella istituzione concretamente esistente, tentando di puntellarle teoricamente, nella speranza illusoria che esse potessero trattenere⁹⁶⁰ lo smottamento in atto nella cultura europea⁹⁶¹, ma ciò non comporterebbe *tout court* una chiusura ad una dimensione realmente trascendente che, soprattutto da un certo periodo in poi, non sembra affatto mancare nella sua biografia, al punto che, infatti, nel dopoguerra egli abbandonò tutti i tatticismi tendenti a riconvertire il proprio pensiero alle necessità delle istituzioni positivamente esistenti, focalizzandosi invece in modo più disilluso verso grandi tematiche teoriche di fondo (l'avvento della globalizzazione e dei «grandi spazi», l'opposizione fra il *nomos* terrestre e il suo sradicamento), al di là dell'ancoraggio ad ogni istituzione storica. Esattamente come Epimeteo, egli finiva così per comprendere solo dopo le proprie azioni⁹⁶², limitandosi a muoversi per il mondo senza alcun punto di riferimento, se non quello della sola croce⁹⁶³, in quanto cristiano che riosceva di essere ormai destinato a venire relegato all'esilio dei propri studi, come Machiavelli a San Casciano⁹⁶⁴.

Lo stesso decisionismo schmittiano, criticato da Voegelin, potrebbe allora essere letto come il tentativo di fornire un supporto teorico al potere statale in vista dell'arginamento delle derive sradicatrici in atto già all'epoca⁹⁶⁵ e poi detonate nel dopoguerra nel fenomeno odiernamente definito quale globalizzazione. Il riconoscimento dell'immanenza radicale dello Stato moderno, in altri termini, non impediva a Schmitt di cercare di contrastarne la dissoluzione, nonché di neutralizzare il declino definitivo dell'equilibrio internazionale prodotto dagli Stati stessi⁹⁶⁶, percependo il periglioso avvento storico in sua vece di una situazione politico-giuridica ben più caotica. Tale

⁹⁵⁹ GIUSEPPE FORNARI, *Catastrofi della politica. Dopo Carl Schmitt*, Gangemi, Roma, 2014, p. 106. Sul punto, cfr. anche FABRIZIO GRASSO ET MATTEO NEGRO, *op. cit.*, p. 333.

⁹⁶⁰ Sul *katéchon* come potere che trattiene le forze dissolutive dell'*anomia*, cfr. MASSIMO CACCIARI, *Il potere che frena. Saggio di teologia politica*, Adelphi, Milano, 2013, pp. 11 e 22-24.

⁹⁶¹ GIUSEPPE FORNARI, *Catastrofi della politica*, cit., pp. 106-107.

⁹⁶² FABRIZIO GRASSO ET MATTEO NEGRO, *op. cit.*, p. 333.

⁹⁶³ Del resto, già nel 1942 egli riconosceva in maniera esplicita che «la salvezza è, alla fin fine [...], il senso decisivo di ogni storia del mondo»: cfr. CARL SCHMITT, *Terra e mare. Una riflessione sulla storia del mondo*, con saggio di Franco Volpi, Adelphi, Milano, 2002, p. 85. Per degli ottimi spunti sul rapporto purificatore che Schmitt sembrerebbe aver avuto con la croce del Cristo, cfr. GIUSEPPE FORNARI, *Catastrofi della politica*, cit., pp. 108-110.

⁹⁶⁴ Ivi, p. 110.

⁹⁶⁵ Ivi, pp. 88-93.

⁹⁶⁶ Si tratta della dissoluzione del cosiddetto *ius publicum europaeum*. Per un'analisi approfondita e magistrale del fenomeno, cfr. CARL SCHMITT, *Il nomos della terra nel diritto internazionale dello «ius publicum europaeum»*, con postfazione di Emanuele Castrucci e a cura di Franco Volpi, Adelphi, Milano, 2017, pp. 287-305.

tentativo, inoltre, sarebbe il prodotto di un preciso periodo del pensiero schmittiano, sorpassato poi dal disilluso Schmitt maturo del periodo postbellico. In tal caso, questi tentativi, comprensivi di quelli strettamente decisionisti (sfociati nella sua tragica e piuttosto effimera⁹⁶⁷ adesione al nazionalsocialismo), non si configurerebbero come una immanentizzazione del *katéchon*, vale a dire come la risposta formale e priva di pretese metafisiche al riconoscimento nichilistico dell'assenza di un fondamento al politico, ma come la spericolata avventura intellettuale di un cristiano che ha provato ad essere inserito pienamente negli eventi della storia del proprio tempo e la cui reale apertura al trascendente, per ciò stesso, non sarebbe peraltro in discussione.

In tal modo, Kelsen, pur non comprendendo affatto l'analisi voegeliniana e cosa fosse in gioco all'interno di essa, non avrebbe avuto del tutto torto ad avvertire quantomeno confusamente una qualche comune cornice, quella di un'apertura alla trascendenza, in Schmitt e Voegelin. La vera e profondissima distanza fra Schmitt e Voegelin si giocava su come essa si configurava in ciascuno di essi⁹⁶⁸, in quanto, mentre Schmitt guardava apertamente a istituzioni ecclesiali concretamente esistenti e dunque ad una confessione religiosa specifica (quella cattolica), Voegelin si teneva lontano da ogni appartenenza precisa, rimanendo aperto a un mistero dai contorni più vaghi e personali, ma soprattutto perché, mentre l'uno ha cercato di salvare l'insalvabile della modernità e ha cercato di riempire parzialmente di senso le istituzioni statuali moderne, l'altro ha preferito rivolgersi a riferimenti filosofici puramente premoderni⁹⁶⁹ per guardare ai fatti politici del proprio tempo, essendo propenso a criticare radicalmente le istituzioni e la politica storicamente esistenti in nome della fondazione divina dell'ordine dell'anima da parte del singolo esegeta. Se volessimo utilizzare le categorie voegeliniane, si potrebbe dire, in altri termini, che l'esegeta Schmitt era disposto a strumentalizzare la politica attiva, mettendosi però al suo servizio, al fine di salvarla illusoriamente da se stessa, laddove invece l'esegeta Voegelin avvertiva una naturale diffidenza nei confronti dei

⁹⁶⁷ Non va dimenticato che Schmitt era inizialmente costernato dal cancellierato conferito ad Hitler nel 1933, essendo egli contrario nei confronti dell'aggregazione del nazionalsocialismo al governo e all'ala dei conservatori, ritenendo anzi fosse necessario escluderlo, e che, inoltre, la sua sorprendente e successiva collaborazione col regime nazionalsocialista, mai proveniente da una convinta adesione ideologica, terminò già nel 1936 quando entrò nel mirino delle S.S. per la sua latente difformità intellettuale, venendo di fatto estromesso dalla vita pubblica tedesca che lo aveva visto protagonista sino a quel momento. Per tutti questi punti, cfr. CARLO GALLI, *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, il Mulino, Bologna, 2010, pp. 840-848.

⁹⁶⁸ Anche non condividendo il suo inquadramento su Schmitt, si deve rilevare come Galli abbia comunque avvertito, in qualche modo, questa differenza fra i due: cfr. IDEM, *Contingenza e necessità nella ragione politica moderna*, Laterza, Roma-Bari, 2009, pp. 233-234.

⁹⁶⁹ ID., *Genealogia della politica*, cit., pp. 397-398.

fenomeni politici attivi⁹⁷⁰, preferendo sottoporli a critica e vedendo in tale critica il fulcro non soltanto della scienza politica occidentale ma anche della vita filosofico-esistenziale di ogni uomo aperto alla ricerca del divino nel corso della storia. A differenza di Schmitt che permane interno a una dimensione più strettamente giuridica, nonostante taluni spunti filosofici (spesso di indubbia qualità), la questione fondamentale di Voegelin qui è, infatti, filosofico-politica e consiste nel medesimo problema posto da Platone⁹⁷¹ (e in parte da Socrate⁹⁷²), vale a dire chiedersi quali siano le modalità politiche per garantire al filosofo una libera ricerca del vero, nonché una sua possibilità di critica veritativa al governo della città, senza essere perseguitato ed ucciso per questo dal potere egemone in un dato momento.

È paradossale, da questo punto di vista, che l'accusa kelseniana colpisse proprio Voegelin, ove si pensi che questi, anche quando ancora negli anni Trenta si era rifatto al concetto di *religioni politiche*, non intendesse recuperare il fattore religioso nella politica, bensì, all'opposto, delimitare l'ambito politico da eventuali confusioni con le metastasi provenienti eventualmente da quello religioso, al fine di impedire le condizioni sociali per la produzione dei totalitarismi⁹⁷³. In ultima analisi, com'è stato fatto notare,

[...] only a superficial reading of Voegelin would allow one to place him in that camp [of "political theology" (*n.d.t.*)]. He had from the late 1930s become quite skeptical about the very term "religion", and after "Political Religions" from 1938 he would abandon "religion" and "political religion" as analytical terms. He was not attacking positivist science with "religion" as his ammunition. Rather, in his work as it developed after the war, Voegelin was insisting on the irreducibility of human experiences and on our participation in the "myster of being" as ordering experiences that do relate to how we engage political thought and reality. Voegelin argued that a recognition of the principle of transcendence underlying human existence is what makes a healthy separation and "division of labor" between politics and religion possible. The *loss of this recognition*, in

⁹⁷⁰ «Problema del tutto moderno [...] è quello della fondazione dell'ordine a partire da una *tabula rasa* che va assunta quale presupposto logico della sua artificiosa ricostruzione politica. Qui la scienza politica svolge la funzione assolutamente propedeutica allo scopo "pratico" di fornire un modello "esatto" e logicamente adeguato allo scopo che si vuole realizzare. La scienza politica che Voegelin si dispone a "restaurare", al contrario, muove [...] dall'"impoliticità" del compito che essa assegna a sé stessa: quello di elaborare una teoria *critica* della storia, animata dalla percezione noetica dell'irriducibilità assoluta della questione del "giusto" e della permanente eccedenza del "bene". Ma la bruciante attualità dell'idea è stata o potrà essere compiutamente afferrata nella storia. [...] Scienza politica si dà soltanto, per dirla con altrettanta radicalità, nella *presa di congedo* da qualsiasi pretesa di *fondazione*»: cfr. SANDRO CHIGNOLA, *op. cit.*, p. 98.

⁹⁷¹ GIUSEPPE FORNARI, *Tra metafisica e storia*, cit., pp. 133-137.

⁹⁷² Sulle differenze fra Socrate e Platone (e dunque sulla indebita fusione da parte di Voegelin della prospettiva del primo con quella del secondo), cfr. *ivi*, pp. 145-146.

⁹⁷³ Come si vedrà meglio *infra*, il punto di arrivo della riflessione voegeliniana era quello di garantire uno spazio pubblico in cui la conversazione fosse genuinamente razionale, in tal modo impedendo la realizzazione di una conversazione soltanto fittizia intorno al vero e soprattutto impedendo la tolleranza nei confronti della violenza politica tipica del totalitarismo: sul punto, cfr. JOHN J. RANIERI, *op. cit.*, pp. 48-49.

contrast, leads to a dismissal of the transcendental realm, dangerously re-injected into ersatz religions like Communism and Nazism, and blind belief in positivist science. Voegelin's disagreement with Kelsen had everything to do with the concrete threat of totalitarianism. It was the onslaught of totalitarian regimes and his experience of National Socialism that made it evident to him that "Europe had no conceptual tools with which to grasp the horror that was upon her".⁹⁷⁴ Voegelin's entire political theory was an attempt to recover such tools. It is beyond dispute that Kelsen's work has been hugely influential in legal studies and constitutional traditions. But Kelsen's position is hardly a valuable vantage point for our understanding of totalitarianism and, even more fundamentally, its relationship to modernity. And it seems quite evident that Voegelin, on this point, did not really consider Kelsen an important conversation partner at all⁹⁷⁵.

Tutto quanto si è fin qui detto non permetteva allora alcuna comunicabilità tra Kelsen e Voegelin, essendo le fondamenta teoretiche (implicite nel primo ed esplicite nel secondo) radicalmente alternative tra di esse e non potendo dunque il neo-kantiano Kelsen riuscire a comprendere un tipo di razionalità totalmente altra rispetto a quella cui era abituato, a prescindere dalla (comunque poca) validità epistemica delle premesse neo-kantiane della propria opera.

In conclusione, può dirsi che, nell'ottica di Eric Voegelin, l'ambito razionale eccedesse rispetto a quello della ragione tipica della scienza galileiano-newtoniana e che il positivismo – che riduceva ad essa ed al suo metodo ogni capacità conoscitiva dell'uomo – commettesse un'enorme atto di imprudenza o di colpevole chiusura in una cecità epistemologica che, esattamente come notato da Voegelin, accanto ad un accumulo disordinato di informazioni (pur eventualmente utili), non poteva che comportare un'enorme distruzione nell'ambito delle scienze sociali, specialmente con riguardo alle riflessioni teoriche riguardanti i fondamenti del politico e la necessaria capacità ordinativa delle singole acquisizioni scientifiche:

Riconoscendosi aproblematicamente e da subito come differente dal sistema di simboli ed autorappresentazioni che innervano il processo di definizione della realtà politica, la scienza politica moderna ha perduto per strada ciò che era per Voegelin ben presente agli antichi, e cioè la consapevolezza che la distanza del giudizio può essere *prodotta* solo a partire da un movimento di pensiero che approfondisca rinnovandola – ed attivando così una dinamica differenziazione costitutiva nel campo omogeneo dell'ontologia, che è presupposto comune ad *ogni* interpretazione dell'ordine – la conoscenza della realtà⁹⁷⁶.

⁹⁷⁴ ERIC VOEGELIN, *Science, Politics, and Gnosticism*, cit., p. 252.

⁹⁷⁵ BJØRN THOMASSEN, *op. cit.*, pp. 447-448.

⁹⁷⁶ SANDRO CHIGNOLA, *op. cit.*, p. 93.

CAPITOLO V

La “scienza dell’anima” e l’analogia entis: fondamenti scientifico-razionali dell’interiorità coscienziale

1. Oltre l’illusione: gli esegeti dell’anima come custodi dell’intelletto

La rottura di Voegelin con la metodologia delle scienze naturali, che giunse poi a una consapevolezza coscienziale e alla fondazione della scienza su di un altro tipo di ragione, trovava probabilmente il proprio definitivo spartiacque nell’approfondimento che il tedesco fece di Vico, oltre che di Platone, da lui, tra l’altro, letti in parallelo. La convinzione voegeliniana che il metodo delle scienze naturali non potesse essere il medesimo di quello delle scienze sociali proveniva esattamente da Vico e dalla lettura che Voegelin faceva della sua opera principale⁹⁷⁷ come di un testo introducendo una scienza della sostanza rispetto alla scienza dei fenomeni fisici⁹⁷⁸. Sebbene egli notasse come il filosofo napoletano rimanesse in parte debitore della prospettiva scientifico-naturalistica del suo tempo⁹⁷⁹ e dapprima ritenesse dunque il mondo dell’interiorità come mondo conoscitivo dotato di minor certezza⁹⁸⁰, mentre solo in un secondo momento avrebbe raggiunto la convinzione che anche quella storico-politica fosse un’azione ispirata da una conoscenza effettiva⁹⁸¹, nondimeno, Vico veniva letto dal tedesco come linea filosofica alternativa⁹⁸² alla modernità egemonica post-cartesiana⁹⁸³. In effetti, il filosofo della *Scienza Nuova* proprio nel suo testo più importante mostrava un recupero della

⁹⁷⁷ Sebbene qui si ritenga che in diversi punti il commentatore semplifichi ed estremizzi le posizioni voegeliniane, va segnalato che secondo il giurista Zanetti tale interpretazione sarebbe insufficiente: cfr. GIANFRANCESCO ZANETTI, *Vico, pensatore antimoderno. L’interpretazione di Eric Voegelin*, in *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, anno XX, n. 20, Napoli, gennaio-dicembre 1990, pp. 185-194 (p. 185).

⁹⁷⁸ «The *Scienza Nuova* is a true science of substance in opposition to a science of physical phenomena»: cfr. ERIC VOEGELIN, *Giambattista Vico – La Scienza Nuova*, cit., p. 93.

⁹⁷⁹ Lo stesso titolo dell’*opus magnum* vichiano richiamerebbe, infatti, i titoli delle principali opere di autori moderni che hanno invece introdotto (o abbracciato) una prospettiva scientifico-naturalistica (come Galilei e Bacon): cfr. *ibidem*.

⁹⁸⁰ Ivi, pp. 98-99 e 128.

⁹⁸¹ «In the later phases of the *New Science* the realm of the mind in history becomes the field of true certezza in science because in history man is the maker as well as the scientist. In historical science man understands the product of his making»: cfr. ivi, p. 99.

⁹⁸² Essendo in contrapposizione con la propria epoca: cfr. ivi, p. 144; cfr. anche GIANFRANCESCO ZANETTI, *op. cit.*, p. 189.

⁹⁸³ In tal senso, questa lettura si avvicina, senza coincidervi, a quella del Noce che inseriva anch’essa Vico all’interno di una visione alternativa a quella egemone nella modernità, sebbene Del Noce ritenesse che Vico avesse un rapporto più sfumato con Descartes rispetto a quello meramente oppositivo rilevato da Voegelin: cfr. AUGUSTO DEL NOCE, *Modernità. Interpretazione transpolitica della storia contemporanea*, Morcelliana, Brescia, 2007, pp. 54-56 e IDEM, *Il problema dell’ateismo*, con introduzione di Nicola Matteucci e postfazione di Massimo Cacciari, il Mulino, Bologna, 2021, pp. 501-509.

prospettiva classica greca nella lettura della storia e *in nuce* anche uno sviluppo di quella differenziazione coscienziale che Voegelin aveva definito come scoperta dell'anima, posto che secondo il tedesco l'opera vichiana si sarebbe contraddistinta per un carattere eminentemente meditativo⁹⁸⁴.

Se si analizzano, infatti, i principi a cui egli aveva ispirato il proprio metodo scientifico, si nota immediatamente come tale *Scienza Nuova* consistesse per Vico in una complessiva storia delle idee umane che originava dalla contemplazione del divino nel creato⁹⁸⁵, nonché ci si accorge come da tale storia delle idee egli facesse derivare la critica filosofica, da lui intesa quale un giudizio sul vero in grado di prevalere sugli stessi convincimenti ritenuti dai popoli nella storia e fissati dai loro fondatori⁹⁸⁶. Si comprende allora benissimo che i due capisaldi della metodologia voegeliniana, vale a dire il principio antropologico-teologico e quello della tensione critica fra conoscenza noetica e ordine simbolico storicamente prevalente, fossero chiaramente di discendenza vichiana. La stessa scoperta dell'anima (o della coscienza) in Voegelin era dunque germinata attraverso l'analisi della storia secondo delle lenti in parte vichiane: egli già nella sua interpretazione su Vico del 1941 appaiava il filosofo napoletano a Platone, oltre che ad altri autori attenti alle dinamiche storiche quali Toynbee, Spengler, Schelling⁹⁸⁷. In una consapevolezza sempre crescente, la centralità del problema dell'ordine dell'anima, che Voegelin riconosceva appunto in Platone⁹⁸⁸, evidenziandone l'importanza più tardi ne *La nuova scienza politica* e soprattutto in *Ordine e storia*, è leggibile in filigrana già negli anni Quaranta quando appunto egli scriveva che l'ultimo Vico aveva rivalutato la sfera della mente nella storia rispetto al naturalismo meccanicistico moderno – facendolo così orientare verso una scienza politica improntata alla saggezza pratica della riflessione politica greco-classica⁹⁸⁹. Vico dimostrava di convergere con il pensiero platonico e aristotelico intorno all'ordine interiore dell'uomo, indirizzato alla produzione di una politicità altrettanto ordinata nella storia, quando introdusse nella propria riflessione la cosiddetta *mente eroica*, con la quale si riferiva a quelle figure metafisicamente aperte al mistero che fungevano nella storia antica quali elaboratrici di miti e fondatrici quindi di

⁹⁸⁴ PAOLO CEVASCO, *op. cit.*, p. 11. Per una panoramica sulle meditazioni vichiane, cfr. ERIC VOEGELIN, *Giambattista Vico – La Scienza Nuova*, cit., pp. 96-101 e 111-113.

⁹⁸⁵ GIAMBATTISTA VICO, *La «Scienza Nuova» del 1744*, in IDEM, *La Scienza Nuova. Le tre edizioni del 1725, 1730 e 1744*, a cura di Manuela Sanna e Vincenzo Vitiello, Bompiani, Milano, 2012, p. 926.

⁹⁸⁶ Ivi, p. 927.

⁹⁸⁷ ERIC VOEGELIN, *Giambattista Vico – La Scienza Nuova*, cit., p. 148.

⁹⁸⁸ IDEM, *Order and History*, vol. III, *Plato and Aristotle*, cit., p. 371.

⁹⁸⁹ GIANFRANCESCO ZANETTI, *op. cit.*, pp. 186-188.

comunità umane. Di tale categoria nel commento alla *Scienza Nuova* Voegelin non mancava di parlare, spiegando come le menti eroiche fossero quelle aristotelicamente libere da attaccamenti⁹⁹⁰. Nel terzo volume di *Order and History* su Platone e Aristotele, poi, Voegelin, riaffermando la vicinanza del filosofo napoletano ai succitati autori⁹⁹¹, maturava ulteriormente il definitivo passaggio interpretativo su Vico sottolineando non soltanto l'importanza – rispetto a tutte le prospettive (parziali) introdotte da altri autori⁹⁹² – del discorso antropologico sull'anima in Platone, ma anche ribadendo i paralleli tra i problemi posti da quest'ultimo (con riguardo al sorpasso del mito in nome della differenziazione della coscienza dei filosofi) e quelli posti da Vico (che aveva comunque intuito l'incrinazione storica⁹⁹³ che aveva interessato il mito nell'epoca tardo-antica⁹⁹⁴), ricordando infine la vicinanza della mente eroica alle prospettive platonica ed aristotelica⁹⁹⁵.

Similmente di provenienza vichiana è pure la convinzione voegeliniana che la coscienza sia qualcosa di incorporato. Seppur Vico non parlasse di coscienza (o di anima), bensì, come visto, di *mente*⁹⁹⁶, va ribadito comunque che essa consisteva per lui in una mente metafisica, «una facoltà intellettuale che innalza alla percezione del sovrasensibile [...] [e che] corrisponde quindi alla configurazione, secondo latenze e prevalenze, delle facoltà percettive, performative e conoscitive cui possiamo dare espressione nella nostra vita concreta di uomini»⁹⁹⁷. Per il filosofo di Napoli soprattutto tale facoltà era «immersa e seppellita nel corpo»⁹⁹⁸, per quanto egli sostenesse inizialmente ciò per ritenere meno certe le scienze morali rispetto a quelle naturali⁹⁹⁹. Infine, altrettanto vichiana è la concezione secondo cui la storia nel suo complesso sia l'unità di riferimento della scienza politica con riguardo alla quale, come notato da Voegelin, Vico poneva l'attenzione sull'intero *corso* della storia unitariamente considerato¹⁰⁰⁰. In tal senso, era dunque presente in Vico l'embrione del passaggio alla

⁹⁹⁰ ERIC VOEGELIN, *Giambattista Vico – La Scienza Nuova*, cit., p. 143.

⁹⁹¹ IDEM, *Order and History*, vol. III, *Plato and Aristotle*, cit., p. 182.

⁹⁹² *Ibidem*.

⁹⁹³ Introdotta da Socrate: cfr. *ivi*, p. 187.

⁹⁹⁴ *Ivi*, p. 210.

⁹⁹⁵ *Ivi*, p. 371.

⁹⁹⁶ PAOLO CEVASCO, *op. cit.*, p. 399.

⁹⁹⁷ *Ivi*, pp. 400-401.

⁹⁹⁸ ERIC VOEGELIN, *Giambattista Vico – La Scienza Nuova*, cit., p. 127. Per il testo vichiano, cfr. GIAMBATTISTA VICO, *op. cit.*, p. 895.

⁹⁹⁹ ERIC VOEGELIN, *Giambattista Vico – La Scienza Nuova*, cit., pp. 127-128.

¹⁰⁰⁰ Evidenziava Voegelin che tutte le idee vichiane erano tenute insieme «by the great, fundamental principle that the *corso* as a whole, not its single phases, is the unit of scientific investigation»: cfr. *ivi*, p. 147.

visione voegeliniana sulla realtà o sull'essere quale un tutto (*whole*) oggetto di analisi scientifica da parte della coscienza. Nella prospettiva di Voegelin, infatti, la storia *coincide* con il dispiegarsi dell'esistenza umana (individuale e collettiva) nel movimento noetico, vale a dire nella relazione che nell'essere avviene fra la coscienza dell'uomo e il mistero divino¹⁰⁰¹.

Questo nuovo ordine di problemi, mutuato dalla lettura vichiana e platonica, aveva allora condotto a ciò che si è detto essere la conoscenza noetica, ma essa per Voegelin non era affatto "soggettiva", innanzitutto perché pienamente razionale e non priva di un supporto della ragione strumentale: similmente a Vico, Voegelin rivalutava la saggezza *pratica* che era alla base della scienza politica greca e, diversamente dal primo Vico (ma convergendo con le convinzioni più tarde di questi), pensava che tale saggezza, proprio in quanto pratica (sebbene non legata alle scienze empiriche), fosse una conoscenza *effettiva* del reale intorno ai fattori interiori dell'uomo, conducendo a forme di autentica certezza. La "nuova scienza politica" era, come la *Scienza Nuova*, una scienza *a tutti gli effetti* che rivendicava il proprio statuto epistemico di fronte alle delegittimazioni moderne in genere e positiviste in specie.

La sua noesi non poteva essere irrazionale anche perché, nella riflessione voegeliniana, la nozione stessa di *esperienza* impediva una vera e propria "soggettività", intesa come "arbitrarietà". A rigor di logica, in effetti, le esperienze ricomprendono ogni tipo di vicenda coscienziale¹⁰⁰², tanto interiore-esistenziale (luminosità) quanto esteriore-empirica (intenzionalità). Pertanto, l'idea stessa che un'esperienza sia invalidata nella propria capacità cognitiva perché "soggettiva", come preteso da una visuale naturalistica della conoscenza, travolgerebbe anche la dimensione intenzionale (e dunque scientifico-naturale), non limitandosi a colpire unicamente quella illuminativa, giacché l'esperienza del mondo fenomenico permarrebbe comunque un'esperienza del soggetto – quanto ogni altra –, oltre la quale, senza il *medium* dei sensi dello stesso soggetto, non sarebbe

¹⁰⁰¹ PAOLO CEVASCO, *op. cit.*, pp. 421 e 442.

¹⁰⁰² «Basandoci su questa dimensione più generale dell'esperienza siamo in grado di qualificare come tale non sono solo i contenuti della percezione sensoriale esterna o dei cosiddetti stati d'animo interni, talora chiamati essi stessi sensazioni (come quando si dice di aver provato una sensazione di disagio, di tristezza, di impotenza). Dentro questa concezione generale dell'esperienza possiamo far rientrare anche quella che viene talora indicata come *intuizione intellettuale*: essa può consistere nella capacità di "vedere" certe proprietà matematiche, certe correlazioni logiche, o di formarsi quelle che i filosofi razionalisti chiamavano "idee chiare e distinte". [...] l'uomo è dotato anche di ciò che possiamo chiamare un'esperienza morale, un'esperienza estetica, un'esperienza religiosa e, in senso più lato, di una *esperienza valoriale*»: cfr. EVANDRO AGAZZI, *La conoscenza dell'invisibile*, Mimesis, Sesto San Giovanni, 2021, p. 165.

possibile comunque muovere un passo verso l'oggetto al fine di confermare o meno la effettiva verità dell'esperienza.

Lo stesso problema se le esperienze interiori siano “vere” o “false”, perché rispondenti o meno ad una indagabilità sperimentale, non aveva per Voegelin alcun senso, in quanto le esperienze, insieme a tutta la vita coscienziale, non sono degli oggetti¹⁰⁰³ o delle cose del mondo esterno¹⁰⁰⁴ – dunque indagabili tramite il metodo sperimentale. Esse invece sono parte del processo della coscienza e quindi, proprio in quanto semplicemente esperite dall'uomo, non possono essere “false”¹⁰⁰⁵, poiché *veramente* ‘sperimentate’. D'altronde, va tenuto altresì presente che il protagonista della storia non è un “soggetto” umano – foss'anche l'umanità intera – poiché soggetto proprio della storia è *tutto l'essere*¹⁰⁰⁶, di cui l'uomo stesso come ente fa parte, sicché ogni conoscenza sarà un *evento nell'essere*¹⁰⁰⁷, il quale non sarà configurabile come un avvenimento “soggettivo”, coinvolgendo invece contemporaneamente l'“oggetto” conosciuto ed abolendo di fatto la barriera tra quest'ultimo ed il “soggetto”, in quanto entrambi partecipanti ad una medesima realtà.

Proprio a chi superficialmente ponesse l'obiezione secondo cui le esperienze sarebbero una forma di illusione, Eric Voegelin faceva notare che il problema della illusorietà o della verità non riguarderebbe l'esperienza di per sé, bensì il suo contenuto. A ben vedere, l'esperienza sarebbe in ogni caso reale per la coscienza che comunque la vive e dunque si tratterebbe di comprendere non se l'esperienza sia “illusoria” (ché, essendo reale, illusoria non è), bensì se il suo contenuto finisca per non corrispondere ad una realtà effettivamente essente e se quindi semmai sia appunto illusoria la conoscenza acquisita da quell'esperienza:

[...] I shall select for analysis the modern objector's pièce de résistance: “The experience is an illusion”. First, the intellectual structure of the objection: the proposition is a piece of loose thinking, quite common in everyday speech. Speaking carefully, one would have to say that an experience is never an illusion but always a reality; the predicate

¹⁰⁰³ ERIC VOEGELIN, *Lettera a Manfred Henningsen del 10 luglio 1969 (Lettera n. 318)*, in *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 30, *Selected Correspondence, 1950-1984*, cit., pp. 613-615 (p. 613).

¹⁰⁰⁴ EUGENE WEBB, *Eric Voegelin Philosopher of History*, cit., p. 75.

¹⁰⁰⁵ «Experiences cannot, as such, be false. It would be much better to say that well-ordered consciousness is engendered by experiences that are more inclusive or encompassing»: cfr. MICHAEL FRANZ, *op. cit.*, p. 143.

¹⁰⁰⁶ ERIC VOEGELIN, *Configurations of History*, cit., p. 113.

¹⁰⁰⁷ Ivi, p. 114.

illusion should be used with reference, not to the experience, but to its content, in case it has illusionary character¹⁰⁰⁸.

Al di là del fatto che, secondo Voegelin, tale obiezione sia costruita in modo errato appositamente ed ideologicamente per creare malintesi finalizzati a non porre in questione le premesse di senso implicite nel pensiero dell'obiettore¹⁰⁰⁹, il punto focale è però nel passaggio successivo della riflessione voegeliniana. Qui egli evidenziava cosa possa significare dire che il contenuto di un'esperienza sia illusoria: «What does it mean when the content of an experience is to be characterized as an illusion? It can mean one of two things: either, radically, that the object experienced by a subject does not exist at all; or, gradationally, that the object exists but on closer inspection reveals characteristics different from those apparent in the object as experienced»¹⁰¹⁰.

Il problema è che un tale giudizio di divergenza tra esperienza ed oggetto sarebbe possibile unicamente a partire dalla capacità dell'uomo di farsi terzo rispetto alle proprie stesse esperienze in entrambe le ipotesi (oggetto mancante od oggetto deformato dall'esperienza): «In either case, the judgment of illusion rests on control experiences of the potentially or actually existent object outside the experience»¹⁰¹¹. In termini soggettivistico-scettici assoluti, tuttavia, rimanendo nel perimetro idealista post-cartesiano, tale capacità, com'è evidente, non dovrebbe essere nella piena disponibilità umana, poiché, anche i sensi potrebbero ingannare e condurre ad un contenuto illusorio dell'esperienza, per cui, in assenza di alcuna capacità dell'uomo di sganciarsi da essi, non sarebbe possibile acquisire alcuna conferma non sensibile sull'oggetto della conoscenza, allo scopo di verificare il contenuto dell'esperienza, finendo così, come accennato, per travolgere la stessa esperienza intenzionale legata ai sensi.

Inoltre, posto che il realista spirituale Voegelin, non avendo una sfiducia radicale nei sensi, ritenesse possibile un tale tipo di controllo empirico sull'oggetto nel caso di esperienze intenzionali attinenti al dominio dell'immanenza, si deve però notare come egli pensasse – richiamandosi a Giordano Bruno¹⁰¹² – che la verità partisse dai sensi ma

¹⁰⁰⁸ IDEM, *Immortality: Experience and Symbol*, in *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 12, *Published Essays. 1966-1985*, cit., pp. 52-94 (p. 67).

¹⁰⁰⁹ *Ibidem*.

¹⁰¹⁰ *Ibid.*

¹⁰¹¹ *Ivi*, pp. 67-68.

¹⁰¹² «Onde la verità, come da un debile principio, è da gli sensi in picciola parte, ma non è nelli sensi»: cfr. GIORDANO BRUNO, *De l'Infinito, Universo e Mondi*, I, in IDEM, *Dialoghi italiani*, vol. 1, *Dialoghi metafisici*, a cura di Giovanni Gentile, PGreco, Milano, 2014, pp. 343-537 (p. 370).

non fosse contenuta in essi¹⁰¹³. Il problema bruniano della validità di una scienza della sostanza al di là dei sensi, che Voegelin riteneva il cuore del problema scientifico anche contemporaneo¹⁰¹⁴, lo conduceva alla controdeduzione per la quale in ambito interiore-esistenziale (illuminativo) non potesse pretendersi di smentire il contenuto di un'esperienza tramite il confronto con l'oggetto, non essendo l'oggetto di tali tipi di esperienze qualcosa di apprensibile dalla realtà fenomenica. Tale oggetto consiste invece in realtà non esistenti sul piano immanente, alla luce della distinzione classica tra ciò che esiste (nell'immanenza) e ciò che è (nella trascendenza): «For a judgment of illusion can pertain only to experiences of existent objects, not to experiences of participation in nonexistent reality. Thus, the veiled sense in the background, if made articulate, proves to be just as much nonsense as the proposition in the foreground»¹⁰¹⁵.

Da questo punto di vista, anzi, si può dire che da un certo periodo in poi Voegelin, accanto alla sua rarefazione della distinzione fra soggetto e oggetto, avesse perfino progressivamente abbandonato¹⁰¹⁶ la contrapposizione netta fra immanenza e trascendenza – e dunque fra esperienze di un mondo esterno e quelle di un mondo interno all'uomo, ritenendo (in modo pienamente fenomenologico) che le esperienze fossero un avvenimento coscienziale unitario –, sostituendole in seguito, nel volume *In Search of Order*, con i simboli di *un'unica realtà* distinta semplicemente in due momenti (*It e Thing*)¹⁰¹⁷, di cui si è detto.

L'obiezione sulla pretesa illusorietà delle esperienze, in tal modo, oltre ad essere mal formulata di per sé, pretenderebbe di invalidare la dimensione razionale al di là del sensibile sulla base di un inappropriato richiamo estensivo al controllo naturalistico-sperimentale proveniente dai sensi e dalla dimensione immanente che però non è affatto sovrapponibile a quella interiore. Tali dimensioni semmai possono essere contigue – accompagnandosi a vicenda – e nulla più, sicché l'obiezione consisterebbe in un mero artificio retorico di tipo ideologico¹⁰¹⁸, vale a dire nella pretesa dogmatica di estendere il

¹⁰¹³ ERIC VOEGELIN, *The Origins of Scientism*, cit., p. 169.

¹⁰¹⁴ «The core of the problem as discerned by Bruno, that is, the issue of science of phenomena versus science of substance, is still the core of the scientific problem today. Scientism, defined as the attempt to treat substance (including man in society and history) as if it were phenomenon, is a decisive ingredient in modern intellectual movements like positivism and neopositivism, and, in particular, in modern political mass movements like Communism and National Socialism»: cfr. *ivi*, pp. 169-170.

¹⁰¹⁵ IDEM, *Immortality: Experience and Symbol*, cit., p. 68.

¹⁰¹⁶ PETER VON SIVERS, *Introduction*, in *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 20, *History of Political Ideas*, vol. II, *The Middle Ages to Aquinas*, cit., pp. 1-18 (p. 16).

¹⁰¹⁷ *Ivi*, pp. 16-17.

¹⁰¹⁸ Per un'accurata analisi delle sue implicazioni nel pensiero degli ultimi due secoli, cfr. ERIC VOEGELIN, *Immortality: Experience and Symbol*, cit., pp. 68-70.

metodo di validazione della conoscenza fenomenico-immanente all'ambito che la trascende e di risolvere dunque problemi che, pur non potendo strutturalmente trovare alcuna sostanziale conferma od invalidazione dal mondo dei sensi, si pretenderebbe di poter risolvere a forza tramite affermazioni riguardanti il mondo sensibile¹⁰¹⁹, come appunto avvenne nel caso positivista. Quest'ultimo, insieme alla tendenza scienziata interna a tutto il moderno e dal positivismo presupposta, aveva preteso, infatti, che anche la dimensione spirituale fosse assoggettata al mondo materiale esterno ed alle sue leggi, come notava già Heisenberg:

Questa concezione poteva poggiarsi sulla considerazione che anche l'accadere spirituale sarebbe sempre collegato in qualche modo con processi materiali, che esso anzi – siccome non si può dubitare della conformità a leggi propria dei processi materiali – sarebbe da questi condizionato e regolato. Anche quando si rilevava il fatto ovvio che l'accadere spirituale si distingue completamente, dal punto di vista qualitativo, dal corso materiale, si contrapponeva così apparentemente al mondo materiale oggettivo un mondo spirituale soggettivo, e la legalità fisica appariva quanto meno come lo scheletro fisso che regge la struttura del mondo¹⁰²⁰.

