

# La filosofia della coscienza voegeliniana tra esperienza classica della ragione e cristianesimo

di Giovanni Sessa

## UNA FILOSOFIA DELLA COSCIENZA E DELL'ORDINE

Le riflessioni di Voegelin intorno al tema della coscienza rappresentano, sicuramente, uno degli snodi focali del suo filosofare. Esse hanno animato le indagini del pensatore fin dal periodo dell'emigrazione negli Stati Uniti, nel 1938, momento questo che, sotto il profilo speculativo, può dirsi concluso con la pubblicazione di *The New Science of Politics*, nel 1952. Tale quindicennio è quello in cui il mondo ideale di Voegelin prende forma definitiva e si chiarisce nelle parti costitutive. Infatti, dopo aver aderito alla prospettiva di storia delle idee come disciplina autonoma, secondo le modalità indicate da A. O. Lovejoy, e dopo aver fatta propria una metodologia di lavoro centrata sul tentativo di riandare alle esperienze che generano simboli, nel momento in cui si trovò, nella sua *The History of Political Ideas*, a scrivere il capitolo relativo a Schelling intuì come: “*La concezione di una storia delle idee fosse una deformazione ideologica della realtà. Non sono esistite idee senza simboli di immediata esperienza*”. Seguì un periodo speculativamente assai difficile, che Gregor Sebba ha definito di indecisione e paralisi, determinato dai problemi che il materiale storico indagato sollevava sotto il profilo teoretico. In questo particolare ambito, essi non potevano avere una risposta e, per questo, il filosofo austro-tedesco, inserì nel libro di testo progettato, materiale di natura diversa, “idee” concretizzate in linguaggio non concettuale, mitico.<sup>1</sup> Significativo, al riguardo, è il titolo che egli scelse per pubblicare una sintesi dei risultati raggiunti, in tale indagine, in una relazione d'Istituto: “*Prima della filosofia*”.<sup>2</sup> Sembrava, quindi, profilarsi all'orizzonte il sentiero che lo avrebbe condotto dalla storia delle idee a *Order and History*. Nel maturare di quest'indirizzo di pensiero svolse un ruolo significativo la riflessione dialogica condotta con Alfred Schutz intorno ai contenuti dell'opera di Husserl, *Krisis der Europäischen Wissenschaften*. Le risultanze di queste conversazioni saranno, qualche tempo dopo, pubblicate in *Anamnesis*: Voegelin ha, ormai, elaborato una nuova percezione del collegamento fra esperienza e realtà che lo ha indotto a spostare l'attenzione dai simboli alle esperienze che li hanno generati, il suo interesse è diretto, pertanto, alla filosofia della coscienza.<sup>3</sup> La nuova direzione della ricerca è, con chiarezza, indicata nel saggio: “*Sulla teoria della coscienza*”,

---

<sup>1</sup> Per la citazione precedente e in merito a queste tematiche rinviamo il lettore a: G. Sebba “*Introduzione alla filosofia politica di E. Voegelin*”, Astra, Roma 1985, pag. 72, a cura di G. F. Lami.

<sup>2</sup> Rimandiamo a H. Frankfort e altri, *The intellectual Adventure of ancient Man*, University of Chicago Press, Chicago 1946.

<sup>3</sup> Cosa questa che emerge chiaramente, nel ricordo che Voegelin ci ha lasciato di Schutz, nelle prime pagine di *Anamnesis*. Da esse si evince il confronto critico che il filosofo andava sviluppando, tra l'idea di esperienza, propria della fenomenologia di Husserl, e quella della filosofia classica. Si rinvia, pertanto a E. Voegelin, *Anamnesis: zur Theorie der Geschichte und Politik*, 1966. Ed. italiana: *Anamnesis, teoria della storia e della politica*, Giuffrè, Milano 1979.

