

La solitudine di Dio. Eric Voegelin in dialogo con Max Weber e Karl Jaspers su religione e società

Vittorio Cotesta

Abstract. Voegelin criticises modern authors (Hegel, Marx, Nietzsche, Freud, Weber) because they have abandoned the idea of God. Man for them is God. The transcendence and infinity he proposes can only be accepted in a plural perspective, open to other forms of transcendence and not only that imagined by Christianity.

Keywords: Voegelin, Weber, Jaspers, Global society, Religion

Abstract. Voegelin critica gli autori moderni (Hegel, Marx, Nietzsche, Freud, Weber) perché hanno abbandonato l'idea Dio. L'uomo per loro è Dio. La trascendenza e l'infinità da lui riproposta può essere accolta solo in una prospettiva plurale, aperta ad altre forme di trascendenza e non solo a quella immaginata dal cristianesimo.

Parole chiave: Voegelin, Weber, Jaspers, Società globale, Religione

1. Perché un “sociologo” dovrebbe occuparsi di Eric Voegelin

Vi sono alcune buone ragioni per le quali un sociologo dovrebbe occuparsi di Eric Voegelin (1901-1985). La prima è senza dubbio perché nelle sue opere si trova un'idea *cristiana* di società, di potere e dell'essere umano. La seconda è che questa idea del mondo è condivisa da una parte consistente degli umani. La terza è la sua critica della modernità, il suo superamento e la costruzione di una nuova società costruita su una “nuova alleanza” tra la sfera dell'umano e la sfera del divino. La quarta è perché nelle sue opere si può rintracciare una *visione globale* della storia e del *destino* dell'umanità. Infine, perché compie analisi fini e, nello stesso tempo, di grandissimo spessore scientifico, religioso, morale e politico che fanno di lui uno dei grandi intellettuali del XX secolo.

Per una sociologia critica della società, dei suoi fondamenti, della sua struttura e dei suoi fini il dialogo con Voegelin e la sua opera può essere illuminante.

2. Eric Voegelin su Max Weber

In un mio precedente scritto ho trattato la concezione della “rivoluzione assiale” di Voegelin in rapporto alla teoria di Karl Jaspers e di Shmuel N. Eisenstadt [Cotesta 2021]. Qui vorrei introdurre l’opera immensa di Voegelin attraverso il suo rapporto con Weber.¹

Voegelin ha avuto tra i suoi maestri i più grandi intellettuali austriaci e tedeschi del secolo scorso. Hans Kelsen è stato probabilmente il più importante per la sua formazione di giurista e filosofo della politica. Nelle sue *Riflessioni autobiografiche* egli riconosce un grande debito a Karl Kraus. La sua rivista, *Die Fackel*, criticava contemporaneamente il nazional-socialismo e il comunismo. E questa critica sarà per Voegelin un punto fermo per tutta la vita.

Tra i suoi maestri Voegelin ha incluso pure Max Weber. Verso di lui, però, ha una posizione complessa: gli riconosce debiti per questioni scientifiche essenziali e gli rivolge nello stesso tempo critiche capitali.

Per cominciare vediamo cosa *deve* Voegelin a Max Weber. Nelle *Riflessioni autobiografiche*, egli afferma: «Molto importante per la formazione del mio modo di pensare nel campo della scienza fu la mia precoce familiarità con l’opera di Max Weber» [Voegelin (1973-2011) 1993, p. 86]. In effetti il giovane Voegelin gli dedica un articolo, *Über Max Weber*, già nel 1925 [Voegelin 1925] e un altro, *Max Weber*, nel 1930 [Voegelin 1930]. Dall’opera di Weber il giovane Voegelin ricava alcuni insegnamenti fondamentali; ma, in particolare, la critica radicale delle ideologie. Da Weber egli prende pure altri concetti fondamentali: la distinzione tra “etica dell’intenzione” ed “etica della responsabilità” e la nozione di “avalutatività delle scienze sociali” [Voegelin (1973-2011) 1993, pp. 86-87]. Leggendo Weber egli matura la sua etica professionale: «non riesco a vedere altro motivo per cui si dovrebbe lavorare nelle scienze sociali – ed in generale nel campo delle scienze dell’uomo – se non il desiderio di voler esplorare con onestà la struttura della realtà» [ivi, p. 115].

Ne *La nuova scienza politica*, pubblicata nel 1952, parlando della metodologia e del ruolo di Max Weber nella fondazione della politica come scienza ha scritto:

Il movimento della metodologia, per quanto riguarda la scienza politica, giunse al limite estremo al quale lo spingeva la sua logica immanente nella persona e nell’opera di Max Weber. Non possiamo tentarne in questa sede un’analisi esauriente: ci limiteremo perciò a mettere in luce soltanto alcune delle caratte-

1. Su Max Weber e Eric Voegelin cfr. Franco [1986]; Opitz [1993].

ristiche che fanno di lui un pensatore che conclude un'epoca e ne apre un'altra [Voegelin (1952) 1968, p. 63-64].

Egli ha una *devozione* per Weber nutrita dal discorso scientifico e dalla politica. Voegelin non avrà mai dubbi sul liberalismo appreso da Weber, da Ludwig von Mises, da Friedrich August von Hayek, da Oscar Morgenstern e da altri esponenti della Scuola austriaca d'economia. La *sua* critica di Weber non nasce, infatti, dalla visione politica né dai problemi economici e sociali. Il dissidio dal suo "maestro" riguarda la religione.

Nella conferenza tenuta a Monaco il 23 giugno 1964 Voegelin parla della "grandezza di Weber" ("Die Größe Max Webers"). È una conferenza solenne, in occasione del centenario della nascita di Weber. Perciò il suo discorso *esprime* il suo accordo e il suo allontanamento da lui. La struttura della sua argomentazione presenta un duplice carattere. Weber è grande quanto Karl Marx, Friedrich Nietzsche e Sigmund Freud. È pure il più giovane dei quattro grandi della cultura tedesca del XIX e dell'inizio del XX secolo. Ognuno di loro ha una propria cifra specifica: «Marx, la lotta di classe; Nietzsche, la volontà di potenza (*Willen zur Macht*); Freud, la *libido*; Weber, la razionalità (*Zweckrationalität*) dell'agire come caratteristica della politica e della storia» [Voegelin 1988, p. 79]. Voegelin definisce questi classici "pensatori irrazionali" e li critica soprattutto perché negano l'apertura dell'essere umano verso la trascendenza. Questi quattro "grandi" non hanno, tuttavia, costruito un linguaggio comune e da loro non si può ricavare una *formula univoca*, come per l'illuminismo o il romanticismo, per caratterizzare il loro tempo. Ognuno, infatti, ha un suo approccio per interpretare la realtà umana. I loro tratti comuni sono l'odio per la borghesia e la visione aristocratica della società. Sono dei "plebei patrizi" (*patrizischen Plebejer*).²

All'interno di questo quadro severamente critico Max Weber occupa una posizione molto problematica. Le sue analisi lo condurrebbero ad *una via senza uscita*. Il risultato del lavoro di Weber, secondo Voegelin, sarebbe il seguente:

Le realtà della società industriale e del suo razionalismo, della società di massa e la sua amministrazione razionale da parte delle burocrazie, diventano un tunnel di eventi immanenti da cui nessuno può fuggire. E non c'è fuga, perché la pratica della vita non prevede alcuna dimensione della vita contemplativa. La vita della ragione è sprofondata nella non-realtà e il suo posto è stato preso dalla pratica mondana della scienza [ivi, p. 87].