Proprio per questo, sebbene indubbiamente in linea teorica vi sia uno iato tra l'ambito trascendente e quello immanente, tale che, come sostenuto da Voegelin, non si potrà utilizzare un confronto tra esperienza ed oggetto di genere tipicamente sensibile per verificare tutto ciò che è esperito al di là dei sensi, in ogni caso, non si potrà neanche semplicisticamente ritenere¹⁰²¹ non vi sia alcuna inferenza tra i due ambiti¹⁰²². Si tratta di comprendere, tuttavia, come, oltre che nel tipo di ragione, vi sia comunque una diversità funzionale e linguistica attinente ai due ambiti di realtà, così come intuivano anche Niels

¹⁰¹⁹ È l'ipotesi, ad esempio, di chi, di fronte all'inspiegato, rinvii a presunte spiegazioni scientifiche future (ma razionalmente non disponibili nel presente e quindi, da un punto di vista razionale, potenzialmente mai producibili nella storia) per non ammettere di doversi fermare di fronte a ciò che rimane misterico e collidente con le conosciute leggi fisiche: un utilizzo della "scienza" di questo tipo, lungi dal produrre spiegazioni autenticamente razionali (sebbene si pretenda lo siano) a ciò che è inspiegato, in realtà, consiste in una fede e in una riduzione magistica della scienza che nasconde una relazione (pericolosa) di tipo utilitaristico tra conoscenza scientifica e potere: per un'analisi di tale relazione, cfr. IDEM, *The Origins of Scientism*, cit., pp. 188-191.

¹⁰²⁰ WERNER HEISENBERG, *Ordinamento della realtà*, cit., pp. 77-78.

¹⁰²¹ Secondo la ricostruzione fatta dallo stesso Heisenberg sulla base di un episodio biografico accadutogli, era questa invece la posizione di Planck, criticata (con alcune ragioni ma anche con talune grossolane semplificazioni) dal più equilibrato Wolfgang Pauli e dal ben più superficiale Paul Dirac: cfr. IDEM, *Fisica e oltre. Incontri con i protagonisti. 1920-1965*, con prefazione di Eugenio Scalfari, Bollati Boringhieri, Torino, 2021, pp. 102-107.

¹⁰²² Per un'esautiva ricognizione di tali inferenze (anche con riguardo al fenomeno altrettanto spirituale delle ideologie moderne), cfr. ID., *Verità scientifica e verità religiosa*, in ID., *Lo sfondo filosofico della fisica moderna*, cit., pp. 56-68 (pp. 59-64). Cfr. anche EVANDRO AGAZZI, *L'oggettività scientifica e i suoi contesti*, cit., pp. 647-648.

Bohr¹⁰²³ e il succitato Werner Heisenberg¹⁰²⁴, poiché i livelli di realtà conosciuti¹⁰²⁵ permangono diversi, per quanto le risultanze dell'uno possano avere anche ricadute sull'altro piano di conoscenza e viceversa – come, del resto, si è visto esservi inferenza tra le due funzioni della ragione (speculativa e strumentale). Inoltre, il linguaggio afferente all'ambito interiore non sarà il medesimo di quello logico-formale rigorosamente legato alla causalità fenomenica, essendo invece il primo un linguaggio analogico¹⁰²⁶: si tratta dunque di ambiti di realtà e di linguaggi complementari e non opposti da mantenere in un perenne equilibrio¹⁰²⁷.

Quest'ultimo però non è stato reso possibile a causa dello sbilanciamento operato dallo scientismo moderno, egemone fino a tempi recenti e produttore di una deculturazione che ha deformato la ragione¹⁰²⁸, sicché l'ambito interiore ha finito con l'essere fagocitato da letture che hanno inteso ricondurlo appunto a quello esteriore, al punto da smarrire insegnamenti divenuti costanti per secoli a partire da una certa indagine greca in poi che bisogna dunque riprendere per comprendere, dietro le simbolizzazioni usate dai singoli autori greci (o successivi), cosa sia effettivamente la ragione che anima la conoscenza scientifica del vero non strettamente naturalistico-sperimentale.

A tal fine, allora, è possibile e necessario adesso rileggere (attraverso l'interpretazione voegeliniana) questi elementi presenti dalla riflessione greca in avanti con riguardo alla ragione in senso noetico. Come si era avuto modo di vedere, sostanzialmente per Voegelin la vicenda filosofica greca e quella del movimento storico

¹⁰²³ Il quale, con riguardo almeno al fattore religioso, evidenziava che «[...] la religione impiega la lingua in modo diverso dalla scienza: la lingua della religione è, semmai, più vicina a quella della poesia. È vero che siamo portati a credere che la scienza si occupi di informazioni relative a fatti oggettivi, mentre la poesia tratta essenzialmente di fatti soggettivi: ne concludiamo quindi che se la religione vuole occuparsi di verità oggettive bisogna che adotti gli stessi criteri di verità della scienza. Ma per parte mia trovo la divisione del mondo in una sfera oggettiva e una soggettiva operazione troppo arbitraria. Da sempre le religioni hanno parlato per immagini, per parabole, per paradossi: ciò significa che non vi è altro modo per riferirsi a quel tipo di realtà cui la religione si applica. Ciò, naturalmente, non significa che si tratti di una realtà solo immaginaria. E questo modo di ripartire il reale in una sfera oggettiva e una soggettiva non credo ci possa portare molto lontano. Ecco perché sostengo che i progressi compiuti dalla fisica negli ultimi decenni hanno esercitato un influsso liberatorio sul pensiero: perché hanno dimostrato che i concetti di 'soggettivo' e di 'oggettivo' sono oltremodo problematici»: cfr. WERNER HEISENBERG, *Fisica e oltre*, cit., p. 108.

¹⁰²⁴ IDEM, *Verità scientifica e verità religiosa*, cit., pp. 66-67.

¹⁰²⁵ «[...] benchè io sia convinto dell'inoppugnabilità della verità scientifica all'interno del suo ambito di competenza, tuttavia non mi è mai stato possibile liquidare il contenuto del pensiero religioso semplicemente come parte di uno stadio superato della coscienza dell'umanità, una parte di cui in futuro dovremmo fare a meno. Così, nel corso della mia vita, sono stato spesso costretto a riflettere sul rapporto fra questi due mondi spirituali; poiché della realtà di ciò cui essi rimandano non ho mai dubitato»: cfr. *ivi*, p. 56.

¹⁰²⁶ Bohr e Heisenberg rimandavano all'idea che esso fosse simile a quello poetico (come visibile nella riportata citazione di Bohr), ma si verificherà (e in parte già si è avuto modo di vedere) come la questione, specialmente riguardante l'analogia, sia più complessa, essendo il linguaggio poetico metaforico.

¹⁰²⁷ WERNER HEISENBERG, *Verità scientifica e verità religiosa*, cit., pp. 65-67.

¹⁰²⁸ ERIC VOEGELIN, *The Gospel and Culture*, cit., pp. 175-179 [IDEM, *Vangelo e cultura*, cit., pp. 25-29].

del Vangelo avevano un medesimo cuore di ricerca di tipo noetico e a tale conclusione il tedesco era giunto dopo aver confrontato¹⁰²⁹ in maniera sinottica passaggi dei testi evangelici con quelli platonici – non senza incursioni nella *Metafisica* aristotelica¹⁰³⁰.

Il punto di partenza platonico dell'indagine greca, e quindi anche della prospettiva voegeliniana, oltre al mito della caverna, era soprattutto quello del burattino dai fili d'oro e di ferro. In Platone, infatti, l'essere umano che ricerca il vero secondo l'*epistémè* è un soggetto che ha necessità di affrancarsi dalla conoscenza meramente fenomenica¹⁰³¹ (che è solo immagine visibile di un mondo ulteriore) e che necessita così della capacità di volgersi nella giusta direzione per vedere ciò che è al di là del visibile, percepibile per via noetica¹⁰³². Tale capacità sarebbe frutto di una vera e propria conversione (*περιαγωγή*¹⁰³³, *periagoghé*: “conversione, rivoluzione, rotazione”) di tutta l'anima¹⁰³⁴, stimolata da un moto che tragga l'uomo quasi a forza¹⁰³⁵ dalle catene che lo trattengono e che lo porti al riconoscimento della realtà presente fuori delle immagini illusorie della caverna. Ciò avverrebbe anche meglio se il moto fosse aiutato da un'azione pedagogica (*παιδεία*, *paidéia*) di esercizio spirituale che sin dall'infanzia tagli tutti i pesi che frenano l'uomo e lo ancorano alla realtà fenomenica o del divenire¹⁰³⁶. L'azione del moto di uscita verso la luce non è dovuta ad un'iniziativa umana, ma è precisamente ciò che lo stesso Platone nella figura mitica dell'uomo come marionetta¹⁰³⁷ individuava quale il filo d'oro della ragione¹⁰³⁸ con il quale gli déi avrebbero composto appunto l'uomo e attraverso il quale attirerebbero quest'ultimo al vero. Platone configurava però l'uomo-marionetta come un essere la cui anima aveva molteplici altre corde, oltre quella leggera ed aurea della ragione, tutte più pesanti e di ferro che distolgono potenzialmente l'uomo dal seguire la corda d'oro¹⁰³⁹. In questo moto sulla corda aurea, operato dal divino, l'azione umana comunque non manca, consistendo nell'assecondare liberamente¹⁰⁴⁰ il moto¹⁰⁴¹, anziché seguire le altre corde (pur pesanti e quindi potenzialmente inabilitanti), al fine di divenire

¹⁰²⁹ Ivi, pp. 183-187 [ID., *Vangelo e cultura*, cit., pp. 35-42].

¹⁰³⁰ Ivi, p. 184 [ID., *Vangelo e cultura*, cit., p. 37].

¹⁰³¹ PLATONE, *Politéia*, cit., VII, 517b, p. 745.

¹⁰³² Ivi, VII, 517b, pp. 744-745.

¹⁰³³ Ivi, VII, 518d, p. 748.

¹⁰³⁴ Ivi, VII, 518c-518d, pp. 747 e 749.

¹⁰³⁵ Ivi, VII, 515e-516a, p. 739.

¹⁰³⁶ Ivi, VII, 519a-519b, p. 749.

¹⁰³⁷ IDEM, *Nómoi*, cit., I, 644d-644e, p. 145.

¹⁰³⁸ Ivi, I, 644e-645a, p. 145.

¹⁰³⁹ *Ibidem*.

¹⁰⁴⁰ ERIC VOEGELIN, *Conversations with Eric Voegelin at the Thomas More Institute for Adult Education in Montreal*, cit., p. 329.

¹⁰⁴¹ PLATONE, *Nómoi*, cit., I, 645a-645b, p. 145.

superiori a se stessi. L'attrazione (ἔλκειν, *hélkein*: “tirare, trascinare, attrarre a sé”) della filosofia sull'uomo¹⁰⁴² si accompagna dunque alla ricerca dell'essere umano e alla sua disponibilità di esser attratto, configurando così apparentemente due movimenti (ricerca da parte dell'umanità ed attrazione da parte del divino) che però Voegelin mostrava non essere propriamente distinti in quanto si tratterebbe dell'unico movimento (avanti e indietro) interno ai due poli della coscienza¹⁰⁴³ (immanenza e trascendenza, desiderio conoscitivo ed attrazione da parte del fondamento), così come si è visto essere strutturata, e che consistono precisamente nella tensione coscienziale di cui si era già parlato.

Voegelin evidenziava¹⁰⁴⁴ come per Platone questo suo insegnamento sull'uomo-marionetta fosse un *alethés lógos* (*rectius*, λόγος ἀληθής), vale a dire un discorso veritiero in quanto proveniente da un dio o da un uomo sapiente¹⁰⁴⁵. Non si trattava dunque di una mera metafora, ma, al di sotto dell'immagine, era presente la consapevolezza che fosse il divino a comunicare al filosofo tale specifica simbolizzazione. Un convincimento di questo tipo non era effettivamente diverso, se non soltanto superficialmente, da quello biblico che si mostrava come parola divina rivolta all'uomo che, tuttavia, necessitava sempre di una collaborazione umana, come nell'episodio dell'ancora giovanissimo profeta Samuele a cui il Sommo sacerdote Eli insegna a colloquiare con Dio che lo chiama (*I Reg.* III, 4-10), essendo necessario rispondere a quest'ultimo per mettersi in suo ascolto: «*loquere, Domine, qui audit servus tuus*» (*I Reg.* III, 10). In tal modo, la tensione coscienziale, come spiegava il tedesco, sarebbe presente anche nei testi biblici, dai quali non si ricaverebbe allora unicamente un Dio che parla al suo popolo, bensì anche una ricerca dell'uomo, tale che la distinzione operata dai teologi tra ragione naturale e rivelazione, come si è anticipato, avrebbe appunto poco senso. In realtà, tanto nella prospettiva razionale greca quanto in quella “rivelata” ebraica permane una conoscenza che si colloca all'interno di un rapporto tra umano e divino, senza che possa prevalere l'uno o l'altro polo¹⁰⁴⁶, al punto che, per descrivere tale relazione perenne dentro la coscienza, Voegelin scrisse di rifiutare le stesse parole *uomo* e *Dio*¹⁰⁴⁷, ritenendole

¹⁰⁴² IDEM, *Politéia*, cit., VI, 494e, p. 675.

¹⁰⁴³ ERIC VOEGELIN, *The Gospel and Culture*, cit., p. 183 [IDEM, *Vangelo e cultura*, cit., pp. 36-37].

¹⁰⁴⁴ Ivi, p. 187 [ID., *Vangelo e cultura*, cit., p. 42].

¹⁰⁴⁵ PLATONE, *Nómoi*, cit., I, 645b, p. 145.

¹⁰⁴⁶ ERIC VOEGELIN, *The Gospel and Culture*, cit., pp. 187-188 [IDEM, *Vangelo e cultura*, cit., pp. 42-44].

¹⁰⁴⁷ D'altronde, come spiegava Gregorio Nisseno, la stessa parola *Dio* «non è una definizione dell'essenza divina più di quanto non lo sia ogni altra parola che lo indichi, ma è soltanto l'espressione di una delle sue attività»: cfr. JEAN DANIELÉLOU, *L'essere e il tempo in Gregorio di Nissa*, Arkeios, Roma, 1991, p. 19. Sul punto, cfr. anche TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 13, a. 8, arg. 1, in IDEM, *La Somma Teologica*, vol. 1, *Prima Parte*, cit., p. 170.

inadeguate perché cariche di pregiudiziali di tipo dogmatico che non sono l'origine coscienziale, ma semmai l'effetto simbolico postumo, di quella stessa relazione tra i poli:

I am deliberately avoiding the language of man and God at this point, because today these symbols are loaded with various doctrinal contents which derive from the insights which, in their turn, are the results of the existential movement that we call classic philosophy. Only from the travail of this movement there emerges man as the questioner, Aristotle's *aporon* and *thaumazon* (*Metaphysics*, 982b, 18), and God as the mover who attracts or draws man to himself, as in Plato's *Laws X* or Aristotle's *Metaphysics*¹⁰⁴⁸.

È per tale ragione che l'apologista cristiano Giustino di Nablus, lungi dal ridurre il messaggio evangelico ad una pura fede, poteva scrivere¹⁰⁴⁹ che, in realtà, la ragione filosofica *coincideva* con il Verbo divino, il quale non era altro che la filosofia giunta alla sua perfezione: «il principio razionale integrale è divenuto il Cristo apparso per noi, corpo, ragione e anima. Infatti, tutto ciò che da sempre hanno espresso e scoperto di buono filosofi e legislatori è avvenuto per una parziale partecipazione al Logos, e a fatica lo hanno scoperto e contemplato»¹⁰⁵⁰. Come evidenziava Voegelin,

In the conception of Justin the Martyr (d. ca. 165), gospel and philosophy do not face the thinker with a choice of alternatives, nor are they complementary aspects of truth which the thinker would have to weld into the complete truth; in his conception, the Logos of the gospel is rather the same Word of the same God as the *logos spermatikos*¹⁰⁵¹ of philosophy, but at a later state of its manifestation in history. The Logos has been operative in the world from its creation; all men who have lived according to reason, whether Greeks (Heraclitus, Socrates, Plato) or barbarians (Abraham, Elias), have in a sense been Christians (*Apology* I.46)¹⁰⁵². Hence, Christianity is not an alternative to philosophy, it is philosophy itself in its state of perfection; the history of the Logos comes to its fulfillment through the incarnation of the Word in Christ. To Justin, the difference between gospel and philosophy is a matter of successive stages in the history of reason¹⁰⁵³.

Al di là dello specifico pensiero giustiniano ricordato da Voegelin, che vi fosse una continuità tra le due prospettive¹⁰⁵⁴, d'altronde, è dimostrato dal fatto che la filosofia

¹⁰⁴⁸ ERIC VOEGELIN, *The Gospel and Culture*, cit., pp. 183-184 [IDEM, *Vangelo e cultura*, cit., p. 37].

¹⁰⁴⁹ Sul punto, cfr. già GIUSTINO DI NABLUS, *Prima Apologia dei cristiani*, I, 5, 4; II, 10, 8, in IDEM, *Apologia per i cristiani*, a cura e con introduzione di Charles Munier, Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 2011, pp. 162-163, 372-373.

¹⁰⁵⁰ Per il testo e per l'originale greco, cfr. ivi, II, 10, 1-2, pp. 370-371.

¹⁰⁵¹ Ivi, II, 7(8), 1-3, pp. 360-363 e 365.

¹⁰⁵² Ivi, I, 46, 1-3, pp. 272-273.

¹⁰⁵³ ERIC VOEGELIN, *The Gospel and Culture*, cit., p. 173 [IDEM, *Vangelo e cultura*, cit., pp. 20-21].

¹⁰⁵⁴ Per un parallelo invece con l'ebraismo, si può notare come quest'ultimo veda anch'esso il rapporto con Dio come un "lasciare agire" Dio nell'uomo, un parlare del primo al secondo (come nel celebre adagio biblico dello שְׂמַחַת אֱלֹהִים, «*Shemà, Israel*»). Su tale rapporto uomo-Dio nell'orazione ebraica, seppur con un'errata contrapposizione tra essa e la conoscenza filosofica del trascendente, cfr. ABRAHAM JOSHUA

platonica delle corde dell'anima aveva introdotto i rudimenti per una vera e primigenia psicologia – sebbene in senso più pregnante e letterale (*ψυχή-λογία*, *psyché-logía*) di discorso scientifico (in quanto *epistéme*) sull'anima¹⁰⁵⁵ – che non è stata affatto rinnegata dai cristiani, avendola anzi essi sussunta. A ben vedere, infatti, le corde dell'anima costituiscono una forma *ante litteram* di quello che più tardi è stato chiamato (*I Cor.* XII, 10) «discernimento degli spiriti»¹⁰⁵⁶ e che, a partire soprattutto dai Padri del deserto, ha informato tutto l'insegnamento monastico cristiano sulle passioni e sulle varie potenze dell'anima, così come già considerate da Socrate, dallo stesso Platone e da Aristotele.

Naturalmente la simbolizzazione platonica sui fili interiori, così come le riflessioni aristoteliche, intendevano rendere anche aspetti non razionali dell'anima, come appunto le passioni, ma in tali riflessioni è proprio l'intento "classificatorio" da parte dell'esegeta ad essere razionale, oltre che la gerarchizzazione operata tra ragione ed altre potenze secondo la prospettiva della filosofia greca. In tal modo, Platone introdusse, in maniera più sistematica, una vera e propria "scienza sacra" – antesignana della psicologia di tutti i tempi, compresi quelli contemporanei, seppur tremendamente eversivi rispetto all'impostazione platonica di tipo trascendente –, la quale analizzava tramite la ragione le varie componenti dell'anima, individuando come esse puntino in alto (verso un ordine trascendente) od in basso (verso un disordine all'insegna della passionalità) proprio sulla scorta della ragione che indichi all'esegeta (e dunque nello specifico a Platone stesso) quale sia la meta di bene e di perfezione verso cui condurre queste tendenze interiori di tipo passionale. Lo stesso Aristotele nel *De anima* notava come, accanto alla ragione, nell'interiorità umana vi fossero anche delle tendenze (tra cui la volontà ed il desiderio) le quali possono deviare l'uomo dalla ragione, esattamente come le corde di ferro platoniche rispetto a quella aurea: «Ora, mentre risulta che l'intelletto non muove senza la tendenza

HESCHEL, *Prayer*, in *The Review of Religion*, anno X, n. 2, New York (N.Y., U.S.A.), gennaio 1945, pp. 153-168 (pp. 158-160).

¹⁰⁵⁵ La locuzione di *scientia de anima*, del resto, si è mantenuta a lungo, essendo, ad esempio, utilizzata dall'Aquinate: cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Quaestiones disputatae*, q. 10, a. 8, s.c. 8; q. 10, a. 8, ad s.c. 8, in IDEM, *Le Questioni disputate*, vol. II, *La verità (Questioni 10-20)*, con testo latino dell'Edizione Leonina, a cura di padre Roberto Coggi O.P., Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 1992, pp. 84-85 e 96-97. Per una ricognizione sulla scienza dell'anima nel pensiero medievale a partire dalla lettura del *De anima* aristotelico, cfr. FRANCESCO BOTTIN, *Percorsi medievali per problemi filosofici contemporanei*, CLEUP, Padova, 2010, pp. 223-270.

¹⁰⁵⁶ Esso veniva di fatto considerato anche dal pagano Giamblico laddove distingueva le varie differenze di percezione da parte dell'anima con riguardo a divinità, angeli, arcangeli, démoni, eroi ed arconti: cfr. GIAMBILICO, *Sui misteri egiziani*, II, 1-3, in IDEM, *I misteri degli egiziani*, con testo greco a fronte, a cura e con introduzione di Claudio Moreschini, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano, 2003, pp. 144-155. Per una delle molteplici trattazioni patristiche del tema del discernimento, cfr. GIOVANNI CLIMACO, *La Scala del Paradiso*, XXVI/A, 1-2, 1013a-1013b, in IDEM, *La Scala del Paradiso*, a cura e con introduzione di Rosa Maria Parrinello, Paoline, Milano, 2007, pp. 435-436.

(poiché la volontà è una tendenza, e quando ci si muove in conformità della ragione, ci si muove anche in conformità della volontà), la tendenza muove invece anche contro la ragione, giacché il desiderio è una forma di tendenza»¹⁰⁵⁷.

Tale “scienza sacra” nella sua gerarchizzazione delle potenze dell’anima non faceva allora a meno degli aspetti riguardanti l’ambito non razionale (ed anche irrazionale) dell’uomo, ma sapeva comunque ricondurli alla ragione ed alla conoscenza da essa guidata, classificandoli, ordinandoli, distinguendo tra aspetti razionali, ultra-razionali, sub-razionali e strettamente irrazionali, non potendo dunque essa essere ricondotta ad un arbitrio di tipo soggettivistico, come preteso dalla tendenza positivista che, nella sua incapacità di distinguere tra le esperienze razionali (di tipo cognitivo-speculativo), gli elementi fondativi meta-razionali od aletici e le componenti passionali (dunque irrazionali) dell’anima, conduceva tutte le componenti interiori di quest’ultima all’ambito strettamente irrazionale. L’ottica positivista impediva un’autentica “scienza sacra”, vale a dire un’analisi metodica dei fenomeni interiori e dell’ordine dell’anima, riducendoli invece tutti ad un disordinato insieme di sentimenti, variabile da soggetto a soggetto – e non invece presente in chiunque e dotato di costanti –, e comunque non inquadrabile razionalmente. La squalifica di “giudizio di valore” nei confronti dell’ontologia classica si può capire proprio alla luce di questa incomprendenza delle distinzioni scientifiche sull’anima, poiché non soltanto una tale scienza sull’anima era razionalmente fondata su di una ragione speculativa, bensì anche dotata di un suo metodo di indagine e perfino di sue verifiche ed osservazioni, nonché sperimentazioni, che la rendevano una conoscenza universale su ogni uomo.

La dimensione sperimentale nella *scientia de anima* delineata dai filosofi greci consisteva, infatti, nella base esercitativa della filosofia classica, a cui si era già accennato e che si realizzava in varie forme di asceti¹⁰⁵⁸: dalla rimemorazione – vale a dire il fermarsi a ricordare tutti gli eventi della giornata o di quella precedente – dei pitagorici¹⁰⁵⁹, fino a certi regimi alimentari tra i platonici¹⁰⁶⁰, passando per una vita di sopportazione di mortificazioni (ingiurie, freddo, fame, etc.) da parte dei cinici e di alcuni

¹⁰⁵⁷ ARISTOTELE, *Sull’anima*, cit., III, 10, 433a, pp. 235 e 237.

¹⁰⁵⁸ Con riguardo a quella specificamente interna alla filosofia di Platone, cfr. GIOVANNI REALE, *Storia della filosofia antica*, vol. II, *Platone e Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano, 1976, p. 231 e SALVATORE LAVECCHIA, *Una via che conduce al divino. La «homoiosis theo» nella filosofia di Platone*, con prefazione di Thomas Alexander Szlezák, Vita e Pensiero, Milano, 2006, pp. 14-16. Per un’analisi dell’asceti platonica e un parallelo tra essa ed altre forme come, ad esempio, quella buddhista, cfr. RAFFAELE LACQUANITI [RAPHAEL], *Iniziazione alla Filosofia di Platone, Āsram Vidyā*, Roma, 2008, pp. 91-122.

¹⁰⁵⁹ PIERRE HADOT, *op. cit.*, p. 180.

¹⁰⁶⁰ Ivi, pp. 183-184.

stoici¹⁰⁶¹ o per la separazione da ciò che è estraneo all'io secondo lo stoicismo e Plotino¹⁰⁶², nonché molte altre forme tra le quali non si esclude potesse esservi il controllo del respiro¹⁰⁶³. Tutti questi esercizi erano precisamente volti a distaccare la ragione dalle altre potenze interiori che potessero offuscare la ragione stessa e distoglierla dal perseguimento del vero, fino a giungere ad una presa di coscienza e ad una concentrazione sul sé¹⁰⁶⁴, e venivano eseguiti proprio perché evidentemente gli esegeti della coscienza del tempo osservavano concretamente (dunque sperimentalmente) degli effetti positivi su di sé e sui propri discepoli nel percorso di ricerca sull'essere.

Ciò si traduceva allora nella visione della filosofia come esercizio di morte in Platone¹⁰⁶⁵ (e, meno direttamente, in Aristotele), così come focalizzata dallo stesso Voegelin¹⁰⁶⁶, il quale quindi mostrava di collocarsi in quel filone di studi intorno all'origine della filosofia che si sono qui citati (da Hadot a Colli). In tal senso, infatti, i filosofi greci vedevano se stessi come i veri atleti¹⁰⁶⁷ (dell'anima) secondo un'analogia sportiva molto diffusa che dunque non era affatto nuova quando Paolo di Tarso evocava il *bonum certamen* e il *cursum* della propria vita giunta alla fine (*II Tim.* IV, 7) o quando scriveva esplicitamente (*II Tim.* II, 5 e *I Cor.* IX, 24-27) della disciplina sportiva da perseguire per raggiungere l'alloro della vittoria (eterna), essendo probabilmente un richiamo esplicito proprio alla cultura filosofica ellenica di cui San Paolo, come molti ebrei del suo tempo, era in certa misura imbevuto¹⁰⁶⁸.

Come detto, tale riflessione filosofica sull'anima, oltre che nei meri richiami analogici paolini, è stata sussunta integralmente anche nel cristianesimo in generale. Infatti, al di là delle costruzioni dottrinali e dogmatiche che essa le ha affiancato come portato originale del tutto proprio, la teologia spirituale cristiana tradizionale si è attenuta alla prospettiva classica sull'anima senza mutamenti sostanziali – tranne quello,

¹⁰⁶¹ Ivi, p. 184.

¹⁰⁶² Ivi, pp. 184-185.

¹⁰⁶³ Ivi, pp. 177-178.

¹⁰⁶⁴ Ivi, pp. 186-195.

¹⁰⁶⁵ PLATONE, *Fedone*, cit., XII, 67c-68b, pp. 147-151.

¹⁰⁶⁶ ERIC VOEGELIN, *Order and History*, vol. III, *Plato and Aristotle*, cit., p. 68 ed IDEM, *Autobiographical Reflections*, cit., pp. 147-148 [ID., *La politica: dai simboli alle esperienze*, cit., pp. 184-185]. Sull'esercizio di morte, cfr. anche MICHAEL P. MORRISSEY, *Voegelin, Religious Experience, and Immortality*, in GLENN HUGHES (a cura di), *op. cit.*, pp. 11-31 (pp. 22-23). Sull'evoluzione del rapporto vita-morte in Platone, cfr. RICCARDO DI GIUSEPPE, *La teoria della morte nel Fedone platonico*, il Mulino, Bologna, 1993.

¹⁰⁶⁷ Per un'ottima panoramica sul punto, cfr. HEATHER L. REID, *Athletics and Philosophy in the Ancient World. Contexts of Virtue*, Routledge, New York (N.Y., U.S.A.), 2011, pp. 43-80.

¹⁰⁶⁸ Tale analogia si è mantenuta anche negli spirituali cristiani successivi a Paolo che usavano la formula «atleti di Cristo»: per un esempio in tal senso, cfr. PALLADIO DI GALAZIA, *Historia Lausiaca*, XVIII, 6, in IDEM, *La Storia Lausiaca*, con testo greco a fronte, a cura di Gerhardus Johannes Marinus Bartelink e con introduzione di Christine Mohrmann, Mondadori (Fondazione Lorenzo Valla), Milano, 1974, p. 83.

comunque relativamente tardo ma pur sempre problematico, che col Concilio costantinopolitano IV¹⁰⁶⁹ sembrerebbe aver soppresso nel IX secolo la differenza tra anima e spirito (pur accolta invece da San Paolo in *I Tess.* V, 23). Tale continuità è osservabile non soltanto in materia di ripartizione delle virtù¹⁰⁷⁰ e di distinzione tra le varie facoltà dell'anima (vegetativa, sensitiva ed intellettuale¹⁰⁷¹), ma anche appunto nell'approccio al discernimento delle tendenze interiori. Sebbene il cristianesimo, riformulando simboli israelitici, avesse introdotto elementi dogmatici ulteriori come l'angelologia (e la demonologia) e dunque l'influsso dell'«angelo buono» e di quello «cattivo» quali entità di tipo *personalistico* operanti sull'anima e su tale discernimento¹⁰⁷², nondimeno, la struttura di quest'ultimo rimaneva *immutata* rispetto alla prospettiva greca – nella quale, tra l'altro, un germe della concezione cristiana sugli angeli mediatori di grazia era comunque presente attraverso il ruolo del δαίμων (*dáimon*: “démone, genio, divinità, potenza divina, spirito, chi attribuisce la sorte o un destino”) socratico-platonico¹⁰⁷³, seppur mal compreso da taluni autori cristiani¹⁰⁷⁴. Ciò è ben

¹⁰⁶⁹ HEINRICH DENZINGER, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, edizione bilingue sulla 40ª edizione, a cura di Peter Hünermann, E.D.B., Bologna, 2009, n. 657-658, p. 377.

¹⁰⁷⁰ Le quattro virtù, considerate cardinali nel cristianesimo, furono individuate da Platone come beni divini (che anche la Città perfetta deve avere in sé): cfr. PLATONE, *Nómoi*, cit., I, 631c-631d, p. 103 ed IDEM, *Politéia*, cit., IV, 427e, p. 467. Sulla recezione di tali virtù nel cristianesimo, cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 61, a. 2, in IDEM, *La Somma Teologica*, vol. 2, *Seconda Parte. Prima Sezione*, con testo latino dell'Edizione Leonina, con introduzione di padre Giuseppe Barzaghi O.P., Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 2014, pp. 572-573. Cfr. anche *Catechismo della Chiesa Cattolica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2006, n. 1805, p. 500.

¹⁰⁷¹ ARISTOTELE, *Sull'anima*, cit., II, 3, 414a-414b, pp. 127 e 129. Tale distinzione fu, ad esempio, accolta dall'Aquinate nella sua discussione sulla generazione delle cose del creato – e posta anche alla base dell'ipotesi “progressiva” («*processus generationis*») sull'anima del concepito (sebbene questa tesi, già aristotelica, fosse controversa nel contesto della teologia e della filosofia cristiana, e mai in esse comportante una liceità della soppressione del concepito, sin dalla letteratura subapostolica: per una ricognizione dei testi dei primi cinque secoli cristiani, cfr. DIONIGI TETTAMANZI, *La comunità cristiana e l'aborto*, Paoline, Milano, 1975, pp. 128-152): sul punto, cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra Gentiles*, III, 22, in IDEM, *La Somma contro i Gentili*, vol. 2, *Libro Terzo*, con testo latino a fronte, a cura di padre Tito Sante Centi O.P., Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 2001, pp. 74-75.

¹⁰⁷² Sull'opera dei due angeli (o spiriti) sull'anima, tra i molti passaggi testuali possibili, almeno cfr. IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi spirituali*, n. 329-336, in IDEM, *Esercizi spirituali. Ricerca sulle fonti*, con testo spagnolo a fronte, a cura di padre Pietro Schiavone S.J., San Paolo, Cinisello Balsamo, 2022, pp. 409-419.

¹⁰⁷³ Da notare, tuttavia, come Platone, a differenza dei medioplatonici, non parlasse propriamente di δαίμων con riferimento a Socrate, bensì (al neutro) di δαίμόνιον (*daimónion*: “demonico”), vale a dire di un segno soprannaturale/divino: sul punto, cfr. LOUIS-ANDRÉ DORION, *Socrate*, Carocci, Roma, 2010, pp. 63 e 107, nota 7. Sulla configurazione del δαίμόνιον come principio indeterminato (seppur “esterno”, vale a dire non dipendente dalla volontà di Socrate) in quanto parola greca al neutro, cfr. anche PAUL FRIEDLÄNDER, *op. cit.*, pp. 48-49. Per i riferimenti testuali platonici in merito, cfr. PLATONE, *Apologia di Socrate*, V, 31c-31d, in IDEM, *Apologia di Socrate*, con testo greco a fronte, a cura e con introduzione di Giovanni Reale, con appendice bibliografica di Vincenzo Cicero, Bompiani, Milano, 2022, pp. 104-105; ID., *Fedro*, cit., XX, 242a-242b, pp. 36-37; ID., *Timeo*, cit., 90a, pp. 422-425; ID., *Fedone*, cit., LVII, 107d, pp. 346-347 ed ID., *Politéia*, cit., X, 617e, pp. 1064-1065.

visibile, del resto, nell'insegnamento – centrale per tutto quello successivo sulla vita spirituale – di Evagrio il Pontico che, tra l'altro, parlava apertamente di natura razionale con riguardo all'anima umana e anche alle potenze angeliche (positive e negative), tutte e tre protagoniste della vicenda coscienziale dell'uomo: «Della natura razionale che è *sotto il cielo* (*Eccle. I, 13*), una parte combatte, una parte viene in aiuto a colui che combatte, una parte lotta contro colui che combatte, scatenando e sollevando con forza la battaglia contro di lui. Coloro che combattono sono gli uomini, i loro aiutanti sono gli angeli di Dio, e i loro oppositori sono i demoni malvagi»¹⁰⁷⁵.

Così, anche nella concezione cristiana gli aspetti passionali venivano dunque governati dalla ragione, aiutata dall'ascesi degli esercizi spirituali – sia mediante privazioni sia mediante tecniche meditative (anche di tipo corporeo quali quelli della respirazione esicastica¹⁰⁷⁶) –, com'è verificabile nel patrimonio di riflessione e prassi sull'anima introdotto dai succitati Padri del deserto¹⁰⁷⁷ e dall'individuazione patristica della distinzione di tre fasi spirituali¹⁰⁷⁸ nella vita dell'anima (ascesi/purificazione, illuminazione, unione/perfezione), conosciute comunque anche fuori del patrimonio cristiano¹⁰⁷⁹. Attraverso l'*iter* spirituale delineato si intendeva così raggiungere

¹⁰⁷⁴ Il fraintendimento più palese e più metodicamente polemico fu quello dell'Ipponate: cfr. AURELIO AGOSTINO D'IPPONA, *De civitate Dei*, VIII, 14-22, in IDEM, *La città di Dio*, a cura e con introduzione di Luigi Alici, Bompiani, Milano, 2004, pp. 402-414.

¹⁰⁷⁵ EVAGRIO PONTICO, *Antirrhetikos*, prol., 1, in IDEM, *Contro i pensieri malvagi*, a cura di Valerio Lazzeri e con introduzione di padre Gabriel Bunge O.S.B., Qiqajon, Magnano, 2005, p. 47.

¹⁰⁷⁶ Introdotta molti secoli prima, ma compendiata in poche pagine da Niceforo il Solitario nel XIII secolo: cfr. NICODIMO AGHIORITA ET MACARIO DI CORINTO (a cura di), *La Filocalia*, vol. 3, *Volume terzo*, con introduzione e note di Maria Benedetta Artioli e Maria Francesca Lovato, Gribaudo, Milano, 2014, pp. 525-527. Per una tecnica occidentale più recente non dissimile da quella esicastica orientale più antica, cfr. anche IGNAZIO DI LOYOLA, *op. cit.*, n. 258, p. 331.

¹⁰⁷⁷ La mortificazione delle passioni non avveniva dunque per un rispetto di norme morali troppo rigide, di discendenza rivelata, bensì proveniva dalla necessità di liberare appunto l'intelletto dai legami delle passioni: «I monaci non si astengono da certe cose senza ragione, e non dovete prestare attenzione a quelli che sono nel mondo e dicono: "Perché non mangiare questo e bere quello? È un peccato?". Questa gente non sa. Noi ci asteniamo dunque da certe cose, non perché queste cose siano cattive in se stesse, ma perché nutrono le passioni, e quando queste sono cresciute ci uccidono»: cfr. CRISTINA CAMPO ET PIERO DRAGHI (a cura di), *Deti e fatti dei Padri del deserto*, Bompiani, Milano, 2000, p. 110. Per un ulteriore esempio, in tal senso, si può anche rimandare ad un episodio del padre Giovanni Nano: cfr. LUCIANA MORTARI (a cura di), *Vita e deti dei Padri del deserto*, Città Nuova, Roma, 2014, p. 232.

¹⁰⁷⁸ PAVEL EVDOKIMOV, *Le età della vita spirituale*, EDB, Bologna, 2015, pp. 74-77. Per qualche riferimento patristico, cfr. BASILIO DI CESAREA, *De Spiritu Sancto*, IX, 23, in IDEM, *Lo Spirito Santo*, a cura e con introduzione di Giovanna Azzali Bernardelli, Città Nuova, Roma, 1993, p. 119 e PSEUDO-DIONIGI AREOPAGITA, *Gerarchia celeste*, III, 3, 165d, in IDEM, *Tutte le opere*, cit., pp. 82-173 (p. 101); cfr. anche ID., *Gerarchia ecclesiastica*, I, 3, 376a, in ID., *Tutte le opere*, cit., pp. 196-313 (p. 201) e, in misura parzialmente diversa, cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 24, a. 9, co., in IDEM, *La Somma Teologica*, vol. 3, *Seconda Parte. Seconda Sezione*, cit., pp. 255-256.