contenuto in *Anamnesis*: “...Tutto ciò che è filosofia avviene all’interno della coscienza del filosofo”.<sup>4</sup> Il processo anamnastico, cui Voegelin si sottopone, come testimoniano le pagine dell’opera ora ricordata, si spinge fino ai primi ricordi, giù fino alla sensazione dell’originaria esperienza trascendentale, base autentica del filosofare. E’ preliminarmente necessario, quindi, secondo Voegelin, al fine di avere accesso a tale realtà, ricordare i dati essenziali della propria personale biografia coscienziale. L’unica strada per superare la limitazione fenomenologia dell’esperienza, centrata attorno alla datità di osservatore e osservato, è da individuarsi nel “ricordo del passato”, nel rientrare nelle profondità dell’io. Ciò permise a Voegelin, come rilevabile dalla sua stessa testimonianza, di percepire la coscienza come un flusso continuo di esperienza che: “..non trova nulla nel mondo, che non avverta simultaneamente come proprio fondamento”.<sup>5</sup> Pertanto, non soltanto la vita del filosofo, ma anche la storia della sua società e della sua civiltà, come quella del *cosmos*, sono rilevate in quanto fondamento della coscienza filosofica personale. E’ quella che Voegelin ha chiamato *l’esperienza cosmica primaria*: il processo della realtà così avvertito nel mondo si innalza dalle posizioni interiori, appena conseguite, verso la certezza che il reale, nel suo procedere, tende alla verità dell’essere, che è essa stessa in sviluppo. Così, la storia non è soltanto un seguito di eventi da osservare dall’esterno, come per Husserl. La dimensione storica è parte della struttura stessa della *psyche*: proprio per questo la filosofia della coscienza non può che essere anche una filosofia dell’ordine. Il processo, cioè, tramite il quale noi, come esseri umani troviamo, platonicamente, nell’equilibrio della coscienza, l’ordine della nostra esistenza. L’ordine della storia emerge, nella nuova prospettiva, dalla storia dell’ordine, questo l’assunto da cui prendono le mosse le chiarificatrici pagine di *Order and History*. Ciò significa che una filosofia del processo storico diviene una filosofia *in processo*, solo quando la coscienza filosofica abbandona la posizione dell’osservatore per partecipare essa stessa alla dinamica storico-sociale. Siffatta impostazione generale sarà sviluppata, in modo compiuto, nel terzo volume dell’opera principale, dedicato alla filosofia politica di Platone e Aristotele ma esposta, in modo altrettanto esemplare, nelle sintetiche pagine del saggio: “*L’esperienza classica della ragione*”.<sup>6</sup>

## L’ESPERIENZA CLASSICA DELLA RAGIONE

L’attualità di questo scritto è da individuarsi nell’interesse dell’autore per concreti esseri umani, i filosofi greci, che si impegnarono in un atto di resistenza contro il disordine del loro tempo, disordine individuale e sociale. Grazie a essi, alla loro azione, sorse ciò che conosciamo come *nous*, strumento di individuazione del disordine e, contemporaneamente, forza dell’ordine, suo sostegno e chiave di volta.

---

<sup>4</sup> E. Voegelin, *op.cit.*, pag. 57.

<sup>5</sup> E. Voegelin, *op.cit.*, pag. 52.

<sup>6</sup> Rinviamo il lettore a E. Voegelin, *La filosofia politica di Platone*, Il Mulino, Bologna 1996, a cura di G. F. Zanetti. - E. Voegelin, *La filosofia politica di Aristotele*, Pellicani, Roma 1999, a cura di G. F. Lami – E. Voegelin, “L’esperienza classica della ragione”, in *Trascendenza e gnosticismo in E. Voegelin*, Astra, Roma 1979, a cura di G. F. Lami.

