

Prefazione di Nicoletta Scotti Muth
Intorno a “Ordine e Storia”

Alla fine degli anni '30 del Novecento un giovane studioso di diritto costituzionale e teoria del governo, *outsider* alla prestigiosa scuola di Hans Kelsen e autore di due originali monografie sul ruolo della razza nelle ideologie totalitarie, fuggì precipitosamente da Vienna per sottrarsi alle conseguenze nefaste dell'*Anschluss*. Trovò rifugio negli Stati Uniti dove, dopo mesi di peregrinazione, ottenne un incarico stabile come docente di diritto costituzionale americano presso l'Università della Louisiana. Di lì a poco gli venne commissionata una storia delle dottrine politiche in grado di soddisfare i comuni criteri di agilità e completezza tipici di quei manuali che ogni casa editrice che si rispetti non può far mancare dal proprio catalogo. Ma quando si trattava di definire nuovi piani di ricerca, il demone della conoscenza filosofica spingeva Eric Voegelin ad avventurarsi in aree inesplorate, e in questo caso solitamente non battute da un costituzionalista. Egli accettò di buon grado la proposta, anche se di quel manuale non se ne fece nulla, perché il progetto si dilatò a tal punto da non risultare più funzionale alla richiesta originaria. Vent'anni più tardi uscivano finalmente i primi tre volumi di *Ordine e Storia*, ambizioso e singolare intreccio di antropologia filosofica, teoria politica e indagine storica, un *tour de force* in cinque volumi nel quale ultimamente si indaga sul fondamento ultimo del principio di sovranità, cardine su cui si regge qualsiasi forma di ordinamento politico.

A venticinque anni dalla morte di Voegelin e dalla pubblicazione postuma del quinto volume, *Ordine e Storia* rimane ancora un continente in gran parte inesplorato nella cartografia culturale europea. Eppure sono proprio questi decenni di semi-dimenticanza intercorsi a giocare a suo favore, perché alla sensibilità del lettore odierno esso appare un capitale accantonato da far fruttare.

La traiettoria che vi viene ripercorsa prende avvio da esperienze d'ordine ricostruite sulla scorta dei principali documenti letterari risalenti alle antiche civiltà orientali (Mesopotamia, Egitto, Impero achemenide), a Israele e alla Grecia classica. Il piano originario prevedeva di passare successivamente a trattare dei primi secoli cristiani¹ per proseguire poi la rotta verso l'età contemporanea. Ma, in procinto di dare alle stampe il quarto

¹ In una lettera del maggio 1956 (CW 30, pp. 284) al collega Alois Dempf Voegelin assicura di volersi subito impegnare a concludere il volume successivo: *Empire and Christianity*. Per i riferimenti bibliografici cfr. *infra*, pp. 109-112 e 199.

volume, l'autore si risolse bruscamente a una profonda modifica: preferendo arrestarsi sulla soglia del cristianesimo, si limitò a considerare i tre secoli precedenti la nascita di Cristo, in cui le tre “forme dell’esperienza” descritte nei volumi precedenti, la cosmologica, la storica e la filosofica, giunsero a incontrarsi e in qualche modo a intrecciarsi, a seguito delle conquiste di Alessandro Magno e dell’espansione di Roma. Da un crogiuolo di razze, culture e civiltà sarebbero emerse una compagine sociale e una tempeste spirituale nuove, cariche di tensioni come di attese, che gli pareva fondamentale approfondire anche in vista di una più adeguata comprensione del presente². E con il quarto volume, pubblicato a diciassette anni di distanza dal terzo, l’ambiziosa impresa di fatto si arenò, dato che il quinto, avviato sei anni dopo e rimasto allo stato di frammento, costituisce una sorta di epilogo meditativo di tutta la sua produzione “[Voegelin] knew very well (...) that these pages are the key to all his other works”³.

Tuttavia, anche così drasticamente ridotto, *Ordine e Storia* si presenta come un’opera completa, tale è la compagine di temi che essa presenta. La prospettiva politica rimase l’architrave dell’intera trattazione, anche se venne dilatata sensibilmente, sia per l’accentuata connotazione interdisciplinare (facendosi allievo di Max Weber, Voegelin volle fondare il suo discorso su dati empirici ricavati da scienze particolari, dall’assirologia all’esegesi biblica, dall’archeologia alla critica letteraria), che per la fine intelaiatura filosofica (un’ottica antropologica dalle aperture metafisiche che azzarda approdare a un torso di filosofia della storia).

Dall’intuizione delle sue potenzialità e dal proposito di inserire nel circuito culturale odierno alcune delle tesi che l’opera presenta è scaturito il proposito di renderla integralmente accessibile al pubblico italiano, che peraltro già disponeva di alcune porzioni consistenti di essa, pubblicate però come *disjecta membra*.

Prendendo a modello la recente edizione tedesca in dieci volumi promossa da Peter J. Opitz, direttore del Voegelin-Archiv presso l’Università di Monaco⁴, si è inteso corredare il testo del necessario apparato critico, curato da un’*équipe* di storici della filosofia dell’Università Cattolica di Milano composta, oltre che da chi scrive, da Roberto Radice, Evandro Botto e Maria Luisa Gatti.

² “The multicivilizational empires provide the arena for the struggle between Babylonian and Egyptian cosmological forms, the Roman myth of the polis, the Hellenic form of philosophy, the earlier Israelite historical and the later Jewish apocalyptic symbols; when all of the enumerated types of order enter into the great struggle with the new order of Christianity, and when from this welter of mutual invalidations emerges the compound of Western medieval order” CW 14 , p. 6.

³ Si veda *Preface* a Voegelin, *In Search of Order*, (CW 18), p.13.

⁴ Essa finalmente realizza il proposito che Voegelin accarezzava già all’indomani della pubblicazione dei primi tre volumi, scritti in inglese.

Ogni decisione viene in qualche modo assunta a partire da motivazioni di carattere personale e in certa misura occasionali, come tutto ciò che avviene nel tempo e scaturisce da domande che il presente suscita. Ma spesso è proprio da domande contingenti che si mette in moto una ricerca. In tal senso, leggendo quest'opera, siamo rimasti meravigliati della sua sensibilità anticipatrice verso questioni di cui oggi si avverte l'importanza e intorno alle quali è in corso un dibattito. La prima di esse, iscritta per la sua elementarità nel lavoro dello storico, è gravida di conseguenze perché influenza poi il modo in cui si finisce per ordinare le proprie conoscenze delle cose passate.

In quanto storici della filosofia, non possiamo evitare di interrogarci riguardo al senso e al limite delle periodizzazioni, oltre che sui criteri più validi per organizzare l'ampia messe di materiali di cui disponiamo. Tale è la sua vastità che spesso si ritiene prioritario comporre sinossi sempre più aggiornate, che vengono a sostituire regolarmente, nel giro di pochi anni, le opere precedenti allorché esse appaiono superate, secondo una tendenza assai seguita non solo in Italia, con esiti in genere assai apprezzabili. Il carattere di questi lavori è prevalentemente dossografico, anche se sullo sfondo emerge immancabilmente una teoria interpretativa in base alla quale il materiale è stato selezionato e valutato. Si tratta di una prassi di per sé legittima, e che vanta una lunga tradizione, ma anche di un orientamento da controbilanciare, perché fare storia rispondendo esclusivamente all'esigenza di informazione rischia alla lunga di far perdere di vista il perché si voglia essere informati.