¹⁰⁷⁹ Nel buddhismo, per esempio: cfr. ERNST LOTHAR HOFFMANN [ANAGARIKA GOVINDA], *Riflessioni sul Buddhismo. Importanza per gli Occidentali della dottrina e dei metodi del Buddhismo*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1985, p. 30. Per le convergenze sul punto, pur nelle diversità, fra cristianesimo e buddhismo, cfr. GIUSEPPE DAL FERRO, *La luce dell'Oriente. Religioni orientali a confronto con il*

un'influenza dell'elemento passionale e quindi irrazionale sulla parte superiore dell'uomo¹⁰⁸⁰, l'intelletto, il quale andava custodito e purificato dalle passioni¹⁰⁸¹ per giungere alla cosiddetta ἡσυχία¹⁰⁸² (*hesychía*: “quiete, calma, riposo, silenzio”):

Il monaco deve chiudere tutte le porte della sua anima – cioè i sensi – per non essere dominato da nulla, si prepara all'immortalità, raccogliendo i suoi sensi insieme e rendendoli un solo corpo. Se l'intelletto si è liberato da ogni speranza relativa al mondo delle realtà visibili, ciò è segno che in te il peccato è morto. Se l'intelletto si è liberato, la barriera che c'è tra esso e Dio se ne va. Se l'intelletto si libera da tutti i suoi nemici e gode il riposo sabbatico, si trova in un altro mondo, un mondo nuovo, e pensa cose nuove e incorruttibili¹⁰⁸³.

Da ciò si deduce che, al di là di una simbolizzazione trinitaria (e cristocentrica) e quindi diversa rispetto a quella puramente noetica di tipo platonico-aristotelico, nonché al di là delle definizioni dottrinali e dogmatiche cristiane cristallizzate nel tempo, effettivamente persistesse un nucleo noetico nel patrimonio di riflessione cristiana e che esso fosse la rigenerata trasposizione del patrimonio ellenico, come mostrato da Voegelin, continuando essa a riprodurre lo schema (razionale) dell'ordine interiore dell'uomo, tipico del mondo greco, con l'intelletto protagonista e sovraordinato ad ogni altra potenza¹⁰⁸⁴:

cristianesimo, Edizioni Messaggero, Padova, 2005, p. 279. Per una descrizione del percorso spirituale del Buddha, cfr. PIO FILIPPANI-RONCONI, *Il buddhismo. Storia e dottrina*, Newton Compton, Roma, 1994, pp. 14-16.

¹⁰⁸⁰ Per le Scritture ebraiche e cristiane, così come anche per gli apocrifi provenienti da tali ambienti, essa è contenuta nel *cuore*, non inteso in senso moderno come luogo delle emozioni, bensì come luogo dove risiedono tutte le potenze dell'anima e come principale organo razionale nel quale è racchiuso lo stesso *noûs*: cfr. GREGORIO PALAMAS, *Discorso in difesa dei santi esicasti*, II, 1, 2, 3, in IDEM, *Atto e luce divina. Scritti filosofici e teologici*, con testo greco a fronte, a cura e con introduzione di Ettore Perrella, e con la collaborazione di Marco Zambon, Sofia Georgopoulos ed Emanuele Greselin, Bompiani, Milano, 2003, pp. 269-927 (pp. 336-339). Sul punto è rinvenibile anche un'analisi voegeliniana nella quale, richiamando altresì il testo apocrifo (esseno) dell'*Apocalisse di Abramo* (VIII, 1-3), si evidenziava come il cuore – omologo alla *psyché* greca – sia precisamente il sito nel quale avviene la tensione della *metaxy* tra umano e divino nella cultura ebraica: cfr. ERIC VOEGELIN, *Order and History*, vol. IV, *The Ecumenic Age*, cit., pp. 397-398. Per il testo dell'*Apocalisse di Abramo*, cfr. PAOLO SACCHI (a cura di), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, vol. 3, Paideia, Brescia, 1999, pp. 82-83.

¹⁰⁸¹ A titolo di mero esempio tra i molti evidenziabili, diversi frammenti dell'*Asceticon* di Isaia di Scete affrontavano la custodia dell'intelletto: cfr. NICODIMO AGHIORITA ET MACARIO DI CORINTO (a cura di), *La Filocalia*, vol. 1, *Volume primo*, con introduzione e note di Maria Benedetta Artioli e Maria Francesca Lovato, Gribaudi, Milano, 2010, pp. 89-95.

¹⁰⁸² «L'esichia del corpo è conoscenza e quiete dei costumi e dei sensi, l'esichia dell'anima è conoscenza dei pensieri e mente inviolabile»: cfr. GIOVANNI CLIMACO, *op. cit.*, XXVII/A, 2, p. 482.

¹⁰⁸³ NICODIMO AGHIORITA ET MACARIO DI CORINTO (a cura di), *La Filocalia*, vol. 1, *Volume primo*, cit., p. 90.

¹⁰⁸⁴ Un ulteriore esempio testuale (nel cui originale greco si evoca però il *lógos* in vece del *noûs*), tra i molti riportabili, è il seguente: «In base alla ragione, dunque, devi accettare e in base alla ragione respingere le cose [...]. Divina è la capacità razionale in rapporto ai nostri moti interiori: essa scarta le cose nocive e accoglie le vantaggiose. [...] È preferibile il bere vino con criterio al bere l'acqua con vanità. Considera uomini santi quelli che bevono il vino seguendo la ragione e uomini corrotti quelli che bevono l'acqua irrazionalmente, e non biasimare e lodare la materia, ma esalta o deplora l'intenzione di coloro che fanno un

[...] «so che nulla di buono abita in me, cioè nella carne» [ad Rom. VII, 18 (n.d.r.)]. Vedi che non parla della carne, ma del male che abita in essa, e quindi è male che nel corpo abiti non l'intelletto, ma la legge che è nelle nostre membra e che combatte contro la legge dell'intelletto stesso [ad Rom. VII, 23 (n.d.r.)]. Per questo noi, schieradoci contro questa «legge del peccato» [ad Rom. VIII, 2 (n.d.r.)], la scacciamo dalla casa del corpo e v'invitiamo la supervisione dell'intelletto, ed attraverso di essa imponiamo una legge a ciascuna potenza dell'anima ed una meta conveniente a ciascun membro del corpo; alle sensazioni imponiamo su quali oggetti e fino a che punto debbano dedicarsi, e quest'attuazione della legge è chiamata «temperanza»; alla parte dell'anima che subisce le passioni attribuiamo la posizione migliore, che si chiama «amore»; ma così miglioriamo anche la sua facoltà razionale, espellendo tutto ciò che s'opponesse al sollevarsi dell'intendimento verso Dio¹⁰⁸⁵.

Del resto, nonostante nel contesto contemporaneo delle prassi spirituali cristiane odierne ciò sia divenuto meno chiaro¹⁰⁸⁶, lo stesso amore divino (che coincide con il Creatore e il suo *Lógos*) e quindi conseguentemente quello umano, che ne è semplice manifestazione, non sono un sentimento ma una forza pluricomposita che investe tutta l'anima a partire da una dimensione razionale. L'amore nella prospettiva filosofica cristiana tradizionale¹⁰⁸⁷ è scelta, vale a dire volontà che si muove secondo ragione – la quale individua il vero bene morale da perseguire¹⁰⁸⁸ – e che governa e ordina tutte le passioni, non essendo passione esso stesso, nonostante naturalmente vi sia in quest'ultimo pure una componente passionale dell'uomo che, almeno in via tendenziale, accompagna questo movimento volitivo e razionale.

buono o cattivo uso della materia»: per testo greco e traduzione, cfr. PALLADIO DI GALAZIA, *op. cit.*, prol., 9-10, pp. 10-13.

¹⁰⁸⁵ Per il testo greco e la traduzione, cfr. GREGORIO PALAMAS, *op. cit.*, II, 1, 2, 1-2, pp. 334-335.

¹⁰⁸⁶ A causa dell'influsso di una cultura a tal punto ostile che il Pontefice Benedetto XVI ha dovuto rimarcare in più occasioni che l'amore non è solo un sentimento e che esso abbisogna del vero, specie in un contesto culturale che invece preferisce ridurre l'amore a «sentimentalismo. L'amore diventa un guscio vuoto, da riempire arbitrariamente. È il fatale rischio dell'amore in una cultura senza verità. Esso è preda delle emozioni e delle opinioni contingenti dei soggetti, una parola abusata e distorta, fino a significare il contrario»: cfr. BENEDETTO XVI, *Caritas in veritate*, n. 3, in IDEM, *Lettera enciclica Caritas in veritate*, con introduzione di Giampaolo Crepaldi, Cantagalli, Siena, 2009, pp. 47-48. Sull'amore maturo come forza capace di coinvolgere tutte le potenzialità dell'uomo nella sua interezza, cfr. anche ID., *Deus caritas est*, n. 17, in ID., *Lettera enciclica Deus caritas est*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2006, pp. 42-43.

¹⁰⁸⁷ KAROL WOJTYŁA, *Amore e responsabilità. Morale sessuale e vita interpersonale*, con prefazione del Card. Giovanni Colombo, Marietti, Genova-Milano, 2010, pp. 82-85, 89-90 e 93-97.

¹⁰⁸⁸ Sull'amore come bene, ad esempio, cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 26, a. 4, co., in IDEM, *La Somma Teologica*, vol. 2, *Seconda Parte, Prima Sezione*, cit., p. 277.

2. La validità epistemologica delle esperienze pneumatiche e la “comunità scientifica” degli spoudáioi

Se, com'è evidente, quanto si è spiegato si configura esattamente quale un tentativo classificatorio di tipo scientifico-speculativo, in tutto omologo a quello greco, volto a dare ordine razionale alle varie potenze dell'anima, si comprende così meglio il ruolo dell'esperienza pneumatica che coinvolge tutte le potenze medesime, come nel caso dell'amore. Infatti, il rivolgimento e coinvolgimento esistenziale completo dell'anima nell'amore divino, tipico delle esperienze pneumatiche, non annulla l'aspetto razionale che la riflessione e gli esercizi spirituali cristiani tradizionali, come quelli pagani, hanno sempre presupposto.

È per tale motivo che Eugene Webb, laddove ha notato vi fosse in Voegelin una perfetta continuità tra “rivelazione” e filosofia (o “ragione naturale”), ha potuto scrivere che la dimensione coscienziale pneumatica (o “rivelata”) non è soggettiva ed arbitraria. Tuttavia, lo stesso commentatore ha notato anche come essa non possa nemmeno propriamente dirsi “razionale” in modo pieno.

Il punto è che le esperienze coscienziali di tipo trascendente non attendono all'acquisizione di informazioni sul mondo sensibile, bensì unicamente alle ragioni ultime della sua esistenza, vale a dire al significato del mondo sensibile medesimo, non anche al suo funzionamento concreto: «A revelatory or theophanic event, in Voegelin's analysis, whether it is noetic or pneumatic in its emphasis, never provides information about the world; rather, it renders explicit what was always implicit in the substratum of experience»¹⁰⁸⁹. Questo ha delle pesanti ricadute pure sull'azione intramondana, ma ciò che conta intanto è notare quanto evidenziato da Webb:

For this reason, revelation cannot be something arbitrary or “subjective” in the pejorative sense; the test of the truth of its content always remains its grounding in experienced reality. If a person makes a claim to have received through revelation any kind of informational knowledge, whether of rational truths, of miraculous occurrences (past, present, or future), or of political or military policies preferred by God (as in the case of Isaiah's urging King Ahaz [*Isa. VII, 1-9 (n.d.r.)*] to renounce military defense [...]), he is simply misconstruing the nature of revelation¹⁰⁹⁰.

¹⁰⁸⁹ EUGENE WEBB, *Eric Voegelin's Theory of Revelation*, cit., p. 105.

¹⁰⁹⁰ *Ibidem*.

In altri termini, quella pneumatica è un'esperienza esistenziale totalizzante¹⁰⁹¹ che riconosce la presenza di un mistero al di là del sensibile, così come (per una strada razionalmente più limpida) fa la ragione speculativa, ma ciò è un riconoscimento riguardante non fatti intramondani, bensì elementi attinenti al fondamento e che sono il radicamento o l'iscrizione di tali fatti in un essere che è ultramondano. L'esperienza pneumatica percepisce in modo meno razionalmente compiuto – rispetto a quella pienamente noetica – che il centro della vita e del perfezionamento personale dell'uomo è la trascendenza, sicché tali esperienze non saranno “soggettive” perché saranno soltanto una manifestazione totale all'interno della persona di un nucleo di verità che è già perfettamente raggiungibile in modo razionale e che è all'origine della stessa esperienza totalizzante, ma che in essa si traduce in un movimento che coinvolge simultaneamente tutte le potenze interiori, senza un chiaro ordine gerarchico, rinvenendo così il fondamento dell'amore in una realtà d'amore trascendente:

The substance of the pneumatic breakthrough was the realization that the object of transcendental love and obedience was not one more figure within the cosmos but a supreme reality beyond all created beings. [...] Where the emphasis is on the human struggle for truth¹⁰⁹², and on the conceptual illumination of the movement by which it is sought, there is the possibility of critical reflection, which can result in more careful and controlled thinking and the preservation of psychic balance. [...] Where the emphasis is on the *mysterium tremendum et fascinans*, the awesomeness of its presence, the forcefulness of its pull on the soul, and the transcendent majesty of the source of the pull, this is experienced as a moral and spiritual regeneration, but dangers of noetic distortion abound. The reason is that pneumatic experience is concentrated primarily on the level of immediacy – at the point of irruption (the “pneumatic center”) of the pull toward the transcendent goal. It is constituted, that is, of the immediate experience of existential tension and the initial, comparatively spontaneous and uncritical symbolizations of the tension and its structure. [...] Centered as it is on the level of immediate experience, the pneumatic differentiation tends to involve considerably less reflective self-awareness on the human side than does the noetic, and it may leave the structure of questioning consciousness almost completely inarticulate. It can have a powerful effect on the lives of individuals who experience it, and through them on their societies, but the comparative lack of human self-understanding in the experience may leave it with a rather precarious noetic hold on reality¹⁰⁹³.

In una sostanziale continuità con le fasi più tarde della sua parabola intellettuale, già negli anni Quaranta si può vedere come Voegelin intuisse questi aspetti. Nella sua *History of Political Ideas*, infatti, pur senza parlare ancora apertamente di esperienze

¹⁰⁹¹ «[...] la differenziazione pneumatica non è cosa strettamente intellettuale; non è afferrare un'idea, ma piuttosto un ri-orientamento della relazione di ciascuno con la propria esistenza»: cfr. IDEM, *Le differenziazioni della coscienza*, cit., pp. 207-208.

¹⁰⁹² Webb si riferisce qui all'esperienza noetica, nella differenza con quella pneumatica.

¹⁰⁹³ ID., *Eric Voegelin Philosopher of History*, cit., pp. 121-122.

coscienziali, individuava un esempio di questo tipo di esperienza pneumatica, nella quale è centrale la dimensione totalizzante ma in cui pure rimane una componente intellettivo-noetica. Essa è contenuta in ciò che espresse San Tommaso d'Aquino quando parlava della fede come di una trasformazione operata dall'amore divino (*fides caritate formata*) e che per il filosofo di Colonia rappresentava l'apice medievale della compenetrazione fra cristianesimo e civiltà occidentale¹⁰⁹⁴, nonché addirittura si configurava come la stessa ragion d'essere di quest'ultima¹⁰⁹⁵. In questa esperienza di fede, come evidenziava il tedesco, non mancava appunto l'intelletto ed essa diveniva dunque per tale motivo il bersaglio principale di prospettive distorsive¹⁰⁹⁶ come quella luterana della *sola fide*¹⁰⁹⁷ che rinnegava ogni tipo di dimensione razionale nella vita di fede¹⁰⁹⁸:

The target of Luther's attack is one of the most subtle achievements in the scholastic culture of spiritual life. We shall describe the doctrine of *fides caritate formata* according to the form it received in Saint Thomas's *Summa contra Gentiles*¹⁰⁹⁹. Saint Thomas puts the essence of faith in the *amicitia*, the friendship between God and man. True faith has an intellectual component insofar as loving, voluntary adherence to God is impossible without intellectual apprehension of the beatific vision as the *summum bonum*, as the end toward which the life of man is oriented; intellectual apprehension, however, needs completion through the volitional adherence of love "for by means of his will man, as it were, rests in what he has apprehended by intellect". The relationship of *amicitia* is mutual; it cannot be forced through an élan of human passion but presupposes the love of God toward man, an act of grace through which the nature of man is heightened by a supernatural *forma*. The loving orientation of man toward God is possible only when the faith of man is formed through the prior love of God toward man. Through an ingenious, analogical transfer of the Aristotelian *forma*, Saint Thomas has created a linguistic instrument for designating the component of supernatural formation in the experience of faith [...]. The doctrine of *fides caritate formata* [...] is a masterpiece of empirical type

¹⁰⁹⁴ ERIC VOEGELIN, *History of Political Ideas*, vol. IV, *Renaissance and Reformation*, in *The Collected Works of Eric Voegelin*, cit., p. 251.

¹⁰⁹⁵ *Ibidem*.

¹⁰⁹⁶ Similmente la teologia di Calvino non riusciva a comprendere l'*analogia entis*: cfr. *ivi*, pp. 284-285.

¹⁰⁹⁷ *Ivi*, pp. 249 e 267.

¹⁰⁹⁸ Per essere più precisi, prima del 1517 Lutero riteneva ancora che la ragione fosse un dono di Dio e le attribuiva ancora il valore tipicamente assegnatole dalla scolastica nella capacità di conoscere il divino; solo progressivamente il religioso tedesco rimise in discussione tale capacità, giungendo infine a ritenere la ragione irrimediabilmente incapace di giungere da sé al vero trascendente conoscibile solo per fede e addirittura configurandola come antagonista di Dio: cfr. FRANCO BUZZI, *La ragione umana: «dono di Dio» e «puttana del diavolo» nel pensiero teologico di Martin Lutero*, in *Syzetesis. Semestrale di filosofia*, anno V, n. 2, Roma, luglio-dicembre 2018, pp. 169-189 (pp. 173-182).

¹⁰⁹⁹ Tecnicamente nella *Somma contro i Gentili* l'Aquinate ha affrontato molto bene il rapporto fra uomo e Dio in termini di moto di grazia e amore che attira la libertà umana verso di sé generando la fede nell'essere umano (cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa contra Gentiles*, III, 148 e 150-152, in IDEM, *La Somma contro i Gentili*, vol. 2, *Libro Terzo*, cit., pp. 559-561 e 565-573), ma il concetto di *fides caritate formata* – che riprende comunque insegnamenti pregressi come quelli di Sant'Anselmo d'Aosta sulla dicotomia tra fede viva (nell'amore) e fede morta (cfr. ANSELMO D'AOSTA, *Monologion*, VII, 78, in IDEM, *Monologio e Proslogio*, cit., pp. 39-221 [pp. 213-215]) – non è presente in tale opera con questa precisa dizione. Esso, in contrapposizione alla *fides informis*, è invece affrontato in modo specifico nella *Somma Teologica*: cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 1, a. 9, ad 3 e II-II, q. 4, a. 3-5, in IDEM, *La Somma Teologica*, vol. 3, *Seconda Parte. Seconda Sezione*, cit., pp. 35-37 e 67-72.

construction. Saint Thomas has described the type of complete, “living” faith; and by means of his careful description he was able to distinguish a variety of “deficient” types. Faith, for instance, can be “dead” if it is no more than a, perhaps very intensely experienced, intellectual orientation, lacking in formation through love; faith can, furthermore, appear in a wide variety of pseudotypes of sentimental upsurges of human nature without grace; in particular, faith can assume the form of a utilitarian emotion, turning man toward God out of a fear of consequences. Moreover, again from a strictly empirical point of view, in his complete type Saint Thomas has achieved the most perfect expression of a peculiarly Western, as distinguished from Hellenic, culture of spiritual life¹¹⁰⁰.

È comunque da notare come da un’esperienza di tal fatta si possano magari anche desumere atteggiamenti conseguenti da operare nella storia da parte dell’esegeta, ma non anche delle “rivelazioni” dirette su principi “assoluti” (in quanto appunto considerati “rivelati” da Dio stesso). Ogni esperienza pneumatica è, infatti, puramente la percezione e la successiva interpretazione simbolica non di principi indiscutibili attinenti alla realtà immanente, bensì di una perfezione indicibile nella quale l’anima trova la propria causa esistenziale e alla quale può rispondere solo con un tentativo di ordine ascetico, al fine di avvicinarsi meglio alla perfezione medesima, al di là della sua capacità di razionalizzare (o meno) noeticamente la propria esperienza (pneumatica). L’ambito o il regno dei principi da applicare al dominio intramondano non può così essere meramente desunto in via diretta come una sorta di imposizione proveniente dalla realtà trascendente esperita dalla coscienza, ma tale realtà semmai potrà al più essere forse una cornice, o più propriamente un mero sfondo esistenziale di riferimento per l’ordine socio-politico nella storia. Quello che viene esperito dall’uomo nella coscienza per via analogica è più un indirizzo tendenziale¹¹⁰¹ alla vita mondana che non una risposta precisa (di tipo “valoriale”) a concreti problemi intrastorici della vita mondana stessa.

Principi in merito a questi ultimi saranno semmai desumibili *indirettamente* dall’ordine dell’anima e da quello del cosmo, conosciuti dall’uomo – in via successiva all’esperienza fondamentale (noetica o pneumatica) del mistero trascendente – attraverso un’indagine noetica (dunque scientifico-speculativa) sull’ordine e sui principi medesimi: «Informational understanding is to be had only through the necessary procedures of rational inquiry, the patient activity of the questioning consciousness as it carefully and

¹¹⁰⁰ ERIC VOEGELIN, *History of Political Ideas*, vol. IV, *Renaissance and Reformation*, in *The Collected Works of Eric Voegelin*, cit., pp. 249-250.

¹¹⁰¹ «To make clear the manner in which the symbols he uses function in the explication of the experience of existential tension, Voegelin has coined one of his few special terms, “index”, meaning that which indicates the ultimate direction of some line of inquiry or striving. The poles of the tension of existence, as Voegelin discusses them, are not “things”. They are no more than reference points that define a line of direction, the directional tendency of the tension as such, and the symbols that presents them function in an indexical manner»: cfr. EUGENE WEBB, *Eric Voegelin Philosopher of History*, cit., p. 75.

critically raises its questions and considers the data of experience in the light of them. Any attempt to bypass this necessary process is in effect to try to overlap the human condition»¹¹⁰². Si tratta, in altri termini, di ciò che notava Heisenberg quando scriveva che l'ambito spirituale non pone veri e propri "valori" da perseguire, ma semmai immagini-guida¹¹⁰³, in tal modo, ancora una volta, invalidando del tutto la pretesa kelseniana di vedere in Voegelin un proponitore di "valori assoluti" derivanti da ambiti "demonici", mutuati dall'ontologia classica e cristiana, in quanto nella filosofia politica greca (e in quella successiva ad essa legata)

non è in questione né la reperibilità di un dispositivo che possa plasmare o modellare la «prassi», né la ricerca di un sistema normativo o di valori, che possa orientare l'agire dell'uomo. In Platone ed Aristotele, Voegelin ritrova piuttosto l'originario rigore di un pensare che, consapevole della «simbolicità» della politica (e quindi della costante *revocabilità* e *limitatezza* dei propri concetti) non pretende di dominare, comprendendola in un compiuto sistema di verità metafisiche, l'eccedenza dell'idea, né di determinarsi come dogmatica «dottrina» del «giusto ordine». Perché esclusivamente moderna è l'ossessione dell'esattezza della deduzione formale. Voegelin, che dalle secche della scienza politica moderna vuole invece togliersi, ha piuttosto in comune con i greci l'assoluta consapevolezza che non possano darsi né una teoria politica «staccata» dalla «prassi», né una realtà politica «razionalmente» dedotta dalla «teoria»¹¹⁰⁴.

Del resto, per Voegelin l'unica costante storica nell'ambito della coscienza umana consisteva nella ricerca stessa dell'ordine e della propria umanità da parte dell'uomo¹¹⁰⁵, non essendo assolutizzabili le risposte simboliche di volta in volta prodotte da tale ricerca. Ciò che è costante o, nel linguaggio voegeliniano, *equivalente*, sono le esperienze e non i simboli¹¹⁰⁶, nel senso che uomini a diverse latitudini spaziali e temporali possono appunto vivere esperienze corrispondenti, ma le loro simbolizzazioni volte a rispondere a queste ultime saranno sempre un prodotto storico, non potendo esso configurarsi come una sorta di valore permanente che neghi implicitamente o esplicitamente la continua tensione umana tra finito e infinito¹¹⁰⁷. Le simbolizzazioni possono essere una risposta al medesimo problema esistenziale a cui altre precedenti hanno provato a dare già risposta e

¹¹⁰² IDEM, *Eric Voegelin's Theory of Revelation*, cit., p. 105.

¹¹⁰³ Tale ambito, infatti, «non parla di norme, ma di immagini guida, sulle quali dobbiamo orientare il nostro agire e cui, nel migliore dei casi, possiamo avvicinarci. E queste immagini guida non provengono dalla contemplazione del mondo immediatamente visibile, ma dall'ambito delle strutture dietro di esso, di cui Platone ha parlato come del regno delle idee, e del quale nella Bibbia è scritto: Dio è spirito»: cfr. WERNER HEISENBERG, *Verità scientifica e verità religiosa*, cit., p. 61.

¹¹⁰⁴ SANDRO CHIGNOLA, *op. cit.*, p. 195.

¹¹⁰⁵ ERIC VOEGELIN, *Equivalences of Experience and Symbolization in History*, cit., p. 115.

¹¹⁰⁶ *Ibidem*.

¹¹⁰⁷ Ivi, pp. 119-121.

possono quindi avere un medesimo significato di quelle pregresse¹¹⁰⁸, ma non possono essere un sistema chiuso che pretenda di porre definitivamente fine ad ogni sistematizzazione¹¹⁰⁹ e al bisogno di risimbolizzare la realtà esperita da parte del singolo esegeta¹¹¹⁰.

Il filosofo tedesco coglieva bene, in tal modo, la differenza tra la risposta coscienziale alla presenza divina nel fondamento esistenziale dell'uomo ed il tentativo di portare qui ed ora in terra la trasfigurazione di tale presenza mediante quello che egli configurava anzi come un potere "stregonesco" che intendesse forzare la realtà in tal senso, come avvenuto in molti filosofi moderni (tra cui Hegel): «The transfiguring reality of the philosopher's noetic response to the divine presence must become the sorcerer's human-divine power to force reality, through the "magic of the extreme"¹¹¹¹, into transfiguration here and now»¹¹¹².

Un tale tentativo per Voegelin, infatti, non sarebbe stato altro che la metastasi del trascendente che pretenderebbe di sostituirsi all'immanente, come se l'uomo non fosse incastrato invece perennemente nella dicotomia tra i due domini. Questo tipo di tentativi consisterebbe proprio in un rischio tipico delle esperienze pneumatiche (specie israelitiche e cristiane) che, a differenza di quelle noetiche, non avevano del tutto sviluppato il problema della ragione: «Because the Israelite revelation was focused on the pneumatic center rather than on the noetic periphery, the tradition deriving from it was always especially susceptible to such deviations; reason was not sufficiently articulated to be able to serve as a consistently adequate critical control on thought»¹¹¹³. In tal modo, infatti, attraverso la pretesa metastatica di trasformare tutta la realtà – e non meramente indirizzare, per quanto possibile, la vita umana in via soltanto tendenziale – alla luce di principi desunti direttamente dalle esperienze coscienziali trascendenti fondamentali – o da esperienze che ad esse si surrogano come nel caso delle filosofie immanentistiche moderne –, il discorso pubblico diverrebbe chiuso¹¹¹⁴ e non realmente slanciato verso la

¹¹⁰⁸ GLENN HUGHES, *Symbols of the 'Depth' of Psyche and Cosmos in Eric Voegelin*, cit., pp. 37-38.

¹¹⁰⁹ ERIC VOEGELIN, *Equivalences of Experience and Symbolization in History*, cit., p. 123.

¹¹¹⁰ In tal senso, la vera costante storica è allora la presenza nella coscienza della profondità inconscia (*Depth*) da cui trarre la dimensione conscia e che è una profondità non soltanto individuale ma che sottostà invece a tutti *partner* della realtà o dell'essere (Dio, uomo, mondo e società): cfr. GLENN HUGHES, *Symbols of the 'Depth' of Psyche and Cosmos in Eric Voegelin*, cit., p. 50.

¹¹¹¹ Il riferimento è a una celebre pagina di Nietzsche: cfr. FRIEDRICH WILHELM NIETZSCHE, *La volontà di potenza*, a cura e con saggio introduttivo di Giorgio Brianese, Mimesis, Sesto San Giovanni, 2006, p. 222.

¹¹¹² ERIC VOEGELIN, *Wisdom and the Magic of the Extreme*, cit., p. 351.

¹¹¹³ EUGENE WEBB, *Eric Voegelin's Theory of Revelation*, cit., p. 106.

¹¹¹⁴ «We have lost the immediate encounter with the transcendent, what Voegelin calls "the truth of existence". The weight of Enlightenment secularism and scientism and its instrumental rationality, as well

trascendenza, in quanto implicante una forma di razionalismo immanentista che confonde i due piani di realtà¹¹¹⁵.

Per il filosofo tedesco, dunque, la noesi dovrebbe comportare una faticosa apertura¹¹¹⁶ dialogica (tipicamente greca di stampo post-socratico) nei confronti del mistero trascendente e dei problemi successivi riguardanti l'ordine dell'anima e quelli del politico. Al contrario, il tentativo di trasporre mete di perfezione (trascendente od immanente) nel dominio intramondano, demolendo la differenza tra immanenza e trascendenza – e quindi deformando il *complesso meditativo* (o la *struttura meditativa*), ossia l'impianto integrale della coscienza che si situa a cavallo tra uomo e realtà, tra immanenza e trascendenza –, comporterebbe che un tale dialogo socratico intorno al vero trascendente, radicato nella perenne tensione coscienziale volta a comprendere sempre meglio e sempre nuovamente la spinta iniziale della domanda esistenziale, diventi semplicemente impossibile in ambito sociale¹¹¹⁷. Ad un dialogo del genere si proverebbe a sostituire invece la realizzazione delle suddette forme di perfezione in terra, concentrandosi per di più unicamente sull'aspetto secondario del problema, vale a dire sulle simbolizzazioni già elaborate storicamente da questo o quell'esegeta oppure da questo o quel movimento, anziché immergersi nella coscienza e provare a risimbolizzare un'esperienza concretamente provata dai soggetti che sono coinvolti nel discorso pubblico medesimo:

Deformation fractures the meditative complex; the fragments become combat zones in the struggle for truth; in the millennial course of philosophizing, complicated by the changes of the civilizational and linguistic environments, the controversial issues become ever more diversified; and this vast field of secondary issues effectively obscures the center of the struggle in existential consciousness. With the meditative complex fragmented, the acts of deformation become unrecognizable as parts of a correlative complex; with both complexes obscured, the struggle for truth is liable to degenerate into a jungle war of "positions", articulating themselves as "isms", that are blind for their own

as the ideological undercurrents that pervade the modern mind, have taken their toll, producing the age of "the closed soul"»: cfr. MICHAEL P. MORRISSEY, *Voegelin, Religious Experience, and Immortality*, cit., p. 14.

¹¹¹⁵ Ciò è notato dal filosofo colombiano Gómez Dávila quando scriveva che «El cristiano intolerante peca contra su doctrina, puesto que enseña que la fe es don de la gracia. El racionalista, en cambio, no puede ser tolerante, puesto que afirma que sólo la pasión enturbia las evidencias de la razón. Las persecuciones son secuelas del morbo racionalista, aun cuando el inquisidor sea dominico y no representante en misión»: cfr. NICOLÁS GÓMEZ DÁVILA, *Escolios a un texto implícito. Obra completa*, vol. I, *Escolios a un texto implícito. Tomo I*, a cura e con volume introduttivo di Franco Volpi, Villegas Editores, Bogotá, 2005, p. 351 [per una traduzione italiana già edita, cfr. IDEM, *Tra poche parole*, a cura e con introduzione di Franco Volpi, Adelphi, Milano, 2007, p. 187].

¹¹¹⁶ Essa è il fulcro del metodo per Voegelin: cfr. JÜRGEN GEBHARDT, *La filosofia politica nello spirito dell'apertura: Eric Voegelin*, cit., p. 36.

¹¹¹⁷ JOHN J. RANIERI, *op. cit.*, pp. 39-40.

meaning in terms of noetic consciousness; the noetically empty “position” becomes a form of thought imposing itself as obligatory on a society; and the war of positions creates a “climate of opinion”, [...] that proves next to impenetrable by noetic argument. The existential consciousness that should be the formative force of public order has been replaced by a “public unconscious” which energetically resists an analysis of its structure¹¹¹⁸.

Il funzionamento di questa frammentazione ha attinenza con il problema della capacità delle esperienze di trasmettere verità alla coscienza che le viva. Posto, infatti, che si è parlato di non arbitrarietà delle esperienze coscienziali illuminative, si deve primariamente evidenziare quale sia il parametro di verità di esse e comprendere dunque perché sia possibile invece una frammentazione della struttura coscienziale.

Innanzitutto, il parametro di verità non consisterà, come intuibile da quanto detto, nel tipo di esperienza – quasi come se, ad esempio, quella pneumatica giungesse ad un contenuto necessariamente falso rispetto a quella noetica sol perché coinvolgente settori dell’anima che non sono esclusivamente e strettamente razionali. La verifica di tale esperienza dovrà svolgersi invece sui contenuti e questi, non potendo essere meramente convalidati tramite esperimenti intramondani che siano determinanti – sebbene un certo grado di sperimentazioni sensibili sia presente anche nella conoscenza tipica della ragione speculativa –, potranno essere verificati semmai tramite un confronto dialogico tra esegeti dell’essere. In altri termini, esattamente come in ogni altra comunità scientifica, si tratterà di confrontarsi con altri scienziati (in questo caso dell’anima) per poter trovare conferma con riguardo alla conformità delle acquisizioni noetiche alla ragione speculativa. Questi esegeti poi non consisteranno nel *quisque de populo*, posto che una più piena capacità di discernere tra le esperienze esistenziali necessiterà di un ordine e di una disciplina interiori che depurino la ragione da influenze irrazionali, tali che una piena conformità tra ragione e realtà esperita sarà valutabile soltanto nel confronto con persone scientificamente valide perché veramente dotate di una ragione pienamente sviluppata, capace di vagliare criticamente le simbolizzazioni e le esperienze. È il problema posto da Platone esattamente nei termini sin qui svolti quando contrapponeva filosofi e filodossi, sostenendo che i primi fossero coloro che attraverso il proprio esercizio di anamnesi (del quale erano divenuti esperti) si erano trasformati in uomini superiori assimilati al divino che è al di là del mondo sensibile¹¹¹⁹ e capaci così di autentica scienza, laddove invece i secondi, non essendo in grado di andare al di là dell’opinione sul fenomenico, non erano

¹¹¹⁸ ERIC VOEGELIN, *Wisdom and the Magic of the Extreme*, cit., pp. 351-352.

¹¹¹⁹ PLATONE, *Fedro*, cit., XXIX, 249c-249d, pp. 53 e 55.

veri sapienti¹¹²⁰. Lo stesso Platone configurava¹¹²¹ questi veri filosofi come dei φρόνιμοι (*phrónimoi*: “assennati, saggi, prudenti”)¹¹²², vale a dire degli uomini saggi, e tale questione fu ripresa anche da Aristotele nell’*Etica Nicomachea*. Per parte sua, questi scriveva della differenza tra uomini «maturi» (σπουδαῖοι, *spoudáioi*: “valenti, eccellenti, seri”) e uomini passionali, mostrando come i primi fossero non soltanto quelli virtuosi ma anche gli unici capaci di ragione proprio perché in grado di dominarsi, in un circolo virtuoso per il quale il ragionamento mostra l’incorrettezza delle passioni mentre il dominio sulle passioni contemporaneamente aiuta il ragionamento: «chi è capace di dominarsi e chi sa tenere fermo il suo ragionamento sono la stessa persona, e ciò vale anche per chi non si domina e chi devia rispetto al suo ragionamento; [...] chi non si domina compie delle azioni per passione, pur sapendo che sono ignobili, mentre chi si domina, sapendo che i suoi desideri sono ignobili, non obbedisce loro a causa del ragionamento»¹¹²³. A ciò, inoltre, lo Stagirita aggiungeva che la vita politica dovesse essere appannaggio soltanto di tali uomini maturi, in quanto buoni cittadini, e non anche degli immaturi non esercitanti la ragione¹¹²⁴.

È significativo che uno dei maggiori riferimenti del Voegelin più tardo, vale a dire l’Aquinata, mutuasse una tale prospettiva, sebbene sotto una forma (ed una cornice simbolica) naturalmente diversa. Coerentemente con il fondamento partecipativo della propria filosofia conducente all’analogia tra creatura e Creatore, San Tommaso, infatti, individuava una differenziazione fra gli uomini in base alla loro effettiva ed attuale capacità di partecipare con l’intelletto al mistero divino: seppur mitigando la differenza, più radicale in autori suoi contemporanei¹¹²⁵, fra il filosofo e l’uomo comune – che comunque poteva sopperire alla mancata conoscenza filosofica tramite l’accesso alla Rivelazione e dunque si configurava più come la differenza tra l’angelo e l’uomo che non quella tra l’uomo e la bestia¹¹²⁶ –, Tommaso, similmente che per il suo maestro Alberto

¹¹²⁰ IDEM, *Politéia*, cit., V, 476d-480a, pp. 621-635.

¹¹²¹ Ivi, IX, 583a, pp. 954-955.

¹¹²² Per un’analisi sulla prudenza (φρόνησις, *phrónesis*: “prudenza, saggezza, proposito”) e sul *phrónimos* in Platone e Aristotele, cfr. ERIC VOEGELIN, *Anamnesis. On the Theory of History and Politics*, cit., pp. 147-156.

¹¹²³ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, cit., VII, 2, 1145b, p. 259.

¹¹²⁴ Ivi, I, 2, 1095a, p. 7.

¹¹²⁵ È il caso di Sigieri di Brabante per il quale l’uomo comune è un *vilis homo*: cfr. ERIC VOEGELIN, *The Middle Ages to Aquinas*, cit., p. 192.

¹¹²⁶ Ivi, p. 209.

Magno¹¹²⁷, individuava nella vita intellettuale un *discrimen* che rendeva il filosofo un uomo maturo e quindi superiore¹¹²⁸ rispetto agli altri.