Per questo, tale scoperta risultò epocale, un vero e proprio salto nell'essere che ha diviso la storia in un prima e in dopo: da essa venne prodotta una nuova simbolizzazione, quella che si polarizzò attorno al platonico *daimonios aner* e all'aristotelico *spoudaios*. Contrapposte a queste due realizzazioni umane rimasero il *thnetos*, il mortale, colui che non aveva maturato una differenziata consapevolezza e l'*amathés*, l'imprudente. Mito e filosofia rappresentano, in tale prospettiva: "... due simbolismi con i quali, in successione storica, l'unità cosmologica e la differenziazione della conoscenza noetica espressero le rispettive esperienze di realtà".<sup>7</sup> La ragione noetica è, per definizione, esperienza del non-concluso, è sapere aperto, socraticamente inteso come un porsi lungo la strada della conoscenza. Essa sostanzia di sé tanto la vita individuale, quanto quella comunitaria di un nuovo clima esistenziale: quello caratterizzato da *peitho*, la persuasione. Questa non inibisce, *sic et simpliciter*, la dimensione passionale-desiderativa dell'anima individuale e sociale, ma articola, intorno a essa, la ragione. In questo senso, nella prospettiva voegeliniana, il maggior lascito dell'età classica è da individuarsi nell'idea che, carattere essenziale del reale, sia la tensione tra ordine e disordine esistenziale: una vita ordinata è la risultante del sagace uso dello strumento dialogico, che diviene nel saggio, chiarezza del *logos*. Questo è stato articolato, nell'esperienza classica della ragione, attorno al *thaumazein*, il desiderio di sapere, indotto dall'inquietudine esistenziale che muove alla *periagogé*, al voltarsi verso il vero sospinti da una forza sovrastante. In ogni caso, si tratta di un passaggio dalla non-conoscenza, intesa come vero e proprio stato psichico-esistenziale, alla verità-causa, considerata essa stessa presente nella *psyche* e motore del processo conoscitivo. Il filosofo è spinto verso l'alto, vive in sé la *kinesis* che esperisce presente anche fuori di sé, a partire dall'inquietudine di fondo del proprio essere: tale tensione è fondamentalmente *eros* e *filia*. Attraverso essa il filosofo si pone in sintonia con i ritmi cosmici della *fusis* e diviene uno con il mondo. Questa condizione è adeguazione all'ordine dato: qualsiasi ostacolo a tale essenziale apertura, a questa possibilità di ordinare l'interiore sull'esteriore, agirà negativamente sulla struttura noetica dei singoli. Determinerà quella chiusura, così ben esplicitata nei frammenti di Eraclito, nella mera realtà individuale, correlativa, desiderativa e, pertanto, rettorica, risultato di passioni non controllate, e della degradazione del *nous* in immaginazione. Ciò che essa implica è ben espresso dal termine greco *nosos*, infermità prodotta da disordine psichico-esistenziale. Gli stoici ribattezzeranno questa situazione con il vocabolo *allotriosis*, alienazione, alla quale contrapporranno lo stato di conciliazione, *oikeiosis*. Nell'esperienza classica della ragione, pertanto, l'esistenza era intesa come tensione tra la vita e la morte, la coscienza era indirizzata verso questo carattere dell'esistere, compiutamente presentato da Platone con il termine *metaxy*, in – tra. L'uomo si scopre in tensione: procedeva dallo stato imperfetto della sua umanità, verso un modello di perfezione divina, in un processo di adeguazione a esso, si badi bene, mai definitivamente concluso. Per questo, ricorda Platone, *metaxy* è la realtà del: "... dialogo degli uomini con gli dei".<sup>8</sup> Per Voegelin, quindi, il divino e l'umano, il mondo e la società, formano una primordiale comunità

---

<sup>7</sup> E. Voegelin, *art. cit.*, pag. 49.

<sup>8</sup> Platone, *Simposio*, Laterza, Bari 1985, 202/203.