2. Cfr. Voegelin [1988, p. 88]. Né Voegelin né Opitz, curatore di questo scritto inedito, indicano il luogo dove Santayana avrebbe così qualificato gli autori di cui si sta parlando.

Weber si sarebbe spinto fino ai limiti di un *nuovo mondo*. Ne intravede qualcosa, ma non riesce ad entrarvi. Afferma infatti Voegelin, Weber, «il più giovane dei quattro grandi, si trova ai confini del nuovo. Per lui non v'è alcuna ideologia, nessuna apocalissi rivoluzionaria, nessun attivismo rivoluzionario, nessuna coscienza rivoluzionaria» [ivi, p. 86-87]. Per lui, «non esiste alcun Super-uomo (*Übermensch*), nessuna "illusione". Il suo vocabolario è caratterizzato da espressioni come "disincanto del mondo", "de-divinizzazione". I suoi scritti esprimono rassegnazione; i grandi tempi dell'apertura dello spirito e della profezia sono finiti. Siamo invece caduti nella sobrietà della responsabilità nel nostro agire intramondano» [ivi, p. 90]. Ancora: «In ogni situazione nella quale si trovava egli ha visto [tutto ciò] chiaramente [...] noi dobbiamo andare oltre nella direzione dell'apertura verso la trascendenza e del recupero di tutti simboli nei quali sia possibile l'esperienza della ragione e dello spirito [...] noi dobbiamo recuperare la realtà nel nostro tempo» [ivi, pp. 93-94; sott. mia].

In questo modo Voegelin tenta di portare Weber nel *suo* campo, se non proprio come membro effettivo, almeno come uno che aveva ben visto la situazione nella quale ci si era andati a cacciare. Nell'ultima parte del suo discorso introduce, sebbene con una certa ironia, l'ipotesi di un "Weber mistico".³ Se Weber fosse stato un mistico, la *nullificazione del mondo* che Voegelin gli attribuisce, ne sarebbe la perfetta giustificazione.

C'è tuttavia un'altra ragione che *spiega* questa lettura di Weber. Nella sua opera *Anamnesis*, scritta nel 1943, Voegelin confessa di essere un "mistico":

trapassare la storicità della forma spirituale dell'altro fino a pervenire al suo punto di trascendenza, educando e chiarendo in tal modo la configurazione della propria personale esperienza. La comprensione dello spirito nella storia è una catarsi, una *purificatio* in senso mistico, che per me personalmente culmina nella *illuminatio* e nella *unio mystica* [Voegelin 1966 (1972), p. 31].⁴

3. Secondo E. Baumgarten, una sera Max e Marianne, sua moglie, avrebbero fatto una conversazione del seguente tenore: «Max: Dimmi un po': ti pensi mai come un mistico? Marianne: Questo sarebbe certamente l'*ultimo* modo in cui potrei pensarmi. Puoi invece *Tu* pensarli in questo modo? Max: Potrebbe essere perché io lo *sono*. Nella mia vita ho "sognato" più di quanto si dovrebbe consentire, nelle questioni concrete non sono *completamente* affidabile. È come se potessi (e volessi) separarmi pure *completamente da tutto*» [Baumgarten 1964, p. 677; cfr. pure p. 88]. Purtroppo, lamenta Voegelin, non si sa *quando* Weber si sarebbe definito così.

4. Cito da P.J. Opitz [2000 (2009)]. Nella traduzione inglese questa espressione non si rintraccia e neppure in quella italiana. Non ho potuto procurarmi l'edizione tedesca ma Opitz è studioso molto attendibile.

Vi è, dunque, quasi un'identificazione con il Weber "mistico". Ne *La nuova scienza politica*, pubblicata nel 1952, egli continua a rappresentare Weber in una cornice mistica.

Nella realizzazione del piano di Weber si avverte un accento nuovo [rispetto al positivismo e allo scientismo]. L'evoluzione del genere umano verso la razionalità della scienza positiva era per Comte uno sviluppo nettamente progressivo; per Weber era un processo di disincantamento (*Entzauberung*) e di dedivinizzazione (*Entgöttlichung*) del mondo. Col suo acuto rimpianto per la scomparsa dell'incanto divino dal mondo, con la sua accettazione del razionalismo come una fatalità da sopportare ma non [da] desiderare, col manifesto rincrescimento che la sua anima non fosse all'unisono col divino (*religiös unmusikalisch*), egli mostrò chiaramente di sentirsi partecipe del dolore di Nietzsche, benché, nonostante quella sofferta confessione, la sua anima fosse abbastanza all'unisono col divino da impedirgli di seguire Nietzsche nella sua tragica rivolta. Egli sapeva quel che cercava, ma qualcosa gli impedì di trovarlo. Egli vide la terra promessa, ma non poté entrarvi [Voegelin (1952) 1968, p. 64].

Questo giudizio ritorna infine nelle *Riflessioni autobiografiche*: «Weber non finì per deragliare in un qualche tipo di relativismo o di anarchismo [...] perché [...] possedeva [...] un incrollabile carattere etico ed era di fatto [...] un mistico» [Voegelin (1973-2011) 1993, pp. 88].

Questo, però, è solo un lato della medaglia. Nelle *Riflessioni autobiografiche* compare una severa critica metodologica. Nell'approccio weberiano alla scienza politica e alla sociologia di Weber vi sarebbe un limite inaccettabile. E non si tratta di un limite in senso logico, un errore, ma di una difettosa costruzione del paradigma. Il rifiuto delle ideologie, la distinzione tra le due forme dell'etica e, soprattutto, la questione dell'avalutatività della scienza rispetto ai valori sono – e lo dico con parole mie – assunzioni pragmatiche senza alcun fondamento. «Questo lasciava [Weber] con la difficoltà che i criteri per la selezione dei materiali, così come quelli per un'etica della responsabilità dovevano restare nell'ombra. Weber non poteva analizzare queste aree [...]» e neppure la fonte o l'origine dei suoi valori: il «primo cristianesimo e [la] filosofia greca [...] Sapeva ciò che era giusto, pur non conoscendone le ragioni [...]» [ivi, pp. 87-88].

Nella sua visione retrospettiva del suo rapporto con Weber, Voegelin aggiunge ancora altre considerazioni. Riconosce, ad esempio, che un altro suo grande debito verso Weber riguarda la "conoscenza comparativa", anche se pure qui non mancheranno differenze radicali:

Per quanto mi riguarda, Weber stabilì una volta per tutte che non si poteva essere studiosi di successo nell'ambito della scienza politica e sociale, senza sapere almeno di cosa si stesse parlando. E questo significa acquisire una conoscenza comparativa non soltanto della civiltà moderna, ma anche di quella antica e di quella medioevale; non soltanto di quella occidentale, ma anche delle civiltà orientali e mediorientali [ivi, p. 88].

Nel complesso, dunque, Voegelin ha un rapporto molto profondo con Weber. Ne riconosce il ruolo nella sua formazione metodologica e nel suo orientamento politico ma tenta di superare la sua visione del mondo e della storia ispirandosi proprio alla fonte che Weber, come tutti i moderni, ha rifiutato: l'apertura verso la trascendenza.