È proprio a questo tipo di insegnamento che si richiamava Eric Voegelin, il quale, quando evidenziava che la teoresi non è qualcosa di arbitrario, necessitando di conferme continue nelle esperienze (anche empiriche), soggiungeva che tale necessità fu riconosciuta da Aristotele quando appunto si era riferito allo *spoudaios*¹¹²⁹ e che, inoltre, fosse possibile un vero dibattito teorico proprio unicamente tra aristotelici *spoudaioi*:

Aristotle was acutely aware of the practical corollaries of such a theory of man. In the first place, theory cannot be developed under all conditions by everybody. [...] And, second, theory as an explication of certain experiences is intelligible only to those in whom the explication will stir up parallel experiences as the empirical basis for testing the truth of theory. [...] A theoretical debate can be conducted only among *spoudaioi* in the Aristotelian sense; theory has no argument against a man who feels, or pretends to feel, unable of re-enacting the experience¹¹³⁰.

In tal modo, la conferma delle esperienze da parte del singolo non verrà da un mero confronto diretto di costui con la realtà fenomenica – che pure è possibile nel caso delle esperienze intenzionali e comunque soltanto attraverso l’intermediazione dei sensi –, bensì verrà dal confronto con le esperienze degli uomini maturi, vale a dire dei veri filosofi, essendo prima garanzia di esercizio della razionalità e di non illusorietà del contenuto esperienziale proprio questo raffronto con tali altri esegeti maturi, dediti continuamente all’esercizio spirituale di contemplazione e speculazione. È, del resto, la medesima consapevolezza che sopravvisse nell’ascetica cristiana summenzionata, laddove l’esegeta dell’anima doveva diventare¹¹³¹ un uomo maturo nello spirito, anziché rimanere “bambino”¹¹³², e per farlo necessitava di un confronto con anziani¹¹³³ allenati¹¹³⁴

¹¹²⁷ Secondo il quale l’uomo è la più nobile creatura, ma l’uomo di scienza è colui che ha un’anima nobile in senso pieno: cfr. ANDREA COLLI, *Alberto Magno e la nobiltà. Genesi e forme di un concetto filosofico*, ETS, Pisa, 2017, pp. 148-149.

¹¹²⁸ ERIC VOEGELIN, *The Middle Ages to Aquinas*, cit., pp. 208-209.

¹¹²⁹ IDEM, *The New Science of Politics*, cit., pp. 138-139 [ID., *La nuova scienza politica*, cit., p. 98].

¹¹³⁰ *Ibidem* [ID., *La nuova scienza politica*, cit., p. 98].

¹¹³¹ Potendolo divenire anche da giovane, come nel caso di Macario l’Egiziano che fu definito, a causa del suo discernimento, il «giovane-vecchio»: cfr. PALLADIO DI GALAZIA, *op. cit.*, XVII, 2, p. 71.

¹¹³² NILO D’ANCIRA, *Discorso ascetico*, 63, in IDEM, *Discorso ascetico*, a cura e con introduzione di Calogero Riggi, Città Nuova, Roma, 1980, p. 102.

¹¹³³ GIOVANNI CLIMACO, *op. cit.*, I, 14; IV, 68; XXVI/A, 43, pp. 203, 259-260, 478-479.

¹¹³⁴ Tramite l’illuminazione: cfr. IDEM, *Sermone al Pastore*, 5, in ID., *La Scala del Paradiso*, cit., pp. 525-549 (pp. 525-526).

nella custodia dell'intelletto, esattamente così come in ogni altro campo del sapere è necessario imparare da altri più esperti¹¹³⁵:

Per esercitare correttamente ogni arte occorre del tempo, e molto, per l'addestramento; soltanto per esercitare l'arte delle arti si fa a meno del tirocinio. Nessuno invero si avventura ad esercitare l'agricoltura senza averne acquistato esperienza, e nessuno si mette a professare l'arte della medicina senza esservi stato iniziato; questi va incontro a riprovazione per il fatto che non può dare aiuto agli ammalati o provoca in essi più gravi malattie, quello è oggetto di biasimo perché di un terreno ottimo fa una landa squallida e sterile. Solo quando si tratta di onorare Dio come egli merita, tutti non hanno timore di cimentarsi senza la guida d'un maestro, come se fosse la cosa più facile di tutte. Perciò i più hanno creduto facile la cosa più difficile, quella che richiede la massima fatica [...]. Tanti ignorando di non sapere assicurano di conoscerla bene, con precisione ed in modo eccellente, facendo quindi cadere in discredito la vita solitaria¹¹³⁶.

Tra l'altro, esattamente come in quello precedente (nella sua declinazione platonica) si ritiene l'uomo saggio e maturo l'unico vero filosofo, si noti come anche in questo patrimonio simbolico il «vero teologo» sia appunto l'uomo che eserciti una più perfetta custodia dell'intelletto e dunque la contemplazione dell'essere al di là di ogni immagine di natura corporea¹¹³⁷, permanendo un parallelismo completo tra le due prospettive (greco-pagana e cristiana).

Tali *spoudáioi* o veri filosofi, in qualità di scienziati dell'anima, sono le autorità gadameriane a cui ragionevolmente ci si può affidare nel proprio percorso conoscitivo. Certamente, si potrebbe ribaltare l'argomento che si era usato per invalidare l'ingenuità positivista, obiettando anche qui il problema (posto da Kuhn e Popper) della possibile irrazionalità dei gruppi di ricerca. Tuttavia, il confronto del singolo con la comunità scientifico-speculativa dei veri filosofi non scadrà comunque in una deriva arbitraria se naturalmente, come detto, nelle acquisizioni della ragione speculativa non mancano forme di osservazione empirica (esteriore ed interiore) sui comportamenti ed i rivolgimenti delle potenze dell'anima. In tal modo, si comprenderà come le acquisizioni autorevoli dello

¹¹³⁵ Tale consapevolezza si è mantenuta intatta anche in qualche autore (non casualmente studioso di patristica cappadoce e di pensiero greco) più vicino all'epoca contemporanea che, lungi dal ritenere che quello spirituale «sia il regno del vago, il regno nel quale si può dire qualunque cosa», evidenziava invece che «il dominio dello spirituale è un dominio tanto rigoroso quanto lo è il dominio delle scienze profane. [...] Non si può in quest'ordine dare delle risposte senza fare appello a coloro che hanno competenza per farlo»: cfr. JEAN DANIELOU, *L'orazione, problema politico*, Arkeios, Roma, 1993, p. 32.

¹¹³⁶ NILO D'ANCIRA, *op. cit.*, 22, pp. 54-55.

¹¹³⁷ Ciò è palese in alcune pagine di Evagrio il Pontico, attribuite erroneamente a Nilo d'Ancira, laddove si scriveva che «Se l'intelletto non giunge al di là della contemplazione della natura corporea, non ha ancora veduto perfettamente il luogo di Dio. Può, infatti, arrestarsi alla conoscenza degli intelligibili e partecipare della loro molteplicità. [...] Se sei teologo pregherai veramente. E se preghi veramente sei teologo»: cfr. NICODIMO AGHIORITA ET MACARIO DI CORINTO (a cura di), *La Filocalia*, vol. 1, *Volume primo*, cit., p. 279.

spoudáios o del *phrónimos* non siano esse stesse fondate su scelte arbitrarie, ma su osservazioni in qualche modo “sperimentali”, avendo l’esegeta osservato, in sé e negli altri, oltre che razionalmente analizzato, certi effetti sul comportamento e sui moti interiori in presenza di determinati stimoli (eventi fenomenici, immagini e pensieri, esercizi ascetici, etc.), tanto da potergli far dire, quasi come un uomo di laboratorio: «noi lo sappiamo per esperienza»¹¹³⁸. Ciò non comporterà naturalmente un’infalibilità dello *spoudáios* quale scienziato dell’anima, come non esiste d’altronde quella di qualunque altro tipo di scienziato, né potrà comportare dunque una sorta di «contrattualismo» scientifico¹¹³⁹, ma permetterà appunto all’esegeta di raggiungere comunque forme di certezza razionale, pur parziali e perfettibili – similmente a quanto accade al *noema* husserliano –, esattamente come avviene a qualsiasi ricercatore nell’ambito immanente.

Ebbene, è proprio qui che si situa il problema della seconda realtà, cui si era già accennato e che è il motivo fondamentale del suddetto approccio “stregonesco” al reale. Spiegava, infatti, Voegelin che la coscienza, anziché limitarsi a recepire la realtà per come essa è, tentando di simbolizzarla in modo (per quanto possibile) adeguato rispetto alla percezione esperienziale, può invece elaborare un’altra realtà a livello simbolico del tutto immaginaria e non attinente al reale, pur recependo l’effettiva sussistenza di una «prima realtà»¹¹⁴⁰. Tale forma di realtà parallela ed immaginaria, se accompagnata dalla piena consapevolezza della sussistenza di una realtà profondamente diversa dalla realtà immaginaria, può rimanere confinata nella mera ipotesi irrealistica, come nel caso dell’Utopia di Thomas More, nella quale l’autore inglese collocava in un non-luogo la propria realtà immaginaria, proprio in quanto conscio del fatto che una parte di vera realtà

¹¹³⁸ IDEM (a cura di), *La Filocalia*, vol. 3, *Volume terzo*, cit., pp. 526-527.

¹¹³⁹ Infatti, un mero “consenso” tra scienziati (siano essi naturali o dell’anima) non sarebbe affatto assicurazione di razionalità scientifica, non essendo esso necessariamente frutto di quella che Popper aveva individuato come *falsificazione* – vale a dire capacità di dimostrare l’invalidità di una tesi mediante argomenti razionali – e comportando anzi un passaggio da un paradigma falsificazionista – nel quale anche un singolo, dotato di determinanti ragioni argomentate, può ben prevalere su di una comunità meno attrezzata a livello argomentativo – ad uno contrattualista del metodo scientifico-naturale, nel quale il mero consenso può facilmente chiudersi all’attenta considerazione di qualsiasi falsificazione proveniente da singoli o minoranze, ponendosi al di là dell’effettiva razionalità da questi ultimi adottata: su tale rischio, cfr. ALDO ROCCO VITALE, *Rischi di un’epistemologia contrattualista in bioetica*, in *Medicina e Morale. Rivista internazionale di bioetica*, anno LXIII, n. 6, Milano, novembre-dicembre 2013, pp. 1159-1167 (pp. 1161-1165). Sull’importanza della necessaria esistenza di minoranze “eterodosse” in seno alle comunità scientifiche e per un rifiuto di un’“ortodossia” unanimitica in sede scientifica, cfr. GIULIO GIORELLO, *La libertà e i suoi vincoli*, con prefazione di Luca Guzzardi, Castelvecchi, Roma, 2017, pp. 40-42.

¹¹⁴⁰ ERIC VOEGELIN, *Wisdom and the Magic of the Extreme*, cit., p. 323.

fosse mancante nella propria costruzione fittizia e dunque fosse in grado di invalidare quest'ultima, rendendola impossibile a realizzarsi¹¹⁴¹.

Tuttavia, per utilizzare una figura da Voegelin¹¹⁴² mutuata dai cori de *La Rocca* di Thomas Stearns Eliot¹¹⁴³, può anche succedere che l'oscurità presente nel reale¹¹⁴⁴ induca la coscienza ad una rivolta, ad un senso di rifiuto nei confronti di ciò che è, anziché alla ricerca di un significato che non provi a distruggere il reale e che doni invece all'uomo la capacità di combattere, pur faticosamente, problemi ed ingiustizie:

Still, as long as our existence is undeformed by phantasies, these miseries are not experienced as senseless. We understand them as the lot of man, mysterious it is true, but as the lot he has to cope with in the organization and conduct of his life, in the fight for survival, the protection of his dependents, and the resistance to injustice, and in his spiritual and intellectual response to the mystery of existence. The burden of existence loses its sense, and becomes absurd, only when a dreamer believes himself to possess the power of transfiguring imperfect existence into a lasting state of perfection¹¹⁴⁵.

All'opposto, nel caso di tale rivolta interiore, laddove prenda il sopravvento il rifiuto totale della realtà, la coscienza dell'uomo, anziché collocare l'eventuale meta utopica in un non-luogo, riterrà possibile realizzarla in qualsiasi momento e qualunque luogo¹¹⁴⁶ e si rifugerà dunque in immagini di perfezione¹¹⁴⁷, volte ad eradicare definitivamente dalla storia e dalla vita umana ogni tipo di difficoltà, sulla base di quell'errore concettuale che Rosmini aveva definito «perfettismo»¹¹⁴⁸ e che condurrà il suo portatore ad essere un attivista impegnato in un progetto di azione indirizzato all'inversione del rapporto tra imperfezione e perfezione¹¹⁴⁹. In tal caso, sebbene la prima realtà sia in certa misura rilevata dall'attivista – dovendo egli percepirla ed ammetterla almeno elementarmente per riconoscere che essa necessita di essere sorpassata¹¹⁵⁰ –,

¹¹⁴¹ Ivi, p. 316.

¹¹⁴² Ivi, p. 317.

¹¹⁴³ «Essi cercarono costantemente di sfuggire / Alle tenebre esteriori e interiori / Sognando sistemi così perfetti che nessuno avrebbe più bisogno di essere buono»: cfr. THOMAS STEARNS ELIOT, *La Rocca. Un libro di parole*, a cura e con introduzione di Marco Respinti, Biblioteca di via Senato, Milano, 2004, p. 103.

¹¹⁴⁴ «There is enough “darkness” in reality to provide the grievances from which a revolt can start. The life of man is really burdened with the well-known miseries enumerated by Hesiod. We remember the list of hunger, hard work, disease, early death, and the fear of the injustices to be suffered by the weaker man at the hands of the more powerful – not to mention the problem of Pandora»: cfr. ERIC VOEGELIN, *Wisdom and the Magic of the Extreme*, cit., p. 318.

¹¹⁴⁵ *Ibidem*.

¹¹⁴⁶ Ivi, pp. 316-317.

¹¹⁴⁷ Ivi, p. 316.

¹¹⁴⁸ «[...] cioè quel sistema che crede possibile il perfetto nelle cose umane, e che sacrifica i beni presenti alla immaginata futura perfezione»: cfr. ANTONIO ROSMINI SERBATI, *Filosofia della Politica*, cit., p. 104.

¹¹⁴⁹ ERIC VOEGELIN, *Wisdom and the Magic of the Extreme*, cit., p. 317.

¹¹⁵⁰ Ivi, pp. 323-324.

nondimeno costui le preferirà una «seconda realtà»¹¹⁵¹, vale a dire una costruzione che, seppur immaginaria e di sogno – oltre che parallela al reale e dotata di sue (deformate) logiche interne¹¹⁵² –, pretenderà essere un nucleo teoretico di effettiva realtà¹¹⁵³. Così egli riterrà di poterla realizzare concretamente, intendendo trasformare radicalmente il reale (pur rilevato) mediante la propria azione che, essendo realisticamente inefficace, non potrà che caratterizzarsi come implicitamente di tipo magico¹¹⁵⁴ agli occhi dell'attivista e soprattutto di colui che intenda analizzarne criticamente il pensiero: «The more insidious escape attempts to overcome the tension through activist revolt, through the transfiguring of imperfect existence into an immanent state of perfection, by way of what Voegelin calls “magical politics”»¹¹⁵⁵. In questo modo, si può osservare in filigrana quel passaggio, osservato da Augusto Del Noce in Karl Marx, della filosofia che da comprensione del reale si fa rivoluzione del reale¹¹⁵⁶, vale a dire «non-filosofia»¹¹⁵⁷, ma, a differenza della ricostruzione delnociana, si comprende come un tale passaggio per Voegelin fosse già comune a molti autori e movimenti della storia¹¹⁵⁸ e non proprio unicamente del marxismo, nonostante la considerazione esplicita del caso marxiano nella propria analisi¹¹⁵⁹. Si tratta, in altri termini, della già citata *rivolta egofanica*, nella quale l'io dell'attivista pretende di imporsi sulla complessità della realtà e che l'ultimo Voegelin, accanto ad altre espressioni e linee di ricerca¹¹⁶⁰, aveva fatto subentrare al riferimento originario al solo gnosticismo¹¹⁶¹ – che è invece fenomeno geneticamente diverso rispetto

¹¹⁵¹ Ivi, p. 323.

¹¹⁵² Ivi, p. 321.

¹¹⁵³ Ivi, p. 319.

¹¹⁵⁴ Ivi, p. 324. Sul punto interessanti spunti provengono anche da VITTORIO MATHIEU, *La speranza nella rivoluzione. Saggio fenomenologico*, Armando, Roma, 1992, pp. 65-70.

¹¹⁵⁵ MICHAEL P. MORRISSEY, *Voegelin, Religious Experience, and Immortality*, cit., p. 21.

¹¹⁵⁶ AUGUSTO DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo*, cit., pp. 213-214 e 223-224.

¹¹⁵⁷ Ivi, p. 227.

¹¹⁵⁸ Si pensi al caso hegeliano: cfr. ERIC VOEGELIN, *Wisdom and the Magic of the Extreme*, cit., pp. 320 e 339-342. Per un'analisi, tuttavia, più completa su Hegel, cfr. IDEM, *On Hegel: A Study in Sorcery*, in *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 12, *Published Essays. 1966-1985*, cit., pp. 213-255.

¹¹⁵⁹ ID., *Wisdom and the Magic of the Extreme*, cit., pp. 318-320.

¹¹⁶⁰ In tal senso, lo gnosticismo sarebbe solo una delle possibili eruzioni spirituali riscontrabili nella storia: cfr. STEPHEN MCKNIGHT, *op. cit.*, pp. 102-104.

¹¹⁶¹ «In April 1978 a conference was held at Vanderbilt University on “Gnosticism and Modernity”, primarily to discuss the application of the term to modern phenomena and Voegelin's use of the term in particular [...]. [...] at the conference just mentioned he said himself that he would probably not use that term now if he were starting over again, because besides what is known currently as Gnosticism the pattern of derailment he is interested in has included many other strands, such as apocalypticism, alchemy, magic, and theurgy, as well as such modern derivatives as scientism and the various developments listed above [quelli delle ideologie moderne (n.d.r.)]»: cfr. EUGENE WEBB, *Eric Voegelin Philosopher of History*, cit., pp. 198-200. Cfr. anche IDEM, *Voegelin's “Gnosticism” Reconsidered*, in *The Political Science Reviewer. An Annual Review of Scholarship*, anno XXXIV, n. 1, Wilmington (DE, U.S.A.), gennaio-dicembre 2005, pp. 48-76 (p. 49).

alle origini (tra l'altro, latentemente cristiane, come si è già notato) proprie di tali tipi di rivolta¹¹⁶².

Questo problema della seconda realtà rileva all'interno dello statuto veritativo delle esperienze proprio perché il parametro di verità delle stesse, ricercato nel continuo confronto con degli *spoudáioi*, serve esattamente ad impedire che le seconde realtà oscurino il riconoscimento pieno del reale così com'è in nome di proprie personalissime visioni egofaniche. Esso, inoltre, pone alla filosofia autentica la continua preoccupazione per la presenza di coscienze deformate che si smarriscano nella ricerca di seconde realtà e nel tentativo storicamente tragico di realizzarle¹¹⁶³, rifiutando le acquisizioni della ragione sulla realtà a causa del sovvertimento dell'ordine interiore, così come già descritto, e configurando in tal modo una patologia dello spirito.

3. *Il ruolo conoscitivo dell'emotività e l'analogia come secondo metro di validità epistemologica*

Prima di introdurre il secondo parametro di verità e per comprendere meglio questo punto delle patologie dell'anima – sul quale Voegelin si era focalizzato diffusamente, riprendendo la definizione schellinghiana di *pneumo-patologia*¹¹⁶⁴, inquadrata come distorsione della ragione –, si devono ultimare alcune ulteriori e finali considerazioni riguardo l'equilibrio interiore dell'uomo e le modalità del conoscere da parte di quest'ultimo.

Sebbene la conoscenza in Voegelin si ricollegasse ad una prospettiva del tutto razionale, nondimeno non tutte le simbolizzazioni ed esperienze nella storia delle

¹¹⁶² Oltre che dalle citazioni già riportate dello stesso autore provenienti dalle *Autobiographical Reflections*, una riconsiderazione sullo gnosticismo nell'ultimo Voegelin proviene da alcuni suoi allievi, secondo cui non soltanto la categoria di *gnosticismo* come schema interpretativo estensibile nella modernità rispetto ai fenomeni antichi sarebbe di per sé problematica (e, con diversi appigli testuali del tedesco, già da lui revisionata nei primi anni Settanta) dopo i più freschi studi in merito allo gnosticismo antico (specie la pubblicazione e il commento dei codici di Nag Hammadi), ma a causa dei quali lo stesso autore, essendo estremamente attento alla ricerca storiografica, l'avrebbe profondamente riconsiderata alla luce delle acquisizioni storiografiche più recenti (e a lui postume) se avesse avuto modo di poterle vedere: cfr. STEPHEN MCKNIGHT, *Gnosticism and Modernity: Voegelin's Reconsiderations Twenty Years after The New Science of Politics*, in *The Political Science Reviewer. An Annual Review of Scholarship*, anno XXXIV, n. 1, Wilmington (DE, U.S.A.), gennaio-dicembre 2005, pp. 122-142 ed EUGENE WEBB, *Voegelin's "Gnosticism" Reconsidered*, cit., pp. 49-53 e 69-71. Un'ulteriore interessante analisi critica è proposta anche da MICHAEL FRANZ, *Gnosticism and Spiritual Disorder in The Ecumenic Age*, in *The Political Science Reviewer*, anno XXVII, n. 1, Wilmington (DE, U.S.A.), gennaio-dicembre 1998, pp. 17-43 (pp. 23-31). Per qualche riconsiderazione più timida, ma partendo comunque da importanti dati testuali voegeliniani, cfr. anche ELLIS SANDOZ, *Republicanism, Religion, and the Soul of America*, cit., pp. 153-154.

¹¹⁶³ ERIC VOEGELIN, *Wisdom and the Magic of the Extreme*, cit., p. 325.

¹¹⁶⁴ IDEM, *Reason: the Classic Experience*, cit., p. 278.

coscienze degli esegeti sono razionali, posto, del resto, che le stesse esperienze pneumatiche, pur dotate di un fondo razionale, coinvolgono comunque ogni parte dell'anima dell'essere umano.

D'altronde, che sia possibile uno studio scientifico dell'ambito emotivo con riguardo alla politicità è dimostrato dagli studi oramai consolidati della scuola italiana di simbolica politica¹¹⁶⁵, sebbene Voegelin non sia nemmeno propriamente inquadrabile in tale tipologia di studi. In effetti, il suo richiamo alla prospettiva classica sull'anima, vedendo come centrale la dimensione razionale e la capacità da parte di quest'ultima di recepire la suddetta prima realtà, non poneva sul medesimo piano analitico ogni aspetto delle immagini interiori *tout court* – all'interno delle quali rientrerebbero molteplici eventi coscienziali, compresi i moti immaginari¹¹⁶⁶ (tra cui la succitata seconda realtà) –, seppur comunque non ignorandoli nell'analisi.

V'è, infatti, un ruolo dell'emotività (e di altri fattori non strettamente razionali) nella conoscenza che non può essere negato e che in Voegelin non mancava di esser presente. Innanzitutto, la conoscenza implica una spinta di desiderio¹¹⁶⁷ (di conoscere) ed un sentimento di meraviglia (*thaumázein*) verso la propria ignoranza, sicché si è pronti a conoscere meglio una realtà solo nella misura in cui vi sia un qualche trasporto emotivo nei confronti della stessa che la renda al soggetto interessante e desiderabile. Tra l'altro, ciò potrà anche avere eventualmente la capacità d'incidere sulla summenzionata pre-comprensione del reale, in quanto non soltanto vi sarà un bagaglio di lenti conoscitive soggettive – dovute alle precedenti conoscenze possedute – che accompagneranno il tentativo di conoscenza critica della realtà, ma esse, laddove non vi sia un'adeguata consapevolezza di tale meccanismo interiore a causa di un'anamnesi inadeguata da parte della propria coscienza, saranno pure condizionate dall'inclinazione emotiva nei confronti dell'oggetto da conoscere. In altri termini, un sentimento favorevole a quest'ultimo permetterà una più facile recezione razionale nei suoi confronti, in quanto il soggetto sarà verso di esso emotivamente coinvolto, laddove invece un'assenza di tale sentimento favorevole, o addirittura un'inclinazione sfavorevole di partenza, potranno rendere più difficile la conoscenza di quel medesimo oggetto che è parte della realtà.

¹¹⁶⁵ Originati negli anni Settanta del secolo scorso a partire da Messina e poi sviluppatasi in vari centri di studio su tutto il territorio nazionale: cfr. GIULIO MARIA CHIODI, *Propedeutica alla simbolica politica*, vol. I, Franco Angeli, Milano, 2006, p. 9.

¹¹⁶⁶ Sulla differenza tra *immaginario* ed *immaginale* (inteso come sostrato immaginativo di ogni forma del pensiero) nel più generale ambito immaginativo (e dunque anche del simbolico), cfr. *ivi*, pp. 24-25.

¹¹⁶⁷ Che è la risposta umana al movimento di *kinesis* del fondamento che attrae l'uomo: cfr. ERIC VOEGELIN, *Anamnesis. On the Theory of History and Politics*, cit., p. 347.

Collegato a questo punto è però un più generale e strutturato problema di rapporto tra ragione ed altre potenze interiori nell'ambito della sfera cognitiva che anche gli studi neuroscientifici degli ultimi decenni hanno focalizzato, dimostrando come la conoscenza passi pure attraverso meccanismi che non sono strettamente razionali, quali appunto gli stati emotivi, legati anche a precisi processi neuronali¹¹⁶⁸, o le reazioni automatiche ed inconsapevoli a sollecitazioni sensoriali¹¹⁶⁹, o, infine, l'immagazzinamento di stimoli esterni a livello inconscio¹¹⁷⁰. Si tratta di elementi che agiscono simultaneamente sull'uomo, accompagnando la sua dimensione conscia e, all'interno di essa, quella strettamente razionale¹¹⁷¹. Non bisogna dimenticare, d'altronde, che la primaria forma di conoscenza di ogni essere umano è quella del neonato, la cui coscienza acquisisce esperienze sul mondo (riguardo ai gusti, agli odori, ai rumori ed ai comportamenti) dall'induzione degli istinti primari¹¹⁷² – dunque di elementi irrazionali e persino ferini – e dalle concrete abitudini con le quali essi vengono soddisfatti.

In un tale contesto, le emozioni risultano essere una prima forma di risposta innata ed automatica agli stimoli esterni, volta alla sopravvivenza del soggetto¹¹⁷³, che in quanto tale non è necessariamente errata o irrazionale. D'altronde, nella stessa prospettiva psicologica classica e medievale, tranne che presso gli Stoici, le emozioni sono neutre e

¹¹⁶⁸ Come quelli legati all'amigdala, la quale, filtrando in via primaria i segnali visivi e concentrandosi sulle potenziali minacce esterne, può influenzare le aree cerebrali successivamente coinvolte dalle informazioni provenienti dagli stimoli sensoriali e dunque i comportamenti (per esempio, in soggetti ansiosi dotati di risposte anormali dell'amigdala medesima): cfr. OLGA T. OUSDAL ET ALII, *Increased Amygdala and Visual Cortex Activity and Functional Connectivity towards Stimulus Novelty is Associated with State Anxiety*, in *PLoS One*, anno IX, n. 4, San Francisco (CA, U.S.A.), 22 aprile 2014, pp. 1-8 (pp. 1-2).

¹¹⁶⁹ RAJU S. BAPI ET ALII, *Investigation of sequence processing: A cognitive and computational neuroscience perspective*, in *Current Science*, anno LXXIV, n. 10, Bangalore (India), 25 novembre 2005, pp. 1690-1698 (p. 1693).

¹¹⁷⁰ Ciò avverrebbe sempre mediante l'amigdala e comunque comporta influssi sui comportamenti e sui modi di conoscere di tipo conscio: per una panoramica, cfr. MARCO TAMETTO ET BEATRICE DE GELDER, *Neural bases of the non-conscious perception of emotional signals*, in *Nature Reviews Neuroscience*, anno XI, n. 10, Londra (Inghilterra), ottobre 2010, pp. 697-709.

¹¹⁷¹ Una puntuale analisi sull'inconscio e sui modelli di studio intorno ad esso (a partire dall'Ottocento) è stata proposta da Marcel Gauchet che conclude in maniera molto vicina al convincimento voegeliniano di una difficoltà nell'individuazione di un vero e proprio "io" che agisce. Il filosofo francese termina, infatti, la sua carrellata storica con alcune riflessioni nelle quali nota come l'automatismo e l'impersonalità accompagnino continuamente la pretesa conscia di padronanza di sé da parte del soggetto umano, auspicando così nuovi tentativi di inquadramento al fine di uscire dall'*impasse* che le ricostruzioni tradizionali sul punto hanno raggiunto: cfr. MARCEL GAUCHET, *L'inconscio cerebrale*, il melangolo, Genova, 1994, pp. 153-160.

¹¹⁷² In special modo, ciò avviene attraverso il tatto e un inadeguato stimolo di tale senso può condurre a ritardi di sviluppo nell'individuo, cfr. EVAN L. ARDIEL ET CATHARINE H. RANKIN, *The importance of touch in development*, in *Paediatrics & Child Health*, anno XV, n. 3, Oxford (Inghilterra), marzo 2010, pp. 153-156.

¹¹⁷³ MARIO GARCÉS ET LUCILA FINKEL, *Emotional Theory of Rationality*, in *Frontiers in Integrative Neuroscience*, anno XIII, n. 4, Losanna (Svizzera), aprile 2019, pp. 1-24 (p. 7).

non per forza “irrazionali”¹¹⁷⁴. L’esempio più lampante è quello della paura: temere un animale selvatico (carnivoro) e affamato non è irrazionale, lo è invece temere un pericolo che, ad un vaglio critico-razionale, si riveli inesistente (come un animale erbivoro di piccola taglia). La paura sarà irrazionale non in quanto emotiva, ma solo in quanto non legata ad una realtà effettiva, sicché l’equilibrio coscienziale sarà sussistente non se mancheranno del tutto i moti dell’emotività, ma se invece la ragione sarà in grado di dominarli e coordinarli, anziché lasciare che tutto il soggetto e quindi anche la stessa ragione, oltre che i comportamenti, ne vengano condizionati.

Bisogna, infine, ricordare il ruolo, cui si è accennato, dell’abitudine nella capacità di plasmare la conoscenza umana, che ha carattere emotivo ed istintivo (di tipo empatico)¹¹⁷⁵, specie in combinato disposto con l’imitazione dell’altro che si ha di fronte¹¹⁷⁶. La presenza dell’abitudine è una realtà necessaria nell’uomo, sia perché ogni essere umano ne ha inevitabilmente bisogno al momento dello sviluppo psico-fisico, oltre che educativo, sin dal primo istante di nascita, sia perché il ruolo della memoria nella conoscenza è centrale, sicché un certo grado di ripetitività di concetti ed atti affinché essi rimangano impressi in essa, dopo una prima conoscenza superficiale, sarà imprescindibile, tale da potersi dire che l’abitudine sia quasi una seconda natura¹¹⁷⁷. Si

¹¹⁷⁴ AURELIO AGOSTINO D’IPPONA, *De civitate Dei*, cit., XIV, 7, 2, p. 654 e TOMMASO D’AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 24, a. 1-2, in IDEM, *La Somma Teologica*, vol. 2, *Seconda Parte, Prima Sezione*, cit., pp. 258-260.

¹¹⁷⁵ Tra l’altro, questa caratteristica trasmissiva (che si lega al già accennato problema della *tradizione*), pur interessando precipuamente l’uomo – sul punto, cfr. FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA Y SPÍNOLA, *Libertà astratta e libertà concrete*, in IDEM, *Europa, tradizione, libertà. Saggi di filosofia della politica*, a cura e con introduzione di Giovanni Turco, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2005, pp. 115-134 (p. 129) ed ID., *Costruzione della pace e associazioni intermedie*, in ID., *Europa, tradizione, libertà*, cit., pp. 135-169 (p. 165) –, non manca in modo più rudimentale (ma con diversità importanti a seconda della specie) nel mondo animale: cfr. PAOLA FARNETI ET LINDA SAVELLI, *La mente imitativa. Come e perché il nostro comportamento è influenzato dagli altri*, Franco Angeli, Milano, 2022, pp. 17-21 ed EMANUELE SAMEK LODOVICI, *Metamorfosi della gnosi. Quadri della dissoluzione contemporanea*, con prefazione di Vittorio Mathieu, Ares, Milano, 1991, p. 240.

¹¹⁷⁶ Sulla complessità dell’imitazione (anche ma non solo in chiave empatica), cfr. PAOLA FARNETI ET LINDA SAVELLI, *op. cit.*, pp. 13-16, 23-66 e 93-110. Sul ruolo dell’empatia, cfr. PIETRO BARCELLONA, *Il sapere affettivo*, Diabasis, Reggio Emilia, 2011, pp. 169-173.

¹¹⁷⁷ ARISTOTELE, *Retorica*, I, 11, 1370a, in IDEM, *Retorica*, con testo greco a fronte, a cura e con introduzione di Fabio Cannavò, Bompiani, Milano, 2014, p. 103. Il problema dell’abitudine in Aristotele – così come la successiva ricezione di esso –, tuttavia, è molto più complesso in quanto lo Stagirita distingueva due forme di abitudine; quella che egli configurava esplicitamente come quasi naturale era l’ἔθος (*éthos*), vale a dire proprio la mera ripetizione di comportamenti, ma rimaneva centrale nella virtù e nell’uso della ragione anche il ruolo dell’abitudine come carattere morale, acquisito e radicato attraverso esercizio continuo, capace di dirigere le facoltà dell’anima e i comportamenti, vale a dire l’ἕξις (*héxis*), dalla filosofia medievale resa come *habitus*. In realtà, non si tratterebbe comunque di una differenza netta, bensì di due aspetti dell’abitudine. Per la citazione aristotelica sulla *héxis*, cfr. ID., *Etica Nicomachea*, cit., II, 6, 1106b-1107a, p. 63. Per un esempio medievale, cfr. TOMMASO D’AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 49, a. 1-4, in IDEM, *La Somma Teologica*, vol. 2, *Seconda Parte. Prima Sezione*, cit., pp. 459-469. Sulla differenza

badi, tra l'altro, che l'abitudine, com'è stato notato da autori che se ne sono interessati¹¹⁷⁸, coinvolge le zone periferiche del sistema cerebrale, non essendo dunque anch'essa una funzione strettamente legata alla dimensione conscia e razionale.

Mentre il positivismo, riducendo l'ambito scientifico alla sola ragione strumentale, obliava il fatto che l'aspetto emozionale – oltre che ulteriori fattori come l'*habitus* – ha un suo valore ai fini della conoscenza, non potendo essere scorporato se non in modo artificiale dall'area cognitivo-razionale, esattamente come non è scorporabile il pensiero dall'ambito sensoriale, essendo dunque la conoscenza un sistema complesso composto di vari organi e momenti, si deve evidenziare come invece di tutti questi aspetti Eric Voegelin si mostrasse consapevole. Innanzitutto, il tedesco, scrivendo di Schelling, aveva ben chiaro già ai tempi della sua *History of Political Ideas* il rapporto molto complesso fra la dimensione conscia e quella inconscia e il ruolo delle emozioni nello sviluppo di tale rapporto. In tal senso, egli introdusse il concetto di *esperienza protodialettica* (*protodialectic experience*¹¹⁷⁹). In altri termini, se il lavoro della coscienza è quello dell'anamnesi (che è una elaborazione dialettica)¹¹⁸⁰, si deve tenere conto del fatto che questa dimensione di elaborazione conscia è soltanto la parte finale di superficie del complesso coscienziale, in quanto l'essere umano è polarizzato fra un principio di oscurità e dimenticanza ed un principio di libertà (conscio)¹¹⁸¹ che, prima di solidificarli in simbolizzazioni, estrapola, allo stato di fluidità e vaghezza, elementi dal polo di oscurità e dimenticanza delle proprie esperienze passate impresse nell'inconscio¹¹⁸². Da quest'ultimo polo non cosciente provengono numerose forme di materiali psichici di tipo emozionale: «anxiety, contraction, urge, pressure, striving, hesitation, unrest, disquietude, release, joy, etc.»¹¹⁸³. In tal modo, Voegelin dimostrava di essere consapevole della dimensione emotiva sottesa alla complessità gnoseologica e alle stratificazioni della coscienza che si relaziona col reale. Similmente lo dimostrava, inoltre, nella misura in cui prendeva in considerazione non soltanto l'abitudine (*héxis*) come carattere morale a fondamento (in Aristotele) della succitata *phrónesis* e dunque della scienza politica¹¹⁸⁴,

terminologica in Aristotele e sulla sua ricezione, cfr. MARCO PIAZZA, *Creature dell'abitudine. Abito, costume, seconda natura da Aristotele alle scienze cognitive*, il Mulino, Bologna 2018, pp. 10-18 e 21-34.

¹¹⁷⁸ Ivi, pp. 225-226.

¹¹⁷⁹ ERIC VOEGELIN, *Last Orientation*, cit., pp. 214-217 e 240. Sul punto, cfr. anche JERRY DAY, *op. cit.*, pp. 99-101 e STEVEN F. MCGUIRE, *op. cit.*, p. 75.

¹¹⁸⁰ ERIC VOEGELIN, *Last Orientation*, cit., p. 213.

¹¹⁸¹ STEVEN F. MCGUIRE, *op. cit.*, pp. 74-75.

¹¹⁸² ERIC VOEGELIN, *Last Orientation*, cit., p. 214.

¹¹⁸³ *Ibidem*.

¹¹⁸⁴ IDEM, *Anamnesis. On the Theory of History and Politics*, cit., p. 154.

ma anche laddove rilevava come determinate simbolizzazioni egemoni o diffuse nella società contemporanea – specie a causa della propaganda commerciale applicata alla politica¹¹⁸⁵ –, così come anche quelle comunque presenti in modo preponderante in ogni altra società nella storia, siano accettate in esse soltanto ad un livello di pura retorica. Tale livello retorico è quello di quei luoghi comuni (τόποι, *tópoi*: “luogo geografico, posto, luogo comune, occasione”), di cui aveva trattato Aristotele nei *Topici*, dentro i quali ogni cittadino è immerso in via preliminare, al di là di qualsiasi vaglio critico egli possa successivamente (ed eventualmente) proporre, e dai quali non sono immuni nemmeno quegli scienziati sociali che siano meno avveduti:

It is not necessary to be a philosopher of history to pose political problems. We are all of us bound to an existence which each day demands that we resolve concrete problems. It is that which I call the “pre-analytical”, by analogy with the “pre-predicative” as Husserl defines it in *Experience and Judgment*, in order to designate the world in which we live and which is given anterior to scientific rationalization. The term *analytical* is understood, on the other hand, in the sense in which Aristotle employs it when he distinguishes the *Topics* from the *Analytics*, that is to say, when he opposes to the theory of science the problems of argumentation which are posed beginning with premises which are no more than “areas” of rhetoric. Thus daily life binds us to “topical” discussions beginning with premises unanalyzed and considered, however, to be indubitable. Such is the case when we speak of the prospects of Western civilization without knowing exactly what a civilization is. [...] The question is to know if it is possible, on such a subject, to go beyond the level of the “pre-analytical”, the domain of this existential rhetoric by which we justify our desires, our plans, our worries, our agonies. There are numerous works of political science which place themselves, totally or partially, at this rhetorical level¹¹⁸⁶.