dell'essere. Questa comunità: "...è, e non è, un dato dell'esperienza umana", sostiene il filosofo nella introduzione al primo volume di *Order and History* (ed. italiana: *Israele e rivelazione*, Aracne, Roma 2004, a cura di G. F. Lami). Questa frase indica con chiarezza l'umana partecipazione al mistero dell'essere. Il linguaggio della conoscenza partecipativa è simbolico e analogico. I simboli tentano di rendere intelligibile il significato dell'esistenza umana, il suo perdurare e il suo trascorrere, così come di chiarire l'ordine dell'esistenza e dell'essere. Conclusivamente su questo argomento: Voegelin ha individuato nella filosofia ellenica un unico blocco speculativo, quello rappresentato dal simbolo socratico-platonico-aristotelico, nel quale apparve la *psyche* personale, intesa come sensorio della trascendenza. L'Ateniese e lo Stagirita avrebbero, sollecitati dalle nuove realtà storico-esistenziali tra le quali si trovarono a vivere, fornito risposte in linea con il sapere delle origini, ma elaborate con diversi strumenti teoretici e logico-linguistici. Ciò che ha consentito a Voegelin di cogliere, piuttosto che le divergenze, la continuità nello sviluppo storico del pensiero greco, è stata l'individuazione del filosofia del mito in Platone. Questi ha sviluppato, per Voegelin, il quarto livello del mito (successivo al rito, al mito popolare, alla tragedia di Eschilo) e, perciò, egli era cosciente che un mito: "...può e deve prendere il posto di un altro, ma sa anche che nessun'altra umana funzione, per esempio la ragione o la scienza, può prendere il posto del mito".<sup>9</sup> Resta il fatto, comunque, che per il tedesco il balzo nell'essere è l'avvenimento storico che frantuma la compattezza del primitivo mito cosmologico, consentendo all'uomo e alla società di svilupparsi in forma storica. Cosa che, per il primo Voegelin, si è verificata pienamente solo nella civiltà occidentale, in forza del fatto che essa ha sviluppato in forma completa i tre balzi nell'essere: la rivelazione della trascendenza divina in Israele, il sorgere della filosofia in Grecia, la grazia cristiana. Quest'ultima letta, dal pensatore, come definitivo compimento delle due precedenti esperienze, non senza averne rilevato, però, un certo carico di ambiguità. Pertanto, diviene rilevante l'analisi delle posizioni che Voegelin ha assunto rispetto al cristianesimo, per poter comprendere il senso effettivo della sua proposta speculativa.

## L'ULTERIORITA' CRISTIANA

Momento dirimente, rispetto a questo tema, è rappresentato dalle posizioni espresse in *The Ecumenic Age*. Qui, il filosofo mette in luce la profondità del processo che conduce dalla compattezza cosmologica alla differenziazione, tenendo fermo che non vi è altra storia oltre quella avviata nella *metaxy* della coscienza differenziata. Altre domande urgevano, comunque, nel pensatore: è davvero la filosofia il solo veicolo della verità? E soprattutto, che dire del terzo balzo nell'essere, della grazia cristiana? Essa ha semplicemente completato la conoscenza della realtà, rivelando l'essere divino in un processo di approssimazione all'uomo? Per rispondere a tali questi è essenziale richiamare la lettura voegeliniana di Paolo. Questi è presentato come un creatore di miti, egli racconta una storia di morte e resurrezione ma in termini diversi

---

<sup>9</sup> E. Voegelin, *La filosofia politica di Platone*, Il Mulino, Bologna 1996, pag. 257. a cura di G. Zanetti.