3. La questione dell'età assiale o ecumenica

Ci avviciniamo così al cuore dell'opera di Voegelin:⁵ la sua visione della società ecumenica, della storia e il suo eventuale contributo all'analisi del nostro tempo.⁶ Ma per fare questo dobbiamo allargare un poco la nostra prospettiva analitica, inserire qualche considerazione biografica e chiamare in causa Karl Jaspers.

Voegelin ha scelto Weber come suo "maestro". Karl Jaspers era praticamente una persona di casa per Max e Marianne. Nessuno dei due era ebreo. Entrambi erano però antinazisti. L'uno e l'altro per avversione politica e culturale. Jaspers anche per ragioni familiari: sua moglie era ebrea e avvertiva intorno a lui la malattia dello "spirito" da cui erano afflitti allora i tedeschi, anche alcuni intellettuali di grande prestigio.

Dopo la Seconda guerra mondiale entrambi partecipano al dibattito pubblico sul destino dell'Europa e dell'Occidente. Jaspers attraverso l'impegno nel progetto di costruzione di un'Europa unita; Voegelin nella educazione alla democrazia liberale delle élite europee. In particolare, egli riteneva che l'Europa dovesse adottare il modello liberal-democratico americano per emergere dall'abisso in cui l'aveva gettata il nazionalsocialismo e per evitare il rischio

5. Per avere un'idea della rilevanza di Voegelin per la filosofia politica o per la religione si vedano: Racinaro [1988]; Duso [1988]; Chignola [1993]; Lami [1993; 2001]; Zanetti, [1993]; D'Ambrosio [1995]; Esposito [1999 (1988)]; Sandoz [2000]; Camorrino [2023]. Per il suo giudizio sulla modernità: Del Noce [1968]; McAllister [1995].

6. Vanno in questo senso i contributi raccolti da Robinson, Trepanier e Whitney [2019] e Cotesta [2021].

di ripiombarvi a causa del comunismo sovietico. Nella costruzione della loro prospettiva politica, entrambi partivano da una ricostruzione della storia, nella quale si sente forte la presenza degli studi comparativi di Max Weber.

Nel 1949, Karl Jaspers, nella sua opera *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, si domanda se esista un asse del tempo (*Achsenzeit*), un “asse nella storia”, a partire dal quale tentare di comprendere se esista e quale sia il senso della storia dell’umanità. Non è un argomento nuovo, a dire la verità. La filosofia della storia moderna, dall’illuminismo in poi ha tentato di rispondere a questa domanda. Nelle sue opere Hegel ha individuato l’“asse del tempo” nella nascita del Cristo. Attraverso di lui lo “spirito” si rivela al mondo e la storia acquista un *nuovo* senso che si svolge fino al suo compimento nella sua [di Hegel, cioè] filosofia.⁷

Jaspers, però, prende le distanze da lui e costruisce una prospettiva diversa. Un “asse del tempo” (*Achsenzeit*) effettivamente vi è stato nella storia ma non è quello a cui pensava Hegel. Esso si trova tra l’800 e il 200 a. C. e avrebbe avuto il suo culmine tra la fine del VI e l’inizio del V secolo a. C. Nelle principali società umane si sarebbe verificata una rivoluzione dei fondamenti, una “rivoluzione assiale”:

La novità di quest’epoca è che in tutti e tre i mondi [Mediterraneo: Israele, Grecia; India; Cina] l’uomo prende coscienza dell’essere nella sua interezza, di sé stesso e dei suoi limiti. Egli viene a conoscere la terribilità del mondo e la propria impotenza. Pone domande radicali. Di fronte all’abisso anela alla liberazione e alla redenzione. Comprendendo coscientemente i suoi limiti si propone gli obiettivi più alti. Incontra l’assolutezza nella profondità dell’essere-se-stesso e nella chiarezza della trascendenza [Jaspers (1949) 2014, p. 20].

Sarebbero *simbolo* di questo processo profeti e filosofi. Nel mondo ebraico post-esilico i profeti e, soprattutto, Daniele; nel mondo greco i filosofi naturalisti e Socrate; in India, Buddha e, in Cina, Confucio.⁸

Jaspers, come dicevo, rifiuta la prospettiva hegeliana secondo la quale nella storia si verifica “il procedere di Dio” o dello “Spirito”. Per lui, inoltre, la fede cristiana è una fede come le altre, «una fede, non la fede dell’umanità» [ivi, p. 19]. *L’asse* della storia umana deve essere rintracciato in un fatto, una realtà, un processo che abbia riguardato l’umanità intera o la sua più grande parte. Questo *evento* ha una caratteristica comune a tutte le civiltà, è “la più netta

7. Per il confronto di Voegelin con la “tradizione continentale” europea cfr. Trepanier, McGuire (eds.) [2011].

8. Mi si perdoni la brutalità della sintesi. Per una trattazione più diffusa della problematica qui trattata rinvio a Cotesta [2022].

linea di demarcazione della storia”, «quasi contemporaneamente in Cina, in India e nell’occidente, senza che alcuna di queste regioni del mondo sapesse di quanto avveniva nelle altre» [ivi, p. 20].

La teoria della storia di Jaspers è una riflessione di secondo livello, di un ordine più astratto che vede nei fatti accertati empiricamente un *altro* senso. La storia non è più il dispiegarsi del divino ma il processo della creatività e della responsabilità dell’uomo. La storia è interamente secolare. L’uomo non nasce da un qualche dio, ma “modella” sé stesso.

La rivoluzione assiale è un *evento* spirituale. Quanto alla sua origine Jaspers considera pure altre “cause”, ma alla fine conclude che si tratta di «considerazioni sociologiche pertinenti, che conducono a un’indagine metodica, ma alla fine si limitano a illuminare i fatti, non offrono una loro spiegazione causale» [*Ibidem*].

Nel periodo assiale le precedenti visioni del mondo, della storia e degli uomini vengono poste in discussione. L’indagine storico-sociologica successiva mette in luce questo nuovo modo di costruire l’immagine della società, degli uomini e della loro storia. Jaspers indica quali siano i punti di separazione tra le tradizionali immagini del mondo e quelle nuove, fondate su premesse cognitive completamente diverse. Rimangono elementi delle vecchie culture e delle vecchie società, ma essi acquistano un nuovo senso entro le nuove “mappe cognitive”. «I miti – afferma – furono riplasmati, intesi in una nuova profondità [...] questa transizione [...] fu creatrice di miti in maniera nuova nel momento stesso in cui il mito nella sua totalità veniva distrutto» (ivi, p. 21). Lo stesso accade agli elementi sociali e politici:

le *antiche alte civiltà millenarie* hanno dappertutto fine col periodo assiale, che le dissolve, le assimila, le fa svanire, a prescindere dal fatto che a portare l’innovazione sia lo stesso popolo o un altro. Le civiltà pre-assiali, quelle dei babilonesi, dell’Egitto, dell’Indo e della Cina primitiva, sono state a proprio modo magnifiche, ma appaiono in un certo senso come precedenti al risveglio. Le antiche civiltà persistono soltanto negli elementi che entrano nel periodo assiale, che vengono accolti dal nuovo inizio [ivi, p. 25].