Le simbolizzazioni, dunque, non sono tutte retorica e, compito della scienza (politica), per Voegelin, è esattamente condurre ad un vaglio critico d’analisi anche quelle nelle quali sia presente una componente emotiva, accettata acriticamente, al fine di poter distinguere il carattere razionale o meramente passionale delle esperienze¹¹⁸⁷.

¹¹⁸⁵ Voegelin ne discusse introducendo il concetto di *comunicazione pragmatica*, contrapposta a quella in senso sostanziale (volta alla comunicazione del bene): cfr. ID., *Necessary Moral Bases for Communication in a Democracy*, in *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 11, *Published Essays. 1953-1965*, cit., pp. 47-58 (pp. 48-49).

¹¹⁸⁶ ID., *Prospects of Western Civilization*, in *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 11, *Published Essays. 1953-1965*, cit., pp. 113-133 (p. 114).

¹¹⁸⁷ Questo tipo di analisi sul livello retorico socialmente diffuso e sul suo rapporto con la scienza, a ben vedere, coincide con il pregiudizio di cui scriveva Gadamer, secondo il quale i pregiudizi sarebbero né positivi né negativi, ma semplici forme di giudizio prima di un’adeguata analisi critica e che dunque, lungi dall’essere stigmatizzati in via assoluta, devono trovare soltanto conferma o smentita ad opera del successivo giudizio critico di tipo razionale: cfr. HANS-GEORG GADAMER, *op. cit.*, p. 561.

Di fronte a coloro che usano «[...] a great number of symbols which are not, I believe, true concepts»¹¹⁸⁸, tipici dell'epoca attuale, come, ad esempio, la locuzione di “sistema di valori”, Voegelin obiettava: «The expression “system of values” is one of the *topoi*, one of the “commonplaces” of our civilization, but it is a “pre-analytic” notion, which is found at the level of what I have called existential rhetoric. The object of science is precisely to go beyond this level and to attempt the analysis of rhetorical notions»¹¹⁸⁹.

In ultima analisi, si può concludere che «Voegelin understands that emotion and intellect are not categorically distinct parts of experience but exist together in the same reality»¹¹⁹⁰. Posto ciò, la conoscenza umana, ad una più attenta analisi, si rivela essere allora una conoscenza “integrata”¹¹⁹¹: sensi, inconscio, passioni, comportamenti meccanicamente ripetuti, conscio e ragione collaborano tutti alla conoscenza del reale e solo un'adeguata introspezione permette di fare ordine in essa, riconoscendo così il livello pre-critico che accompagna ogni adesione a simbolizzazioni di tipo “retorico”, per potervi sostituire analisi di tipo razionale. La differenza, d'altronde, tra razionalità ed irrazionalità si gioca tutto sul sottile crinale che divide l'apertura e la chiusura dell'anima: un'anima che, di fronte all'abisso esistenziale che attanaglia ogni uomo che viva il dramma della morte, nonché di fronte alla domanda sul perché esista ciò che esiste, sia aperta al fondamento della realtà eserciterà la ragione, laddove invece l'anima che, davanti al medesimo abisso ed alla medesima domanda, si chiuda al fondamento si attesterà su di un livello irrazionale¹¹⁹². Il tumulto interiore alla coscienza rimane al fondo di ogni uomo, mentre muta invece la capacità ordinativa della ragione in fronte ai materiali psichici emergenti nella suddetta esperienza protodialettica.

Al circolo ermeneutico¹¹⁹³ tra coscienza, oggetto della conoscenza e comunità conoscitiva, sganciato dalla riduzione della conoscenza medesima al solo soggetto od al solo oggetto, così come desumibile dalla filosofia ermeneutica e dalla fenomenologia, corrisponde dunque anche un ulteriore circolo, desumibile da quella coscienza-

¹¹⁸⁸ ERIC VOEGELIN, *Prospects of Western Civilization*, in *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 11, *Published Essays. 1953-1965*, cit., p. 124.

¹¹⁸⁹ *Ibidem*.

¹¹⁹⁰ ELIZABETH COREY, *A Discipline of the Mind and Heart. Voegelin and Santayana as Philosophers of Experience*, in CHARLES R. EMBRY ET BARRY COOPER (a cura di), *Philosophy, Literature, and Politics. Essays Honoring Ellis Sandoz*, University of Missouri Press, Columbia (MO, U.S.A.), 2005, pp. 129-145 (p. 140).

¹¹⁹¹ Questa convergenza tra potenze interiori configura così un'unità dell'anima secondo Aristotele: «Poiché dunque vi sono più parti dell'anima, allora l'anima sarà una sola, quando la ragione e le passioni siano d'accordo tra loro»: cfr. ARISTOTELE, *Magna Moralia*, II, 11, 1211a, in IDEM, *La Grande Etica*, con testo greco a fronte, a cura e con introduzione di Marcello Zanatta, Mimesis, Sesto San Giovanni, 2014, p. 363.

¹¹⁹² ERIC VOEGELIN, *Anamnesis. On the Theory of History and Politics*, cit., p. 347.

¹¹⁹³ Su di esso, già adombrato in precedenza, cfr. HANS-GEORG GADAMER, *op. cit.*, pp. 601-609.

voegeliniana, che si potrebbe definire “circolo coscienziale” e che agisce all’interno del singolo esegeta: quello tra ragione cognitivo-speculativa, ragione strumentale ed altre potenze dell’anima che cooperano e si influenzano tra loro nel raggiungimento dell’*adaequatio rei et intellectus* e che quindi va preso in considerazione per depurare la razionalità ai fini dell’analisi metodica del reale. In tal senso, la scienza dell’anima, lungi dall’essere antiscientifica, rende così più chiare le stesse facoltà intellettive al fine di rapportarsi (anche a livello meramente pratico) in modo più sano e consapevole con la realtà, così come essa è.

È per tale ragione che Voegelin poteva parlare di pneumo-patologie: tale rimando allo “*pnéuma*” non era un mero vezzo “spiritualistico”, quasi a richiamare un problema “religioso” di una “malattia spirituale” dovuta all’adesione ad un credo errato – configurabile appunto quale un “disordine spirituale” – rispetto ad una posizione dottrinale che si pretendeva invece appropriata¹¹⁹⁴. Egli semplicemente mutuava dalla filosofia classica la comprensione che alla realtà quotidiana concreta ci si può rapportare in modo corretto solo se si ha una migliore consapevolezza di sé e della complessità interiore che accompagna ogni uomo. Si tratta di un’introspezione che riesce a depurare la coscienza, permettendole di essere libera da condizionamenti e distorsioni al momento del tentativo di adeguata comprensione del reale, laddove invece, in sua assenza, tale tentativo diviene più tortuoso e la comprensione della realtà rarefatta.

Prima di giungere alle conclusioni, un’ultima questione è il problema dell’analogia che è anch’essa ulteriore garanzia di oggettività – per quanto tendenziale nell’uomo – e di razionalità delle esperienze coscienziali.

Anche in questo caso, infatti, Voegelin si rifaceva alla filosofia ellenica classica, evidenziando come, sebbene la definizione di analogia dell’essere (*analogia entis*) fosse nominalmente tommasiana¹¹⁹⁵, essa richiamasse un problema che esisteva da millesettecento anni: «This problem of the analogy of being was already a problem in 500

¹¹⁹⁴ Proprio all’opposto, Voegelin evidenziava: «The question of the search cannot be recovered by stirring around in the rubble [...]. And least of all can anything be achieved by pitting right doctrine against wrong doctrine, for doctrinization precisely is the damage that has been inflicted on the movement of the search»: cfr. ERIC VOEGELIN, *The Gospel and Culture*, cit., pp. 178-179 [IDEM, *Vangelo e cultura*, cit., p. 29].

¹¹⁹⁵ Voegelin aggiungeva altresì che lo sviluppo tommasiano sull’analogia fosse quello più soddisfacente rispetto a quello platonico ed aristotelico, mentre evidenziava, al contempo, come esso non fosse mai stato del tutto perseguito nel filone di pensiero principale del mondo cattolico: rispettivamente cfr. ID., *Order and History*, vol. III, *Plato and Aristotle*, cit., p. 330 ed ID., *Lettera ad Alfred Schütz dell’1 gennaio 1953 (Lettera n. 38)*, cit., p. 130.

b.c. but received its name and was fully developed in the *Summa Theologiae* of Thomas Aquinas»¹¹⁹⁶.

Il problema sotteso è fondamentalmente quello inerente la simbolizzazione di ciò che dell'essere non è percepibile nel fenomenico, vale a dire la questione su come esprimere le esperienze vissute interiormente riguardo al fondamento dell'essere. Come si è già modo osservato, l'uomo risolve di fatto il problema utilizzando elementi simbolici mutuati dalla propria esperienza fenomenica, traslando quest'ultima in via estensiva sull'esperienza non fenomenica:

Here you again have a long process of about seventeen hundred years or more, until the question arises of how to speak of a nonexistent reality (that is, a reality that does not exist in time and space) and in what terminology. By applying terms to it analogically, [terms] which I take from my inner-worldly experience, I can say God lasts through all time, He is omnipresent, He is all just, He is all Good, and so on. But these terms only have meaning in our human relations within the world, and when they are [used as] an answer to [questions concerning] God, they can only be used analogically and not univocally or equivocally. That is a technical development in philosophy which, in its way, cannot be surpassed. You can renounce speaking of attributes of God in general, but if you use them, you are in the analogy of being¹¹⁹⁷.

Ciò veniva espresso da Platone attraverso l'immagine del sole come analogia dell'idea di bene rispetto al loro rapporto rispettivamente con le altre idee e con le cose sensibili¹¹⁹⁸ ed egli per descrivere proprio questo rapporto tra i quattro termini introduceva esattamente tale parola ἀναλογία (*analoghía*: “proporzione matematica, analogia”), sostenendo appunto che il bene nel suo rapporto con gli intelligibili fosse analogo (ἀνάλογον¹¹⁹⁹) al sole nel suo rapporto con le cose visibili.

In realtà, a ben vedere, la parola, come rivela il suo stesso etimo, rimandava ad un rapporto di proporzionalità di tipo matematico, vale a dire una relazione tra termini riassumibili nella formula $A : B = C : D$ e quindi traducibili come “il bene sta alle altre idee come il sole sta alle cose visibili”. Si tratta di un rapporto orizzontale in cui non vi è una mera somiglianza tra elementi, ma una vera e propria identità, nel senso che, pur nella diversità dei termini della proporzione (A non è C e B non è D), la vicinanza tra i due rapporti (quello tra A e B e quello tra C e D) sta nella loro perfetta uguaglianza: in altri

¹¹⁹⁶ ID., *The Drama of Humanity*, cit., p. 212.

¹¹⁹⁷ Ivi, pp. 212-213.

¹¹⁹⁸ PLATONE, *Politéia*, cit., VI, 506d-508c, pp. 711 e 717.

¹¹⁹⁹ Ivi, VI, 508b, p. 716.

termini, il rapporto che intercorre tra A e B è identico per struttura a quello che intercorre tra C e D.

Sebbene, tuttavia, Platone tendesse a sovrapporre un tipo di relazione del genere, vale a dire di tipo orizzontale tra diversi paritari (uniti solamente da un parallelo tra identiche strutture), con una relazione di tipo verticale nella quale il sole derivava dal bene come un figlio dal padre e per la quale il sole si troverebbe in posizione gerarchicamente subordinata al bene, introducendo così un rapporto di somiglianza (tra sole e bene) accanto a quello strettamente analogico-proporzionale, in verità, successivamente la proporzionalità dell'analogia venne configurata unicamente come orizzontalità con Aristotele il quale scriveva anch'egli che «non bisogna cercare definizione di tutto, ma bisogna accontentarsi di comprendere intuitivamente certe cose mediante l'analogia»¹²⁰⁰, ma intendendo appunto l'analogia in senso rigoroso secondo la formula $A : B = C : D$.

Era, insomma, analogia solo quel succitato rapporto (d'identità) tra quattro termini diversi posti in posizione paritetica, secondo l'allievo di Platone: «la proporzione è un'uguaglianza di rapporti, e si ha almeno tra quattro termini»¹²⁰¹. In tal senso, quella che venne propriamente definita *analogia entis* e che fu elaborata dall'Aquinate molti secoli dopo, secondo taluni¹²⁰² non sarebbe propriamente mutuata dall'analogia in senso proporzionalistico tipica di Aristotele e sussumerebbe invece elementi platonici nell'interpretazione tommasiana dello Stagirita¹²⁰³.

In verità, Tommaso – che mai ha propriamente elaborato un'impalcatura sistematica sul tema¹²⁰⁴, limitandosi a trattazioni occasionali, nonché strumentali all'occasione stessa che lo richiedeva¹²⁰⁵ – sembra sia stato piuttosto ondivago nelle proprie riflessioni, oscillando fra una somiglianza di umanità e divinità ed una dissimiglianza tra di esse. In alcuni testi pareva quindi rimasto abbastanza fedele alla prospettiva aristotelica dell'analogia – in quanto ha affrontato il tema accostando l'uomo

¹²⁰⁰ ARISTOTELE, *Metafisica*, cit., VIII, 6, 1048a, p. 411.

¹²⁰¹ IDEM, *Etica Nicomachea*, cit., V, 6, 1131a, p. 183.

¹²⁰² FRANCESCO FRONTEROTTA, *Αναλογία in Platone: occorrenze e significati*, in *Archivio di Filosofia*, anno LXXXVI, n. 3, Roma, settembre-dicembre 2016, pp. 49-64 (p. 50) ed ENRICO BERTI, *Aristotele: analogia dell'essere o dei principi?*, in *Archivio di Filosofia*, cit., pp. 65-73 (pp. 65-66).

¹²⁰³ PIERRE AUBENQUE, *Les origines de la doctrine de l'analogie de l'être. Sur l'histoire d'un contresens*, in *Les Études philosophiques*, anno LIII, n. 1, Parigi (Francia), gennaio-marzo 1978, pp. 3-12 (p. 12).

¹²⁰⁴ Tanto è vero che, tra commentatori moderni e contemporanei, vi sono idee discordanti su quante tipologie di analogia egli avesse concepito: cfr. FILIPPO MORETTI, *Il pensiero di Dio. L'analogia nella teologia occidentale*, con presentazione di Giuseppe Girgenti e introduzione di Massimo Donà, Mimesis, Sesto San Giovanni, 2020, p. 24.

¹²⁰⁵ AUGUSTO GUZZO; VITTORIO MATHIEU; PIERLUIGI LIA, *Analogia*, voce in *Enciclopedia filosofica*, vol. 1, A.-Aut., Bompiani, Milano, 2006, pp. 402-410 (p. 405).

e le sue qualità, da un lato, e Dio e i suoi attributi, dall'altro lato, senza necessariamente parlare (come invece fatto da Platone) di imitazione/somiglianza in senso stretto¹²⁰⁶ e di gerarchia tra Dio e creatura in ogni sua prospettazione riguardo all'analogia. Alla luce di questa oscillazione però, nondimeno si deve riconoscere che un'analogia di tipo puramente aristotelico non sia effettivamente configurabile tra elementi gerarchizzati e che dunque essa non sembra essere del tutto collimante con quella tommasiana.

Ciò che più conta però, ai fini della ricostruzione dello statuto epistemico di una scienza politica secondo l'ottica voegeliniana, è che il rapporto di proporzione (che in essa risiede) sia, dal punto di vista matematico stretto, perfettamente possibile anche tra elementi dotati di una somiglianza in relazione ad una comune sostanza, tale che un'*analogia entis* non strettamente aristotelica non perderà comunque la propria carica proporzionalistica. L'*analogia entis* in senso proprio, infatti, rimane una relazione logica di tipo proporzionale, per quanto declinata in questo caso mediante la formula matematica $A : B = A : C = A : D$ ¹²⁰⁷. Quest'ultima risponde alla concezione per la quale, a fronte di termini che sono univoci – si può dire *animale* tanto dell'uomo quanto dell'asino, ma il termine *animale* non muta significato nell'uno e nell'altro caso¹²⁰⁸ – e di altri che sono equivoci – si può usare il termine *cane* per indicare tanto il canide quanto l'omonima costellazione e qui il termine *cane* però muta senso, non significando soltanto univocamente un animale che si è soliti chiamare *cane*¹²⁰⁹ –, si può rinvenire un termine (ad esempio, *sano*) che di regola si applicherebbe propriamente ad un altro termine (l'uomo), ma che, per un qualche elemento comune tra di essi, può essere esteso anche ad altri elementi (per esempio, un cibo od un altro ente, come l'urina) e si parlerà allora in tali casi di analogia. Così un termine sarà analogo solo se si predicherà di più cose (l'uomo, il cibo, l'urina) che, pur avendo definizioni e concetti diversi, avranno come elemento comune di fondo una stessa realtà (l'esser sano), tale che esse non saranno simili tra loro, ma saranno identici semmai i rapporti che esse instaurano col termine

¹²⁰⁶ Sebbene parlasse di somiglianza partecipativa tra uomo e Dio nella *Summa* (cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 12, a. 2, co., in IDEM, *La Somma Teologica*, vol. 1, *Prima Parte*, cit., p. 129), per lunghe pagine nella *Quaestio II de veritate* Tommaso, invece, insistette sulla totale dissimiglianza e sulla incommensurabilità tra Dio e uomo (cfr. ID., *Quaestiones disputatae*, q. 2, a. 11, in ID., *Le Questioni disputate*, vol. I, *La verità (Questioni 1-9)*, cit., pp. 288-293) e, laddove aveva cercato di giustificare l'analogia, parlò semmai di *convenientia*, vale a dire (etimologicamente) di una forma di *armonia* tra Creatore e creatura che rendesse possibile dunque, pur nella non somiglianza, un qualche tipo di contatto ed accostamento (che sarà poi quello analogico): cfr. ID., *Quaestiones disputatae*, q. 2, a. 11, co., in ID., *Le Questioni disputate*, vol. I, *La verità (Questioni 1-9)*, cit., p. 294.

¹²⁰⁷ FRANCESCO FRONTEROTTA, *op. cit.*, p. 50.

¹²⁰⁸ FILIPPO MORETTI, *op. cit.*, pp. 20-21.

¹²⁰⁹ Ivi, p. 21.

principale (la realtà dell'essere sani), nonostante la profonda dissomiglianza tra loro¹²¹⁰. Si tratta della cosiddetta analogia d'attribuzione, per la quale si rinviene una diversa gradazione dell'essere tra due termini diversi della proporzione i quali però condividono appunto un medesimo tipo di rapporto con il termine *essere* (o *esse*), sicché vi sarà una relazione gerarchica tra l'essere e ognuno dei singoli altri termini. In tal caso, si sarà in presenza di un analogato superiore al quale sono sottoposti due analogati inferiori che sono avvicinati tra loro solo in virtù del rapporto in comune che essi hanno (singolarmente) con l'analogato superiore¹²¹¹.

In altre parole, ad esempio, l'essere uomo e l'essere musicista sono entrambi un essere della persona, sebbene l'uno sia essenziale (perché una persona non può essere tale senza essere uomo) e l'altro contingente (perché la persona può essere tale anche senza essere musicista). Tra l'umanità e la professione di musicista (che sono fra loro diversissime) non vi sarà alcuna relazione diretta, ma entrambi i termini saranno relazionati in modo identico con l'essere¹²¹² – il singolo è sia uomo che musicista e tanto l'essere del musicista quanto l'essere dell'uomo rimangono entrambi un essere, seppur di diversa intensità. In tale esempio, l'analogato superiore sarà l'essere, mentre quelli inferiori l'umanità e la professione di musicista. Questo tipo di analogia di attribuzione è appunto *analogia entis*, poiché, similmente all'esempio dell'uomo e del musicista, si potrà dire delle creature e del fondamento divino delle stesse che essi sono in un rapporto di analogia con l'essere. La creatura (per esempio, l'uomo) avrà una relazione con l'essere (l'uomo è) come ce l'avrà il divino (Dio è): l'uomo e Dio saranno in tutto dissimili, ma ciò che li avvicinerà è l'averne un medesimo rapporto con l'essere¹²¹³, sebbene Dio abbia un rapporto con l'essere di gradazione (infinitamente) più grande, in quanto Egli è pensabile unicamente come l'essere massimo o perfetto – mentre l'uomo è ma non in modo perfetto.

Da questo punto di vista, al di là del fatto che egli fosse rimasto pienamente fedele alla filosofia aristotelica oppure no, l'Aquinate si mostrava, come Voegelin, consapevole del fatto che un tale tipo di conoscenza di Dio non potesse rimuovere una dimensione apofatica di fondo. A causa di questo necessario basamento apofatico, l'asimmetria (per

¹²¹⁰ Ivi, pp. 21-22.

¹²¹¹ Ivi, p. 26.

¹²¹² In tal caso, si è in presenza di un'inferenza tanto logica (*secundum intentionem*) quanto ontologica (*secundum esse*): cfr. ivi, pp. 23-24.

¹²¹³ Ivi, pp. 32-33.

assenza di reciprocità) tra Creatore e creatura, rilevata dallo Pseudo-Dionigi¹²¹⁴, permetteva allora solo degli accostamenti appunto analogici, vale a dire strutturali, che concedevano di intuire le ragioni dell'essere di Dio – tali che di Dio si potrebbe dire, ad esempio, per analogia ciò che si può dire dell'uomo, nonostante l'uomo e Dio non siano eguali (in tal caso rispettando perfino la proporzionalità di rapporti $A : B = C : D$ ¹²¹⁵, sebbene nell'analogia di attribuzione ciò non avvenga, permanendo ancorati alla formula $A : B = A : C$). Tuttavia, tale intuizione avrebbe permesso solo questi richiami analogici ma non di più, secondo l'espressione agostiniana del *Deus semper maior*¹²¹⁶, vale a dire del Dio che è sempre più di ciò che si possa di Lui esprimere¹²¹⁷, poiché se Lo comprendi allora non è Dio¹²¹⁸.

Ebbene, ciò permette di capire allora il motivo per cui possa essere garanzia di razionalità della conoscenza in ambito trascendente un tipo di conoscenza come quella analogica, seppur naturalmente adeguata solo in modo molto umano¹²¹⁹, in quanto accostante appunto una struttura fenomenica (ed un linguaggio immanente) a ciò che fenomenico non è, ma che ugualmente non è coincidente con la mera metafora¹²²⁰ – che rimanderebbe invece ad una similitudine mediante la quale non si tratterebbe di un parallelismo proporzionalistico tra diversi, ma si rinverrebbe invece tra di essi una qualche forma di identità, pur nella differenza¹²²¹. La conoscenza analogica sarà garanzia

¹²¹⁴ PSEUDO-DIONIGI AREOPAGITA, *Nomi divini*, IX, 6, 374, 913c, in IDEM, *Tutte le opere*, cit., pp. 360-529 (p. 499). Cfr. anche TOMMASO D'AQUINO, *Quaestiones disputatae*, q. 2, a. 11, ad s.c. 1, in IDEM, *Le Questioni disputate*, vol. I, *La verità (Questioni 1-9)*, cit., p. 297.

¹²¹⁵ Lo stesso Aquinate, pur distinguendo tra i diversi tipi di analogia, diceva anche che l'unica analogia possibile fra Dio e uomo fosse soltanto quella di proporzionalità per la quale, ad esempio, il 6 conviene con il 4, nella misura in cui il 6 è doppio di 3 e il 4 doppio di 2, e nella quale non sussisteva alcun'altra relazione tra i due termini (quello divino e quello umano) del rapporto: cfr. *ivi*, pp. 295 e 297.

¹²¹⁶ AURELIO AGOSTINO D'IPPONA, *Enarrationes in Psalmos*, LXII, 16, in *Opere di Sant'Agostino*, vol. XXVI, *Esposizioni sui Salmi 51-85*, a cura di Vincenzo Tarulli, Città Nuova, Roma, 1990, pp. 388-421 (p. 412).

¹²¹⁷ *Ivi*, LXXXV, 12, pp. 1242-1289 (p. 1265).

¹²¹⁸ IDEM, *Sermo 117*, III, 5, in *Opere di Sant'Agostino*, vol. XXXI/1, *Discorsi 117-150. Sul Nuovo Testamento*, a cura di Marcella Recchia, Città Nuova, Roma, 1990, pp. 2-27 (pp. 6-7) ed ID., *Sermo 52*, VI, 16, in *Opere di Sant'Agostino*, vol. XXX/1, *Discorsi 51-85. Sul Nuovo Testamento*, a cura di Luigi Carrozzi, Città Nuova, Roma, 1983, pp. 58-85 (pp. 74-75). Sul punto, cfr. anche GREGORIO DI NAZIANZO, *Orazione 28*, 4, in IDEM, *Tutte le orazioni*, con testo greco a fronte, a cura e con introduzione di Claudio Moreschini, con apparati di Chiara Sani e Maria Vincelli, e con prefazioni di Carmelo Crimi e Chiara Sani, Bompiani, Milano, 2012, pp. 656-693 (p. 659). Per un commento al (*non*) *comprendere* (che non è il *conoscere*) nell'Ipponate, cfr. JEAN-LUC MARION, *Da altrove, la rivelazione. Contributo a una storia critica e a un concetto fenomenico di rivelazione*, a cura di Francesca Peruzzotti e con introduzione di Sergio Ubbiali, Inschibbolleth, Roma, 2022, pp. 299-300 (cfr. specialmente la nota n. 16).

¹²¹⁹ «[...] per quanto a noi è possibile, usiamo simboli appropriati alle cose divine e da questi di nuovo tendiamo, secondo la nostra capacità, verso la semplice e unitaria verità delle contemplazioni intelligibili»: cfr. PSEUDO-DIONIGI AREOPAGITA, *Nomi divini*, cit., I, 5, 16, 592c, pp. 367 e 369.

¹²²⁰ GLENN HUGHES, *Voegelin's Use of Metaphor*, cit., pp. 3-4.

¹²²¹ *Ivi*, p. 4.

di razionalità, infatti, perché essa si riduce in fondo ad un rapporto di tipo puramente logico-matematico, sicché non si tratterà di un semplice accostamento arbitrario come può essere quello immaginifico ed imprecisamente metaforico del linguaggio poetico, pur chiamato ad esprimere (in modo diverso, più emotivamente centrato) il medesimo oggetto consistente in ciò che è ineffabile.

In tal senso, l'analogia come forma di conoscenza in Voegelin, pur egli non rifiutando del tutto gli elementi poetici ed emotivi della metafora, marcava una netta differenza rispetto ai tentativi di «sapere affettivo»¹²²² che, sebbene provino a scardinare l'abuso della ragione strumentale applicata all'umano, rischiano di intrappolare la conoscenza trascendente nel solco della pura emotività e quindi di una dimensione che più facilmente è accusabile di arbitrio (seppure non in senso assoluto).

Il linguaggio simbolico partecipativo non sarà naturalmente un tipo di comunicazione e di conoscenza che faccia leva sulla distinzione netta tra univocità ed equivocità, ma permetterà comunque la possibilità di conoscere: «Si deve dunque dire che il termine scienza non si predica della scienza di Dio e della nostra in modo del tutto univoco, né in modo puramente equivoco, ma secondo analogia, vale a dire secondo proporzione»¹²²³.

Tramite il recupero dell'analogia tommasiana (e greca), il pensiero voegeliniano¹²²⁴ poneva allora un limite razionale ulteriore alla possibilità del vero filosofo di errare nell'acquisizione noetica delle realtà speculative ed un limite che, per di più, era basato su strutturazioni addirittura matematizzanti¹²²⁵.

In questo modo, si possono allora riannodare le fila del discorso con riguardo al *cosmion* e al *noûs*, poiché diviene chiaro adesso che proprio l'analogia è ciò che permetteva a Voegelin di giungere all'intelletto, come fondamento della conoscenza razionale, attraverso la simbolizzazione cosmologica. I rimandi analogici tra il mondo fenomenico e quello al di là del sensibile permettevano al tedesco, esattamente come ai

¹²²² PIETRO BARCELLONA, *op. cit.*, pp. 25-45, 51-62, 98-101 e 117-128.

¹²²³ TOMMASO D'AQUINO, *Quaestiones disputatae*, q. 2, a. 11, co., in IDEM, *Le Questioni disputate*, vol. I, *La verità (Questioni 1-9)*, cit., p. 295.

¹²²⁴ Che riteneva di aver meglio colto il senso di Tommaso più di quanto facesse la stessa Chiesa cattolica la quale avrebbe invece considerato modernista la riflessione voegeliniana (e uno sviluppo coerente dell'analogia tommasiana): cfr. DANTE GERMINO, *Voegelin, Christianity and Political Theory*, cit., pp. 58-59.

¹²²⁵ Ciò non conduceva, tuttavia, Voegelin a pensare che la ricerca esistenziale fosse risolvibile mediante inferenze di tipo strettamente logico, come invece tende ad avvenire nelle «prove dell'esistenza di Dio» che si presentano quali sillogismi, in quanto il linguaggio intenzionale che le accompagna non riesce ad esprimere adeguatamente una realtà che intenzionale non è, non essendo Dio una cosa tra le altre, conoscibile nelle sue proprietà, ed essendo semmai al di là delle cose create: cfr. ERIC VOEGELIN, *Quod Deus Dicitur*, cit., pp. 381-382.

tanti esegeti dell'anima da lui studiati, di pensare all'ordine cosmico come frutto di un'intelligenza divina, in analogia con l'ordine delle cose infracosmiche originate dall'intelligenza umana (tra le quali anche lo stesso ordine della *pólis*). Se nel mondo del fenomenico un ordine è possibile solo a causa di una ragione che lo pensi ed organizzi, così anche l'ordine del cosmo nel suo complesso e quello dell'anima che ne è parte abbisognerebbero (analogicamente) di una ragione superiore che li fondi. È per tale ragione che la figura simbolica più pregnante di questa analogia è contenuta nel *Genesi*, secondo cui l'uomo è, rispetto a Dio, «*ad imaginem et similitudinem nostram*» (*Gen. I, 26*), nonché posto come custode e dominatore di tutte le cose create (*Gen. I, 28* e *II, 15-20*).

Tale movimento dal *cosmion* al *noûs*, a ben vedere, è però un canale biunivoco percorribile avanti e indietro, in quanto se l'ordine osservabile nel fenomenico permette di derivare l'intelletto, il percorso inverso consente di partire dal *noûs*, così ricavato, per giungere al *cosmion*, ossia alla capacità dell'intelletto umano di simbolizzare (vale a dire creare) l'ordine infracosmico della *pólis*.

L'essere umano, in altri termini, in quanto “a immagine” del mistero che lo attira a sé, è anch'egli mistero e analogicamente dotato dei caratteri tipici del mistero: tutta la sua esistenza è, infatti, mistero, egli ne fa parte, per cui partecipa dei caratteri del mistero, tra i quali l'intelletto. Ciò significa che l'uomo, riconoscendosi partecipe del mistero dell'essere, può astrarre dalle cose che sono intorno a lui e ricavare un Intelletto dietro di esse e, d'altro canto, può derivare anche la propria razionalità dal rapporto di causa ed effetto che lega l'Intelletto divino con le cose create (tra le quali lo stesso essere umano): egli è razionale perché lo è anche Dio¹²²⁶.

Il gioco simbolico che si era visto in Platone e nelle immagini medievali, nel quale sono incastrati, in un complesso movimento di rimandi reciproci, ordine cosmico, ordine politico, uomo e trascendenza – vale a dire i quattro *partner* nell'essere di cui Voegelin scriveva nelle prime pagine di *Israel and Revelation* –, non consiste in altro se non in un gioco razionale di proporzioni, inverando alfine (in certa misura e senza scadere nella matematizzazione moderna del reale) la già esposta convinzione platonica di una base matematica presente nella trama dell'essere medesimo.

Ciò che ne deriva è un patrimonio di razionalità aperto alle acquisizioni teoretiche più varie che, sulla scorta del suddetto principio antropologico che da esse discende, dona

¹²²⁶ Sul punto e le sue implicazioni, cfr. BENEDETTO XVI, *Discorso all'Università di Ratisbona del 12 settembre 2006*, cit., pp. 13-14 e 18-19.

all'uomo un'unicità che andrebbe preservata. In altri termini, soltanto se viene recuperata la ragione speculativa con i suoi portati teoretici, è possibile che l'uomo non sia soltanto un elemento accidentale di un cosmo disordinato e casuale, essendo invece il vero centro giudicante dell'azione dei poteri secolari che si susseguiranno nella storia e che l'uomo (misura di tutte le cose intramondane) potrà valutare secondo le verità teoreticamente acquisite nel proprio rapporto con la misura divina di sé, secondo quanto sintetizzato da Pietro Barcellona e che involontariamente collima in modo profondo con tutta la filosofia voegeliniana così come sinora qui delineata:

Si può essere nella verità, ma non si può possedere la verità, così «come non si può rinchiudere la realtà di Dio entro i limiti di un nome»¹²²⁷. E invece tutte le chiese istituite – si chiamino Stati, Accademie, Università, Partiti, ecc. – hanno posto la verità sotto il loro dominio e il loro controllo, e perciò emarginano tutti coloro che cercano la via dell'autonomia e della libertà attraverso l'esperienza della propria vita e della propria sofferenza. La verità si manifesta come «rottura» dell'ordine mortifero delle leggi vuote di valore simbolico, come «apertura» verso una nuova creazione di «simboli incarnati». La verità è lo scandalo, il rovesciamento della mentalità bloccata nel conformismo. Lo scandalo della debolezza, dell'impotenza e del limite di fronte all'arroganza della «Ragione» e della «Tecnica», che hanno riproposto nella modernità l'antica fantasia dell'onnipotenza, il miraggio di un padrone assoluto del significato della vita¹²²⁸.

¹²²⁷ Il riferimento, assente nel testo, potrebbe essere (in modo libero e perifrastico rispetto all'originale) a PSEUDO-DIONIGI AREOPAGITA, *Nomi divini*, cit., I, 5, 16, 592c, p. 367.

¹²²⁸ PIETRO BARCELLONA, *Il suicidio dell'Europa. Dalla coscienza infelice all'edonismo cognitivo*, Dedalo, Bari, 2005, p. 7.

Rifuggendo la *libido dominandi*. Brevi considerazioni conclusive

Alla luce di quanto analizzato, è possibile trarre delle brevi conclusioni sull'opera di Voegelin. Si è visto, infatti, come la risposta voegeliniana alla crisi moderna non fosse politica e nemmeno propriamente di filosofia intorno alla *pólis*. Sebbene indubbiamente la sua riflessione abbia configurato anche una dimensione filosofico-politica, quest'ultima comunque è stata il riverbero di un più generale interesse sull'esistenza umana che egli ha progressivamente sempre più messo a fuoco nel corso della propria parabola intellettuale, giungendo all'analisi di questioni che sono, infine, di tipo gnoseologico e ontologico. Questo accresciuto interesse non è soltanto evidente a partire da *Anamnesis* né si è sostanziato solamente negli ultimi due volumi di *Order and History*. Diversi saggi isolati voegeliniani, successivi al 1966, si sono, in effetti, mossi nella medesima direzione. I principali sono cinque, secondo Glenn Hughes¹²²⁹: *Equivalences of Experience and Symbolization in History* (1971), *Immortality: Experience and Symbol* (1967), *The Gospel and Culture* (1971), *The Beginning and the Beyond: A Meditation on Truth* (1974-1977) e *Wisdom and the Magic of the Extreme: A Meditation* (1983). Ad essi, tuttavia, si possono anche aggiungere *Reason: The Classic Experience* (1974) e il già citato ultimo saggio, che Paul Caringella ha raccolto dalla voce di un Voegelin ormai molto malato nel 1985, pubblicato col titolo *Quod Deus Dicitur*.

Se si volesse individuare la preoccupazione principale di Voegelin in tutti questi testi e nel carteggio coevo con alcuni autori, tra cui Alfred Schütz e Leo Strauss, essa andrebbe individuata nel recupero della causa originativa della filosofia, vale a dire la discesa nella profondità coscienziale. L'impegno voegeliniano era, in altri termini, volto a ritornare al centro della filosofia che egli vedeva smarrito: il riconoscere un'ignoranza originaria per muoversi verso la verità, al di là delle ricadute storiche di quest'ultima nell'ambito politico.

Si tratta di veri e propri principi noetici sull'uomo che configurano, secondo il suo allievo Ellis Sandoz, «a revolution in the science of man comparable in magnitude (if not in style) to the revolution of Copernicus and Newton in mathematical astronomy, cosmology, and physics»¹²³⁰. La riflessione voegeliniana, infatti, è più che una nuova scienza della politica¹²³¹, consistendo semmai in un punto di svolta sulla capacità

¹²²⁹ GLENN HUGHES, *Symbols of the 'Depth' of Psyche and Cosmos in Eric Voegelin*, cit., p. 36.

¹²³⁰ ELLIS SANDOZ, *The Voegelinian Revolution*, cit., p. 188.

¹²³¹ «The Voegelinian revolution, though, is more than a new science of politics»: cfr. *ibidem*.

dell'uomo di comprendere se medesimo e la verità della propria stessa esistenza, e comportando dunque una impossibilità per l'essere umano di concepirsi al medesimo modo prima e dopo aver incontrato la filosofia del tedesco¹²³².