Ultimamente le periodizzazioni tradizionali della storia della filosofia, specialmente di quella antica, sono state variamente rimesse in questione, anche se i nuovi orientamenti faticano a farsi strada nella vulgata e nel patrimonio culturale condiviso. A tale riguardo basti menzionare due punti controversi. Il primo concerne la data e il luogo di nascita del pensiero filosofico occidentale, ritenuto convenzionalmente patrimonio esclusivo del genio ellenico, scoperta improvvisa dell'uso della ragione a prescindere dal mito e dalla religione. Il secondo riguarda la recinzione del pensiero filosofico entro rigide coordinate ellenico-pagane, una convenzione che alla lunga risulta non solo sorpassata ma probabilmente errata, perché preclude la comprensione di altri apporti fondamentali di cui è intessuta la storia della cultura occidentale. E perfino il parlare di "cultura occidentale" viene sempre più avvertito come un limite lessicale, indice di una rimozione che ci impedisce di riconoscere l'ampiezza del terreno su cui poggiamo i piedi e di assegnargli un nome.

A lato di queste inquietudini "ermeneutiche" se ne profila una più legata alla congiuntura storica concreta. Sotto la spinta di gravi avvenimenti dell'ultimo decennio, ci si è scoperti più pronti a riconoscere che anche nel-

l’azione politica l’uomo esprime, più o meno consapevolmente, il suo legame strutturale con una realtà più ampia, e che quindi gli aspetti spirituali e religiosi svolgono un ruolo imprescindibile nei progetti di umana convenienza. (E qui, ancora una volta, è necessario premunirsi rispetto a possibili equivoci: con “spirituale” si intendono le dimensioni dello spirito – *nous* – umano, intessuto di ragione ed esigente ragioni). Ciò impone urgentemente alla filosofia di riappropriarsi di un compito che le spetta, ma spesso trascurato: la riflessione critica sul senso della realtà e dell’agire umano. Sarebbe imbarazzante scoprire di non essere all’altezza dell’impresa perché il patrimonio di famiglia si è assottigliato al punto da non permettere più un cospicuo investimento.

Trovare un’opera in cui questioni di così alto respiro, programmaticamente ignorate dalla letteratura specialistica, vengono dichiarate motivo della ricerca, in cui l’orizzonte geografico e storico si dilata permettendo di acquisire nuove conoscenze, sintesi dell’assimilazione di indagini settoriali, ma in cui il lettore non viene “imbottito” di una quantità incontrollata di informazioni bensì coinvolto in un processo maieutico di ricostruzione progressiva, è un fatto talmente raro da risultare eccezionale. Sembra di potersi convenire che i decenni intercorsi dalla prima pubblicazione abbiano tolto relativamente poco a *Ordine e Storia* dello smalto iniziale, e che anzi il suo fascino risulti accresciuto proprio dal fatto di far pensare a un tesoro a lungo sommerso di cui si rialzi fortunosamente il coperchio, a un corpo scongelato che ritrovi intatta la grazia dei movimenti.

Non che Voegelin sia rimasto finora uno sconosciuto in Italia, tutt’altro, ma i suoi meriti sono noti soprattutto ai teorici della politica⁵. Per il resto, è ancora opinione diffusa che il suo guadagno principale consista nell’aver interpretato i movimenti di massa del Novecento – sia quelli di natura politica che culturale – come manifestazioni endemiche di un supposto morbo gnostico. Trattandosi di una tesi all’apparenza astrusa ma comunque scomoda, perché costringe sulla stessa barca creature mal disposte a riconoscersi affini, essa si è quasi condannata a rimanere circoscritta nella sua bizarria, come un’opinione alla quale non valga la pena riservare particolare attenzione. Le due opere in cui si trova esposta sono anche quelle alle quali Voegelin dovette in un primo tempo la sua fama: *La Nuova Scienza Politica*, tradotta nel 1968 per iniziativa di Augusto del Noce, che ne curò anche l’introduzione, e *Il mito del Nuovo Mondo*, che seguì a due anni di distanza con introduzione di Francesco Alberoni. In entrambi i casi si trattava di libri derivanti da singole lezioni o da cicli di lezioni, che presentavano in forma sintetica risultati desunti da ricerche ben più ampie, che rimanevano però sullo sfondo.

⁵ Come ben chiarisce lo studio di Giuseppe Duso e Sandro Chignola, *Die Rezeption Voegelins in Italien. Ein neuer Weg der Politischen Philosophie*, “Zeitschrift für Politik”, 37 (1990), pp. 394-403.

Come detto, la faticosa stesura di *Ordine e Storia* si protrasse sull'arco di oltre trent'anni. Essendo nato nel 1901, quando nel 1956 diede alle stampe il primo volume Voegelin aveva ormai raggiunto e ampiamente superato le soglie della maturità, e si lasciava alle spalle un ventennio di studi sulla storia delle idee politiche occidentali, non tradizionalmente distese su un arco cronologico e geografico che prendeva avvio dall'antico Egitto e dalla Mesopotamia. Queste preziose ricerche, che non si risolse mai a pubblicare salvo poche eccezioni, occupano attualmente otto dei 34 volumi delle *Collected Works* e testimoniano l'implosione di un progetto editoriale al quale egli aveva incominciato a dedicarsi subito dopo l'emigrazione negli Stati Uniti. In vent'anni carichi di inversioni di rotta e anche di frustrazioni, di confronto serrato con le maggiori scuole di pensiero, di faticosa appropriazione di conoscenze scientifiche e linguistiche, lo studioso di dottrine politiche era arrivato a maturare una concezione alquanto insolita della politica e a respingere come costrutto inapplicabile lo stesso concetto di "idea" e quello correlato di storia delle idee (politiche). Egli stesso ebbe a definire in questi termini la svolta compiuta: «Dovetti abbandonare le "idee" come oggetto della storia per far posto all'esperienza della realtà – personale, sociale, storica, cosmica – una realtà da esplorare storicamente. Ma queste esperienze potevano essere esplorate solo a patto di esplorarne l'articolazione mediante simboli»⁶.

Dal progetto abortito di una *Storia delle idee politiche* nacque dunque *Ordine e Storia*, di cui vennero subito pubblicati di getto, fra il 1956 e il 1957, i primi tre volumi – *Israele e la Rivelazione*, *Il mondo della polis*, *Platone e Aristotele* –, e successivamente, dopo una lunga pausa coincidente con un decennale soggiorno in Germania, gli ultimi due: *L'età ecumenica* (1974) e *Alla ricerca dell'ordine* (postumo, 1987). Si è detto come la pausa fosse motivata da un'ulteriore revisione alla quale Voegelin aveva sottoposto risultati che riteneva in un primo tempo di aver raggiunto in modo più o meno definitivo. Anche in questo estremo ripensamento però, egli non lesse un incidente o un'inadeguatezza personale di cui doversi scusare, ma piuttosto un segnale positivo del fatto di aver intrapreso una vera e propria *zētēsis*, una ricerca la cui ascosa meta è la verità e non la quadratura di un sistema⁷.

⁶ CW 34, p. 105.

⁷ Chiara era la percezione del fatto che la mole e l'importanza dell'impresa nella quale – malgrado la lucida consapevolezza dei propri umani limiti – si era avventurato, non gli concedessero troppo tempo né spazio per lunghe autogiustificazioni, come viene ben espresso in una lettera all'amico Robert Heilman, noto critico letterario: "You are very apologetic about doing the right thing and you defend yourself for treating a poem as a poem... The defensive attitude, in my opinion, detracts from the quality of the analysis itself; its brilliance inevitably will be sprayed a bit by the dirt to which you give so much space". (Lettera del 25 febbraio 1952, CW 30,

Per chiarire il senso dei termini che formano il titolo dell'opera – ordine e storia – e nei quali l'autore volle condensare il succo delle intuizioni che lo avevano portato a intraprendere la prima svolta, è opportuno fare breve menzione dei principali nodi teorici alla soluzione dei quali egli dirigeva i suoi sforzi.