Al centro di questa teoria si trova il concetto weberiano di “disincanto” (*Entzauberung*), il disincanto verso la visione “mitica” del mondo. La società di “uomini e dèi” scompare sotto i colpi dell’analisi razionale. Il mito, la religione e ogni altro aspetto della vita umana è sottoposto alla critica della ragione. La visione mitica da cui scaturiva l’interpretazione del mondo, della genesi e della storia dell’universo è sottoposta essa stessa ad analisi critica e viene intesa,

“spiegata”, come un “prodotto” dell’attività creatrice dell’uomo. Insomma, il processo di razionalizzazione non lascia più nulla fuori dalla sua osservazione.

L’esempio di questo modo di analizzare il mondo è offerto da Max Weber nella sua *Sociologia della religione*.

4. La concezione dell’età assiale

L’analisi di Voegelin [(1956-1987) 1999; 2000a; 2000b; 2000c; 2001] va in una direzione completamente diversa da quella di Jaspers.

Ne *La nuova scienza politica* [1952, p. 243], egli riassume la sua analisi in questi termini:

[esiste] un ciclo di civiltà di proporzioni storiche mondiali. Si vanno delineando i contorni di un ciclo gigantesco, che trascende i cicli delle singole civiltà. L’acme di questo ciclo è rappresentata dalla venuta di Cristo; le grandi civiltà precristiane ne costituiscono la curva ascendente, la moderna civiltà gnostica ne costituisce la curva discendente. Le grandi civiltà progredirono dalla compattezza dell’esperienza alla differenziazione dell’anima come sensorio della trascendenza; e nell’area della civiltà mediterranea, questa evoluzione raggiunse il massimo di differenziazione con la rivelazione del Logos nella storia.

A differenza di Weber e in contrapposizione a Jaspers, Voegelin trova nella storia mondiale – ma a me sembra più la storia dell’area del mondo che va dal Medio-oriente all’Atlantico – un ciclo che ha il suo culmine nell’avvento di Cristo. All’interno di questo ciclo egli ne individua, o ne dà per scontato, un altro: la formazione del “sensorio dell’anima” per la trascendenza e la manifestazione del trascendente nella storia. Questo ciclo “piccolo” coincide in parte con quello individuato da Jaspers e, implicitamente, da Weber. Per Jaspers l’acme è rappresentata dalla filosofia greca del VI-V secolo (i presocratici, Socrate, Platone); Confucio per la Cina; Buddha per l’India. Per Voegelin, come abbiamo visto, l’acme è la venuta di Cristo.

Mediante il secondo ciclo Voegelin interpreta la storia mondiale in contrapposizione a Hegel, a Weber e a tutti gli altri storici e filosofi che hanno tentato di costruire delle sintesi della storia globale dell’umanità.

Nella prima parte, quella ascendente che culmina nella venuta di Cristo, hanno un ruolo centrale i filosofi greci (Platone e Aristotele) e i profeti ebraici. Pur se indipendenti l’uno dall’altro, essi producono l’apertura verso il trascendente; “il sensorio dell’anima”; la disposizione ad accogliere la rivelazione.

Qui la parte critica verso Jaspers (e verso Weber che tuttavia gli ha aperto la strada) è il concetto di *differenziazione*. Dalla percezione del mondo compatta propria del mito, grazie alla filosofia greca e ai profeti, si passa alla differenziazione tra *cielo e terra*. Non c'è più confusione tra uomini e dèi. Sono due sfere differenziate, appunto, e il cielo può essere studiato come tutti gli altri oggetti dell'universo. Jaspers, afferma Voegelin, non avrebbe tenuto conto di questa ulteriore differenziazione e sarebbe rimasto ad un livello precedente della percezione della storia. Lui vede la separazione tra *cielo e terra*, ma non la costruzione della relazione tra la sfera mondana della vita umana e la sfera trascendente dell'essere divino. Inoltre, avrebbe un pregiudizio "anticristiano" perché afferma che il cristianesimo è una religione come le altre e non quella nella quale il divino si è rivelato all'umanità.

Il discorso complessivo sul grande ciclo della storia umana contiene pure un'altra critica a Jaspers. Collocando l'inizio della rivoluzione assiale verso l'800 a. C., egli non avrebbe colto la relazione tra la formazione degli imperi e la costruzione dell'idea di un dio universale. Idee universali, infatti, nascono a suo avviso all'interno degli imperi e sono il prodotto della volontà di potere da parte delle classi dominanti e non, come vorrebbe Jaspers, dei processi spirituali e culturali elaborati dal razionalismo delle civiltà e delle religioni. Da un lato, dunque, i processi di formazione di una visione globale, universale, della storia umana nascerebbero prima del primo millennio a. C., dall'altro avrebbero origine dal bisogno di costruire l'ordine sociale da parte dei regnanti.⁹

Per un lettore del XXI secolo probabilmente non ha alcuna importanza la critica che nella sua opera Voegelin rivolge a Jaspers sulla rivoluzione assiale, se ve ne sia stata una soltanto o ve ne siano state molteplici. A queste inoltre sarebbero da aggiungere le critiche rivolte ad Arnold Toynbee e alla sua interpretazione della storia come "storia delle civiltà" [Voegelin 1961]. La questione diventa rilevante, invece, se gettiamo uno sguardo alla proposta per i tempi nostri che scaturisce dal dibattito tra questi grandi intellettuali.

5. *La gnosi e la rivolta contro la modernità*¹⁰

È opinione condivisa da molti che, nel primo cristianesimo, nonostante le cautele degli apostoli, vi fosse una *sensazione diffusa di una imminente realizza-*

9. Cacciari [2017] vede in questo un riconoscimento "involontario" verso Nietzsche. In realtà, nella costruzione dell'ordine sociale Voegelin vede *sempre* all'opera la *libido dominandi* insieme alle forze spirituali.

10. Prendo a prestito questa formulazione da McAllister [1995].

zione del nuovo regno annunciato da Gesù nella sua predicazione. I primi cristiani erano convinti che il regno si sarebbe realizzato già durante la loro vita. Che essi avrebbero conosciuto il nuovo regno non era una speranza indefinita ma un'attesa dotata di senso. Tali e tanti erano i segni ricevuti che rendevano *concreta* quella speranza.

La delusione di questa speranza comportava pertanto dei rischi per la fede e per la stessa vita della comunità cristiana. Infatti, vivere in condizioni di attesa di un' indefinita realizzazione di un evento, sempre differito, può condurre allo sconforto, alla sfiducia e, anche, all'abbandono della fede. Voegelin si occupa pure di cosa sia avvenuto in seguito alla "rivoluzione assiale". Se nella sua interpretazione del grande ciclo della storia l'attesa dell'evento è stata non breve ma di due o tre millenni, è logico pensare che, una volta realizzato l'evento, ci si potesse aspettare che *il regno*, tanto a lungo atteso, finalmente si realizzasse.

Dei rischi per la *vera fede* costituiti dalla incertezza sul tempo della realizzazione del *Regno* si sarebbe fatto portavoce Agostino nel *De Civitate Dei*. Per comprendere questo passaggio, però, abbiamo bisogno di capire cosa accade *veramente* con il cristianesimo, secondo Voegelin.