Se è stato notato che taluni autori del Novecento nel proprio percorso hanno maturato una vocazione impolitica¹²³³ dopo un interesse più primariamente politico iniziale, si potrebbe dire, in un certo senso, che l'ultimo Voegelin abbia intrapreso una traiettoria simile, non perché sia divenuto indifferente alla lettura dei fenomeni politici, ma in quanto ha col tempo reso maggiormente periferica l'attenzione nei loro confronti, focalizzandosi sul cuore della ricerca umana, dalla quale pure scaturisce l'ordine sociale. In questo modo, Voegelin, divenendo anche filosofo teoretico, sembra essersi avvicinato sempre di più ai maestri greci che continuamente lo avevano accompagnato nei propri studi, divenendone uno dei più fedeli interpreti e proseguitori (al di là di singoli casi di interpretazioni più forzate). Costoro, infatti, avevano sì inventato la scienza politica, ma lo avevano fatto nel contesto di una più ampia riflessione sull'esistenza umana che era il fulcro di ogni loro ricerca. Così come per essi non era possibile uno studio filosofico sulla politica senza un previo studio sulla filosofia prima, similmente il Voegelin degli ultimi due decenni di vita ha sempre più posto sotto la propria lente d'indagine la filosofia *tout court*, sebbene accompagnandola ad uno sguardo retrospettivo sui fenomeni storico-politici di cui si era interessato sin da giovane e introducendo così una radicale ridiscussione sulla metodologia utilizzata dal ricercatore nell'ambito delle scienze sociali. Da questo punto di vista è stato fatto notare che per Voegelin l'esperienza partecipativa all'essere non comportasse una mera ricaduta storica come semplice «applicazione pratico-politica» dell'unità percepita dall'uomo con il divino¹²³⁴, bensì, ancor più significativamente,

[...] è corretto dire che ordinare la propria anima secondo la realtà spirituale attingibile con la meditazione, porta a espandere quanto esperito in direzione di un nuovo modo di vita, più profondamente diretto dalla presenza divina e più ispirato alla consustanzialità degli uomini in tal modo uniti con il Dio, che poi, nella loro unità divenuta più evidente, potrà offrirsi a un contatto ancora più intimo. [...] Ordine dell'anima e atto fondativo o consolidativo di una superiore comunità d'essere, che muove verso il proprio fine divino, non sono in nessun modo separabili; unirli nella conoscenza è premessa necessaria per avvertirne la realtà¹²³⁵.

¹²³² *Ibid.*

¹²³³ ROBERTO ESPOSITO, *Pensiero istituente. Tre paradigmi di ontologia politica*, Einaudi, Torino, 2020, p. XII.

¹²³⁴ PAOLO CEVASCO, *op. cit.*, p. 493.

¹²³⁵ *Ibidem.*

Nell'ambito dei suoi molti riferimenti ellenici, Eric Voegelin si è dimostrato poi essere più vicino alla specifica filosofia platonica, essendone indiretto continuatore nel suo instancabile afflato verso una verità che, se non si può esprimere in termini diversi da quelli analogici, non può tradursi in sistemi chiusi che pretendano di fornire l'ultima parola sulla storia e soprattutto sulla ricerca umana. Nel pensiero del tedesco «No Truth to end the quest for truth in the mysterious process of reality is found or proclaimed, after the fashion of those who have before pronounced apodictic Answers to the riddle of existence and propounded them in a System to end all systems»¹²³⁶.

Si sbaglierebbe quindi a cercare in lui delle dottrine o insegnamenti, vale a dire delle parole definitive: «There are answers aplenty in Voegelin's closely reasoned philosophy, but not doctrine, ultimate teaching, or ultimate Word is to be extracted from it»¹²³⁷. La vera protagonista di un tale approccio è stata invece la domanda che accompagna gli esseri umani lungo i millenni della vita dell'umanità sulla terra¹²³⁸ e non, al contrario, le risposte che i diversi autori abbiano provato a dare ad essa, poiché vi era in Voegelin la consapevolezza che ogni momento presente è pur sempre soltanto una fase nel flusso della storia: «Our present, like any present, is a phase in the flux of divine presence in which we, as all men before and after us, participate. The horizon of the Mystery in time that opens with the ecumenic expansion in space is still the Question that presents itself to the presently living [...]. The Question remains the same, but the modes of asking the Question change»¹²³⁹.

È per questa ragione che rimane in nessun modo inquadrabile tramite le categorie della dialettica strettamente politica un pensiero quale quello voegeliniano che si è sempre voluto intrinsecamente *aperto* alla domanda filosofica originaria. Come sarebbe insensato voler etichettare in modo forzato autori quali Gadamer, Florenskij, Wittgenstein, Husserl o altri giganti della filosofia novecentesca, similmente è allora arbitrario pretendere di incasellare Voegelin, pensandolo, di volta in volta, “conservatore” o “progressista”, “cristiano” o “anti-cristiano”, a seconda dell'aspetto che si preferisca porre in risalto in questo o quel suo passaggio testuale, sol perché l'autore si è mosso continuamente all'interno di una considerazione (preminente agli inizi e progressivamente più rarefatta in seguito) per i fenomeni storico-politici. Un tale atteggiamento nei suoi confronti

¹²³⁶ ELLIS SANDOZ, *The Voegelinian Revolution*, cit., pp. 188-189.

¹²³⁷ Ivi, p. 189.

¹²³⁸ *Ibidem*.

¹²³⁹ ERIC VOEGELIN, *Order and History*, vol. IV, *The Ecumenic Age*, cit., pp. 405-406.

paradossalmente discende proprio dalla sua complessità e dalla capacità del tedesco di muoversi attraverso le posizioni dialettiche, accogliendo e criticando, al contempo, ognuna di esse e quindi rendendo difficile una comprensione adeguatamente sfumata del suo pensiero.

Se *postmoderno* non fosse un aggettivo abusato, controverso e non del tutto chiarificato nei suoi contorni di significato¹²⁴⁰, si potrebbe perfino sostenere che egli sia stato l'incarnazione migliore di filosofo che possa esser definibile postmoderno¹²⁴¹, da intendersi però in un senso esclusivamente e strettamente etimologico¹²⁴², vale a dire capace di confrontarsi con la modernità dal suo interno senza, tuttavia, rimanervi rinchiuso, ma anzi tentando di andare al di là di essa¹²⁴³. La riflessione voegeliniana, se resa nota ad un più vasto pubblico e presa seriamente, porrebbe, in tal senso, le fondamenta per una relativizzazione storica della pretesa di "definitività" che interessa molti prodotti della modernità e dunque le basi per una lenta e faticosa, ma altresì necessaria, edificazione di una nuova epoca che non sia ancora semplicemente il "dopo" di un'altra, come invece accade alla fase di passaggio che viene definita appunto postmoderna¹²⁴⁴.

In tal modo, è comunque la centratura sul rapporto tra essere umano e mistero divino e sulle capacità conoscitive dell'uomo intorno alla propria esistenza ad aver condotto il tedesco a focalizzarsi sulla storia della coscienza nei diversi autori e nelle

¹²⁴⁰ Sull'ambiguità del postmoderno e del suo rapporto con la modernità, cfr. FILIPPO GIORGIANNI, *Al di là del "tramonto"*, cit., pp. 142-146 e 166-167.

¹²⁴¹ Sulla possibilità di definire Voegelin un postmoderno, cfr. DAVID WALSH, *Voegelin's Place in Modern Philosophy*, in *Modern Age. A Quarterly Review*, anno LI, n. 1, Wilmington (DE, U.S.A.), gennaio-marzo 2007, pp. 12-23 (p. 17).

¹²⁴² In effetti, è stato fatto notare da Louis G. Herman che i filosofi comunemente definiti postmoderni finiscono per essere del tutto interni alla modernità, reificando questo o quel polo che faccia parte di ogni tipo di opposizione binaria presente nel reale, in nome di un sorpasso di qualsiasi visuale olistica sulla realtà; in tal modo, essi, tra l'altro, non entrano in dialogo effettivo con l'altro concreto, rimanendo la propria focalizzazione sulla differenza e sul decentramento un mero atteggiamento vuoto di contenuti. La capacità di studio sistematico di culture antiche, facendo leva sulla prospettiva razionale greca, da parte di Voegelin è stato così indicato da Herman come il metro utile per contestare i postmoderni e introdurre le fondamenta per un vero sorpasso della modernità (ma in questo senso Voegelin dunque sarebbe non un postmoderno ma un critico dei postmoderni propriamente detti che permetterebbe di andare realmente *dopo* la modernità): cfr. LOUIS G. HERMAN, *Beyond Postmodernism: Restoring the Primal Quest for Meaning to Political Inquiry*, in *Human Studies. A Journal for Philosophy and the Social Sciences*, anno XX, n. 1, Dordrecht (Paesi Bassi), gennaio 1997, pp. 75-94 (pp. 79-91).

¹²⁴³ È stato notato, infatti, che Voegelin non si sarebbe definito postmoderno e, tuttavia, ha affrontato (in modo originale) tutte le tematiche tipiche dei filosofi postmoderni, quali la dicotomia soggetto/oggetto, le ramificazioni del pensiero metafisico, le domande inerenti al linguaggio e la rappresentanza: cfr. PETER A. PETRAKIS ET CECIL L. EUBANKS, *Introduction*, in IDEM (a cura di), *op. cit.*, pp. 1-22 (pp. 13-14).

¹²⁴⁴ Infatti, «The word postmodernism sounds not only awkward, uncouth; it evokes what it wishes to surpass or suppress, modernism itself. The term thus contains its enemy within»: cfr. IHAB HASSAN, *Toward a Concept of Postmodernism*, in JOSEPH P. NATOLI ET LINDA HUTCHEON (a cura di), *A Postmodern Reader*, State University of New York Press, Albany (N.Y., U.S.A.), 1993, pp. 273-286 (p. 276).

multiformi linee di pensiero e quindi sulla genesi del succitato principio antropologico-teologico, quale specifica declinazione storica del rapporto fra uomo e mistero. L'originario interesse per la scientificità delle ideologie e quello per i rischi totalitari, attraverso lo studio più strettamente esistenziale, si sono tradotti così successivamente in una peculiare difesa dell'umano dai pericoli di un mondo privo di verità e sottoposto all'arbitrio del potere, sebbene l'inquietudine voegeliniana fosse principalmente rivolta a chiarificare le strutture coscienziali e la tensione verso il vero che, come scriveva l'autore stesso nell'introduzione ad *Anamnesis*, «[...] wurden zur Voraussetzung für die Entwicklung einer Theorie der Politik»¹²⁴⁵, contenuta poi in *Order and History* e in *The New Science of Politics*¹²⁴⁶.

Le visioni ordinarie del mondo sussunte dalle società (*cosmion*), la capacità critica del singolo di contestarle o reinterpretarle sulla base della propria continua ricerca della verità intorno all'uomo, unitamente alla relazione che intercorre tra l'indagine veritativa stessa e i *cosmion*, sono così il prodotto della domanda esistenziale, dovendo porsi allora l'attenzione su quest'ultima, piuttosto che sulle simbolizzazioni strettamente socio-politiche assunte dai gruppi umani (e dai singoli) nella storia che semmai della domanda sono espressione. È questo che ha operato Voegelin dopo essersi definitivamente affrancato da una concezione della storia dei fatti politici come percorso intorno alle idee sulla politica. Per lui, in altri termini, il problema politico segue quello della verità e il suo interesse per quest'ultima diviene quindi principale da un certo momento in poi della sua parabola intellettuale, laddove invece in precedenza egli era massimamente concentrato sul puro ambito politologico.

In questo modo, la ricostruzione intorno alla crisi delle simbolizzazioni cosmologiche e quella sull'avvento del principio antropologico-teologico, sebbene a livello germinale precedano la sua maggiore consapevolezza in materia coscienziale, vanno rilette alla luce delle sue successive acquisizioni sulla coscienza e sulla ricerca del vero esistenziale da parte di quest'ultima. È l'indagine sulla politica che deve seguire quella sull'ontologia e non viceversa. La difesa dell'umano che ne risulta è quella di una libertà dell'esegeta dell'anima di fronte alla storia e ai poteri che in essa si susseguono, compendiandosi tale libertà in modo mirabile nelle simbolizzazioni platoniche su Socrate e sul mito della caverna, nonché in quelle israelitico-profetiche e del movimento

¹²⁴⁵ «[...] divenne la precondizione per lo sviluppo di una teoria della politica»: cfr. ERIC VOEGELIN, *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik*, cit., p. 8 [traduzione nostra]. Cfr. anche IDEM, *Anamnesis. On the Theory of History and Politics*, cit., p. 34.

¹²⁴⁶ *Ibidem*.

evangelico, inerenti la sofferenza del giusto di Dio, che con i simboli platonici sono in continuità¹²⁴⁷.

Tuttavia, come già si era adombrato, tristemente ancora nella società odierna, nonostante le terribili esperienze storiche moderne e specialmente novecentesche, sopravvivono e sembrano rafforzarsi invece nuove forme simboliche di tipo cosmologico che tendono a fagocitare l'essere umano in visioni del mondo di tipo totalizzante¹²⁴⁸, riducendolo ad un ingranaggio all'interno di una prospettiva da termitaio sociale, come nel caso di certe forti tendenze socio-politiche¹²⁴⁹ o di molte letture deterministiche nell'ambito delle neuroscienze¹²⁵⁰, senza dimenticare l'automatismo della produzione tecnica che si muove al di là delle singole volontà umane¹²⁵¹ o anche gli universalismi geopolitici¹²⁵², che paiono voler abolire pericolosamente ciò che dovrebbe essere il

¹²⁴⁷ Sul complesso ruolo che in Platone e Voegelin ha il conflitto sussistente tra la ricerca del vero da parte del filosofo ed il potere costituito che finisce per perseguirlo, nonché sul conseguente ruolo nelle riflessioni platonica e voegeliniana della morte inflitta dal potere politico e quindi sulla risposta filosofica da fornire ad essa, cfr. GIUSEPPE FORNARI, *Tra metafisica e storia*, cit., pp. 134-140.

¹²⁴⁸ Sulla piena consequenzialità e connessione in termini di linee di pensiero fra le simbolizzazioni totalizzanti moderne e quelle antiche (pur incrinata dal principio antropologico e dunque, da ultimo, dalla figura del Cristo), configuranti sistemi chiusi con ampie ricadute filosofico-politiche, ha scritto in modo magistrale anche RICCARDO DI GIUSEPPE, *La sfera di Mœbius. La dottrina matematica della reincarnazione e il cristianesimo*, Transeuropa, Massa, 2012, pp. 53-74.

¹²⁴⁹ Talune pur con le migliori intenzioni (e non prive di spunti estremamente significativi ed interessanti quali, ad esempio, alcuni di Edgar Morin), come nel discorso ambientalista che, nella maggior parte dei casi, riduce l'uomo a una mera *componente* della "natura" tra le altre, configurando così una vera e propria «ideologia del regresso» che, tramite il volgarizzamento di certe ricerche scientifiche, vede l'uomo come elemento quantitativamente irrilevante ma perturbatore della natura e dunque, nell'immaginario collettivo, da eliminare (o sensibilmente contrarre) in via encratico-suicidaria per porre fine alla perturbazione. Su Morin, cfr. EDGAR MORIN, *L'anno I dell'era Ecologica. La Terra dipende dall'uomo che dipende dalla Terra*, seguito da un dialogo con Nicolas Hulot, con prefazione di Bianca Spadolini, Armando, Roma, 2007, pp. 38-39. Per uno studio che confronta le biomasse terrestri con quella umana e valuta l'impatto della vita dell'umanità nella storia sulle popolazioni delle altre specie, ad esempio, cfr. YINON M. BAR-ON; ROB PHILLIPS; RON MILO, *The biomass distribution on Earth*, in *Proceedings of the National Academy of Sciences*, anno CV, n. 25, Washington (D.C., U.S.A.), 19 giugno 2018, pp. 6506-6511. Per la locuzione «encratismo suicidario», cfr. PIERO VASSALLO, *L'ideologia del regresso*, con prefazione di Sandro Fontana, D'Auria, Napoli, 1996, p. 32. Il fondamento di tale riduzione dell'uomo alla natura è, a ben osservare, il frutto della chiusura della modernità in una fede cieca e irrazionale che ritiene il sé e il mondo parti di un universo meramente immanentistico: su tale inclinazione, cfr. GLENN HUGHES, *Transcendence and History. The Search for Ultimacy from Ancient Societies to Postmodernity*, University of Missouri Press, Columbia (MO, U.S.A.), 2003, pp. 179-180.

¹²⁵⁰ PIETRO BARCELLONA, *Il sapere affettivo*, cit., pp. 14-24.

¹²⁵¹ GIULIO MARIA CHIODI, *Il mito politico come coscienza collettiva*, in *Hermeneutica. Annuario di filosofia e teologia*, Morcelliana, Brescia, 2011, pp. 139-170 (pp. 140-141). Cfr. anche GÜNTHER ANDERS, *L'uomo è antiquato II. Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino, 2020, pp. 99-103.

¹²⁵² Da quello statunitense a quello russo, modellati (in modo diverso) sulla *translatio imperii* di Roma e configurando così rispettivamente una Quarta ed una Terza Roma impostate l'una su di una visione utopica ed astorica e l'altra su di una visione metafisica intrastorica. Sulla Terza Roma e sulla traslazione imperiale operante a partire dal medioevo, cfr. CESARE ALZATI, *Gerusalemme, Roma, Bisanzio: traslazioni di un'ideale*, in IDEM ET ALII, *Roma antica nel Medioevo. Mito, rappresentazioni, sopravvivenze nella 'Respublica Christiana' dei secoli IX-XIII. Atti della quattordicesima Settimana internazionale di studio. Mendola, 24-28 agosto 1998*, Vita e Pensiero, Milano, 2001, pp. 189-208 (pp. 205-207). Sull'universalismo

proprium irrinunciabile dell'umanità, in nome di visioni neo-cosmologiche che intendono annullare ed indirizzare la libera e critica scelta del singolo esegeta dell'anima.

Una tale conclusione, d'altronde, non è un'estensione arbitraria delle analisi voegeliniane, bensì ne è precisamente parte. È, infatti, lo stesso Voegelin che (nel fondamentale saggio *Reason: The Classic Experience*) ha mostrato come queste tendenze siano strutturalmente frutto della negazione della razionalità classica di tipo noetico. Egli, in tal senso, parlava di forma imperiale (*rectius*, di un *imperial style*¹²⁵³) per indicare tutti quei tipi di teorizzazione (e prassi) socio-politica che, strumentalizzando la ragione declinata attraverso una visione «grottesca»¹²⁵⁴ di essa¹²⁵⁵, intendessero creare un «Sistema» nel quale l'autonomia del singolo veniva inevitabilmente schiacciata:

The imperial style, developed to perfection by Hegel, is in general characteristic for the modern egophanic revolt against Reason in its ideological varieties and subvarieties. Beyond the individual cases of existential disorder, the style becomes a public grotesque when, with the lapse of time, the social scene fills up with little emperors who each claim to be the possessor of the one and only truth; and it becomes lethal when some of them take themselves seriously enough to engage in mass murder of everyone who dares to disagree¹²⁵⁶.

Viene così ampiamente ricapitolata in una chiave più strettamente politologica tutta la riflessione filosofica sulla coscienza in Voegelin, nella misura in cui essa abbia pure mostrato come la riduzione del problema noetico nei secoli avesse comportato delle distorsioni sulla descrizione dell'equilibrio dell'anima¹²⁵⁷ che si sono poi tradotte progressivamente nel tempo in riduzioni anche filosofico-politiche e dunque in prassi

eccezionalista statunitense, cfr. RAYMOND LÉOPOLD BRUCKBERGER, *op. cit.*, pp. 56-61 e 95-98 e JEAN BAUDRILLARD, *America*, Studio Editoriale, Milano, 2016, pp. 87-116. Sul richiamo romano nell'universalismo statunitense durante la genesi del proprio impero, cfr. MARGARET MALAMUD, *Translatio Imperii: America as the New Rome ca. 1900*, in MARK BRADLEY (a cura di), *Classics and Imperialism in the British Empire*, Oxford University Press, Oxford (Inghilterra), 2010, pp. 249-283; per il riferimento romano nell'epoca contemporanea, attraverso l'opera di Francis Fukuyama, cfr. SERGIO RODA, *Finis imperii, der Untergang des Abendlandes, un nuovo collasso dell'Occidente?*, in *Historiká. Studi di storia greca e romana*, anno IV, n. 4, Torino, gennaio-dicembre 2014, pp. 277-315 (pp. 289-292), ma anche FABIO MINI, *Che guerra sarà*, il Mulino, Bologna, 2017, p. 128.

¹²⁵³ ERIC VOEGELIN, *Reason: the Classic Experience*, cit., p. 285.

¹²⁵⁴ Ad ogni modo, Voegelin evidenziava come «The grotesque, however, must not be confused with the comic or the humorous. The seriousness of the matter will be best understood, if one visions the concentration camps of totalitarian regimes and the gas chambers of Auschwitz in which the grotesqueness of opinion becomes the murderous reality of action»: cfr. IDEM, *On Classical Studies*, in *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 12, *Published Essays. 1966-1985*, cit., pp. 256-264 (p. 260) [rinvenibile anche in *Modern Age. A Quarterly Review*, anno XVII, n. 1, Chicago (IL, U.S.A.), gennaio-marzo 1973, pp. 2-8 (p. 5)].

¹²⁵⁵ ID., *Reason: the Classic Experience*, cit., p. 278.

¹²⁵⁶ Ivi, p. 285.

¹²⁵⁷ Tra queste spicca l'eccessiva opposizione fra ragione e passioni che ha condotto all'isolamento – risalente già agli Stoici – dell'una dalle altre: cfr. ivi, pp. 280-281.

comunitarie che hanno teso appunto a divenire totalizzanti, travolgendo i singoli. Notava precisamente Voegelin che l'inclinazione verso un Sistema con la sua distorsione della ragione non comporti affatto una dottrina immutabilmente fissata, sostanziandosi bensì in una tendenza interiore particolarmente flessibile in grado di coniugarsi con molteplici forme sistematiche:

Once the divine *nous* has been submitted to human construction, God is dead indeed. What has come to life instead is the imperial appeal of the System to the *libido dominandi*. This appeal does not attach to any particular System (as for instance the Hegelian or the Comtean) but to the form of the System as such and to its eminent flexibility. For reason can be eristically fused with any world-content, be it class, race, or nation; a middle class, working class, technocratic class, or summarily the Third World; the passions of acquisitiveness, power, or sex; or the sciences of physics, biology, sociology, or psychology. The list is not meant to be exhaustive¹²⁵⁸.

La conclusione voegeliniana è significativa: l'elenco da lui proposto non è esaustivo e rimane dunque aperto ad ogni nuova coniugazione, tra cui quelle visibili nei tempi attuali. Il fulcro di tale inclinazione "sistemica" si situa, infatti, nella cosiddetta *libido dominandi*: la ragione e l'anima chiuse alla conoscenza noetica portano la ragione stessa ad una tendenza a rinchiudersi in schemi astratti non disposti ad essere ridiscussi dalla realtà effettivamente sussistente e dunque conducono al tentativo di rimodellarla a piacimento, anziché tentare di conoscerla, sicché tale tendenza nasconderà allora un vero e proprio desiderio di dominio sul reale, vale a dire appunto la *libido dominandi*, così come definita dalla scienza dell'anima nella sua variante cristiana¹²⁵⁹. Ciò avviene perché, anche quando l'uomo rifiuta la ragione, tale rigetto deve necessariamente assumere forme apparentemente razionali per spiegare la realtà, a pena altrimenti di cadere in stati di sconforto esistenziale¹²⁶⁰.

Il "contagio" di questa *libido* avviene poi a causa della creazione di un clima d'opinione¹²⁶¹ diffuso che consiste in quella che si è già individuata come retorica esistenziale e che nemmeno lo studio accademico della storia può facilmente debellare in quanto il riparo da esso fornito

[...] thus, is a sensible device as long as it secures a degree of freedom for the life of reason in institutions which are dominated by an essentially totalitarian climate, but it is in danger of becoming itself a part of the climate, as this incident shows, if the cover is

¹²⁵⁸ Ivi, p. 286.

¹²⁵⁹ Ivi, pp. 281-282.

¹²⁶⁰ Ivi, p. 282.

¹²⁶¹ ID., *On Classical Studies*, cit., p. 256.

used to sterilize the content and preventing it from becoming effective in our society. The cover will then degenerate into the ideology of historical positivism¹²⁶².

La vera “guarigione” da un tale contagio è allora la resistenza al clima tramite il recupero degli studi classici e della loro coscienza noetica¹²⁶³ da parte di chi prenda atto del problema, salvaguardando la propria natura umana, posto che anche le istituzioni sono spesso veicolo di quel clima¹²⁶⁴:

[...] one must distinguish between the climate of opinion and the nature of man. The climate of our universities certainly is hostile to the Life of Reason, but not every man is agreeable to have his nature deformed by the “climate” or, as it is sometimes called, the “age”. There are always young men with enough spiritual instinct to resist the efforts of “educators” who pressure for “adjustment”. Hence, the climate is not static; through the emotionally determined constellation of opinions of the moment there is always at work the resistance of man’s nature to the climate. The insight into this dynamics underlies the studies of [Basil] Willey¹²⁶⁵.

La filosofia voegeliniana non è dunque soltanto un affresco sui fondamenti della vita dell’uomo, ma diviene allora lezione attuale per un’epoca che pare non essere più in grado di riconoscere tali fondamenti e, con essi, le acquisizioni migliori nel campo specificamente politico, continuando così a perpetrare inconsapevolmente i pericoli latenti dei totalitarismi che pure si crede di essersi lasciati storicamente alle spalle. La consapevolezza di Voegelin con riguardo al rapporto drammatico che si instaura tra l’esegeta e i poteri mondani, che tendono a rigettare e perseguire colui che si elevi al di sopra della mera immanenza e critichi le prassi storiche, rimane un monito sempre vivo in ogni contesto storico, ma specialmente durante le fasi di crisi come quella odierna, in cui la frammentazione degli apparati simbolici correnti rende possibili nuove risimbolizzazioni, ma al contempo induce, di fronte alla critica, a forme di reazione violenta da parte del potere che si appoggi ai simboli in declino.

Se il potere costituito rifiuta generalmente colui che ne denuda i limiti simbolici, esso diviene maggiormente intollerante proprio quando tali limiti divengono più palesi a causa di quegli smottamenti storici che evidenzino l’insufficienza delle risposte fornite alla domanda esistenziale, seppur comunemente accettate nel passato, e da esso

¹²⁶² Ivi, p. 263.

¹²⁶³ Ivi, pp. 263-264.

¹²⁶⁴ «The climate of opinion is unfavorable to classical studies; and the institutional power of its representatives in the universities, the mass media, and the foundations must not be underrated»: cfr. ivi, p. 261.

¹²⁶⁵ Ivi, p. 257.

acriticamente sussunte quale proprio fondamento e difesa retorica. Studiare Voegelin, specialmente oggi, non può allora significare tanto focalizzarsi sulle usuali polemiche intorno alle simbolizzazioni tipiche della modernità, centrando l'attenzione su testi più risalenti o magari isolati e riducendo il pensiero dell'autore soltanto al suo uso di categorie più dubbie. La sua (più convincente) elaborazione sul coscienziale, nonché la conseguente e feconda evocazione da parte sua dei disordini (o pneumopatologie) dell'anima come origine dei disordini politici, non comportano il bisogno di scomodare necessariamente categorie interpretative problematiche, per quanto molto fortunate, come quella di gnosticismo che, come si è avuto modo di notare, l'ultimo Voegelin aveva teso a relativizzare – avendovi affiancato altre forme di pneumopatologia – e che invece la recezione dell'autore (specie in Italia) ha preferito assolutizzare. Lo studio voegeliniano deve invece comportare una lettura sistematica dell'autore medesimo ed una valorizzazione di questa sua consapevolezza di fondo riguardo al rapporto intrinsecamente conflittuale tra politica e basi filosofiche della stessa, al fine di individuare nuovi fondamenti al vivere insieme in un periodo che vede erosi i vecchi presupposti della convivenza civile, nonché al fine di rivedere le metodologie dell'analisi scientifica nell'ambito della ricerca umanistica ancora inerzialmente ostaggio delle categorie moderne di stampo positivistic. Del resto, è lo stesso Voegelin ad avere insegnato che sono le epoche di crisi a portare a nuove simbolizzazioni politiche e quest'epoca di prolungata crisi ed interregno fra epoche diverse non sembra purtroppo finora essere riuscita a liberarsi di quelle vecchie e a formulare l'equilibrio simbolico dell'epoca che deve ancora venire.

«[...] *opus manuum nostrarum confirma.*»
(*Psal. XC, 17*)

Bibliografia

Opere di Eric Voegelin

- *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik*, Piper, Monaco (Germania), 1966.
- *Der autoritäre Staat. Ein Versuch über das österreichische Staatsproblem*, Springer, Vienna (Austria), 1936.
- *Die politischen Religionen*, a cura di Peter Joachim Opitz, Wilhelm Fink, Monaco di Baviera (Germania), 1996.
- *Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus*, Junker e Dünnhaupt, Berlino, 1933.
- *Herrschaftslehre*, in *Occasional Papers* [Herrschaftslehre / Staatslehre als Geisteswissenschaft. *Zwei Fragmente*], n. LVI, Monaco di Baviera, aprile 2007, pp. 9-56.
- *Rasse und Staat*, Mohr Siebeck, Tubinga (Germania), 1933.
- *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 1, *On the Form of the American Mind*, a cura e con introduzione di Jürgen Gebhardt e Barry Cooper, Louisiana State University Press, Baton Rouge (LA, U.S.A.), 1995.
- *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 2, *Race and State*, a cura e con introduzione di Klaus Vondung, University of Missouri Press, Columbia (MO, U.S.A.), 1997.
- *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 3, *The History of the Race Idea from Ray to Carus*, a cura e con introduzione di Klaus Vondung, University of Missouri Press, Columbia (MO, U.S.A.), 1998.
- *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 4, *The Authoritarian State: An Essay on the Problem of the Austrian State*, a cura e con introduzione di Gilbert Weiss e commentario storico di Erika Weinzierl, University of Missouri Press, Columbia (MO, U.S.A.), 1999.
- *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 5, *Modernity Without Restraint. The Political Religions; The New Science of Politics; and Science, Politics and Gnosticism*, a cura e con introduzione di Manfred Henningsen, University of Missouri Press, Columbia (MO, U.S.A.), 2000.

- *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 6, *Anamnesis. On the Theory of History and Politics*, a cura e con introduzione di David Walsh, University of Missouri Press, Columbia (MO, U.S.A.), 2002.
- *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 7, *Published Essays. 1922-1928*, a cura e con introduzione di Thomas W. Heilke e John von Heyking, University of Missouri Press, Columbia (MO, U.S.A.), 2003.
- *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 8, *Published Essays. 1929-1933*, a cura e con introduzione di John von Heyking e Thomas Heilke, University of Columbia Press, Columbia (MO, U.S.A.), 2003.
- *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 9, *Published Essays. 1934-1939*, a cura e con introduzione di Thomas W. Heilke, University of Missouri Press, Columbia (MO, U.S.A.), 2001.
- *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 10, *Published Essays. 1940-1952*, a cura e con introduzione di Ellis Sandoz, University of Missouri Press, Columbia (MO, U.S.A.), 2000.
- *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 11, *Published Essays. 1953-1965*, a cura e con introduzione di Ellis Sandoz, University of Missouri Press, Columbia (MO, U.S.A.), 2000.
- *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 12, *Published Essays. 1966-1985*, con introduzione di Ellis Sandoz, Louisiana State University Press, Baton Rouge (LA, U.S.A.), 1990.
- *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 14, *Order and History*, vol. I, *Israel and Revelation*, a cura e con introduzione di Maurice P. Hogan, University of Missouri Press, Columbia (MO, U.S.A.), 2001.
- *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 15, *Order and History*, vol. II, *The World of the Polis*, a cura e con introduzione di Athanasios Moulakis, University of Missouri Press, Columbia (MO, U.S.A.), 2000.
- *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 16, *Order and History*, vol. III, *Plato and Aristotle*, a cura e con introduzione di Dante Germino, University of Missouri Press, Columbia (MO, U.S.A.), 2000.
- *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 17, *Order and History*, vol. IV, *The Ecumenic Age*, a cura e con introduzione di Michael Franz, University of Missouri Press, Columbia (MO, U.S.A.), 2000.

- *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 18, *Order and History*, vol. V, *In Search of Order*, a cura e con introduzione di Ellis Sandoz, University of Missouri Press, Columbia (MO, U.S.A.), 1999.
- *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 19, *History of Political Ideas*, vol. I, *Hellenism, Rome, and Early Christianity*, a cura e con introduzione di Athanasios Moulakis, University of Missouri Press, Columbia (MO, U.S.A.), 1997.
- *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 20, *History of Political Ideas*, vol. II, *The Middle Ages to Aquinas*, a cura e con introduzione di Peter von Sivers, University of Missouri Press, Columbia (MO, U.S.A.), 1997.
- *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 22, *History of Political Ideas. Renaissance and Reformation*, a cura e con introduzione di David L. Morse e William M. Thompson, University of Missouri Press, Columbia (MO, U.S.A.), 1998.
- *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 25, *History of Political Ideas*, vol. VII, *The New Order and Last Orientation*, a cura e con introduzione di Jürgen Gebhardt e Thomas A. Hollweck, University of Missouri Press, Columbia (MO, U.S.A.), 1999.
- *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 26, *History of Political Ideas*, vol. VIII, *Crisis and the Apocalypse of Man*, a cura e con introduzione di David Walsh, University of Missouri Press, Columbia (MO, U.S.A.), 1999.
- *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 28, *What is History? and Other Late Unpublished Writings*, a cura e con introduzione di Thomas A. Hollweck e Paul Caringella, University of Missouri Press, Columbia (MO, U.S.A.), 1999.
- *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 30, *Selected Correspondence, 1950-1984*, a cura e con introduzione di Thomas A. Hollweck, University of Missouri Press, Columbia (MO, U.S.A.), 2007.
- *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 31, *Hitler and the Germans*, a cura e con introduzione di Detlev Clemens e Brendan Purcell, University of Missouri Press, Columbia (MO, U.S.A.), 1999.
- *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 32, *The Theory of Governance and Other Miscellaneous Papers. 1921-1938*, a cura e con introduzione di William Petropulos e Gilbert Weiss, University of Columbia Press, Columbia (MO, U.S.A.), 2003.
- *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 33, *The Drama of Humanity and Other Miscellaneous Papers. 1939-1985*, a cura e con introduzione di William Petropulos e Gilbert Weiss, University of Missouri Press, Columbia (MO, U.S.A.), 2004.

- *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 34, *Autobiographical Reflections*, edizione rivisitata con glossario voegeliniano e indice cumulativo, a cura e con introduzione di Ellis Sandoz, University of Missouri Press, Columbia (MO, U.S.A.), 2006.
- *Über die Form des Amerikanischen Geistes*, Mohr Siebeck, Tubinga (Germania), 1928.
- *Wissenschaft, Politik und Gnosis*, Kösel, Monaco di Baviera (Germania), 1959.
- PETER EMBERLEY ET BARRY COOPER (a cura di), *Faith and Political Philosophy. The Correspondence between Leo Strauss and Eric Voegelin, 1934-1964*, University of Missouri Press, Columbia (MO, U.S.A.), 2004.
- ROBERT BECHTOLD HEILMAN ET ERIC VOEGELIN, *A Friendship in Letters. 1944-1984*, a cura e con introduzione di Charles R. Embry e prefazione di Champlin B. Heilman, University of Missouri Press, Columbia (MO, U.S.A.), 2004.

Opere di Eric Voegelin in traduzione italiana

- *Anamnesis. Teoria della storia e della politica*, Giuffrè, Milano, 1972.
- *Anni di guerra. Per una comprensione dei conflitti nel sec. XX*, a cura di Gian Franco Lami, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2001.
- *Che cos'è la storia?*, a cura di Giulia Rossi e con prefazione di Riccardo De Benedetti, Medusa, Milano, 2007.
- *Dall'illuminismo alla rivoluzione*, a cura e con introduzione di Dario Caroniti, con prefazione di John H. Hallowell, Gangemi, Roma, 2005.
- *La nuova scienza politica*, con introduzione di Augusto Del Noce, Borla, Roma, 1999.
- *La politica: dai simboli alle esperienze. 1. Le religioni politiche. 2. Riflessioni autobiografiche*, a cura e con presentazione di Sandro Chignola, Giuffrè, Milano, 1993.
- *Ordine e storia*, vol. I, *Israele e la Rivelazione*, a cura e con prefazione di Nicoletta Scotti Muth, e con saggio introduttivo di Peter J. Opitz, Vita e Pensiero, Milano, 2009.
- *Ordine e storia*, vol. II, *Il mondo della polis*, a cura e con introduzione di Nicoletta Scotti Muth, e con prefazione di Lorenzo Ornaghi, Vita e Pensiero, Milano, 2015.
- *Politica, storia e filosofia. Tre saggi*, a cura di Oscar Sanguinetti e con saggio introduttivo di Daniele Fazio, D'Etteris, Crotone, 2017.

- *Vangelo e cultura*, a cura e con introduzione di Giuliana Parotto e Umberto Lodovici, Morcelliana, Brescia, 2022.