Essi consistevano in primo luogo in una riflessione provocata dallo scientismo, versione aggiornata e vincente del positivismo, circa l'incidenza sempre più aggressiva della metodologia sullo sviluppo delle scienze. Avvertendo che se il metodo prevarica sull'oggetto questo si deforma, egli si sforzava di aggiornare la validità dell'adagio aristotelico secondo cui è l'oggetto a dover imporre il metodo. Una posizione di questo tipo implicava evidentemente un recupero dell'ontologia, il quale non poteva che essere critico, dovendo tener conto di tre attacchi convergenti: gli ostacoli metodologici frapposti dal positivismo, le obiezioni ormai considerate inaggirabili mosse all'ontologia dalla critica trascendentale alle facoltà della conoscenza, e infine il finitismo ontico che recingeva le forme più fortunate di esistenzialismo⁸. Un problema pregresso, ma che grazie allo sviluppo impresso alla fenomenologia dall'ultimo Husserl godeva di significativo recupero, consisteva nella critica alla riduzione moderna della filosofia a gnoseologia, riconducibile a Cartesio e ancor più ai suoi epigoni, e dalla quale risultava una frattura insanabile della realtà nel binomio soggetto-oggetto. Da ultimo, Voegelin intendeva contrastare il tentativo di sottemettere le spiegazioni della realtà a un'assolutizzazione del *self*. Tipologia, questa, dalle molte varianti più o meno deboli, e anche dai molti camuffamenti, non sempre facili da smascherare. Egli etichettò questo plesso come "critica agli egologismi".

La nota di fondo su cui accordare il proprio sforzo speculativo suonava dunque non tanto *zu den Sachen selbst* (essendo l'intenzionalità un epifenomeno che non esaurisce la radice del problema filosofico), ma piuttosto *zu der Wirklichkeit selbst*, trovandosi ricompresi nel concetto di realtà sia soggetto che oggetto.

Il progetto suonava ambizioso, ma non poteva essere altrimenti, se si voleva mirare al recupero di una posizione globale che integrasse in senso positivo il superamento di posizioni parziali o errate. In ciò potrebbe con-

p. 103 s.). L'epistolario di Voegelin – pubblicato solo parzialmente – riserva invece ampio spazio alle discussioni critiche.

⁸ La statura spirituale di un uomo si misura dalla capacità di “escape the mischief of the world-immanent seduction”, di compiere una *periagoge* in senso platonico. Heidegger Schmitt e Lask non mancano di competenza tecnica, ma rimangono immanentisti, in loro si anticipa ciò che è poi avvenuto nella sfera politica. Riflessioni svolte in una lettera del 20 maggio 1950 a Alfred Schütz, CW 30, p. 56.

siste un suo pregio, anche se resta ancora da svolgere una calibrata valutazione critica che potrebbe costituire un tema di notevole rilievo filosofico.

Solo tenendo conto di ciò risulta possibile valutare la portata del senso che Voegelin ha riservato al termine, per lui centrale, di esperienza (*Erlebnis*). Rispetto all'*empeiria*, o anche alla conoscenza concettuale, l'esperienza indica una pienezza di partecipazione all'essere, in cui l'autotrascendimento è sempre già compreso. Il modo migliore per svolgere un'analisi critica dell'esperienza è esaminare le concrezioni simboliche che ne sono espressione nel corso della storia, giacché di concrezioni simboliche risulta intessuto ogni aspetto della vita umana, e in particolare della vita societaria. Dunque, partendo dall'analisi di simboli ben precisi, è possibile risalire alla esperienze che ne hanno motivato la creazione, e nelle quali il riferimento a una realtà extrafenomenica risulta non solo difficilmente negabile, ma costitutivamente iscritto⁹.

“Simbolo” è per Voegelin la cifra antropologica per eccellenza: simboli sono in generale le espressioni delle “esperienze di trascendenza”, e ogni esperienza umana, pur nelle svariate esemplificazioni è, in qualche misura, sempre tale. Per restare al campo di elezione di Voegelin, quello delle istituzioni politiche, simboli sono per lui sia le idee politiche che le istituzioni, e unità simboliche dell'esperienza sono il mito cosmologico, la storia e la filosofia. Ma ciò non significa che queste unità, platonicamente dette “forme” siano equivalenti. Se ne deve pertanto concludere che i simboli esibiscono – perlomeno fino a un certo punto – un carattere di analogicità, giacché se costante è la natura dell'uomo e identico il loro referente, varia tuttavia sensibilmente il modo in cui esso viene colto, o si dà a cogliere. Questo carattere analogico non scalfisce però la diversa portata veritativa dei simboli, né tanto meno basta a conferire loro una posizione privilegiata, al riparo da ogni possibile critica razionale¹⁰.

Al riguardo vanno fatte due ulteriori precisazioni: in primo luogo, la dimensione simbolica della conoscenza per Voegelin è lungi dall'implicare

⁹ In una lettera del 1 giugno 1956 a Aron Gurwitsch Voegelin sottolinea la necessità di tornare dai simboli, divenuti opachi, a quelle esperienze che li hanno motivati. Questo equivale a rimettere in ordine la filosofia. Egli sottolinea, di rinforzo, che anche Husserl nella *Krisis* dava importanza alla motivazione (CW, 30, pp. 284 s.).

¹⁰ Per Voegelin la dimensione razionale non esclude un rimando alla fede, ma anzi lo implica, anche se va precisato che *pistis* non viene intesa secondo un'accezione confessionale ma antropologica. Nella sostanza la sua posizione è comunque classificabile più come agostiniana che come idealista. Stimolanti rilievi in proposito sono contenuti nell'epistolario Voegelin/Strauss, di recente pubblicazione: cfr. Peter J. Opitz (Hrsg.), *Glaube und Wissen. Der Briefwechsel zwischen Eric Voegelin und Leo Strauss von 1934 bis 1964*, Wilhelm Fink, München 2010.

l’indifferenza e l’interscambiabilità dei simboli. Rispetto ad altre posizioni coeve che pongono anch’esse al centro della riflessione il carattere costitutivamente simbolico dell’espressività umana, quella di Voegelin risulta in qualche misura eterogenea, in quanto richiama l’attenzione sul fatto che nella storia si registrano simbolizzazioni dell’ordine della realtà non solo completamente diverse ma anche per nulla equivalenti dal punto di vista veritativo. I simboli tipici della forma mitico-cosmologica dell’esperienza sono strutturalmente “plurali”, e di essi si può affermare che “il libero gioco dell’immaginazione con una pluralità di simboli è possibile solo perché la scelta delle analogie è vista come sostanzialmente irrilevante rispetto a quella realtà dell’essere cui esse tendono”. Ma con Israele, e anche con la filosofia, si introduce qualcosa di nuovo per cui questa tolleranza “si fa intollerabile, e diventa un’indulgenza sconveniente che tradisce una confusione intorno all’ordine dell’essere e, più in profondità, un tradimento dell’essere stesso, causato dal mancato accordo con esso (...) non solo i simboli inappropriati vengono respinti, ma l’uomo volgerà le spalle al mondo e alla società visti come fonti di analogie fuorvianti (...) la partecipazione all’essere raggiunta attraverso la conversione non è un semplice aumento di misura, ma un salto qualitativo”¹¹.