Il cristianesimo ha per Voegelin un carattere "rivoluzionario". Il suo attacco al sistema politico, culturale e religioso dell'impero è radicale. «Il cristianesimo [è] estremamente pericoloso per la sua radicale e intransigente dedivinizzazione del mondo» [Voegelin (1952) 1968, p. 167]. Nel sistema culturale e religioso pluralistico dell'impero romano vengono gradualmente a confluire tre tipi di verità: la verità cosmologica degli "antichi imperi"; la verità "antropologica" elaborata dalla filosofia greca; la verità "soteriologica" cristiana [ivi, p. 142]. Questo conflitto tra le verità è vinto dal cristianesimo. Come risultato della dedivinizzazione dell'universo la sfera del potere diviene temporale; nessuna legittimazione religiosa la sorregge più [ivi, p. 173]. Se, inoltre, i cristiani sono in attesa del *regno*, il mondo, *questo* mondo, è abbandonato a sé stesso. Di qui la situazione di disorientamento generale: non vi sono più divinità a cui appellarsi; il potere è senza alcun fondamento legittimo; gli uomini *nuovi* si disinteressano di tutto. Pare – ma questa è una mia ricostruzione – una via senza alcuna uscita. Agostino deve porre rimedio a questa situazione. Da un lato, scrivendo dopo l'invasione dei goti di Alarico (410), egli deve confutare le accuse rivolte al cristianesimo di essere la causa dei mali di Roma e dell'impero; dall'altro, critica ogni forma di legittimità del potere temporale a cui assegna appunto il ruolo subordinato e strumentale di *mezzo per un fine*: il servizio del governo del mondo perché si realizzi il *regno* cristiano. È, come nota Voegelin, la nascita della concezione e della

pratica del governo teocratico della società. In effetti, il regno è rappresentato dalla *ecclesia* dei credenti e il governo della società vi è subordinato. Tra i due poteri, quello della chiesa e quello dell'impero, prevale la chiesa.

Questa soluzione dura per ben otto secoli. La chiesa cristiana risponde alle inquietudini degli intellettuali e ai bisogni spirituali delle masse. Nello stesso tempo essa conferisce pure al potere pubblico la sua legittimazione, conferendogli in ogni caso una posizione subordinata rispetto a sé stessa.

La situazione cambia nel XIII secolo. In questo secolo, afferma Voegelin, di fronte ai cambiamenti della società e alla emersione di nuovi poteri – l'embrione delle "nazioni" – la chiesa continua a comportarsi come nella fase imperiale. Il non aver adeguato la sua posizione mediante la rinuncia alle sue enormi ricchezze ha favorito la nascita nel suo seno di posizioni escatologiche diverse e la frantumazione del suo campo: la sfera religiosa, infatti, subisce da allora in poi tante e contraddittorie scissioni, non ancora ricomposte nella modernità.

Tutto inizia con una nuova interpretazione teologica della storia sacra ad opera di Gioacchino da Fiore.

Gioacchino – così Voegelin riassume e interpreta il pensiero di Gioacchino da Fiore – rompe con la concezione agostiniana della società cristiana quando applicò il simbolo della Trinità al corso della storia. Nella sua concezione la storia del genere umano si articola in tre periodi, corrispondenti alle tre persone della Trinità. Il primo periodo del mondo è stato l'età del Padre; con la venuta di Cristo è cominciata l'età del Figlio. Ma l'età del Figlio non sarà l'ultima: essa sarà seguita da una terza età, quella dello Spirito Santo [ivi, p. 181].

Gioacchino da Fiore, in effetti, pone al centro del suo discorso la Trinità ed usa il nome del Padre, del Figlio e dello Spirito santo per costruire un sistema simbolico capace di interpretare la storia. Pertanto, tutta la storia prima della venuta di Cristo sarebbe il periodo del Padre; dall'avvento del Cristo fino ai suoi tempi (il XIII secolo) sarebbe il periodo del Figlio e dal XIII secolo in poi sarebbe il tempo dello Spirito.

Ciò che caratterizza le tre età è un sensibile incremento di pienezza spirituale. Nella prima età si affermò la vita dell'uomo profano; nella seconda età fiorì la vita attivo-contemplativa del sacerdote; nella terza si avrà la fioritura della perfetta vita spirituale del monaco. Inoltre, le tre età, secondo la concezione gioachimitica, presentano analoghe strutture interne e una durata calcolabile. Dal confronto delle strutture risulta che ciascuna età si apre con una triade di figure preminenti, cioè con due precursori, seguiti dal *leader* della rispettiva età; e, dal calcolo della durata, risulta che l'età del Figlio sarebbe finita nel 1260. Il *leader* della prima età

fu Abramo, il *leader* della seconda fu Cristo e Gioacchino predisse che nel 1260 sarebbe apparso il *Dux e Babylone*, il *leader* della terza età [*Ibidem*].

Questo sviluppo teologico non è nuovo. È la gnosi, un approccio secondo il quale è possibile avere esperienza e conoscenza dello Spirito *già in questo mondo*. Nelle concrete situazioni storiche lo Spirito evangelico è stato concretamente rappresentato attraverso diverse figure umane. Tra tutte spicca la figura di Francesco d'Assisi. Gioacchino, infatti, si considerava il *profeta*, il nuovo *Daniele*, e vedeva in Francesco il *nuovo* Cristo.

Da allora, secondo Voegelin, la gnosi assume contorni sempre più precisi e, da una costola del cristianesimo, finisce per assumere un aspetto completamente anticristiano.

Per comprendere questo passaggio occorre di nuovo riprendere la soluzione di Agostino al problema del conflitto tra le verità nell'impero.

Noi – afferma Voegelin – dobbiamo fare una netta distinzione tra l'apertura dell'anima, come svolta decisiva nel processo di differenziazione sul piano dell'esperienza, e la struttura della realtà, che tuttavia permane immutata [ivi, p. 234].

La precondizione della “rivoluzione assiale”, consistente nell'apertura dell'anima umana alla rivelazione divina, non cambia la natura della realtà storica. “Il mio regno *non* è di questo mondo” significa proprio che la nuova alleanza tra la sfera dell'essere divino e quella umana non cambia il mondo.¹¹

Dalla distinzione e dalla nuova relazione tra le due sfere, afferma Voegelin,

consegue [...] che la tensione tra la diversa verità dell'anima e della società non può venire eliminata dalla realtà storica eliminando l'una o l'altra verità. L'esistenza umana nelle società naturali resta quella che era prima del suo orientamento verso un destino che trascende la natura. La fede è attesa di una soprannaturale perfezione dell'uomo; non è questa stessa perfezione. Il regno di Dio non è di questo mondo e la Chiesa, che rappresenta la *civitas Dei* nella storia, non può sostituirsi alla società civile. Il risultato di quella decisiva differenziazione non è la sostituzione della società chiusa con la società aperta¹² [...]

11. Sottolineo qui, che *questa* è l'interpretazione di Voegelin. A mio avviso, invece, l'introduzione della *nuova* relazione tra le due sfere – quella umana e quella divina – muta certamente la sfera umana.

12. Per la distinzione tra “società aperta” e “società chiusa” Voegelin si ispira a H. Bergson, *Les deux source de la morale et de la religion*, e non a K. Popper, al quale, sebbene con riferimenti non espliciti, si riferisce molto criticamente. Popper, nella sua opera, *La società aperta e i suoi nemici*, considera Platone come il fondatore del totalitarismo. Verso coloro che sostengono

ma una complicazione del simbolismo che corrisponde alla differenziazione delle esperienze. Entrambi i tipi di verità, d'ora innanzi, esisteranno insieme; e la tensione fra i due, in vari gradi di consapevolezza, sarà una struttura permanente della civiltà [ivi, p. 235].