Commenti all'opera di Eric Voegelin

- DARIO CARONITI, *La scelta dell'ordine in Eric Voegelin*, in *Quaderni della Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, vol. 9, *Convegno Internazionale Colloquium on Violence and Religion – Disordine e ordine. Il fattore mimetico in politica e nella storia. Salina, 14-18 giugno 2011, Atti*, a cura di Francesco Mercadante, Maria Stella Barberi, Riccardo Di Giuseppe e Giuseppe Fornari, Giuffrè, Milano, 2012, pp. 107-127.
- ID., *Le radici teoriche del nuovo conservatorismo. Gli Stati Uniti d'America di Eric Voegelin e Leo Strauss*, Aracne, Roma, 2012.
- PAOLO CEVASCO, *Il corpo cristiano. Vico, Voegelin e l'idea di storia*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2009.
- SANDRO CHIGNOLA, *Pratica del limite. Saggio sulla filosofia politica di Eric Voegelin*, Unipress, Padova, 1998.
- BARRY COOPER, *Eric Voegelin and the Foundations of Modern Political Science*, University of Missouri Press, Columbia (MO, U.S.A.), 1999.
- ID., *Voegelin's Concept of Historiogenesis: An Introduction*, in *Historical Reflection / Reflexions Historiques*, anno IV, n. 2, Waterloo (Canada), dicembre 1977, pp. 81-101.
- ID. ET JODI BRUHN (a cura di), *Voegelin Recollected. Conversations on a Life*, University of Missouri Press, Columbia (MO, U.S.A.), 2008.
- ELIZABETH COREY, *A Discipline of the Mind and Heart. Voegelin and Santayana as Philosophers of Experience*, in CHARLES R. EMBRY ET BARRY COOPER (a cura di), *Philosophy, Literature, and Politics. Essays Honoring Ellis Sandoz*, University of Missouri Press, Columbia (MO, U.S.A.), 2005, pp. 129-145.
- JERRY DAY, *Voegelin, Schelling, and the Philosophy of Historical Existence*, University of Missouri Press, Columbia (MO, U.S.A.), 2003.
- DANIELE FAZIO, *Eric Voegelin, un maître à penser del Novecento*, introduzione ad ERIC VOEGELIN, *Politica, storia e filosofia. Tre Saggi*, a cura di Oscar Sanguinetti, D'Ettoris, Crotone, 2017, pp. 11-51.
- MICHAEL FRANZ, *Brothers under the Skin: Voegelin on the Common Experiential Wellsprings of Spiritual Order and Disorder*, in GLENN HUGHES (a cura di), *The*

- Politics of Soul: Eric Voegelin on Religious Experience*, Rowman & Littlefield, Lanham (MD, U.S.A.), 1999, pp. 139-162.
- ID., *Gnosticism and Spiritual Disorder in The Ecumenic Age*, in *The Political Science Reviewer. An Annual Review of Scholarship*, anno XXVII, n. 1, Wilmington (DE, U.S.A.), gennaio-dicembre 1998, pp. 17-43.
 - JÜRGEN GEBHARDT, *La filosofia politica nello spirito dell'apertura: Eric Voegelin*, in GIAN FRANCO LAMI ET GIOVANNI FRANCHI (a cura di), *La scienza dell'ordine. Saggi su Eric Voegelin*, Pellicani, Roma, 1997, pp. 25-52.
 - ID., *The Vocation of the Scholar*, in STEPHEN A. MCKNIGHT ET GEOFFREY L. PRICE (a cura di), *International and Interdisciplinary Perspectives on Eric Voegelin*, University of Missouri Press, Columbia (MO, U.S.A.), 1997, pp. 10-34.
 - DANTE GERMINO, *Two conceptions of political philosophy*, in GEORGE JACKSON GRAHAM JR. ET GEORGE WESCOTT CAREY (a cura di), *The post-behavioral era. Perspectives on political science*, David McKay Company, Philadelphia (PA, U.S.A.), 1972, pp. 243-257.
 - ID., *Voegelin, Christianity and Political Theory: The New Science of Politics Reconsidered*, in *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, anno LXII, n. 1, Roma, gennaio-marzo 1985, pp. 40-84.
 - THIERRY GONTIER, *From "Political Theology" to "Political Religion": Eric Voegelin and Carl Schmitt*, in *The Review of Politics*, anno LXXV, n. 1, Notre Dame (IN, U.S.A.), gennaio-marzo 2013, pp. 25-43.
 - ID., *Voegelin. Symboles du politique*, Michalon, Parigi, 2008.
 - JOHN H. HALLOWELL, *Existence in Tension: Man in Search of His Humanity*, in STEPHEN A. MCKNIGHT (a cura di), *Eric Voegelin's Search for Order in History*, Louisiana State University Press, Lanham (LA, U.S.A.), 1973, pp. 101-126.
 - THOMAS HEILKE, *Voegelin on the Idea of Race. An Analysis of Modern European Racism*, Louisiana State University Press, Baton Rouge (LA, U.S.A.), 1990.
 - MICHAEL HENRY, *Eric Voegelin on the Incarnate Christ*, in *Modern Age. A Quarterly Review*, anno LII, n. 4, Wilmington (DE, U.S.A.), ottobre-dicembre 2008, pp. 332-344.
 - THOMAS A. HOLLWECK ET PAUL CARINGELLA, *Editor's Introduction*, in *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 28, *What is History? and Other Late Unpublished Writings*, a cura e con introduzione di Thomas A. Hollweck e Paul Caringella, University of Missouri Press, Columbia (MO, U.S.A.), 1999, pp. XI-XXXI.

- ID. ET ELLIS SANDOZ, *General introduction to the series*, in *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 19, *History of Political Ideas*, vol. I, *Hellenism, Rome, and Early Christianity*, a cura e con introduzione di Athanasios Moulakis, University of Missouri Press, Columbia (MO, U.S.A.), 1997, pp. 1-47.
- GLENN HUGHES, *Balanced and Imbalanced Consciousness*, in ID. (a cura di), *The Politics of Soul: Eric Voegelin on Religious Experience*, Rowman & Littlefield, Lanham (MD, U.S.A.), 1999, pp. 163-183.
- ID., *Mystery and Myth in the Philosophy of Eric Voegelin*, University of Missouri Press, Columbia (MO, U.S.A.), 1993.
- ID., *Symbols of the 'Depth' of Psyche and Cosmos in Eric Voegelin*, in *Humanitas*, anno XXVIII, n. 1-2, Washington (D.C., U.S.A.), gennaio-dicembre 2014, pp. 36-63.
- ID., *The Line That Runs From Time Into Eternity: Transcendence and History in The Ecumenic Age*, in *The Political Science Reviewer*, anno XXVII, n. 1, Wilmington (DE, U.S.A.), gennaio-dicembre 1998, pp. 116-154.
- ID., *Transcendence and History. The Search for Ultimacy from Ancient Societies to Postmodernity*, University of Missouri Press, Columbia (MO, U.S.A.), 2003
- ID., *Voegelin's Use of Metaphor*, in *APSA 2011 Annual Meeting Paper*, Washington (D.C., U.S.A.), 2011, pp. 1-23.
- MURRAY JARDINE, *Sight, Sound, and Participatory Symbolization. Eric Voegelin's Political Theory as an Attempt to Recapture the Speech-Dimension of Human Experience*, in PETER A. PETRAKIS ET CECIL L. EUBANKS (a cura di), *Eric Voegelin's Dialogue with the Postmoderns. Searching for Foundations*, University of Missouri Press, Columbia (MO, U.S.A.), 2004, pp. 57-92.
- KENNETH KEULMAN, *The Balance of Consciousness. Eric Voegelins' Political Theory*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia (PA, U.S.A.), 1990.
- GIAN FRANCO LAMI, *Introduzione*, in ERIC VOEGELIN, *Anni di guerra. Per una comprensione dei conflitti nel sec. XX*, a cura e con introduzione di Gian Franco Lami, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2001, pp. 5-45.
- FREDERICK LAWRENCE, *The Problem of Eric Voegelin, Mystic Philosopher and Scientist*, in STEPHEN A. MCKNIGHT ET GEOFFREY L. PRICE (a cura di), *International and Interdisciplinary Perspectives on Eric Voegelin*, University of Missouri Press, Columbia (MO, U.S.A.), 1997, pp. 35-58.
- ID., *Voegelin and Gadamer: Continental Philosophers Inspired by Plato and Aristotle*, in ID., *The Fragility of Consciousness: Faith, Reason, and Human Good*, a

cura di Randall S. Rosenberg e Kevin Vander Schel, University of Toronto Press, Toronto (Canada), 2017, pp. 160-192.

- DAVID J. LEVY, *Europe, Truth, and History. Husserl and Voegelin on Philosophy and the Identity of Europe*, in STEPHEN A. MCKNIGHT ET GEOFFREY L. PRICE (a cura di), *International and Interdisciplinary Perspectives on Eric Voegelin*, University of Missouri Press, Columbia (MO, U.S.A.), 1997, pp. 59-83.
- STELLA MAREGA, *Eric Voegelin (1901-1985)*, in *Heliopolis. Culture, Civiltà, Politica*, anno XVI, n. 2, Napoli, luglio-dicembre 2018, pp. 201-212.
- EAD., *Pneumatologia della coscienza: una diagnosi della follia gnostica in Eric Voegelin*, in *Heliopolis. Culture, Civiltà, Politica*, anno XVIII, n. 2, Napoli, luglio-dicembre 2020, pp. 99-112.
- EAD., *The Meanings of Apocalypse in Eric Voegelin's Lifelong Enquiry*, in K. KUJAWIŃSKA COURTNEY ET ALII (a cura di), *What's New in the New Europe? Redefining Culture, Politics, Identity*, Łódź University Press, Łódź (Polonia), 2020, pp. 362-370.
- STEVEN F. MCGUIRE, *Voegelin and Schelling on Freedom and the Beyond*, in LEE TREPANIER ET STEVEN F. MCGUIRE (a cura di), *Eric Voegelin and the Continental Tradition. Explorations in Modern Political Thought*, University of Missouri Press, Columbia (MO, U.S.A.), 2011, pp. 64-84.
- STEPHEN MCKNIGHT, *Gnosticism and Modernity: Voegelin's Reconsiderations Twenty Years after The New Science of Politics*, in *The Political Science Reviewer. An Annual Review of Scholarship*, anno XXXIV, n. 1, Wilmington (DE, U.S.A.), gennaio-dicembre 2005, pp. 122-142.
- ID., *Il contributo di Eric Voegelin alla filosofia della storia*, in GIAN FRANCO LAMI ET GIOVANNI FRANCHI (a cura di), *La scienza dell'ordine. Saggi su Eric Voegelin*, Pellicani, Roma, 1997, pp. 95-106.
- FRANCESCO MERCADANTE, *Ordine e «storia della rappresentanza» in Eric Voegelin*, in ID., *La democrazia plebiscitaria*, Giuffrè, Milano, 1974, pp. 211-248.
- MASSIMO MEZZANZANICA, *Eric Voegelin e i simboli del politico*, in *Materiali di Estetica*, anno XXIII, n. 8/2, Milano, dicembre 2021, pp. 130-154.
- LUIGI MISTRORIGO, *Eric Voegelin: decadenza e ordine politico. La politica prima del potere*, Città Nuova, Roma, 1994.
- MICHAEL P. MORRISSEY, *Consciousness and Transcendence. The Theology of Eric Voegelin*, Notre Dame University Press, Notre Dame (IN, U.S.A.), 1994.

- ID., *Voegelin, Religious Experience, and Immortality*, in GLENN HUGHES (a cura di), *The Politics of Soul: Eric Voegelin on Religious Experience*, Rowman & Littlefield, Lanham (MD, U.S.A.), 1999, pp. 11-31.
- DAVID L. MORSE, *The Problem of Metastasis: Eric Voegelin's Reading of Isaiah*, in WILLIAM M. THOMPSON ET DAVID L. MORSE (a cura di), *Voegelin's Israel and Revelation. An Interdisciplinary Debate and Anthology*, Marquette University Press, Milwaukee (WI, U.S.A.), 2000, pp. 164-190.
- EUGEN L. NAGY, *Noesis and Faith: Eric Voegelin and Søren Kierkegaard*, in LEE TREPANIER ET STEVEN F. MCGUIRE (a cura di), *Eric Voegelin and the Continental Tradition. Explorations in Modern Political Thought*, University of Missouri Press, Columbia (MO, U.S.A.), 2011, pp. 85-107.
- GERHART NIEMEYER, *Christian Faith, and Religion, in Eric Voegelin's Work*, in *The Review of Politics*, anno LVII, n. 1, Notre Dame (IN, U.S.A.), gennaio-marzo 1995, pp. 91-104.
- PETER JOACHIM OPITZ, *Le prime tracce: genesi e struttura della "History of Political Ideas" di Eric Voegelin*, in GIAN FRANCO LAMI ET GIOVANNI FRANCHI (a cura di), *La scienza dell'ordine. Saggi su Eric Voegelin*, Pellicani, Roma, 1997, pp. 117-140.
- GIULIANA PAROTTO ET UMBERTO LODOVICI, *Introduzione*, in ERIC VOEGELIN, *Vangelo e cultura*, a cura e con introduzione di Giuliana Parotto e Umberto Lodovici, Morcelliana, Brescia, 2022, pp. 5-15.
- PETER A. PETRAKIS ET CECIL L. EUBANKS, *Introduction*, in IIDEM (a cura di), *Eric Voegelin's Dialogue with the Postmoderns. Searching for Foundations*, University of Missouri Press, Columbia (MO, U.S.A.), 2004, pp. 1-22.
- WILLIAM PETROPULOS ET GILBERT WEISS, *Editors' Introduction*, in *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 33, *The Drama of Humanity and Other Miscellaneous Papers. 1939-1985*, a cura e con introduzione di William Petropulos e Gilbert Weiss, University of Missouri Press, Columbia (MO, U.S.A.), 2004, pp. 1-16.
- MABEN WALTER POIRIER, *Eric Voegelin's immanentism: A man at odds with the transcendent? Part I*, in *Appraisal. The Journal of the British Personalist Forum*, anno XIII, n. 2, Loughborough (Inghilterra), ottobre 2008, pp. 21-30.
- ID., *Eric Voegelin's immanentism: A man at odds with the transcendent? Part II*, in *Appraisal. The Journal of the British Personalist Forum*, anno XIV, n. 3, Loughborough (Inghilterra), marzo 2009, pp. 25-38.

- JOHN J. RANIERI, *Grounding Public Discourse: The Contribution of Eric Voegelin*, in GLENN HUGHES (a cura di), *The Politics of Soul: Eric Voegelin on Religious Experience*, Rowman & Littlefield, Lanham (MD, U.S.A.), 1999, pp. 33-64.
- JAMES M. RHODES, *On Voegelin: His Collected Works and His Significance*, in *The Review of Politics*, anno LIV, n. 4, Notre Dame (IN, U.S.A.), ottobre-dicembre 1992, pp. 621-647.
- ELLIS SANDOZ, *Eric Voegelin a Conservative?*, in ID., *The Politics of Truth and other Untimely Essays: The Crisis of Civic Consciousness*, St. Augustine's Press, South Bend (IN, U.S.A.), 2019, pp. 139-143.
- ID., *Eric Voegelin and the Nature of Philosophy*, in *Modern Age. A Quarterly Review*, anno XIII, n. 2, Chicago (IL, U.S.A.), aprile-giugno 1969, pp. 152-168.
- ID., *Republicanism, Religion, and the Soul of America*, University of Missouri Press, Columbia (MO, U.S.A.), 2006.
- ID., *The Voegelinian Revolution. A Biographical Introduction*, con postfazione di Michael Henry, Transaction Publishers, New Brunswick (N.J., U.S.A.), 2000.
- ID., *Voegelin's Philosophy of History and Human Affairs*, in ID., *The Politics of Truth and other Untimely Essays: The Crisis of Civic Consciousness*, St. Augustine's Press, South Bend (IN, U.S.A.), 2019, pp. 144-169.
- TILO SCHABERT, *Reaching for a Bridge Between Consciousness and Reality: The Languages of Eric Voegelin*, in *American Catholic Philosophical Quarterly*, anno LXXXVIII, n. 4, Saint Paul (MN, U.S.A.), gennaio-marzo 2014, pp. 103-116.
- PETER VON SIVERS, *Editor's Introduction*, in *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 20, *History of Political Ideas*, vol. II, *The Middle Ages to Aquinas*, a cura e con introduzione di Peter von Sivers, University of Missouri Press, Columbia (MO, U.S.A.), 1997, pp. 1-18.
- ID., *No time to rest: hurtling from one modernity to the next*, in GABRIELE VON SIVERS ET ULRICH DIEHL (a cura di), *Wege zur Politischen Philosophie. Festschrifts für Martin Sattler*, Königshausen & Neumann, Virzburgo (Germania), 2005, pp. 135-153.
- BJØRN THOMASSEN, *Debating Modernity as Secular Religion: Hans Kelsen's Futile Exchange with Eric Voegelin*, in *History and Theory. Studies in the Philosophy of History*, anno LV, n. 3, Middletown (CT, U.S.A.), ottobre 2014, pp. 435-450.
- WILLIAM M. THOMPSON, *Christ and Christianity in Israel and Revelation*, in ID. ET DAVID L. MORSE (a cura di), *Voegelin's Israel and Revelation. An Interdisciplinary*

- Debate and Anthology*, Marquette University Press, Milwaukee (WI, U.S.A.), 2000, pp. 215-241.
- ID., *Exodus and Statecraft: A Postlude*, in ID. ET DAVID L. MORSE (a cura di), *Voegelin's Israel and Revelation. An Interdisciplinary Debate and Anthology*, Marquette University Press, Milwaukee (WI, U.S.A.), 2000, pp. 242-274.
 - WILLIAM TULLIUS, *Time, Eternity, and the Transition from Phenomenology to Metaphysics in Edith Stein, Edmund Husserl, and Eric Voegelin*, in *The Review of Metaphysics. A Philosophical Quarterly*, anno LXXIII, n. 290, Washington (D.C., U.S.A.), dicembre 2019, pp. 255-283.
 - DAVID WALSH, *Editor's Introduction*, in *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 6, *Anamnesis. On the Theory of History and Politics*, a cura e con introduzione di David Walsh, University of Missouri Press, Columbia (MO, U.S.A.), 2002, pp. 1-27.
 - ID., *Voegelin and Heidegger. Apocalypse without Apocalypse*, in LEE TREPANIER ET STEVEN F. MCGUIRE (a cura di), *Eric Voegelin and the Continental Tradition. Explorations in Modern Political Thought*, University of Missouri Press, Columbia (MO, U.S.A.), 2011, pp. 166-191.
 - ID., *Voegelin's Place in Modern Philosophy*, in *Modern Age. A Quarterly Review*, anno LI, n. 1, Wilmington (DE, U.S.A.), gennaio-marzo 2007, pp. 12-23.
 - EUGENE WEBB, *Eric Voegelin at the End of an Era. Differentiations of Consciousness and the Search for the Universal*, in STEPHEN A. MCKNIGHT ET GEOFFREY L. PRICE (a cura di), *International and Interdisciplinary Perspectives on Eric Voegelin*, University of Missouri Press, Columbia (MO, U.S.A.), 1997, pp. 159-188.
 - ID., *Eric Voegelin Philosopher of History*, University of Washington Press, Seattle (WA, U.S.A.), 2014.
 - ID., *Eric Voegelin's Theory of Revelation*, in *The Thomist. A Speculative Quarterly Review*, anno XL, n. 1, Washington (D.C., U.S.A.), gennaio 1978, pp. 95-122.
 - ID., *Le differenziazioni della coscienza*, in GIAN FRANCO LAMI ET GIOVANNI FRANCHI (a cura di), GIAN FRANCO LAMI ET GIOVANNI FRANCHI (a cura di), *La scienza dell'ordine. Saggi su Eric Voegelin*, Pellicani, Roma, 1997, pp. 203-215.
 - ID., *Philosophers of Consciousness. Polanyi, Lonergan, Voegelin, Ricoeur, Girard, Kierkegaard*, University of Washington Press, Seattle (WA, U.S.A.), 2014.
 - ID., *The question of Eric Voegelin's faith (or atheism?): A comment on Maben Poirier's critique*, in *Appraisal. The Journal of the British Personalist Forum*, anno XV, n. 2, Loughborough (Inghilterra), ottobre 2010, pp. 42-51 e 56.

- ID., *Voegelin's "Gnosticism" Reconsidered*, in *The Political Science Reviewer. An Annual Review of Scholarship*, anno XXXIV, n. 1, Wilmington (DE, U.S.A.), gennaio-dicembre 2005, pp. 48-76.
- GILBERT WEISS, *Editor's Introduction*, in ERIC VOEGELIN, *The Authoritarian State*, in *The Collected Works of Eric Voegelin*, vol. 4, *The Authoritarian State: An Essay on the Problem of the Austrian State*, a cura e con introduzione di Gilbert Weiss e commentario storico di Erika Weinzierl, University of Missouri Press, Columbia (MO, U.S.A.), 1999, pp. 1-9.
- GÜNTHER WINKLER, *Geleitwort*, in ERIC VOEGELIN, *Der autoritäre Staat. Ein Versuch über das österreichische Staatsproblem*, con introduzione di Günther Winkler, Springer, Vienna (Austria), 1997, pp. V-XXXII.

Altri riferimenti bibliografici

- MORTIMER JEROME ADLER, *God and Modern Man*, in *The Critic*, anno XXV, n. 179, Chicago (IL, U.S.A.), ottobre-novembre 1966, pp. 18-23.
- EVANDRO AGAZZI, *La conoscenza dell'invisibile*, Mimesis, Sesto San Giovanni, 2021.
- ID., *L'oggettività scientifica e i suoi contesti*, Bompiani, Milano, 2018.
- AGOSTINO D'IPPONA, *Confessioni*, con testo latino a fronte, a cura e con monografia introduttiva di Giovanni Reale, Bompiani, Milano, 2022.
- ID., *Discorsi II/1*, in *Opere di Sant'Agostino*, vol. XXX/1, *Discorsi 51-85. Sul Nuovo Testamento*, a cura di Luigi Carrozzi, Città Nuova, Roma, 1983.
- ID., *Discorsi III/1*, in *Opere di Sant'Agostino*, vol. XXXI/1, *Discorsi 117-150. Sul Nuovo Testamento*, a cura di Marcella Recchia, Città Nuova, Roma, 1990.
- ID., *Esposizioni sui Salmi II*, in *Opere di Sant'Agostino*, vol. XXVI, *Esposizioni sui Salmi 51-85*, a cura di Vincenzo Tarulli, Città Nuova, Roma, 1990.
- ID., *La città di Dio*, a cura e con introduzione di Luigi Alici, Bompiani, Milano, 2004.
- ID., *La vera religione*, edizione integrale bilingue, a cura di Marco Vannini, Mursia, Milano, 2012.
- SANTE ALBERGHI; VITTORIO SAINATI; ENRICO BERTI, *Ragione speculativa e pratica*, voce in *Enciclopedia filosofica*, vol. 10, *Rae.-Sc.*, Bompiani, Milano, 2006, pp. 9366-9368.

- ANGELA ALES BELLO, *Husserl interprete di Kant*, in *Aquinas. Rivista internazionale di filosofia*, anno XLVIII, n. 1-2, Città del Vaticano, gennaio-agosto 2005, pp. 135-164.
- LUIGI ALFIERI, *I barbari alla frontiera e il vuoto del Noi. Variazioni sul tema della paura*, in *Metábasis. Filosofia e comunicazione*, anno XV, n. 30, Sesto San Giovanni, novembre 2020, pp. 181-196.
- CESARE ALZATI, *Gerusalemme, Roma, Bisanzio: traslazioni di un'ideale*, in ID. ET ALII, *Roma antica nel Medioevo. Mito, rappresentazioni, sopravvivenze nella 'Respublica Christiana' dei secoli IX-XIII. Atti della quattordicesima Settimana internazionale di studio. Mendola, 24-28 agosto 1998*, Vita e Pensiero, Milano, 2001, pp. 189-208.
- FABRIZIO AMERINI, *Tommaso d'Aquino e l'intenzionalità*, ETS, Pisa, 2013.
- ANONIMO INGLESE, *La nube della non conoscenza*, a cura e con nota conclusiva di Pietro Boitani, Adelphi, Milano, 2021.
- ANSELMO D'AOSTA, *Monologio e Proslogio*, con testo latino a fronte, a cura di Italo Sciuto, Bompiani, Milano, 2021.
- EVAN L. ARDIEL ET CATHARINE H. RANKIN, *The importance of touch in development*, in *Paediatrics & Child Health*, anno XV, n. 3, Oxford (Inghilterra), marzo 2010, pp. 153-156.
- ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, con testo greco a fronte, a cura di Carlo Natali, Laterza, Roma-Bari, 2009.
- ID., *Fisica*, con testo greco a fronte, a cura di Roberto Radice e con appendice di Lucia Palpacelli, Bompiani, Milano, 2020.
- ID., *L'anima*, con testo greco a fronte, a cura e con introduzione di Giancarlo Movia, Bompiani, Milano, 2021.
- ID., *La Grande Etica*, con testo greco a fronte, a cura e con introduzione di Marcello Zanatta, Mimesis, Sesto San Giovanni, 2014.
- ID., *Metafisica*, con testo greco a fronte, a cura di Giovanni Reale, Bompiani, Milano, 2004.
- ID., *Organon. Categorie – De interpretatione – Analitici primi – Analitici secondi – Topici – Confutazioni sofistiche*, con testo greco a fronte, con coordinamento ed introduzione generali di Maurizio Migliori e saggi introduttivi ed apparati di Marina Bernardini, Milena Bontempi, Arianna Fermani, Roberto Medda e Lucia Palpacelli, Bompiani, Milano, 2020.

- ID., *Politica*, a cura di Renato Laurenti, Laterza, Roma-Bari, 2009.
- ID., *Retorica*, con testo greco a fronte, a cura e con introduzione di Fabio Cannavò, Bompiani, Milano, 2014.
- SOLOMON ASCH, *Effects of Group Pressure Upon the Modification and Distortion of Judgments*, in MARY HENLE (a cura di), *Documents of Gestalt Psychology*, University of California Press, Berkley (CA, U.S.A.), 1961, pp. 222-236.
- ID., *Studies of Independence and Conformity: A Minority of One Against a Unanimous Majority*, in *Psychological Monographs: General and Applied* (American Psychological Association), Washington (D.C., U.S.A.), 1956, pp. 1-70.
- PIERRE AUBENQUE, *Les origines de la doctrine de l'analogie de l'être. Sur l'histoire d'un contresens*, in *Les Études philosophiques*, anno LIII, n. 1, Parigi (Francia), gennaio-marzo 1978, pp. 3-12.
- GIANNI BAGET BOZZO, *Cristianesimo e ordine civile*, a cura e con prefazione di Giovanni Tassani, Cantagalli, Siena, 2011.
- RAJU S. BAPI ET ALII, *Investigation of sequence processing: A cognitive and computational neuroscience perspective*, in *Current Science*, anno LXXIV, n. 10, Bangalore (India), 25 novembre 2005, pp. 1690-1698.
- PIETRO BARCELLONA, *Il sapere affettivo*, Diabasis, Reggio Emilia, 2011.
- ID., *Il suicidio dell'Europa. Dalla coscienza infelice all'edonismo cognitivo*, Dedalo, Bari, 2005.
- YINON M. BAR-ON; ROB PHILLIPS; RON MILO, *The biomass distribution on Earth*, in *Proceedings of the National Academy of Sciences*, anno CV, n. 25, Washington (D.C., U.S.A.), 19 giugno 2018, pp. 6506-6511.
- BASILIO DI CESAREA, *Lo Spirito Santo*, a cura e con introduzione di Giovanna Azzali Bernardelli, Città Nuova, Roma, 1993.
- JEAN BAUDRILLARD, *America*, Studio Editoriale, Milano, 2016.
- BENEDETTO XVI, *Discorso all'Università di Ratisbona del 12 settembre 2006*, col titolo *Fede, ragione e università. Ricordi e riflessioni*, in ID. ET ALII, *Dio salvi la ragione*, Cantagalli, Siena, 2007, pp. 9-48.
- ID., *Lettera enciclica Caritas in veritate*, con introduzione di Giampaolo Crepaldi, Cantagalli, Siena, 2009.
- ID., *Lettera enciclica Deus caritas est*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2006.

- ENRICO BERTI, *Aristotele: analogia dell'essere o dei principi?*, in *Archivio di Filosofia*, anno LXXXVI, n. 3, Roma, settembre-dicembre 2016, pp. 65-73.
- ID., *Verità e filosofia*, in VITTORIO POSSENTI (a cura di), *Ragione e verità. L'alleanza socratico-mosaica*, Armando, Roma, 2005, pp. 23-35.
- ERNST-WOLFGANG BÖCKENFÖRDE, *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione*, a cura di Michele Nicoletti, Morcelliana, Brescia, 2006.
- NIELS BOHR, *I quanti e la vita*, a cura e con prefazione di Paolo Gulmanelli, Bollati Boringhieri, Torino, 2012.
- LUDOVICA BOI, *Estasi come arché. Il ruolo della conoscenza estatica nella metafisica di Giorgio Colli*, in *Lo Sguardo. Rivista di filosofia*, anno XIII, n. 33, Roma, luglio-dicembre 2021, pp. 397-412.
- FRANCESCO BOTTIN, *Percorsi medievali per problemi filosofici contemporanei*, CLEUP, Padova, 2010.
- RAYMOND BOUDON, *Il relativismo*, il Mulino, Bologna, 2008.
- DOMINIQUE BRIQUEL, *La leggenda di Romolo e il rituale di fondazione delle città*, in ANDREA CARANDINI ET ROSANNA CAPPELLI (a cura di), *Roma. Romolo, Remo e la fondazione della città*, Electa, Milano, 2000, pp. 39-44.
- RAYMOND LÉOPOLD BRUCKBERGER, *La Repubblica americana*, a cura di Ferdinando Raffaele e con saggio introduttivo di Dario Caroniti, D'Ettoris, Crotone, 2021.
- GIORDANO BRUNO, *Dialoghi italiani*, vol. 1, *Dialoghi metafisici*, a cura di Giovanni Gentile, PGreco, Milano, 2014.
- FRANCO BUZZI, *La ragione umana: «dono di Dio» e «puttana del diavolo» nel pensiero teologico di Martin Lutero*, in *Syzetesis. Semestrare di filosofia*, anno V, n. 2, Roma, luglio-dicembre 2018, pp. 169-189.
- MASSIMO CACCIARI, *Il potere che frena. Saggio di teologia politica*, Adelphi, Milano, 2013.
- ID., *La città*, Pazzini, Villa Verucchio, 2008.
- GUIDO CALOGERO, *I fondamenti della logica aristotelica*, con appendici integrative di Gabriele Giannantoni e Giovanni Sillitti, La Nuova Italia, Firenze, 1968.
- CRISTINA CAMPO ET PIERO DRAGHI (a cura di), *Detti e fatti dei Padri del deserto*, Bompiani, Milano, 2000.
- ANDREA CARANDINI, *Roma. Il primo giorno*, Laterza, Roma-Bari, 2019.
- ORLANDO CARPI, *Il problema dell'analogia in Kant*, in *Divus Thomas*, anno C, n. 1, Bologna, gennaio-marzo 1997, pp. 9-33.

- ERNST CASSIRER, *Filosofia delle forme simboliche*, vol. I, *Il linguaggio*, PGreco, Milano, 2015.
- ID., *Saggio sull'uomo. Una introduzione alla filosofia della cultura umana*, a cura e con introduzione di Leo Lugarini, Armando, Roma, 2009.
- ID., *Vita e dottrina di Kant*, con presentazione di Gianna Gigliotti, Castelvevchi, Roma, 2020.
- *Catechismo della Chiesa Cattolica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2006.
- GIULIO MARIA CHIODI, *Axis mundi, axis sui*, in *Heliopolis. Culture, Civiltà, Politica*, anno IV, n. 1, Napoli, gennaio-dicembre 2006, pp. 11-24.
- ID., *Il mito politico come coscienza collettiva*, in *Hermeneutica. Annuario di filosofia e teologia*, Morcelliana, Brescia, 2011, pp. 139-170.
- ID., *La coscienza liminare. Sui fondamenti della simbolica politica*, Franco Angeli, Milano, 2017.
- ID., *Propedeutica alla simbolica politica*, vol. I, Franco Angeli, Milano, 2006.
- ID., *Propedeutica alla simbolica politica*, vol. II, Franco Angeli, Milano, 2010.
- ANDREA COLLI, *Alberto Magno e la nobiltà. Genesi e forme di un concetto filosofico*, ETS, Pisa, 2017.
- GIORGIO COLLI, *Dopo Nietzsche*, Adelphi, Milano, 2015.
- ID., *La nascita della filosofia*, Adelphi, Milano, 2021.
- COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *La Teologia oggi: Prospettive, Principi, Criteri*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2012.
- FRANCIS MACDONALD CORNFORD, *Dalla religione alla filosofia. Uno studio sulle origini della speculazione occidentale*, Argo, Lecce, 2001.
- VINCENZO COSTA, *Husserl*, Roma, 2022.
- ID., *Il cerchio e l'ellisse. Husserl e il darsi delle cose*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2007.
- SERGIO COTTA, *Il diritto come sistema di valori*, con prefazione di Francesco D'Agostino, San Paolo, Cinisello Balsamo, 2004.
- ID., *Prospettive di filosofia del diritto*, con presentazione di Bruno Romano, Giappichelli, Torino, 2014.
- ALISTAIR CAMERON CROMBIE, *Da S. Agostino a Galileo. Storia della scienza dal V al XVII secolo*, Feltrinelli, Milano, 1970.

- JEAN-FRANÇOIS COURTINE, *Schelling tra tempo ed eternità. Storia e preistoria della coscienza*, Inschibboleth, Roma, 2020.
- GIUSEPPE DAL FERRO, *La luce dell'Oriente. Religioni orientali a confronto con il cristianesimo*, Edizioni Messaggero, Padova, 2005.
- JEAN DANIELOU, *L'essere e il tempo in Gregorio di Nissa*, Arkeios, Roma, 1991.
- ID., *L'orazione, problema politico*, Arkeios, Roma, 1993.
- MARIE-MADELEINE DAVY, *Il simbolismo medievale*, a cura di Gianfranco de Turrís, Edizioni Mediterranee, Roma, 1999.
- GUIDO DE GIORGIO, *La Tradizione Romana*, a cura di Gianfranco de Turrís, Edizioni Mediterranee, Roma, 1989.
- ROBERTA DE MONTICELLI, *Personhood e Personality. I due volti dell'idea di persona*, in MICHELE NICOLETTI ET FRANCESCO GHIA (a cura di), «*Conservare l'intelligenza*». *Lezioni Rosminiane*, Dipartimento di Filosofia, Storia e Beni Culturali dell'Università degli Studi di Trento, Trento, 2012, pp. 91-102.
- GIANLUCA DE SANCTIS, *Solco, muro, pomeriggio*, in *Les Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité*, anno CXIX, n. 2, Roma, luglio-dicembre 2007, pp. 503-526.
- DANIELE DE SANTIS, *Appunti sul problema dell' 'intenzionalità' in Roman Ingarden ed Edmund Husserl*, in *Syzythesis*, anno VII, n. 3, Roma, dicembre 2013, pp. 7-18.
- AUGUSTO DEL NOCE, *I caratteri generali del pensiero politico contemporaneo*, vol. I, *Lezioni sul marxismo*, Giuffrè, Milano, 1972.
- ID., *Il problema dell'ateismo*, con introduzione di Nicola Matteucci e postfazione di Massimo Cacciari, il Mulino, Bologna, 2021.
- ID., *Modernità. Interpretazione transpolitica della storia contemporanea*, Morcelliana, Brescia, 2007.
- HEINRICH DENZINGER, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, edizione bilingue sulla 40ª edizione, a cura di Peter Hünermann, E.D.B., Bologna, 2009.
- RENÉ DESCARTES, *Meditazioni metafisiche*, con testo latino a fronte e versione francese in appendice, a cura e con saggio introduttivo di Lucia Urbani Ulivi, Bompiani, Milano, 2004.
- RICCARDO DI GIUSEPPE, *La misteriosa identità della Musa e le origini della poesia europea*, in *Quaderni della Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, vol. 9, *Convegno Internazionale Colloquium on Violence and Religion – Disordine e ordine. Il fattore mimetico in politica e nella storia. Salina, 14-18 giugno 2011, Atti*, a cura di

- Francesco Mercadante, Maria Stella Barberi, Riccardo Di Giuseppe e Giuseppe Fornari, Giuffrè, Milano, 2012, pp. 403-417.
- ID., *La sfera di Mœbius. La dottrina matematica della reincarnazione e il cristianesimo*, Transeuropa, Massa, 2012.
 - ID., *La teoria della morte nel Fedone platonico*, il Mulino, Bologna, 1993.
 - DIONIGI AREOPAGITA, *Tutte le opere*, con testo greco a fronte, a cura e con saggio introduttivo di Enzo Bellini e con introduzione di Giovanni Reale, revisione di Ilaria Ramelli e saggio integrativo di Carlo Maria Mazzucchi, Bompiani, Milano, 2010.
 - JUAN DONOSO CORTÉS, *Saggio sul cattolicesimo, il liberalismo e il socialismo*, a cura e con premessa di Antonio Allegra, il Cerchio, Rimini, 2007.
 - LOUIS-ANDRÉ DORION, *Socrate*, Carocci, Roma, 2010.
 - RAPHAËL DRAÏ, *La sortie d'Égypte. L'invention de la liberté*, Fayard, Parigi, 1992.
 - ECKHART VON HOCHHEIM, *I sermoni*, a cura e con introduzione di Marco Vannini, Paoline, Milano, 2016.
 - JONATHAN A. EISEN; CATRIONA J. MACCALLUM; CAMERON NEYLON, *Expert Failure: Re-evaluating Research Assessment*, in *PLoS Biology*, anno XI, n. 10, San Francisco (CA, U.S.A.), ottobre 2013, pp. 5-7.
 - FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA Y SPÍNOLA, *Europa, tradizione, libertà. Saggi di filosofia della politica*, a cura e con introduzione di Giovanni Turco, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 2005.
 - THOMAS STEARNS ELIOT, *Christianity and Culture. The Idea of a Christian Society and Notes towards the Definition of Culture*, Harcourt Brace Jovanovich, San Diego (CA, U.S.A.), 2014.
 - ID., *La Roccia. Un libro di parole*, a cura e con introduzione di Marco Respinti, Biblioteca di via Senato, Milano, 2004.
 - ID., *Opere*, vol. 1, 1904-1939, a cura e con saggio introduttivo di Roberto Sanesi, Bompiani, Milano, 2005.
 - ERACLITO, *Testimonianze, imitazioni e frammenti*, con i testi greci, a cura di Rodolfo Mondolfo, Leonardo Tarán e Miroslav Marcovich, e con introduzione di Giovanni Reale, Bompiani, Milano, 2007.
 - ROBERTO ESPOSITO, *Pensiero istituyente. Tre paradigmi di ontologia politica*, Einaudi, Torino, 2020.
 - EVAGRIO PONTICO, *Contro i pensieri malvagi*, a cura di Valerio Lazzeri e con introduzione di padre Gabriel Bunge O.S.B., Qiqajon, Magnano, 2005.