Secondariamente, occorre sottolineare che la conoscenza procede secondo un dinamismo più esistenziale che astratto o per opposizioni logiche. Valorizzando, ma anche correggendo, un punto ben colto dall’esistenzialismo, Voegelin fa presente – in sintonia con una posizione espressa anche da Jacques Maritain¹² e da Leo Strauss – che la conoscenza dell’essere è sempre contingente, perché non è mai interamente spiegabile in termini di cause antecedenti¹³.

In base a quanto detto, *Ordine e Storia* appare pervaso dal tentativo di cogliere la realtà tralasciando il meno possibile la complessità dei fattori che la costituiscono. Ciò ne spiega la marcata interdisciplinarietà, che lo

¹¹ IR, pp. 23-25.

¹² Cfr. Jacques Maritain, *Court traité de l’existence et de l’existant*, Paris 1947. Il riferimento è contenuto nella lettera a Strauss citata alla nota seguente.

¹³ In una lettera a Strauss del 2 gennaio 1950, (CW 30, p. 41) Voegelin sottolinea la necessità di distinguere fra *perception in the cognitive* e *in the existential sense*: la conoscenza della verità dell’essere non è accessibile astrattamente alla conoscenza, come un oggetto che si dà al soggetto, ma emerge nel processo della storia e nel processo della vita individuale: contano l’educazione, il contesto sociale, l’inclinazione personale e la condizione spirituale: “Episteme is not just a function of understanding, it is also, in the aristotelian sense a dianoetic arête”. In una lettera a Löwith di pochi giorni posteriore (9.1.50, ibi, p. 45) egli aggiunge che il cogimento della verità è sempre individuale, nel senso di personale, e solo così può diventare di molti.

rende opera difficilmente assimilabile a uno dei filoni culturali consueti: difficile dire se si tratti di uno studio di storia delle istituzioni politiche, di storia delle civiltà, di fenomenologia della religione o di cos'altro? Di tutto e di diverso, ma principalmente, come si è visto, di un (lunghissimo) libro di filosofia, poiché l'unica via per cercare di chiarire la relazione, che a Voegelin pare costitutiva, fra ordine politico concreto e ordine complessivo della realtà¹⁴, come pure per tentare un affronto di questo tema che non sia ideologico, sembra essere quella di usare la filosofia come terapia¹⁵.

Nell'*Introduzione generale*¹⁶ l'autore parla con linguaggio ermetico di una *quaternarian structure* in cui l'uomo si troverebbe compreso. In essa risulta previamente trascesa la tridimensionalità dello spazio mondano, giacché la dimensione trascendente non si aggiunge a qualcosa di precostituito. Per lo spazio umano il riferimento all'Assoluto risulta sempre essenziale e gli indici della vettorialità quadri-direzionale nella quale l'uomo è inserito sono il mondo come cosmo, la compagine societaria – poiché la facoltà di dare un nome alle cose implica l'essere *animal politicum* –, la profondità e complessità della *psyche*, dunque del suo io, e infine – anzi innanzitutto – Dio, non solo come Mistero che incombe sul limite fenomenico, ma come Assoluto personale che attrae, che si partecipa in vario modo alla sua creatura, pur rimanendo trascendente e dunque ultimamente imperscrutabile. I termini di questa struttura quaternaria risultano dunque connessi in un rapporto ordinato di relazioni non invertibili. La percezione umana dell'ordine della realtà si realizza tuttavia nella storia secondo concezioni (o meglio esperienze) diverse, che portano ad altrettante e diverse simbolizzazioni. Le istituzioni politiche costituiscono delle concrezioni simboliche particolarmente eloquenti, per il fatto che in esse la quadri-

¹⁴ “A ogni società spetta il compito di creare, nelle proprie condizioni concrete, un ordine che conferisca significato, vale a dire fini divini ed umani, alla sua esistenza”.

¹⁵ “La seconda ragione [*scil.* per cui lo studio ha potuto essere compiuto] è meno tangibile … la scomparsa delle ipoteche ideologiche che gravavano sul lavoro scientifico. In un certo clima lo studio della società e della storia risultava impossibile: nazionalismi, progressismi e positivismi, liberalismi e socialismi, ideologie marxiane e freudiane, metodologie neokantiane ispirate alle scienze naturali, ideologie scientisti come il biologismo e lo psicologismo, la moda vittoriana dell'agnosticismo e quelle, più recenti dell'esistenzialismo e del neologismo impedivano sia l'uso degli strumenti critici che l'acquisizione delle conoscenze indispensabili alla loro formazione. L'affermazione che questo incubo dello spirito e dell'intelletto è scomparso va temperata, tuttavia, dalla consapevolezza del fatto che le forze dell'età gnostica sono ancora formidabili, rimangono socialmente e politicamente presenti sulla scena mondiale, e tali resteranno per lungo tempo in avvenire” (*Ibi*, XIII).

¹⁶ *Ibi*, p. 15.

dimensionalità di cui si è detto emerge con significativa evidenza sullo sfondo.

L'uomo è dunque inserito in una totalità alla quale appartiene anche senza essere spesso in grado di tematizzarla concettualmente; ciò detto, nel corso della storia umana è dato riscontrare un progresso e un avanzamento positivi – come pure un allontanamento – rispetto a una percezione appropriata dell'ordine. C'è insomma un bersaglio che può venire più o meno centrato, anche se l'uomo lancia comunque tutte le sue frecce verso di esso.

Dall'osservazione dei dati Voegelin ricava uno stratagemma di lettura interessante. Ricorrendo consapevolmente a una terminologia platonico-aristotelica, egli raduna le modalità dell'esperienza in tre “forme” fondamentali, alludendo con ciò al fatto che esse costituirebbero altrettanti principi (non ipostatizzabili) di unitarietà e intellegibilità, in base ai quali distinguere modalità expressive e simboliche differenti¹⁷. Grazie a ciò egli procede a una semplificazione notevole delle tipologie culturali storiche: evince come prima una forma dalle molteplici e differenti specificazioni, detta “cosmologica”, le cui tipologie esibisco una costante nel fatto di simbolizzare l'ordinamento societario in riferimento all'organizzazione ciclica del cosmo. In questo contesto l'assoluto risulta inserito nel cosmo in quanto non simbolizzabile a prescindere da esso. Un risvolto interessante di questo tipo di esperienza è che essa non esclude di per sé una percezione anche acuta della trascendenza, destinata però a rimanere a livello esigenziale, in quanto viene tematizzata come negazione di particolare aspetti cosmici: si tratta di un primo abbozzo della *via negativa*, individuabile fin dagli antichissimi *Testi delle Piramidi* e dalla teologia menfita.

Si tratta poi di vedere se nella storia l'ordine cosmico sia sempre rimasto il punto di riferimento ultimo dei molti ‘piccoli cosmi’ politici, oppure se e come in questa forma si sia mai aperta una breccia. In effetti, storicamente è dato riscontrare una dinamica dell'esperienza umana nettamente diversa che Voegelin chiama forma storica, con la quale si realizza “l'entrata dell'anima nella realtà divina prodotta dall'entrata della realtà divina nell'anima”¹⁸. In essa la Trascendenza – non più mediata dalle gerarchie

¹⁷ Va tenuto presente che, malgrado l'indagine sia delimitata entro il triangolo dell'*eucumene*, culla della civiltà europea, Voegelin ha sempre presente uno sfondo ben più ampio: “I have for years fostered Chinese and Russian spiritual history as sidelines, very much to the advantage of my work”. (Lettera a Baumgarten, 21.4.52, CW 30, p. 108). Numerose indicazioni sparse nell'epistolario permettono di farsi un'idea dell'ampiezza delle sue conoscenze sull'induismo. Negli anni della vecchiaia allargò ulteriormente la prospettiva, interessandosi non solo delle grandi civiltà antiche, ma anche delle manifestazioni di vita primitiva.