Ciò che accade da Gioacchino da Fiore in poi, invece, conduce proprio alla distruzione della “struttura permanente della civiltà”. Tale mutamento avviene, infatti, mediante «la più radicale immanentizzazione dell'*eschaton*» [ivi, p. 243]. Di conseguenza,

dovunque riuscirono a diffondersi, i movimenti gnostici distrussero la verità dell'anima aperta; un'intera area differenziata, che era stata una conquista della filosofia e del cristianesimo, andò in rovina [...]. Nelle civiltà precristiane la verità che si differenziava con l'apertura dell'anima era presente nella forma di compatte esperienze; nelle civiltà gnostiche la verità dell'anima non viene reintegrata nell'antica compattezza dell'esperienza, ma è repressa [*Ibidem*]

È stato osservato che Voegelin combatte la modernità servendosi della filosofia antica. E questo appare innegabile. Il suo discorso, invece, è più sottile. Egli, infatti, usa ancora il concetto di differenziazione per criticare la modernità e in modo radicale. La società moderna dovrebbe essere una società più complessa delle società antiche. Avviene, invece, il contrario. La società moderna riduce la complessità ed elimina uno dei due poli della realtà: la sfera della divinità.

Voegelin non è interessato a dimostrare se le forme di gnosticismo cristiano – ne trova alcuni aspetti già in San Paolo – siano anticipatrici della modernità né se la modernità abbia le sue radici nella teologia medievale. È interessato invece a dimostrare la forma che assume la società dal momento in cui l'*eschaton*, la rivelazione, è inteso come un puro fenomeno intramondano.

La modernità, dunque, si caratterizza per Voegelin mediante due aspetti fondamentali. Da un lato, l'eliminazione di uno dei due poli della realtà (la sfera del divino) porta alla necessità di giustificare questo mondo. Di qui i tentativi della filosofia “moderna” di costruire “sistemi” o modelli generali di interpretazione della storia. Alla base di questi sistemi di interpretazione della realtà vi è il concetto di “alienazione” così come è formulato nella filosofia di Plotino e ripreso dalla filosofia tedesca di Schelling e di Hegel. «I sistemi di

questa tesi Voegelin usa termini dispregiativi: “tutti i grandi pensatori politici che hanno riconosciuto la struttura della realtà, da Machiavelli ai nostri giorni, sono stati accusati di immoralismo dagli intellettuali gnostici, per non parlare del gioco da salotto, tanto caro ai radicali, per cui si presentano Platone e Aristotele in veste di fascisti” [Voegelin (1952) 1968, p. 250].

pensatori come Hegel rappresentano la sistematizzazione di stati d'alienazione. Devono inevitabilmente arrivare alla morte di Dio: non perché Dio sia morto, ma perché la divina ragione è stata respinta nel corso della rivolta egofanica» [Voegelin (1973-2011) 1993, p. 142].

Dall'altro lato, e contemporaneamente, essi collocano l'uomo – o sé stessi – al posto di Dio.

La speculazione gnostica – afferma Voegelin – superò l'incertezza della fede mediante un ripiegamento dalla trascendenza e conferendo all'uomo e alla sua azione intramondana un significato di compimento escatologico. A mano a mano che questo processo di immanentizzazione progrediva sul piano dell'esperienza, l'attività di civilizzazione si trasformò in uno sforzo mistico di autosalvazione. La forza spirituale dell'anima, che nel cristianesimo era consacrata alla santificazione della vita, poteva essere ora consacrata alla più seducente, più tangibile e, dopo tutto, tanto più facile creazione di un paradiso terrestre [Voegelin (1952) 1968, p. 201].

La periodizzazione consueta della modernità viene abbandonata da Voegelin. Egli infatti rintraccia un filo rosso o, se si vuole, un filo demoniaco in tutte le esperienze del moderno. Il suo discorso infatti così continua:

Ma come realizzare questo miracolo dell'autosalvazione, come realizzare questa redenzione accordando la grazia a se stessi. La grande risposta fu data dalla storia con i successivi tipi di azione gnostica che hanno conferito alla civiltà moderna il suo specifico carattere. Il miracolo fu realizzato con successo attraverso l'eccellenza letteraria e artistica, che assicurava l'immortalità della fama all'intellettuale umanistico; attraverso la disciplina e il successo economico, che era attestazione di salvezza per il santo puritano; attraverso i contributi al progresso civile dei liberali e dei progressisti; e, finalmente, attraverso l'azione rivoluzionaria destinata a realizzare in terra il millennio comunista o qualche altro millennio gnostico. In questo modo, lo gnosticismo fu estremamente efficace nel liberare energie umane destinandole alla costruzione di una civiltà, perché appunto nella loro fervida applicazione all'attività intramondana consisteva la salvezza [ivi].

La modernità, dunque, è condannata senza appello. A guardar bene, manca il nazional-socialismo ma è un fatto casuale. In altre parti del discorso e, in generale, nel suo pensiero, il nazional-socialismo è considerato una propaggine estrema della modernità, come il comunismo sovietico d'altronde.¹³ Inoltre, e

13. A questo proposito è importante la sua condanna del totalitarismo. Su questo punto svolge una polemica con Hannah Arendt per la sua concezione del totalitarismo [Arendt, Voegelin 2015; Esposito 1999].

pare ironico, queste forme della modernità possono essere interpretate come proiezioni estreme di forme medievali di cristianesimo. Di fronte a questo abisso, Voegelin concretamente vede un solo baluardo concreto: la liberal-democrazia americana. A noi, sia detto per inciso, non rimane neppure quella.

6. La proposta di Voegelin per il tempo a venire

Ma se non ci facciamo prendere dalla disperazione e torniamo al ragionamento teorico, da Voegelin possiamo ancora prendere qualche suggestione. Voegelin è infatti il profeta dell'avvento di una *nuova età assiale*, l'età "ecumenica", se vogliamo usare le sue parole. Si tratta, come afferma nelle sue *Riflessioni autobiografiche*, di "recuperare la realtà": e ciò significa ritornare alla concezione relazionale del mondo nella quale l'umano e il divino costituiscono due poli nessuno dei quali può essere eliminato.

Volgiamoci perciò alle *Riflessioni autobiografiche* e, in particolare, alle sue pagine finali nelle quali Voegelin riassume il suo "testamento morale". Nell'epoca moderna, egli afferma, le aspettative cristiane di salvezza sono state "rimpiazzate da aspettative secolari" ma questo «non ha mutato la struttura del problema» [Voegelin (1973-2011) 1993, p. 183]. Infatti, «nell'età moderna si è aggiunto un importante nuovo fattore quando l'attesa di un intervento divino fu sostituita dalla richiesta di un'azione diretta da parte dell'uomo che avrebbe prodotto il mondo nuovo» [*Ibidem*]. Questa azione *diretta* dell'uomo per raggiungere lo *stato di perfezione escatologica*, per quanto operi con violenza sull'ordine sociale, rimane pur sempre "una magia dell'azione". In questo senso, essa rappresenta un tratto costante della modernità consistente nell'immaginare una salvezza che si risolve sempre nel suo contrario. Gli uomini moderni vivono di sogni! E tuttavia, se i suoi esiti sono la negazione del bisogno di salvezza, «l'esperienza è reale. Altrimenti essa non potrebbe avere i permanenti effetti di motivazioni visibili anche nelle sue deformazioni» [*Ibidem*]. Per ricondurre nel giusto alveo la ricerca umana della salvezza, si deve «assumere il fatto che il processo della storia non è immanente ma si muove nello spazio mediano tra la realtà mondana e quella trascendente» [*Ibidem*]; si deve, in altri termini, correggere la pretesa della modernità di eliminare il polo della trascendenza nella costituzione della storia e della vita umana, e ristabilire il carattere *mediano* del processo storico. «Questo carattere mediano del processo, inoltre, non viene esperito come struttura che si svolga in un tempo infinito, ma come un movimento che si concluderà escatologicamente in uno stato che trascenderà la medianità e lo stesso tempo» [ivi, p. 183-184].