- PAVEL EVDOKIMOV, *Le età della vita spirituale*, EDB, Bologna, 2015.
- ADAM EYRE-WALKER ET NINA STOLETZKI, *The Assessment of Science: The Relative Merits of Post-Publication Review, the Impact Factor, and the Number of Citations*, in *PLoS Biology*, anno XI, n. 10, San Francisco (CA, U.S.A.), ottobre 2013, pp. 79-86.
- FEDERICO FAGGIN, *Big Bang Putin*, intervista a cura di Ivano Tolettini, in *L'identità*, Roma, 11 ottobre 2022, p. 5.
- ID., *Irriducibile. La coscienza, la vita, i computer e la nostra natura*, Mondadori, Milano, 2022.
- PAOLA FARNETI ET LINDA SAVELLI, *La mente imitativa. Come e perché il nostro comportamento è influenzato dagli altri*, Franco Angeli, Milano, 2022.
- DANIELE FAZIO, *Étienne Gilson. Metafisica dell'actus essendi e modernità*, Orthotes, Napoli-Salerno, 2018.
- IDEM, *In difesa dell'umano. La filosofia di Karol Wojtyła*, con prefazione di Ermanno Pavesi, D'Ettoris, Crotona, 2021.
- FRANCO FERRARI, *La via dell'immortalità. Percorsi platonici*, Rosenberg & Sellier, Torino, 2019.
- PIO FILIPPANI-RONCONI, *Il buddhismo. Storia e dottrina*, Newton Compton, Roma, 1994.
- GIUSEPPE FORNARI, *Catastrofi della politica. Dopo Carl Schmitt*, Gangemi, Roma, 2014.
- ID., *Storicità radicale. Filosofia e morte di Dio*, Transeuropa, Massa, 2014.
- ID., *Tra metafisica e storia: Voegelin interprete di Platone*, in ADALBERTO ARRIGONI ET RICCARDO PRANDINI (a cura di), *Metafisica e società. Scritti in onore di Emmanuele Morandi*, Mimesis, Sesto San Giovanni, 2017, pp. 131-156.
- ELIO FRANZINI, *Husserl*, voce in *Enciclopedia filosofica*, vol. 6, *Hau.-Lam.*, Bompiani, Milano, 2006, pp. 5384-5401.
- PAUL FRIEDLÄNDER, *Platone*, a cura di Andrea Le Moli e con introduzione di Giovanni Reale, Bompiani, Milano, 2014.
- FRANCESCO FRONTEROTTA, *Αναλογία in Platone: occorrenze e significati*, in *Archivio di Filosofia*, anno LXXXVI, n. 3, Roma, settembre-dicembre 2016, pp. 49-64.
- HANS-GEORG GADAMER, *Verità e metodo*, con testo tedesco a fronte, a cura di Gianni Vattimo e con introduzione di Giovanni Reale, Bompiani, Milano, 2014.

- CARLO GALLI, *Contingenza e necessità nella ragione politica moderna*, Laterza, Roma-Bari, 2009.
- ID., *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, il Mulino, Bologna, 2010.
- ID., *Le teologie politiche di Carl Schmitt*, in MARIO RUGGENINI; ROBERTA DREON; SEBASTIANO GALANTI GROLLO (a cura di), *Democrazie e religioni. La sfida degli incompatibili?*, Donzelli, Roma, 2011, pp. 109-136.
- MARIO GARCÉS ET LUCILA FINKEL, *Emotional Theory of Rationality*, in *Frontiers in Integrative Neuroscience*, anno XIII, n. 4, Losanna (Svizzera), aprile 2019, pp. 1-24.
- MARCEL GAUCHET, *L'inconscio cerebrale*, il melangolo, Genova, 1994.
- GIUSEPPE GEMBILO, *Il posto di Heisenberg nella filosofia del Novecento*, in IDEM ET COSTANZA ALTAVILLA (a cura di), *Werner Heisenberg scienziato e filosofo*, Armando Siciliano, Messina, 2002, pp. 155-203.
- EMILIO GENTILE, *Le religioni della politica. Fra democrazie e totalitarismi*, Laterza, Roma-Bari, 2007.
- FRANCESCO GENTILE, *Ordinamento giuridico. Controllo o/e comunicazione? Tra virtualità e naturalezza*, in *Anales de la Fundación Elías de Tejada*, anno V, n. 5, Madrid, gennaio-dicembre 1999, pp. 33-66.
- NICOLETTA GHIGI, *La metafisica in Edmund Husserl*, Franco Angeli, Milano, 2007.
- GIAMBILICO, *I misteri degli egiziani*, con testo greco a fronte, a cura e con introduzione di Claudio Moreschini, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano, 2003.
- ÉTIENNE GILSON, *Elementi di filosofia cristiana*, Morcelliana, Brescia, 1964.
- ID., *Il realismo, metodo della filosofia*, nuova edizione con aggiornamenti bibliografici, a cura e con prefazione di Antonio Livi, Leonardo da Vinci, Roma, 2021.
- GIUSEPPE GIORDANO, *Storia della filosofia, scienza e scienziati. Nuovi modelli storiografici e nuovi luoghi della filosofia*, in DAVIDE BIGALLI ET ALII, *Le nuove frontiere della storiografia filosofica. Atti del I Convegno Nazionale della Società Italiana di Storia della Filosofia*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2003, pp. 75-112.
- GIULIO GIORELLO, *La libertà e i suoi vincoli*, con prefazione di Luca Guzzardi, Castelvechi, Roma, 2017.
- FILIPPO GIORGIANNI, *Al di là del "tramonto": la speranza ermeneutica di un Occidente tra crisi e declino*, in *Heliopolis. Culture, Civiltà, Politica*, anno XVII, n. 2, Napoli, luglio-dicembre 2019, pp. 141-205

- ID., *Il volo di Dedalo ed Icaro: la politica come arte sapienziale tra simbolo e prassi*, in *Heliopolis. Culture, Civiltà, Politica*, anno XIV, n. 2, Napoli, luglio-dicembre 2016, pp. 101-145
- GIOVANNI CLIMACO, *La Scala del Paradiso*, a cura e con introduzione di Rosa Maria Parrinello, Paoline, Milano, 2007.
- GIOVANNI SCOTO ERIUGENA, *Divisione della natura*, con testo latino a fronte, a cura e con introduzione di Nicola Gorlani, e con presentazione di Giovanni Reale, Bompiani, Milano, 2013.
- GIUSTINO DI NABLUS, *Apologia per i cristiani*, a cura e con introduzione di Charles Munier, Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 2011.
- NICOLÁS GÓMEZ DÁVILA, *De iure*, a cura e con saggio introduttivo di Luigi Garofalo, La nave di Teseo, Milano, 2019.
- ID., *Escolios a un texto implícito. Obra completa*, vol. I, *Escolios a un texto implícito. Tomo I*, a cura e con volume introduttivo di Franco Volpi, Villegas Editores, Bogotá, 2005.
- ID., *Tra poche parole*, a cura e con introduzione di Franco Volpi, Adelphi, Milano, 2007.
- FABRIZIO GRASSO ET MATTEO NEGRO, *Between The Buribunks and the Christian Epimetheus*, in EDWIN BIKUNDO ET KIERAN TRANTER (a cura di), *Carl Schmitt and The Buribunks. Technology, Law, Literature*, Routledge, Londra, 2022, pp. 321-335.
- GREGORIO DI NAZIANZO, *Tutte le orazioni*, con testo greco a fronte, a cura e con introduzione di Claudio Moreschini, con apparati di Chiara Sani e Maria Vincelli, e con prefazioni di Carmelo Crimi e Chiara Sani, Bompiani, Milano, 2012.
- GREGORIO DI NISSA, *L'uomo*, a cura e con introduzione di Bruno Salmona, Città Nuova, Roma, 2000.
- GREGORIO PALAMAS, *Atto e luce divina. Scritti filosofici e teologici*, con testo greco a fronte, a cura e con introduzione di Ettore Perrella, e con la collaborazione di Marco Zambon, Sofia Georgopoulos ed Emanuele Greselin, Bompiani, Milano, 2003.
- TONINO GRIFFERO, *Prendere il mito "alla lettera": Schelling filosofo della mitologia*, in DONATELLA GAVRILOVICH ET ALII (a cura di), *Miti antichi e moderni*, UniversItalia, Roma, 2013, pp. 219-226.
- RENÉ GROUSSET, *Bilancio della storia*, con prefazione di Robert Aron, Jaca Book, Milano, 1980.
- ROMANO GUARDINI, *Ritratto della malinconia*, Morcelliana, Brescia, 2006.

- GUGLIELMO DA TOCCO, *Storia di san Tommaso d'Aquino*, a cura di Davide Riserbato, con editoriale di Inos Biffi e introduzione di Claire le Brun-Gouanvic, Jaca Book, Milano, 2015.
- RENÉ GUÉNON, *Il Regno della Quantità e i Segni dei Tempi*, Adelphi, Milano, 2006.
- AUGUSTO GUZZO; VITTORIO MATHIEU; PIERLUIGI LIA, *Analogia*, voce in *Enciclopedia filosofica*, vol. 1, A.-Aut., Bompiani, Milano, 2006, pp. 402-410.
- PIERRE HADOT, *Che cos'è la filosofia antica?*, Einaudi, Torino, 2010.
- JEAN HANI, *Il simbolismo del tempio cristiano*, Arkeios, Roma, 1996.
- ELLEN STONE HARING, *The Theaetetus Ends Well*, in *The Review of Metaphysics. A Philosophical Quarterly*, anno XXXVI, n. 139, Washington (D.C., U.S.A.), marzo 1982, pp. 509-528.
- IHAB HASSAN, *Toward a Concept of Postmodernism*, in JOSEPH P. NATOLI ET LINDA HUTCHEON (a cura di), *A Postmodern Reader*, State University of New York Press, Albany (N.Y., U.S.A.), 1993, pp. 273-286.
- MARTIN HEIDEGGER, *Essere e tempo*, a cura di Franco Volpi sulla versione di Pietro Chiodi, Longanesi, Milano, 2005.
- ID., *Parmenide*, a cura di Manfred S. Frings, edizione italiana a cura di Franco Volpi, Adelphi, Milano, 1999.
- WERNER HEISENBERG, *Fisica e oltre. Incontri con i protagonisti. 1920-1965*, con prefazione di Eugenio Scalfari, Bollati Boringhieri, Torino, 2021.
- ID., *Indeterminazione e realtà*, a cura e con premessa di Giuseppe Gambillo, Guida, Napoli, 1991.
- ID., *Lo sfondo filosofico della fisica moderna*, a cura e con saggi introduttivi di Giuseppe Gambillo ed Enrico Antonio Giannetto, Sellerio, Palermo, 1999.
- ID., *Natura e fisica moderna*, con saggio introduttivo di Carlo Bernardini, Garzanti, Milano, 1985.
- LOUIS G. HERMAN, *Beyond Postmodernism: Restoring the Primal Quest for Meaning to Political Inquiry*, in *Human Studies. A Journal for Philosophy and the Social Sciences*, anno XX, n. 1, Dordrecht (Paesi Bassi), gennaio 1997, pp. 75-94.
- ID., *Future Primal: How Our Wilderness Origins Show Us the Way Forward*, con prefazione di Brian Thomas Swimme, New World Library, Novato (CA, U.S.A.), 2013.
- ABRAHAM JOSHUA HESCHEL, *Prayer*, in *The Review of Religion*, anno X, n. 2, New York (N.Y., U.S.A.), gennaio 1945, pp. 153-168.

- ERNST LOTHAR HOFFMANN [ANAGARIKA GOVINDA], *Riflessioni sul Buddhismo. Importanza per gli Occidentali della dottrina e dei metodi del Buddhismo*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1985.
- HUGO VON HOFMANNSTHAL, *Il libro degli amici*, a cura di Gabriella Bemporad, Adelphi, Milano, 2010.
- EDMUND HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, con prefazione di Enzo Paci, il Saggiatore, Milano, 2015.
- ID., *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, a cura di Vincenzo Costa e con introduzione di Elio Franzini, Mondadori, Milano, 2008.
- ID., *Le Conferenze di Parigi – Meditazioni Cartesiane*, con testo tedesco a fronte, a cura di Diego D'Angelo, Bompiani, Milano, 2020.
- IGNAZIO DI LOYOLA, *Esercizi spirituali. Ricerca sulle fonti*, con testo spagnolo a fronte, a cura di padre Pietro Schiavone S.J., San Paolo, Cinisello Balsamo, 2022.
- ILDEGARDA DI BINGEN, *Il libro delle opere divine*, con testo latino a fronte e tavole in inserto fotografico, a cura di Marta Cristiani e Michela Pereira, e con saggio introduttivo di Marta Cristiani, Mondadori, Milano, 2014.
- CARL GUSTAV JUNG, *Opere*, vol. 7, *Due testi di psicologia analitica*, a cura e con premessa di Luigi Aurigemma, Bollati Boringhieri, Torino, 2022.
- IDEM, *Opere*, vol. 9/I, *Gli archetipi e l'inconscio collettivo*, a cura e con premessa di Luigi Aurigemma, Bollati Boringhieri, Torino, 2021.
- IRENE KAJON, *Cassirer*, voce in *Enciclopedia filosofica*, vol. 2, *Ava.-Cok.*, Bompiani, Milano, 2006, pp. 1697-1702.
- IMMANUEL KANT, *Critica della capacità di giudizio*, con testo tedesco a fronte, a cura di Leonardo Amoroso, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano, 2020.
- ID., *Critica della ragion pratica*, con testo tedesco a fronte, a cura di Anna Maria Marietti e con introduzione di Giuseppe Riconda, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano, 2021.
- ERNST HARTWIG KANTOROWICZ, *I due corpi del Re. L'idea della regalità nella teologia politica medievale*, Einaudi, Torino, 2012.
- ID., *I misteri dello Stato*, a cura e con saggio introduttivo di Gianluca Solla, Marietti, Genova-Milano, 2007.
- HANS KELSEN, *Che cos'è la dottrina pura del diritto?*, a cura e con saggio introduttivo di Tommaso Gazzolo, La nave di Teseo, Milano, 2022.

- ID., *Dottrina generale dello Stato*, a cura di Jörg Luther ed Enrico Daly, e con saggio introduttivo di Jörg Luther, Giuffrè, Milano, 2013.
- ID., *La democrazia*, con introduzione di Maurizio Barberis, il Mulino, Bologna, 2022.
- ID., *Lineamenti di dottrina pura del diritto*, con prefazione di Renato Treves e prefazione all'edizione italiana del 1952, Einaudi, Torino, 2000.
- ID., *Religione secolare. Una polemica contro l'errata interpretazione della filosofia sociale, della scienza e della politica moderne come "nuove religioni"*, edizione stabilita da Robert Walter, Clemens Jabloner e Klaus Zeleny, a cura e con prefazione di Paolo Di Lucia e Lorenzo Passerini Glazel, Raffaello Cortina, Milano, 2014.
- ID., *The Law as a Specific Social Technique*, in *The University of Chicago Law Review*, anno IX, n. 1, Chicago, gennaio-marzo 1941, pp. 75-97.
- ID., *Una nuova scienza politica*, a cura e con postfazione di Federico Lijoi, Giappichelli, Torino, 2010.
- RUSSELL AMOS KIRK, *The Great Mysterious Incorporation of the Human Race*, in ANDREW A. TADIE ET MICHAEL H. MACDONALD (a cura di), *Permanent Things: Toward the Recovery of a More Human Scale at the End of the Twentieth Century*, Eerdmans, Grand Rapids (MI, U.S.A.), 1995, pp. 1-13.
- WILHELM KROLL, *Rhetorica VI. Die πραγματική στάσις des Hermagoras*, in *Philologus. Zeitschrift für das klassische Altertum*, anno XCI, n. 1-4, Lipsia (Germania), gennaio-dicembre 1936, pp. 197-205.
- THOMAS SAMUEL KUHN, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Einaudi, Torino, 2022.
- RAFFAELE LACQUANITI [RAPHAEL], *Iniziazione alla Filosofia di Platone*, Āśram Vidyā, Roma, 2008.
- ANDRÉ LAKS, *L'utopia legislativa di Platone*, in ENNO RUDOLPH (a cura di), *Polis e Cosmo in Platone*, Vita e Pensiero, Milano, 1997, pp. 65-83.
- GIAN FRANCO LAMI, *Socrate Platone Aristotele. Una filosofia della Polis da Politeia a Politika*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2005.
- SALVATORE LAVECCHIA, *Una via che conduce al divino. La «homoiosis theo» nella filosofia di Platone*, con prefazione di Thomas Alexander Szlezák, Vita e Pensiero, Milano, 2006.
- ANTONIO LEDDA, *La fenomenologia tra essenza ed esistenza. Husserl e Tommaso d'Aquino a confronto*, Carocci, Roma, 2002.
- CLIVE STAPLES LEWIS, *L'abolizione dell'uomo*, Jaca Book, Milano, 2020.

- PIERLUIGI LIA, *Simbolo*, voce in *Enciclopedia filosofica*, vol. 11, *Se.-Teol.*, Bompiani, Milano, 2006, pp. 10635-10642.
- ANTONIO LIVI, *Il senso comune e i "presupposti" della costruzione filosofica*, in EVANDRO AGAZZI (a cura di), *Valore e limiti del senso comune*, Franco Angeli, Milano, 2004, pp. 201-217.
- ID., *Razionalità della fede nella Rivelazione. Un'analisi filosofica alla luce della logica aleutica*, Leonardo da Vinci, Santa Marinella, 2005.
- ALASDAIR MACINTYRE, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, con prefazione dell'autore all'edizione italiana e con introduzione di Marco D'Avenia, Armando, Roma, 2007.
- EMANUELE MAFFI, *Tò πᾶν, τὸ ὅλον e la confutazione della terza definizione di ἐπιστήμη: alcune considerazioni su Teeteto 203a1-208b10*, in *Plato. Journal of the International Plato Society*, anno VII, n. 7, Coimbra (Portogallo), gennaio-dicembre 2007, pp. 1-19.
- MARGARET MALAMUD, *Translatio Imperii: America as the New Rome ca. 1900*, in MARK BRADLEY (a cura di), *Classics and Imperialism in the British Empire*, Oxford University Press, Oxford (Inghilterra), 2010, pp. 249-283.
- JEAN-LUC MARION, *Da altrove, la rivelazione. Contributo a una storia critica e a un concetto fenomenico di rivelazione*, a cura di Francesca Peruzzotti e con introduzione di Sergio Ubbiali, Inschibbolleth, Roma, 2022.
- ARTURO MASSOLO, *Schelling e l'idealismo tedesco*, in *Rivista critica di Storia della Filosofia*, anno X, n. 1, Milano, gennaio-febbraio 1955, pp. 46-57.
- ATTILIO MASTROCINQUE, *Roma quadrata*, in *Les Mélanges de l'École française de Rome. Antiquité*, anno CX, n. 2, Roma, luglio-dicembre 1998, pp. 681-697.
- VITTORIO MATHIEU, *La speranza nella rivoluzione. Saggio fenomenologico*, Armando, Roma, 1992.
- NICOLA MATTEUCCI, *Lo Stato moderno. Lessico e percorsi*, il Mulino, Bologna, 2011.
- PETER BRIAN MEDAWAR, *I limiti della scienza*, Bollati Boringhieri, Torino, 2016.
- FRANCESCO MERCADANTE, *Il regolamento della modalità dei diritti. Contenuto e limiti della funzione sociale secondo Rosmini*, Giuffrè, Milano, 1981.
- AUGUSTIN MERK (a cura di), *Novum Testamentum graece et latine*, Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma, 1992.
- FABIO MINI, *Che guerra sarà*, il Mulino, Bologna, 2017.

- THOMAS MOLNAR, *The Counter-Revolution*, Funk & Wagnalls, New York (N.Y., U.S.A.), 1959.
- FILIPPO MORETTI, *Il pensiero di Dio. L'analogia nella teologia occidentale*, con presentazione di Giuseppe Girgenti e introduzione di Massimo Donà, Mimesis, Sesto San Giovanni, 2020.
- VALERIO MORI, *Mondo naturale e «regnum hominis». Bacone, Patočka e il ripensamento fenomenologico del “politico”*, Gangemi, Roma, 2018.
- EDGAR MORIN, *L'anno I dell'era Ecologica. La Terra dipende dall'uomo che dipende dalla Terra*, seguito da un dialogo con Nicolas Hulot, con prefazione di Bianca Spadolini, Armando, Roma, 2007.
- GIANFRANCO MORRA, *Senza domande non c'è democrazia*, in *Italia Oggi*, Milano, 15 febbraio 2018, p. 9.
- LUCIANA MORTARI (a cura di), *Vita e detti dei Padri del deserto*, Città Nuova, Roma, 2014.
- MATTEO NEGRO, *Spazio pubblico e trascendenza*, Studium, Roma, 2020.
- NICODIMO AGHIORITA ET MACARIO DI CORINTO (a cura di), *La Filocalia*, vol. 1, *Volume primo*, con introduzione e note di Maria Benedetta Artioli e Maria Francesca Lovato, Gribaudi, Milano, 2010.
- IIDEM (a cura di), *La Filocalia*, vol. 3, *Volume terzo*, con introduzione e note di Maria Benedetta Artioli e Maria Francesca Lovato, Gribaudi, Milano, 2014.
- FRIEDRICH WILHELM NIETZSCHE, *Crepuscolo degli idoli, ovvero Come si filosofa col martello*, con nota introduttiva di Mazzino Mortinari, Adelphi, Milano, 2021.
- ID., *La volontà di potenza*, a cura e con saggio introduttivo di Giorgio Brianese, Mimesis, Sesto San Giovanni, 2006.
- NILO D'ANCIRA, *Discorso ascetico*, a cura e con introduzione di Calogero Riggi, Città Nuova, Roma, 1980.
- MAURO NOBILE, *Essere, possibilità, senso. Note per un confronto Rosmini/Husserl*, in *Rosmini Studies. Rivista di filosofia e storia della cultura*, anno III, n. 3, Trento, gennaio-dicembre 2016, pp. 155-185.
- OLGA T. OUSDAL ET ALII, *Increased Amygdala and Visual Cortex Activity and Functional Connectivity towards Stimulus Novelty is Associated with State Anxiety*, in *PLoS One*, anno IX, n. 4, San Francisco (CA, U.S.A.), 22 aprile 2014, pp. 1-8.

- RUDOLF OTTO, *Il sacro. L'irrazionale nella idea del divino e la sua relazione al razionale*, a cura e con prefazione di Ernesto Buonaiuti, Studio Editoriale, Milano, 2009.
- PALLADIO DI GALAZIA, *La Storia Lausiaca*, con testo greco a fronte, a cura di Gerhardus Johannes Marinus Bartelink e con introduzione di Christine Mohrmann, Mondadori (Fondazione Lorenzo Valla), Milano, 1974.
- CHRISTOPHER J. PANNUCCI ET EDWIN G. WILKINS, *Identifying and Avoiding Bias in Research*, in *Plastic and Reconstructive Surgery*, anno LXV, n. 2, Arlington Heights (IL, U.S.A.), agosto 2010, pp. 619-625.
- MARCO PAOLINELLI, *La ragione salvata. Sulla "filosofia cristiana" di Edith Stein*, Franco Angeli, Milano, 2001.
- GIULIANA PAROTTO, *Dire la verità. Realtà politica e coscienza noetica nell'epoca dei simulacri*, in TOMMASO ALLODI; ELVIO ANCONA; SHABAN ZANELLI (a cura di), *Verità e prassi tra immanenza e trascendenza. Prospettive di etica, politica e diritto*, Perugia Stranieri University Press, Perugia, 2020, pp. 65-76.
- BLAISE PASCAL, *Pensieri e altri scritti*, con un saggio di T.S. Eliot, a cura e con prefazione di Gennaro Auletta, Mondadori, Milano, 2004.
- STANLEY L. PAULSON, *Kelsen's Legal Theory: the Final Round*, in *Oxford Journal of Legal Studies*, anno XII, n. 2, Oxford (Inghilterra), maggio-agosto 1992, pp. 265-274.
- ID., *The Neo-Kantian Dimension of Kelsen's Pure Theory of Law*, in *Oxford Journal of Legal Studies*, anno XI, n. 3, Oxford (Inghilterra), settembre-dicembre 1992, pp. 311-332.
- FRANCESCO PERFETTI, *L'amara ironia di Karl Kraus contro i complici di Hitler*, ne *il Giornale*, Milano, 29 giugno 2016, p. 25.
- GIULIO PIACENTINI, *L'universo e l'uomo nel Liber divinorum operum di Ildegarda di Bingen*, in, *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, anno XCIV, n. 2, Milano, aprile-giugno 2002, pp. 195-236.
- MARCO PIAZZA, *Creature dell'abitudine. Abito, costume, seconda natura da Aristotele alle scienze cognitive*, il Mulino, Bologna 2018.
- PLATONE, *Alcibiade primo – Alcibiade secondo*, con testo greco a fronte, a cura di Donatella Puliga e con introduzione di Graziano Arrighetti, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano, 2021.

- ID., *Apologia di Socrate*, con testo greco a fronte, a cura e con introduzione di Giovanni Reale, con appendice bibliografica di Vincenzo Cicero, Bompiani, Milano, 2022.
- ID., *Fedone*, con testo greco a fronte, a cura e con introduzione di Alessandro Lami, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano, 2018.
- ID., *Fedro*, con testo greco a fronte, con introduzione di Bruno Centrone, Laterza, Roma-Bari, 2019.
- ID., *Filebo*, con testo greco a fronte, a cura di Maurizio Migliori, Bompiani, Milano, 2019.
- ID., *Le Leggi*, con testo greco a fronte, a cura di Franco Ferrari e Silvia Poli e con introduzione di Franco Ferrari, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano, 2015.
- ID., *Repubblica*, con testo greco a fronte, a cura di Giovanni Reale e Roberto Radice e con saggi introduttivo ed integrativo di Giovanni Reale, Bompiani, Milano, 2019.
- ID., *Simposio*, con testo greco a fronte, con introduzione di Angelica Taglia, Laterza, Roma-Bari, 2018.
- ID., *Teeteto*, con testo greco a fronte, a cura e con introduzione di Franco Ferrari, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano, 2021.
- ID., *Timeo*, con testo greco a fronte, a cura e con introduzione di Francesco Fronterotta, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano, 2021.
- PLUTARCO, *Teseo e Romolo. Vite parallele*, con testo greco a fronte, a cura rispettivamente di Marco Bettalli e Gabriella Vanotti e con introduzione di Barbara Scardigli e saggio critico di Mario Manfredini, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano, 2018.
- POLIBIO DI MEGALOPOLI, *Storie*, vol. I, *Libri I-II*, con testo greco a fronte, a cura di Domenico Musti, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano, 2017.
- KARL RAIMUND POPPER, *Alla ricerca di un mondo migliore*, a cura e con prefazione di Dario Antiseri, Armando, Roma, 2002.
- ID., *Congetture e confutazioni. Lo sviluppo della conoscenza scientifica*, il Mulino, Bologna, 2021.
- ID., *La società aperta e i suoi nemici*, vol. I, *Platone totalitario*, Armando, Roma, 2013.
- LIDIA PROCESI, *La genesi della coscienza nella Filosofia della mitologia di Schelling*, Mursia, Milano, 1990.
- JACQUES RANCIÈRE, *Il disaccordo. Politica e filosofia*, Meltemi, Roma, 2007.

- JOHN RAWLS, *Liberalismo politico*, Einaudi, Torino, 2012.
- GIOVANNI REALE, *La fondazione protologica del Cosmo e della Polis ideale in Platone*, in ENNO RUDOLPH (a cura di), *Polis e Cosmo in Platone*, Vita e Pensiero, Milano, 1997, pp. 11-38.
- ID., *Storia della filosofia antica*, vol. II, *Platone e Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano, 1976.
- HEATHER L. REID, *Athletics and Philosophy in the Ancient World. Contests of Virtue*, Routledge, New York (N.Y., U.S.A.), 2011.
- THOMAS REID, *Inquiry and Essays*, con introduzione di Ronald E. Beanblossom, Hackett, Indianapolis (IN, U.S.A.), 1983.
- FRANCESCO REMOTTI, *Relativismo culturale*, voce in *Enciclopedia delle scienze sociali*, vol. VII, *Privatizzazioni-Sindacato*, Treccani, Roma, 1997, pp. 325-332.
- WILLIAM L. RICHTER (a cura di), *Approaches to Political Thought*, Rowman & Littlefield, Lanham (MD, U.S.A.), 2009.
- SERGIO RODA, *Finis imperii, der Untergang des Abendlandes, un nuovo collasso dell'Occidente?*, in *Historiká. Studi di storia greca e romana*, anno IV, n. 4, Torino, gennaio-dicembre 2014, pp. 277-315.
- ANTONIO ROSMINI SERBATI, *Filosofia del diritto*, vol. I, in *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 27, *Filosofia del diritto. Tomo I*, a cura di Michele Nicoletti e Francesco Ghia, Città Nuova, Roma, 2013.
- ID., *Filosofia del diritto*, vol. II, in *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 27/A, *Filosofia del diritto. Tomo II*, a cura di Michele Nicoletti e Francesco Ghia, Città Nuova, Roma, 2014.
- ID., *Filosofia del diritto*, vol. III, in *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 28, *Filosofia del diritto. Tomo I*, a cura di Michele Nicoletti e Francesco Ghia, Città Nuova, Roma, 2014.
- ID., *Filosofia della Politica*, in *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 33, *Filosofia della Politica*, a cura di Mario D'Addio, Città Nuova, Roma, 1997.
- ID., *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, vol. I, in *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 3, *Nuovo Saggio sull'origine delle idee. Tomo I*, a cura di Gaetano Messina, Città Nuova, Roma, 2003.
- ID., *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*, vol. II, in *Opere di Antonio Rosmini*, vol. 4, *Nuovo Saggio sull'origine delle idee. Tomo II*, a cura di Gaetano Messina, Città Nuova, Roma, 2004.

- PAOLO SACCHI (a cura di), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, vol. 3, Paideia, Brescia, 1999.
- EMANUELE SAMEK LODOVICI, *Metamorfosi della gnosi. Quadri della dissoluzione contemporanea*, con prefazione di Vittorio Mathieu, Ares, Milano, 1991.
- HANS JÖRG SANDKÜHLER, *Linguaggio, segno, simbolo. L'anti-ontologia di Ernst Cassirer*, in *Rivista Internazionale di Filosofia e Psicologia*, anno I, n. 1-2, Milano, gennaio-dicembre 2010, pp. 1-13.
- FRIEDRICH WILHELM JOSEPH VON SCHELLING, *Filosofia della Rivelazione (secondo l'edizione postuma del 1858 curata da Karl Friedrich August Schelling)*, con testo tedesco a fronte, a cura e con saggio introduttivo di Adriano Bausola, Bompiani, Milano, 2002.
- ID., *Sui principi sommi – Filosofia della rivelazione 1841/1842. (Über die höchsten Principien) – (Philosophie der Offenbarung)*, con testo tedesco a fronte, con monografia introduttiva e a cura di Francesco Tomatis, e con prefazione di Xavier Tilliette, Bompiani, Milano, 2016.
- MARIA FELICIA SCHEPIS, *Colui che ride. Per una ricreazione dello spazio politico*, Franco Angeli, Milano, 2011.
- CARL SCHMITT, *Ex Captivitate Salus. Esperienze degli anni 1945-47*, con un saggio di Francesco Mercadante, Adelphi, Milano, 2016.
- ID., *La tirannia dei valori*, a cura di Giovanni Gurisatti e con saggio di Franco Volpi, Adelphi, Milano, 2009.
- ID., *Le categorie del 'politico'. Saggi di teoria politica*, a cura di Gianfranco Miglio e Pierangelo Schiera, il Mulino, Bologna, 2008.
- ID., *Terra e mare. Una riflessione sulla storia del mondo*, con saggio di Franco Volpi, Adelphi, Milano, 2002.
- MICHELE FEDERICO SCIACCA, *L'interiorità oggettiva*, L'Epos, Palermo, 2003.
- ID., *L'uomo, questo «squilibrato». Saggio sulla condizione umana*, Marzorati, Milano, 1963.
- ID., *Prospettiva sulla metafisica di S. Tommaso*, L'Epos, Palermo, 1991.
- ROGER SCRUTON, *La filosofia moderna. Un compendio per temi*, La Nuova Italia, Firenze, 1998.
- HORST SEIDL, *Sul tentativo di Edith Stein di conciliare Husserl con s. Tommaso d'Aquino. Commento critico allo scritto di E. Stein «Erkenntnis und Glaube»*, in *Angelicum*, anno LXXVI, n. 1, Roma, gennaio-marzo 1999, pp. 47-72.

- WERNER SOMBART, *Il capitalismo moderno*, a cura di Alessandro Cavalli, U.T.E.T., Torino, 1967.
- ROBERT SPAEMANN, *Castratori di significato*, in *Il Foglio quotidiano*, Milano, 23 agosto 2007, p. IV.
- ID., *La diceria immortale. La questione di Dio o l'inganno della modernità*, con prefazione di Sergio Belardinelli, Cantagalli, Siena, 2008.
- ID., *Le ragioni di Dio*, in *Il Riformista*, Roma, 11 dicembre 2009, pp. 1 e 13.
- OSWALD SPENGLER, *Il Tramonto dell'Occidente. Lineamenti di una morfologia della storia mondiale*, a cura di Rita Calabrese Conte, Margherita Cottone e Furio Jesi, con traduzione di Julius Evola ed introduzione di Stefano Zecchi, Longanesi, Milano, 2015.
- LORENZO SPEZIA, *Il ruolo del soggetto nella gnoseologia di Tommaso d'Aquino*, in *Angelicum*, anno LXXXIX, n. 3-4, Roma, luglio-dicembre 2012, pp. 771-780.
- ANTONIO STAGLIANÒ, *Ecce Homo. La persona, l'idea di cultura e la "questione antropologica" in Papa Wojtyła*, con prefazione di Stanisław Grygiel, Cantagalli, Siena, 2008.
- LEO STRAUSS, *Che cos'è la filosofia politica?*, il melangolo, Genova, 2011.
- MARCO TAMINETTO ET BEATRICE DE GELDER, *Neural bases of the non-conscious perception of emotional signals*, in *Nature Reviews Neuroscience*, anno XI, n. 10, Londra (Inghilterra), ottobre 2010, pp. 697-709.
- JACOB TAUBES, *La teologia politica di san Paolo. Lezioni tenute dal 23 al 27 febbraio 1987 alla Forschungsstätte della Evangelische Studiengemeinschaft di Heidelberg*, Adelphi, Milano, 2008.
- JOHANNES TAULER, *I sermoni*, a cura e con introduzione di Marco Vannini, Paoline, Milano, 1997.
- DIONIGI TETTAMANZI, *La comunità cristiana e l'aborto*, Paoline, Milano, 1975.
- TITO LIVIO, *Storia di Roma dalla sua fondazione*, vol. I, *Libri I-II*, con testo latino a fronte, a cura e con introduzione di Claudio Moreschini e con saggio di Ronald Syme, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano, 2021.
- FRANCESCO TOMATIS, *Schelling e il passaggio dalla filosofia negativa alla filosofia positiva*, in *Il Pensiero. Rivista di filosofia*, anno XXXVI, n. 2, Roma, luglio-dicembre 1997, pp. 185-193.

- TOMMASO D'AQUINO, *La Somma contro i Gentili*, vol. 1, *Libro Primo e Secondo*, con testo latino a fronte, a cura di p. Tito Sante Centi O.P., Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 2000.
- ID., *La Somma contro i Gentili*, vol. 2, *Libro Terzo*, con testo latino a fronte, a cura di padre Tito Sante Centi O.P., Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 2001.
- ID., *La Somma Teologica*, vol. 1, *Prima Parte*, con testo latino dell'Edizione Leonina, con introduzioni di padre Giuseppe Barzaghi O.P., Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 2014.
- ID., *La Somma Teologica*, vol. 2, *Seconda Parte. Prima Sezione*, con testo latino dell'Edizione Leonina, con introduzione di padre Giuseppe Barzaghi O.P., Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 2014.
- ID., *La Somma Teologica*, vol. 3, *Seconda Parte. Seconda Sezione*, con testo latino dell'Edizione Leonina, con introduzione di padre Giuseppe Barzaghi O.P., Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 2014.
- ID., *La Somma Teologica*, vol. 4, *Terza Parte*, con testo latino dell'Edizione Leonina, con introduzione di padre Giuseppe Barzaghi O.P., Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 2014.
- ID., *Le Questioni disputate*, vol. I, *La verità (Questioni 1-9)*, con testo latino dell'Edizione Leonina, con introduzione di padre Abelardo Lobato O.P., Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 1992.
- ID., *Le Questioni disputate*, vol. II, *La verità (Questioni 10-20)*, con testo latino dell'Edizione Leonina, a cura di padre Roberto Coggi O.P., Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 1992.
- ARNOLD JOSEPH TOYNBEE, *A Study of History*, vol. IV, *The Breakdowns of Civilizations*, Oxford University Press, Londra (Inghilterra), 1939.
- SOFIA VANNI ROVIGHI, *Filosofia della conoscenza*, con prefazione di Alessandro Ghisalberti, Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 2007.
- EAD., *Rileggendo alcuni testi husserliani sull'intenzionalità*, in FRANCESCO CARLOMAGNO (a cura di), *Studi di filosofia in onore di Gustavo Bontadini*, Vita e Pensiero, Milano, 1975, vol. II, pp. 269-279.
- EAD., *Storia della filosofia contemporanea. Dall'Ottocento ai giorni nostri*, La Scuola, Brescia, 2013.
- PIERO VASSALLO, *L'ideologia del regresso*, con prefazione di Sandro Fontana, D'Auria, Napoli, 1996.

- GIAMBATTISTA VICO, *La Scienza Nuova. Le tre edizioni del 1725, 1730 e 1744*, a cura di Manuela Sanna e Vincenzo Vitiello, Bompiani, Milano, 2012.
- VIRGILIO, *Eneide*, con testo latino a fronte, a cura di Riccardo Scarcia e con introduzione di Antonio La Penna, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano, 2018.
- ALDO ROCCO VITALE, *Rischi di un'epistemologia contrattualista in bioetica*, in *Medicina e Morale. Rivista internazionale di bioetica*, anno LXIII, n. 6, Milano, novembre-dicembre 2013, pp. 1159-1167.
- MAX WEBER, *Il metodo delle scienze storico-sociali*, a cura e con introduzione di Pietro Rossi, Einaudi, Torino, 2019.
- ID., *La scienza come professione. La politica come professione*, con introduzione di Wolfgang Schluchter, Einaudi, Torino, 2022.
- WOLFGANG WIELAND, *La Fisica di Aristotele. Studi sulla fondazione della scienza della natura e sui fondamenti linguistici della ricerca dei principi in Aristotele*, con prefazione di Vincenzo Vitiello, Rosenberg & Sellier, Torino, 2018.
- KAROL WOJTYŁA, *Amore e responsabilità. Morale sessuale e vita interpersonale*, con prefazione del Card. Giovanni Colombo, Marietti, Genova-Milano, 2010.
- ID., *Metafisica della persona. Tutte le opere filosofiche e saggi integrativi*, a cura di Giovanni Reale e Tadeusz Styczeń, Bompiani, Milano, 2003.
- NICHOLAS WOLTERSTOFF, *Hume and Reid*, in *The Monist. An International Journal of General Philosophical Inquiry*, anno LXXIII, n. 4, LaSalle (IL, U.S.A.), 1 ottobre 1987, pp. 398-417.
- GIANFRANCESCO ZANETTI, *Vico, pensatore antimoderno. L'interpretazione di Eric Voegelin*, in *Bollettino del Centro di Studi Vichiani*, anno XX, n. 20, Napoli, gennaio-dicembre 1990, pp. 185-194.