¹⁸ IR, p. 167.

cosmiche – diventa una Presenza che non necessita più di mediazioni. Proprio in quanto vissuta nel presente sotto Dio, la vita e l'esperienza dell'uomo possono acquisire per la prima volta dimensione storica. Questo salto nell'essere (*leap in being*), la cui storicità è inconcepibile affidandosi soltanto al genere di prove ammesse dal metodo storico-critico, ma le cui tracce nella storia non per questo sono meno evidenti, accade con Israele¹⁹. La sua prova “simbolica” è lo stesso popolo di Israele, il cui ordinamento politico e la cui parabola storica sono tali da renderne impossibile l'assimilazione alle civiltà circostanti. È ciò che emerge da una lettura dei libri storici dell'Antico Testamento, mettendosi “sulla traccia dei simboli”²⁰.

Se la storia rappresenta quella precisa forma di esistenza che è risposta alla rivelazione, guadagnata da Israele mediante l'esodo da una civiltà compresa entro la forma cosmologica, non per questo le forme simboliche più antiche vengono di colpo interamente soppiantate.

I conflitti fra le due esperienze dell'ordine (simbolismo cosmologico e rivelazione sinaitica) occupano una parte consistente della storia di Israele, ma grande importanza riveste anche la loro reciproca assimilazione, per così dire che cosa accade del vino vecchio messo in otri nuove.

Alla forma cosmologica e a quella storica se ne aggiunge infine una terza, la forma filosofica (trattata nel secondo e nel terzo volume), che presenta interessanti somiglianze con la seconda, nel senso che anche in questo caso il criterio dell'ordine della società diventa l'ordine dell'anima, il quale trova la sua misura assiologica nel *theos*.

¹⁹ Nella sopra citata lettera a Löwith, (*infra*, n. 13) si legge: “I would maintain that the salvational plan is a historical fact that can be critically investigated”. Oggi il nostro orizzonte storico si è talmente ampliato che possiamo pervenire a risultati che ovviamente rimanevano preclusi ai primi pensatori cristiani, il cui orizzonte storico era assai più ristretto. Ma anche così lo *skandalon* permane: eventi decisivi per la storia dell'umanità avvengono in un luogo particolare, in un popolo particolare e vengono vissuti e realizzati da persone particolari, a dispetto dei criteri progressivisti che gli storici antepongono al dato reale: “In genere si pensa che una società parta da riti e miti primitivi per poi avanzare gradualmente – se mai – verso la spiritualità di una religione trascendente; non si ritiene possibile che possa partire da un punto in cui per una società normale è improbabile perfino andare a finire” (*IR*, p. 382).

²⁰ Così si intitola da terza parte di *IR*. Nella narrazione continua (di epoca esilica e postesilica) che va dalla creazione del mondo alla caduta di Gerusalemme sono rinvenibili simboli ben più antichi (il sacerdozio di Melchisedek, una determinata tipologia di guerra santa, il rifiuto delle pratiche magiche, l'unzione sacramentale, ecc.) che attestano sia la remota rottura con la forma cosmologica che il fermo rifiuto di essa, come pure eventi pragmatici paradigmaticamente riletti (esodo-berith-conquista di Canaan, secondo cui vengono scanditi i tre atti della creazione divina: creazione del mondo-liberazione dall'Egitto-conquista di Canaan).

In base a queste tipologie essenziali Voegelin ritiene di poter concludere che le diverse civiltà “non sono entità a se stanti che ripetono uno schema di crescita e declino, ma la forma in cui una società partecipa, nel suo modo storicamente unico, a un dramma universale e che sovrasta tutte le civiltà: quello dell'approssimazione al giusto ordine dell'esistenza mediante un'armonizzazione sempre più differenziata con l'ordine dell'essere”. Emancipandosi dalle categorie della storiografia tradizionale, Voegelin ha inteso dunque mostrare che un eventuale ordine nella storia potrebbe ricavarsi da una storia dei simboli dell'ordine.

Per verificare questa intuizione egli non si sottrae alla necessità di scendere nel terreno melmoso della storia, di perforare le incrostazioni magmatiche del passato, i cui contorni offuscati acquistano nitidezza sotto lo sguardo disincantato dello studioso, e ciò costituisce la stoffa e il fascino in particolar modo del primo tomo, *Israele e la rivelazione*. Israele non riceve alcun trattamento di favore rispetto alla considerazione di Mesopotamia e Egitto, e la sua storia viene ricostruita in tutta la sua crudezza. Se c'è un'alterità, essa deve emergere dai dati e non può essere data per scontata: Mesopotamia e Egitto dimostrano a tutti gli effetti di rientrare nella forma cosmologica, mentre i problemi dell'ordine israelitico sono di natura diversa, e vengono letti come forma storica, il cui fattore scatenante è l'intrusione del Dio trascendente nella dinamica dell'esperienza umana. Dopo secoli in cui, anche a partire dal principio del *sola scriptura*, si è cercato di costringere il testo dell'Antico Testamento in un letto di Procuste per dimostrare che andava preso interamente alla lettera, e che il fatto che fosse ispirato implicava necessariamente l'assoluta non contraddittorietà del suo dettato, l'impatto con lo sviluppo della scienza moderna – sia con le scienze della natura che con quelle storiche – fu devastante e approdò, con l'utilizzo spregiudicato del metodo storico-critico, a una decostruzione globale del testo e a una negazione recisa del suo portato di verità storica²¹.

Voegelin parte invece dalla constatazione che il memoriale storico che va dalla creazione del mondo alla caduta di Gerusalemme (*Genesi-2 Re*), prima di essere un libro o una collezione di libri (di cui ricercare congetturalmente gli autori), è un intreccio complesso di ‘storia pragmatica’ e di ‘storia paradigmatica’, che ha assorbito tradizioni orali risalenti fino alla prima metà del secondo millennio a.C. e che ha raggiunto la sua forma ultima attraverso più di sei secoli di lavoro storiografico. Sebbene possa esse-

²¹ “La critica dell'illuminismo e del positivismo al carattere non scientifico del mito e della rivelazione riposa sul medesimo frantendimento fondamentalista di certe sette (...) che intendono l'*Hexaemeron* come informazione da prendersi alla lettera sulla creazione del mondo”, da una lettera di Voegelin del 24.11.1957, citata in F. Engel-Janosi, *Eine Symbolik der Weltgeschichte*, “Wort und Wahrheit” 13 (1958), pp. 538-544, p. 540.

re vero che una tradizione del diciassettesimo secolo abbia ricevuto la sua forma letteraria nel nono e sia stata sottoposta a interpolazioni nel quinto, da ciò non consegue che quello di cui disponiamo sia un rattoppo mal combinato. Emerge piuttosto che si tratta di un susseguirsi ben strutturato di episodi colmi di significato.