da Platone. Questi, deliberatamente, circondò di incertezza il moto della *psychè* verso le estreme profondità del reale, il mito paolino si pone al di là della struttura noetica della realtà, articolando la profondità pneumatica in una realtà divina oltre il *nous*. Il filosofo indica un movimento *in direzione* della trasfigurazione, mentre Paolo fa della trasfigurazione il *fine* del movimento. Il suo mito, pertanto, deve divenire il racconto di una caduta e di un ritorno, in cui dio risulta vittorioso. Il flusso nella realtà, resosi evidente a se stesso nella coscienza noetica, indica, nella prospettiva voegeliniana, che il suo significato si sarebbe mostrato pienamente, soltanto, nella visione paolina del *Risorto*, che ha dato un senso definitivo alla storia: poiché, se è vero che a causa di un solo uomo, Adamo, venne la morte, così in Cristo tutti gli uomini rivivranno. L'*incarnazione*, infatti, alludeva semplicemente alla reciprocità divino-umano, e in questo senso non rappresentò una novità. Intorno al cristianesimo di Voegelin, alcuni tra gli interpreti, hanno mostrato dei dubbi. Ciò, probabilmente, è potuto accadere perché, come ha rilevato Dante Germino, il mistero è una componente essenziale del messaggio filosofico di Voegelin.<sup>10</sup> Esso condizionerebbe il conoscere e avvolgerebbe l'essere e, soprattutto, come notato da Purcell, preluderebbe al discorso sulla simbologia platonica della *metaxy* e delle procedure dialogiche.<sup>11</sup> Ciò ha indotto altri studiosi (Lami) a definire l'ontologia di Voegelin: "...una ricerca di genere trascendentale e non metafisico".<sup>12</sup> In essa vi è, in effetti, il rinvio a una struttura antecedente l'individuo, ma questi, in forza della sua dimensione coscienziale, può partecipare alla divina costruzione, essendo la sola creazione esclusivo appannaggio di un dio innominabile, che viene labilmente percepito attraverso la categoria dell'ordine, prodotto della ragionevolezza del nostro intelletto. Del resto, se è pur vera la presenza di Agostino e della tematica dell'esodo nell'opera di Voegelin (*Incipit exire qui incipit amare*), essa è, per così dire, mitigata dalla prossimità dell'antropologia classica, che induce a leggere l'esodo come proprio della condizione del filosofo, risultando, di fatto, ciò che lo allontana dalla realtà sociale del proprio tempo, condizione essenziale per divenirne, a tutti gli effetti, diagnosta e terapeuta. Questa posizione ci sembra trovare conferma nella lettera *Sul Cristianesimo*, indirizzata ad Alfred Schutz, il 1 Gennaio 1953.<sup>13</sup> In essa il filosofo tedesco sostiene: 1) il suo cristianesimo non fondarsi su basi religiose. 2) riconosce la possibilità, anche in riferimento al presente e al futuro, di filosofare a prescindere del cristianesimo. 3) *lumen naturale* e *ratio*, in termini cristiani, indicano la partecipazione umana alla *ratio* divina. Solo intesa in questo senso, la ragione è in grado di far maturare la *prudencia*, criterio e guida dell'agire, nonché estrema difesa dal rischio gnostico. 4) nel cristianesimo esistono due componenti principali: la gnosi della escatologia storica, priva, come aveva mostrato Overbeck, di valore culturale e filosofico, e un cristianesimo essenziale, implicito nell'insegnamento di Cristo che, attraverso i compromessi paolini con il mondo e la trasformazione dei credenti nel

---

<sup>10</sup> Rinviamo a D. Germino, "E. Voegelin: *The In-Between of Human Life*", in Aa.Vv., *Contemporary Political Philosophers*, ed. A. de Crespigny, London 1976.

<sup>11</sup> Si veda B. Purcell, *The Drama of Humanit*, Peterlang, Frankfurt am Main 1996.

<sup>12</sup> E. Voegelin, *Anni di guerra*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2001, a cura di G. F. Lami, prefazione pag. 38.

<sup>13</sup> Rinviamo a: G. F. Lami, *Introduzione a E. Voegelin*, Giuffrè, Milano-Napoli 1993, I Appendice, pp. 293/302.

*corpus Christi mysticum*, acquistò efficacia storica. 5) la cristologia ha sottolineato che le vere novità che stimolarono le genti ad aderire alla buona novella furono, non l'umanità divina di Cristo, ma il suo *status* sociale e l'universalità della sua funzione mediatrice. 6) il cristianesimo non è un monoteismo, è un trinitarismo. Il monoteismo fu condannato come eresia, con il nome di unitarismo. Il trinitarismo ha salvato, in un solo simbolo, le tre esperienze fondamentali che devono, per il cristiano, rimanere differenziate: la radicale trascendenza di dio, l'intervento divino trasformatore che penetra la natura, la *forma supernaturalis*, la presenza dello spirito nella Chiesa. 7) attraverso il dogmatismo mariologico la chiesa ripara un difetto decisivo della propria struttura dottrinale: la partecipazione, fino ad allora negata, della creatura all'opera di salvezza. Tale tema della santificazione della vita e del perfezionamento della persona come determinate, non solo dall'opera della grazia, ma come attività cui gli uomini possono contribuire per loro conto, è valutata assai positivamente da Voegelin, a patto che la partecipazione stessa si muova entro i confini posti dalla natura. In questo senso, se Cristo, holderlinianamente, segna la fine degli dei, Maria segna la fine dei superuomini, portatori della divinità. 8) il cristianesimo essenziale è identificabile con il cattolicesimo solo con certe riserve. A conclusione di questo breve *excursus*, è possibile affermare come le posizioni di Voegelin, pur muovendo verso una considerazione positiva del fenomeno cristianesimo, siano fortemente supportate dalle strutture speculative della tradizione classica. Il suo è una sorta di cristianesimo pascaliano, che non si limita a sottolineare, dell'umano, le miserie ma ne rileva anche le possibili grandezze. Del resto, nella dottrina evangelica, egli vede al contempo l'affermarsi di una possibilità definitiva di salvezza, ma vi individua anche un possibile punto d'innescio della malattia gnostica.