Cosa significhi in concreto tutto questo è arduo dirlo, se *non* si ha fede. Per Voegelin è un *mistero*. È importante tuttavia comprendere sino in fondo la sua proposta teoretica, se vogliamo riconoscere tratti indispensabili della costituzione della società, senza di che – in quanto sociologi – non ci sarebbe possibile riconoscere i fenomeni oggetto dei nostri studi teorici ed empirici. Dalla filosofia del XX secolo emerge una proposta di “raddrizzare la modernità”. Questa proposta spinge a considerare l’essere sociale non solo nella sua dimensione intramondana ma al tempo stesso nella sua trascendenza verso l’infinito o, come dice Voegelin, nel vivere *mediano* in attesa della conclusione escatologica del tempo. «Questa tensione escatologica dell’umanità dell’uomo nelle sue dimensioni di persona, società e storia, è per il filosofo più che non materia di intuizione teoretica. È una questione pratica» [ivi, p. 184]. I filosofi classici sapevano di cosa si trattava qui. Era l’impegno «nella pratica del morire: e la pratica del morire significava la pratica del rendersi immortali» [*Ibidem*]. Il raccordo con la filosofia di Platone e Aristotele può farci capire che «la coscienza dell’attesa escatologica è una forza ordinante nell’esistenza: essa rende possibile la comprensione dell’esistenza come esistenza del *viator* – del viandante, del pellegrino alla ricerca della perfezione escatologica – in senso cristiano. Questo pellegrinaggio, però, è ancora un progresso del pellegrino in *questo mondo*» [*Ibidem*; sott. *mia*]. La solitudine di Dio deve finire. L’uomo moderno deve di nuovo aprirsi alla sua rivelazione!

7. Il paradosso del misticismo e l’*al-Ghazali* cristiano

Come si può constatare da una pur semplice lettura della mia esposizione – a dire la verità molto faticosa per le difficoltà a districarsi nel complesso pensiero di Voegelin – alla fine ci viene riproposta una lettura “autentica” del problema dell’*eschaton* cristiano. Sembrerebbe che la enorme mole del lavoro di Voegelin alla fine consista solo di un aggiustamento nell’interpretazione del carattere del cristianesimo. Il ritorno alla posizione del *De civitate Dei* di Agostino e alla sua sistemazione del rapporto tra l’esperienza storica e la disposizione ad aprirsi alla trascendenza ne dovrebbero essere i tratti principali. La questione tuttavia va molto più avanti. La sua preoccupazione principale è fare i conti con le varie e diverse forme dello gnosticismo. Si tratta di evitare di cadere nella tentazione di realizzare *in questo mondo* lo Spirito, come a partire da Gioacchino da Fiore ha fatto tutta la modernità, sia quella che allo gnosticismo si è ispirata, sia quelle che hanno sostituito l’uomo a Dio ed eliminato ogni forma di trascendenza. Il fatto che, nonostante la radicalità di

queste diverse esperienze, la domanda di trascendenza continuamente ritorni, è certamente un segno che neppure per le donne e gli uomini del XX e del XXI secolo la vita possa esaurirsi nella sfera intramondana.

Il problema è semmai se essa possa essere colta soltanto dal cristianesimo e se questa (nuova) proposta non nasconda una pretesa universalista non condivisibile. Si tratta infatti di riconoscere nella teoria e nella prassi la pluralità delle forme religiose e spirituali nelle quali la domanda di trascendenza e di escatologia possa inverarsi. Lo studio delle civiltà spinge a compiere, e in modo realistico, questo riconoscimento.

Sul piano delle questioni specifiche relative all'interpretazione della storia e della società globale, rimangono aperti tanti problemi. Qui ne segnalo alcuni.

La prima grande questione mi pare legata alla formazione storica dell'idea di un "Dio universale". Questa emerge, secondo Voegelin, all'interno degli imperi. Su questa base egli costruisce il primo lato temporale del suo ciclo storico. Ma, se questo è vero, allora avrebbero ragione tutte le teorie, antiche e moderne, che vedono nel "Dio universale" oppure, genericamente, nella divinità, una produzione umana. Dio – mi si perdoni la impertinenza – se nasce, può pure morire. E di questa involontaria conferma delle teorie moderne della morte di Dio, per quanto io abbia letto delle sue opere, non mi pare Voegelin si sia accorto.

La seconda riguarda un problema di epistemologia. Voegelin ha una sua visione *antropologica*, consistente nel concepire l'essere umano come aperto alla trascendenza e capace di accogliere la rivelazione di Dio [ivi, p. 73]. Tutte le teorie che si allontanano da questa premessa, del resto assunta pragmaticamente, sono *gnosi*, negazione parziale o totale di un polo della realtà. Ma, al tempo stesso, pur se aperto alla trascendenza e se accoglie la rivelazione, l'essere umano rimane immutabile. È una concezione *fissista* dell'essere umano, mentre invece proprio la scoperta della trascendenza, non importa il tempo in cui sia avvenuta, e l'accoglimento della parola di Dio, *muta* il carattere dell'essere umano. E proprio su questa base è possibile pensare ad una *riforma* della società umana nel senso da lui auspicato e intendere in modo plurale l'apertura verso la trascendenza. Non solo il cristianesimo apre alla trascendenza ma tutte le forme di vita aperte alla spiritualità.

Infine, torniamo a Weber. Per quanto l'atteggiamento di Voegelin verso di lui sia affettuoso e deferente, rimane un debito non dichiarato: la questione dell'*Entzauberung*, il concetto di disincanto verso il mondo mitico e magico elaborato e praticato da Weber nella *Sociologia della religione*. Ne *La nuova scienza politica* e in altri testi, alcuni dei quali abbiamo trattato qui, Weber viene trattato come un "positivista". Ora, se per positivismo si deve intendere

il fatto ovvio che si deve ammettere l'esistenza della realtà che si vuole studiare, tutti sono positivisti. Pure i teologi che parlano di Dio ne presuppongono l'esistenza. Altrimenti di che si occuperebbero? La questione riguarda lo scienziismo, come ideologia della scienza. E su questo il discorso potrebbe essere più agevole. Il problema è tuttavia che Voegelin ha un approccio totalitario e nel lungo periodo della modernità (dal XIII secolo in poi) vede scorrere una unica corrente, nessuna via alternativa. È in fondo la notte, come diceva il suo detestato Hegel, nella quale tutte le vacche sono nere. Non esistono per lui problemi di ripartizione delle risorse. La questione della teodicea, al centro della interpretazione weberiana delle religioni, è da lui ignorata. Gli riconosce, bontà sua, una sensibilità per le questioni della trascendenza e del misticismo. Per questa ragione gli assegna un posto speciale nel suo Pantheon. Ma egli sarebbe stato una creatura infelice perché non riuscì a compiere il passo definitivo nella trascendenza. Anzi, il crollo fisico di Weber (1899-1903) sarebbe da attribuire alla contraddizione tra la sua sensibilità mistica e la forma della sua vita storica.