Che tipo di risposte può dare la narrazione biblica? In essa il racconto impone una sua forma alla sostanza storica, allo scopo di valorizzarne paradigmaticamente alcuni significati avvertiti come essenziali. Dal che si deve concludere che la forma della narrazione non è arbitraria, ma che consiste in un'estrappolazione della sostanza del fatto narrato. Comprendere ciò è fondamentale per permettere al testo di tornare a parlare anche a livello storico. Voegelin si mette sulla traccia dei simboli, ovvero cerca di isolare quegli eventi pragmatici che divennero paradigmatici per l'irrompere in essi di un significato nuovo che spaccava lo schema cosmologico. Ne risulta che il tessuto narrativo non può essere fittizio, né che lo si può leggere a partire da categorie anacronistiche e tanto meno ideologiche²², e infine che neppure una lettura allegorica, se pur legittima, può dirsi esclusiva, in quanto il senso primario della narrazione non consiste nel fornire esemplificazione immaginifica a supposte teorie razionali²³.

Il fatto che la storia di Mosè, come è certo, sia stata (ri)costruita e dettagliatamente elaborata in un'epoca di molto posteriore a quella degli eventi narrati, ovvero a partire dall'età dei Profeti (IX-VI secolo), non depone affatto a favore della tesi che essa sia frutto di pura invenzione. Al contrario, implica soltanto che i Profeti avessero un motivo esperienziale molto forte (il riconoscersi nella stessa esperienza mosaica) per riprenderla da una tradizione soprattutto orale ben viva (saga, leggende cultuali e memoria del popolo) e darle formulazione paradigmatica compiuta in forma narrativa scritta. Come l'esperienza dei Profeti non sarebbe stata possibile senza

²² Le letture ideologiche applicano uniformemente agli eventi categorie inappropriate (ad es. leggono i fenomeni sociali come espressione della lotta di classe). L'anacronismo si limita invece a infrangere il primo principio dell'ermeneutica, in base al quale non è lecito proiettare sul passato schemi concettuali in esso non ancora presenti. Voegelin si difende preventivamente da questa accusa, che appare giustificabile poiché il termine storia non compare mai nella Bibbia, e quindi non sembrerebbe applicabile alla sua interpretazione, cfr. *IR* pp. 163-171.

²³ Come riteneva Christian Baur, maestro riconosciuto di Eduard Zeller, David Friedrich Strauss e Franz Overbeck, che per primo applicò sistematicamente il metodo storico-critico all'esegesi biblica. Cfr. E. Zeller, *Christian Baur et l'école de Tübingue*, traduit de l'Allemand par Charles Ritter, Paris 1883, pp. 57 s. Su questa linea, se pure secondo una prospettiva più in voga ai nostri giorni, si muove anche Northrop Frye, *The Great Code. The Bible and Literature*, Toronto 1982.

Mosè, il primo annunciatore dell'Alleanza, allo stesso modo il messaggio poté mantenersi vivo solo grazie a una catena ininterrotta di nuovi annunciatori che dovevano portarlo al popolo, nella cui vita esso doveva incarnarsi: il *continuum* della rivelazione crea la forma storica quando incontra il *continuum* della risposta del popolo. La forma rimane storica solo se il popolo continua a vivere nella tensione della risposta²⁴.

Questa chiave di lettura offre un valido correttivo all'impiego esclusivo del metodo storico-critico nell'esegesi veterotestamentaria. In *Israele e la rivelazione* si considerano con una certa ironia le peripezie cui spinge ad esempio la difficoltà di mediare immediatamente i risultati delle scoperte archeologiche dell'area canaanita (ugaritica) e mediorientale col testo biblico. Essere sommersi da una mole di dati empirici espone alla tentazione di utilizzarli per cercare nella narrazione biblica un loro riscontro preciso (ipotizzare quali cataclismi naturali siano sottesi alle piaghe d'Egitto, o non sapere come far fronte al fatto che Mosè e l'Esodo non vengono ricordati negli annali egizi pervenutici). Avendo fallito nel tentativo di dimostrare la storicità di un testo che non rientra nei canoni ristretti di storicità imposti dallo storicismo, e dopo averlo scomposto in base a criteri estranei al significato per esprimere il quale fu scritto, l'esegesi non trova spesso di meglio che oscillare fra due estremi: negare del tutto storicità alla narrazione e interpretarla come un repertorio di immagini (e qui è facile che l'arbitrio galoppi a briglia sciolta) oppure ritenere di poter risolvere sempre più problemi mediante retrodatazione.

Diversa, come detto, la via imboccata da Voegelin, che si poneva consapevolmente sulla scia dei lavori di von Rad, de Lubac, Buber, Engnell, di William Albright e degli esponenti della prestigiosa scuola di Orientalistica di Chicago, e che non si accontentò di mediani reciprocamente, bensì osò intraprendere passi ulteriori rispetto ad essi, traendo importanti conseguenze dai loro risultati.

Sullo sfondo contestuale all'interno del quale il libro aveva visto la luce si indovinano i profili di una polemica corale di ampio raggio nei confronti dello storicismo alla ricerca della vera storicità, che vedeva coinvolti pensatori di rango sulle due sponde dell'Atlantico, da Richard Niebhur a Hans Urs von Balthasar, da Karl Löwith a Jean Daniélou e, soprattutto, va tenuto presente che *Israel and Revelation* uscì in un contesto culturale fattosi sensibile ai principi dell'esegesi scritturistica e alla loro applicazione: anche dalla riflessione metastorica sviluppatisi in ambito filosofico si era guadagnata consapevolezza dell'inadeguatezza di un'applicazione troppo unilaterale del metodo storico-critico, o perlomeno della necessità che i suoi presupposti ermeneutici venissero esplicitati e discussi.

²⁴ Cfr. IR, p. 506.

Alla sua pubblicazione, il libro ricevette numerose recensioni e l'interesse nei suoi confronti sembra essersi mantenuto vivo, specialmente negli Stati Uniti. Tuttavia, non si può mancare di rilevare che il così promettente movimento di pensiero di cui Voegelin fu uno dei corifei subì una forte battuta d'arresto, perlomeno in ambito accademico, già a partire dalla fine degli anni '60, e da allora la divaricazione fra salvaguardia del senso unitario e parcellizzazione disciplinare nei settori di cui si è detto si è fatta ancora più marcata. Che cosa è ancora in grado di dire questo libro agli studiosi odierni?

Non solo nell'auspicio di avviare possibili tentativi di risposta a questa domanda, ma anche a riprova di quanto possa essere proficuo il confronto interdisciplinare reso possibile dal taglio specifico del libro si è voluto far seguire alla pubblicazione della traduzione italiana di *Israele e la rivelazione* un momento di approfondimento dei suoi contenuti. Piuttosto che rivolgersi a studiosi specialisti di Eric Voegelin – e non ne sarebbero mancati di ottimi, anche in Italia – si è preferito coinvolgere personalità provenienti da alcuni degli svariati campi d'indagine che il libro considera e intesse nella sua fitta trama argomentativa. Invito prontamente raccolto, quasi che si aspettasse un'opportunità di confronto con un'opera di cui molti hanno sentito parlare senza però avere avuto l'occasione di confrontarsi serenamente con essa.

La presente pubblicazione raccoglie gli interventi pronunciati durante il convegno tenutosi il 20-21 gennaio 2011 presso la sede milanese dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, con il patrocinio del Dipartimento di Filosofia e del Centro di Ateneo per la Dottrina sociale della Chiesa, oltre che del Voegelin-Zentrum für Politik, Kultur und Religion della Ludwig-Maximilians-Universität di Monaco.