## CONCLUSIONI

Ci pare che seguendo le indicazioni fornite da Eugene Webb nei suoi studi, sia possibile sostenere che: “...la ragione voegeliniana può essere compresa correttamente solo se la si concepisce come motivata da una forza indagatrice la cui spinta ultima sia trascendentale. Lonergan usava il termine *transcendental notion* (dell'intelligibile, del vero, del buono) a proposito di questo dinamismo direzionale della ragione”.<sup>14</sup> Questa lettura dinamica, del resto, condusse Webb a integrare le stesse fasi di differenziazione della coscienza voegeliniana, quella della coscienza indagatrice noetica e quella pneumatica della coscienza spirituale, con la coscienza appetitiva.<sup>15</sup> Ciò ci induce a leggere il suo pensiero come caratterizzato dalla dimensione dell'apertura: cosa che lo allontana, a nostro modo di vedere, dalle letture riduttivisticamente conservatrici o addirittura reazionarie, ma che, proprio per questo, lo rende strumento indispensabile per un confronto con la modernità in grado di rilevare i limiti evidenti di ogni modernismo. Ciò in funzione di un'antropologia che mira al conseguimento pratico, per chi segua questa strada, di quella *luce interiore*,

---

<sup>14</sup> Aa.Vv., *La scienza dell'ordine*, Pellicani, Roma 1997, a cura di G. F. Lami e G. Franchi.

<sup>15</sup> Aa.Vv., *op.cit.*, pag. 210.

che è l' unica possibile testimonianza esistenziale dell'essersi posti in rapporto con il vero. Solo lungo questa direttrice, credo, sia possibile comprendere e superare l'attuale *impasse* dell'azione, esito ultimo e radicale del nichilismo, che ha costretto l'uomo europeo, per usare la nota metafora nietzschiana a muoversi come turista ozioso tra le macerie della storia, avendo perso, ormai, la plastica capacità di costruire l'azione.<sup>16</sup> In quanto filosofo della coscienza e dell'ordine Voegelin indica una via alla liberazione che ha, nello strumento filosofico, il proprio imprescindibile punto di riferimento. In un momento come l'attuale, in cui il sociologismo, il neopositivismo, l'analitica e le diverse versioni del pensiero debole vivono le difficoltà implicite nelle loro premesse, la riabilitazione dell'esperienza classica della ragione e più in generale dell'interrogazione filosofica, rappresentano un invito che non può più essere eluso. Attraverso Voegelin, e forse mirando oltre Voegelin, è probabilmente possibile declinare quella filosofia della risposta al moderno che, in un convegno ormai lontano, Vittorio Vettori, alla presenza di due grandi interpreti della crisi novecentesca Eliade e Junger, auspicava come ormai imprescindibile.<sup>17</sup> Un esempio, quindi, quello di Voegelin, di messianesimo filosofico, per dirla con le parole di un giovane studioso della Scuola romana, E. Di Terlizzi, prematuramente scomparso circa un anno fa e che qui ricordo perché entusiasta promotore di questa due giorni di studio, che in un'opera ancora inedita " Prolegomeni ad una filosofia della liberazione", muovendo dall'*Eraclito* di Voegelin, ha tentato di indicare le tappe fenomenologiche di un'antropologia della tradizione, intesa come esito ultimo di una filosofia del divino e dell'ordine. Probabilmente, questa è una strada che può essere seguita dopo Voegelin.

---

<sup>16</sup> F. Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, Adelphi, Milano 1979, pag. 19 e seg.

<sup>17</sup> Aa.Vv., *Atti del Convegno: la riscoperta del sacro da Heidegger a Eliade*, Ila-Palma, Pisa 1986, V. Vettori, Editoriale, p. 3.