Con le sue fini e approfondite analisi Voegelin *distrugge* [o pensa di distruggere] ogni altro approccio "razionale" allo studio del mondo. Rimane *solo* la *sua* filosofia della storia e questa ha come punto centrale l'apertura dell'uomo verso la trascendenza e la rivelazione di Dio all'uomo. Come questo avvenga è un mistero per lo stesso Voegelin. Come un nuovo al-Ghazali, un al-Ghazali occidentale, Voegelin ci consegna al *mistero della fede*. E per un filosofo, uno storico e un sociologo è un grande balzo in avanti!

Si deve tuttavia riconoscere un certo realismo nell'approccio di Voegelin. Egli riconosce che imperatori, re, principi, duchi, capitani d'industria, fondatori e reggitori di chiesa, intellettuali pervertiti e manipolatori delle masse (Marx e il comunismo; Hitler e il nazional-socialismo, ad esempio) costruiscono l'ordine sociale per affermare la propria "volontà di potenza". Il suo approccio *élitistico* allo studio della società e della politica riserva scarse parole alla comunità degli umili credenti, delle persone comuni portatori di bisogni incompressibili. Sembrano solo la massa su cui agiscono profeti buoni e cattivi, portatori della buona novella o cassandre annunciatrici di sventura. Che si possa costruire una *comunità politica* "da loro, con loro, per loro" appare un sogno impossibile.

Bibliografia

- Arendt H., Voegelin E. [2015], *Disput über den Totalitarismus. Texte und Briefe*, V&R, Göttingen.
- Baumgarten E. [1964], *Max Weber. Werk und Person*, Mohr-Siebeck, Berlin.

- Bergson H. [1932], *Les deux sources de la morale et de la religion*, Félix Alcan, Paris.
- Cacciari M. [2017], Alla ricerca dell'ordine: l'Europa di Voegelin, *Vita e pensiero*, 1, pp. 22–32.
- Camorrino A. [2023], *Da Dio all'Io. Riflessioni sul sacro*, Mondadori, Milano.
- Cotesta V. [2021], La terza età assiale. Alcune considerazioni sulla nuova forma del mondo, *Società Mutamento Politica*, 12(23), pp. 185-198.
- Cotesta V. [2022], *Il cielo e la terra*, Morlacchi, Perugia.
- D'Ambrosio R. [1995], *Ordine, Umanità e politica. Saggio su Eric Voegelin*, Cacucci Editore, Bari.
- Del Noce A. [1968], *Eric Voegelin e la critica dell'idea di modernità*, in E. Voegelin, *La nuova scienza politica*, Borla, Torino, pp. 8-34.
- Duso G. (ed.) [1988], *Filosofia politica e pratica del pensiero*, FrancoAngeli, Milano.
- Esposito R. [1999], *Categorie dell'impolitico*, il Mulino, Bologna.
- Franco L. [1986], Voegelin e Weber: ambiguità e trasparenza, *il Mulino*, 5, pp. 775-797.
- Jaspers K. [(1949) 2014], *Origine e senso della storia*, Mimesis, Milano.
- Lagi, S., Stradaioli N. [2017], *Eric Voegelin e Isaiah Berlin. Storici delle idee. Una riflessione sul monismo*, Centro Editoriale Toscano, Firenze.
- Lami G. [1993], *Introduzione a Eric Voegelin*, Giuffrè, Milano.
- Mcallister T.V. [1995], *Revolt against Modernity. Leo Strauss, Eric Voegelin, and The Search for a Postliberal Order*, University Press of Kansas, Lawrence (Kansas).
- Opitz P.J. [1993], Max Weber e Eric Voegelin, *Filosofia politica*, 1, pp. 109-127.
- Opitz P.J. [1999], La tesi sullo gnosticismo. Osservazioni Sull'interpretazione della modernità del mondo Occidentale in Eric Voegelin, *Filosofia politica*, 2, pp. 225-243.
- Opitz P.J. [(2000) 2009], *Ordine e Storia. Concezione e sviluppo dell'opera*, in E. Voegelin, *Ordine e storia*, Vol. 1: *Israele e la rivelazione*, N.S. Muth (ed.), VP, Milano, 2009, pp. XIX-XLVI.
- Popper K.R. [1945], *The Open Society and Its Enemies*, Vol. I: *The Age of Plato*, Routledge, London.
- Racinaro R. (ed.) [1988], *Ordine e storia in Eric Voegelin*, ESI, Napoli.
- Robinson S., Trepanier L., Whitney D.N. (eds.) [2019], *Eric Voegelin Today. Voegelin's Political Thought in the 21st Century*, Lexington Books, New York-London.
- Sandoz E. [1981], *The Voegelinian Revolution. A biographical Introduction*, Louisiana State University, Baton Rouge.
- Sebba G. [1985], *Introduzione alla filosofia politica di Eric Voegelin*, G. Lami (ed.), Astra, Roma.

- Trepanier L., McGuire S.F. (eds.), [2011], *Eric Voegelin and the Continental Tradition. Explorations in Modern Political Thought*, University of Missouri, Columbia-London.
- Voegelin E. [1925], Über Max Weber, *Deutsche Vierteljahrschrift für Literatur und Geistesgeschichte*, 3(III), pp. 178-193.
- Voegelin E. [1930], Max Weber, *Kölner Vierteljahrschrift für Soziologie*, IX, 112, pp. 1-16.
- Voegelin E. [(1952) 1968], *La nuova scienza politica*, Borla, Torino.
- Voegelin E. [(1959) 1970], *Il mito del mondo nuovo*, Rusconi, Milano.
- Voegelin E. [1961], Toynbee's History as a Search for Truth, in Id., *The Intent of Toynbee's History*, E.T. Gargan (ed.), Loyola University Press, Chicago, pp. 183-98.
- Voegelin E. [(1966) 1972], *Anamnesis: teoria della storia e della politica*, Giuffrè, Milano.
- Voegelin E. [1988], Die Größe Max Webers, in Id., *Ordnung, Bewußtsein, Geschichte. Späte Schriften — eine Auswahl*, P.J. Opitz (ed.), Klett-Cotta, Stuttgart, pp. 78-98.
- Voegelin E. [(1973-2011) 1993], *La politica dai simboli alle esperienze*, a cura di Sandro Chignola, Giuffrè, Milano, pp. 77-185.
- Voegelin E. [(1956-1987) 1999], *Order and History*, Vol. V, *In Search of Order*, University of Missouri Press, Columbia-London, Missouri.
- Voegelin E. [(1956-1987) 2000a], *Order and History*, Vol. II, *The World of the Polis*, University of Missouri Press, Columbia-London, Missouri.
- Voegelin E. [(1956-1987) 2000b], *Order and History*, Vol. III, *Plato and Aristotle*, University of Missouri Press, Columbia-London, Missouri.
- Voegelin E. [(1956-1987) 2000c], *Order and History*, Vol. IV, *The Ecumenic Age*, University of Missouri Press, Columbia-London, Missouri.
- Voegelin E. [(1956-1987) 2001], *Order and History*, Vol. I, *Israel and Revelation*, University of Missouri Press, Columbia-London, Missouri.
- Zanetti G. [1989], *La trascendenza e l'ordine: saggio su Eric Voegelin*, Clueb, Bologna.