Intorno al titolo *Livelli di significato e prospettive di ricerca in "Ordine e Storia" di Eric Voegelin. I. Israele e la rivelazione* sono stati invitati a confrontarsi Giorgio Buccellati, assirologo e studioso di antiche culture mediorientali alla University of California di Los Angeles, Giulia Sfameni Gasparro, storica delle religioni antiche dell'area mediterranea e mediorientale all'Università di Messina, Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, filosofa della religione alla Technische Universität di Dresda, e Ignacio Carbajosa, veterotestamentarista alla Universidad San Dámaso di Madrid. I loro interventi, incentrati su tematiche più specifiche, sono stati preceduti da altri tre di carattere più generale e comprensivo, svolti, oltre che da chi scrive, da due insigni studiosi del pensiero politico e di filosofia della politica presso l'Università di Monaco: Peter J. Opitz a Nikolaus Lobkowicz: Opitz fu l'allievo che subì il fascino di un maestro mai dimenticato, e della cui opera si fece infaticabile editore e promotore in Germania già negli anni immediatamente precedenti la morte di Voegelin; Lobkowicz l'allora assai più gio-

vane collega, che mai ammorbidi le sue riserve nei confronti di un personaggio la cui *forma mentis* avvertiva come estranea. Atteggiamento questo che caratterizzò il clima nel quale Voegelin si trovò a operare nel capoluogo bavarese, fatta eccezione per la stima fino all'ultimo attestatagli da Alois Dempf²⁵ che, forse anche in virtù di una spiccata affinità intellettuale e di metodo, aveva in prima persona promosso la sua nomina, e finì poi per condividere il medesimo destino di frettolosa dimenticanza.

Per introdurre alla lettura dei saggi qui raccolti, concludiamo con un breve *aperçu* sulle tematiche riprese e sviluppate da ciascuno.

Sussumendo la categoria di “forma cosmologica” – della quale, analogamente a Voegelin, mette in luce il ripresentarsi, sotto mentite spoglie, in fondamentali modi di concepire la relazione fra uomo e realtà del mondo contemporaneo –, *Buccellati* ne dettaglia in triplice senso l’articolazione nelle civiltà dell’area mesopotamica: come coerenza di sviluppo istituzionale, come coerenza nello sviluppo della reificazione del pensiero (scrittura), e infine come coerenza nella reificazione dell’assoluto (politeismo). Egli legge queste tre espressioni come altrettanti tentativi riusciti di categorizzazione analitica delle forze che condizionano la vita umana, al fine di renderle prevedibili e controllabili. Esse sarebbero espressione di un assoluto (inteso come fato/destino) “inerte”, contrariamente al “dio vivente” di Israele, imprevedibile in quanto “agisce in maniera conseguente a ciò che vuole e decide”, centro assoluto “perfettamente coerente nella sua fedeltà a sé stesso”. L’apprezzamento conclusivo espresso per le categorie di ordine e storia vale rispetto alla capacità, per loro tramite, di sottolineare aspetti essenziali di continuità strutturale e di atteggiamenti di vita, che permettono di considerare “la storia universale [come] lo svilupparsi del confronto degli esseri umani non solo fra di loro e con il loro ambiente, ma anche con realtà nascoste che condizionano profondamente le scelte da farsi”.

²⁵ Dempf (1891-1982) ricoprì la cattedra di filosofia teoretica presso la Ludwig-Maximilians-Universität dal 1948 al 1959. Per una breve ricostruzione della sua figura si veda Manfred Lochbrunner, *Hans Urs von Balthasar und seine Philosophenfreunde. Fünf Doppelprräts*, Echter, Würzburg 2005, pp. 117-141. Ancora le ultime opere Dempf attestano un assenso ai risultati di Voegelin. Cfr. ad es., il rimando a *Historiogenesis*, (saggio poi riassorbito in *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik*, Piper, München 1966, in cui Voegelin sviluppò idee poi riprese nel IV vol. di *Order and History, The Ecumenic Age*) in Dempf, *Geistesgeschichte der altchristlichen Kultur*, Kohlhammer, Stuttgart 1964, p. 258, nonché il rimando a *On Hegel. A Study in Sorcery*, “*Studium Generale*”, 24 (1971), pp. 335-368 in Dempf, *Die aktuelle Bedeutung einer korrekten Hegelinterpretation*, „*Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse*“, 1971, Heft 5, p. 5.

Una posizione prudentemente critica nei confronti dell'applicabilità della categoria di “forma cosmologica” al mondo iranico di età achemenide, che nella panoramica voegeliniana riveste un ruolo tutto sommato marginale, viene sostenuta da *Sfameni-Gasparro*. La studiosa difende dapprima la specificità metodologica dell’indagine storico-religiosa rispetto a quella voegeliniana che, a dispetto delle ripetute dichiarazioni dell’autore di voler partire dall’analisi documentaria, ella valuta come filosofico-teologica e dunque non scevra di premesse ideologiche aprioristiche. L’analisi storico-religiosa non accetta invece distinzioni sostanziali fra le varie religioni, in quanto le considera tutte analoghe, secondo una particolare accezione del concetto aristotelico di analogia, in base alla quale esso starebbe a significare semplicemente che esse sono “in parte uguali e in parte diverse”. La rinuncia alla categoria, altrettanto aristotelica, di “forma” o “genere”, esclude per *Sfameni-Gasparro* la possibilità di leggere, ad esempio, le differenze fra la forma babilonese e quella iranica come semplici differenze specifiche, e pertanto di considerare le due tipologie come esemplificazioni di una stessa forma. Se ne deve concludere che, secondo il modo di vedere della storia delle religioni, l’analogia attraversa trasversalmente *ogni* espressione religiosa, e pertanto tutte appaiono indistintamente segnate sia da identità che da differenza. Esemplificando: anche le divinità cosmiche sarebbero potenze personali che mantengono una loro trascendenza rispetto alle realtà fenomeniche e, nel caso dello Zoroastrismo, il grande dio Ahura Mazda, invocato da Dario nell’iscrizione di Behistun, verrebbe inteso a tutti gli effetti come “creatore”, già fuori da uno schema teogonico e cosmogonico. Ciò troverebbe conferma nell’importante documento delle Gatha (i Canti incorporati nel libro sacro dell’Avesta). La studiosa passa quindi all’esame dei principali connotati del complesso dualismo ontologico che sottostà alla visione del mondo zoroastriana, e conclude che essa deborda da uno schema quale quello imposto dall’ordine cosmologico in cui vorrebbe comprimerlo Voegelin. Merita menzione anche la critica alla valutazione voegeliniana secondo cui il summodeismo (tipico soprattutto dell’Egitto) tenderebbe a svilupparsi in senso monoteistico. Per l’Egitto conviene piuttosto adottare la spiegazione della “coesistenza dell’Uno e dei molti”, mentre la categoria classificatoria di monoteismo va riservata, in prospettiva storico-religiosa “ad alcune esperienze storiche, quali quella di Israele, quella cristiana e quella islamica”, pur risultando aperta a quei contesti che presentano con esso qualificate analogie, come appunto il contesto zoroastriano. Conseguentemente alla posizione che adotta, la studiosa tacitamente non riconosce particolare significanza neppure a quella che Voegelin chiama forma storica, da lui intesa come la formulazione categoriale più adeguata per leggere il fenomeno complessivo della storia di Israele.

Gerl-Falkovitz sottopone a verifica un tema che riveste posizione centrale in tutta la riflessione voegeliniana, e trova in *Israele e la rivelazione*, nella contrapposizione fra forma cosmologica e forma storica e nella dialettica fra storia pragmatica e storia paradigmatica, l'esibizione convincente della sua radice teorica. Rispetto al modo prevalente, a partire da Lutero, di intendere la relazione fra dimensione religiosa e dimensione politica nei termini di un'emancipazione progressiva fino a farsi totale della seconda rispetto alla prima, Voegelin distribuisce i pesi in modo differente. Egli vedeva piuttosto, sia nelle forme di totalitarismo ideologico, che in quelle più recenti di radicale pianificazione economico-sociale tipiche della *secular age*, altrettante concezioni di una politica che si intende come "sacrale" (e che si esprime in forma "mistica"), ossia altrettante forme di religione immanente. Esse presumono un'assolutizzazione del potere – comunque inteso – e imprigionano l'uomo nel finitismo rescindendolo dal suo legame costitutivo con la totalità delle dimensioni dell'essere. L'alterità di Israele viene mostrata da Voegelin nel corso del libro proprio come rottura della forma cosmologica, nella quale, se pure su altre basi, politica e religione si compenetravano in forma compatta. Una riprova di ciò è data dal fatto che quando Israele, per assicurarsi la sopravvivenza fisica, abbracciò la monarchia, ciò avvenne in modo conflittuale, in quanto comportò l'assunzione di modelli della simbologia cosmologica già respinta. Questo conflitto irrisolto, che segna la storia politica del Regno di Israele fino alla sua estrema contrazione e all'attesa di un Messia di altro tipo, ricevette finalmente configurazione armonica nei primi secoli del cristianesimo, col chiarirsi del rapporto di autonomia/subordinazione fra le due sfere, efficacemente risolto da Agostino. Sulla scorta di rilievi analoghi che formano una costante nell'opera di Romano Guardini, Gerl-Falkovitz focalizza l'attenzione su questo punto, che reputa uno dei più infiammati nella costellazione culturale odierna. Passa successivamente a svolgere un paragone fra il *novum* di Israele e alcune categorie fondamentali su cui i principali esponenti del pensiero postmoderno, da Lyotard a Marion, da Derrida a Strasser hanno incentrato la loro riflessione. L'esito che sembra emergere è che esse sarebbero inconcepibili a prescindere da una sofferta se pur iconoclastica meditazione sull'esperienza biblica.

Carabajosa si è assunto l'arduo compito di stilare un bilancio complessivo sulla modalità di affronto della storia di Israele da parte di Voegelin, e ha potuto assolverlo con notevole competenza, avendo appena pubblicato una storia della critica veterotestamentaria. Si tratta di un tipo di indagine di cui si avvertiva ormai da tempo l'urgenza, data la recente messa in crisi del paradigma ermeneutico predominante negli studi biblici negli ultimi centocinquant'anni. Tale paradigma, detto dell'ipotesi documentaria, era stato organicamente elaborato da Wellhausen nella seconda metà

dell'Ottocento su intuizioni di de Wette (teoria “delle proiezioni”). Per suo mezzo si era smembrata la narrazione dei libri storici della Bibbia (*Genesi - 2 Re*) in quattro fonti (J, E, D e P), risalenti a momenti distinti della storia di Israele, e comunque di molto posteriori agli eventi narrati. Ciascuna di queste fonti sarebbe attribuibile a un “autore” che vi avrebbe inserito la *Weltanschauung* della propria epoca, proiettandola però in un passato immaginifico. La critica di tale ipotesi scientifica, condotta in modo sistematico negli ultimi trent'anni, ma specialmente a partire dagli anni '90 del Novecento da B.S. Childs, ha saputo elaborare un metodo nuovo, detto canonico, condotto non più su base diacronica ma sincronica. Carabajosa apprezza particolarmente in Voegelin il fatto di aver saputo centrare i punti dolenti dell'ipotesi documentaria in un momento in cui anche quanti già la contestavano (come ad es. von Rad) non riuscivano a scrollarsi di dosso i presupposti epistemologici e ermeneutici tutt'altro che ingenui su cui essa si regge. Egli mostra come Voegelin, risolvendo brillantemente il problema di come interpretare il livello storico-letterale della narrazione biblica mediante la distinzione fra storia pragmatica e storia paradigmatica, sia riuscito non solo a dimostrare che il “regno di significati” di questa narrazione non è eliminabile con disinvoltura, ma addirittura che da tale lettura la portata storica del testo esce sostanzialmente rafforzata. Il “grande contributo [di Voegelin] alla storiografia di Israele” poggia in misura determinante sul paragone oggettivo che egli svolge fra i caratteri distintivi della forma cosmologica (mesopotamica) e quelli della forma storica (rivelazione abramitica) dell'esperienza. Carabajosa sviluppa un'approfondita lettura dei principali aspetti impliciti nella forma storica, mostrando quale feconda novità di comprensione della realtà e di uso della ragione sia implicito nella sintetica formula di “salto nell'essere”.

Opitz mette a fuoco i più ampi contesti tematici presupposti alla stesura di *Ordine e Storia*: l'interesse cognitivo-scientifico (critica della tesi kelseniana secondo cui la dottrina dello Stato sarebbe innanzitutto una disciplina giuridica con fini normativi) e quello esistenziale-politico, espressosi nel ruolo centrale riservato all'antropologia filosofica. Fondamentali nella concezione voegeliniana di persona fin fagli anni '30 sono l'apertura verso un essere trascendente e la dimensione della storicità dello spirito, nel senso che questa apertura verso la trascendenza ha una storia. È dall'unità di questi punti che si formulò il primo obiettivo del programma voegeliniano: un quadro di filosofia dell'ordine dell'uomo nella società e nella storia in cui si intessono – a detta di Opitz – influssi agostiniani, platonici, e vichiani. Secondo obiettivo di Voegelin è la critica alla modernità, che corrisponde a una teoria del disordine esistenziale e della crisi di civiltà. Essa dipenderebbe, oltre che da una concezione e un utilizzo distorto della scienza, da una divinizzazione degli elementi inframondani, in forza dei quali l'uomo viene ridotto a tassello di una grande totalità. Lo spirito del-

l'immanenza ha precise radici storiche, che Voegelin identificò, almeno fino alla fine degli anni '50, in un atteggiamento spirituale che definì "gnosi".

Sulla scorta di numerosi esempi, *Lobkowicz* definisce non filosofico il modo in cui Voegelin interpretava gli altri filosofi, troppo spesso sacrificandoli alle sue personali categorie di pensiero. La gnosi si presenterebbe a suo avviso come contenitore vago e poco credibile, anche in conseguenza del fatto che Voegelin rifuggì sempre dal presentare le sue idee partendo da un esplicito posizionamento confessionale e quindi in un certo senso esponendosi alla medesima accusa di gnosticismo.

Chi scrive, infine, ha cercato di fornire alcuni nuovi elementi alla comprensione di quel netto cambiamento di prospettiva che indusse Voegelin a interrompere la sua *History of Political Ideas* a un passo dalla conclusione. Se tutto sommato scarsi sono i riferimenti esplicativi al cristianesimo in *Israele e la rivelazione* – che pure si conclude, come già alcuni critici hanno rilevato, col nome di Gesù –, dall'epistolario contemporaneo alla sua stesura è possibile ricavare elementi importanti per desumere quale rilevanza Voegelin finì per attribuirgli da un punto di vista sia storico che teorico.

La disparità, ma anche la convergenza, dei giudizi formulati emergerà in modo speriamo fecondo dalla lettura dei saggi. Al lettore giudicare se essi abbiano assolto egregiamente al compito non solo di rimandare al testo ma di inserirlo in nuovi contesti.