

Pneumopatologia della coscienza: una diagnosi della follia gnostica in Eric Voegelin

di *Stella Marega*

ABSTRACT: In his investigation of ethical and moral drift underlying the rise of positivist and totalitarian ideologies, the philosopher and political scientist Eric Voegelin (1901-1985) outlines a serious diagnostic framework: at the core of the modern crisis there is a pathology of the spirit which consists in the denial of the truth of existence and which manifests itself through symptoms such as *hubris*, *libido dominandi*, states of alienation. This phenomenon, which distinguishes modern Gnostic politics, is defined *pneumopathology*, being a disease that afflicts the *pneuma* - and not the *psyche*. This paper aims at identify the key steps in the development of the concept of *pneumopathology* as a fundamental philosophical-political acquisition closely related to Voegelin's inquiry into the order of human being, society, and history.

KEYWORDS: Eric Voegelin – Gnostic politics – Gnosticism – Pneuma – Pneumopathology – Philosophy of consciousness

La filosofia della coscienza è il cuore della teoria politica di Eric Voegelin: il punto di arrivo di un'indagine protrattasi lungo il corso di un'intera esistenza, e al tempo stesso il punto di partenza per chi si propone di comprenderne la pienezza. Sebbene sia improprio affermare di poter ricondurre a un unico concetto una filosofia complessa e dinamica come quella voegeliniana, e sebbene la teoria della coscienza venga compiutamente articolata dal filosofo solo negli ultimi anni della sua vita, non vi è dubbio che la coscienza sia il fulcro di quella ricerca dell'ordine in cui egli investe tutte le energie: "I problemi dell'ordine umano nella società e nella storia" dichiara Voegelin in quella che è forse la sua opera più intima, *Anamnesis*, "hanno origine nell'ordine della coscienza. Quindi la filosofia della coscienza è il nucleo della filosofia della politica"¹.

La riflessione, frutto di un lungo e mai interrotto lavoro di analisi della crisi spirituale della società politica moderna, apre un nuovo scenario nello studio delle ideologie, intese non come fenomeni circoscritti a un preciso momento storico, ma come sintomi di un più vasto disturbo della coscienza, radicato nella natura stessa dell'uomo. Ecco perché la terapia voegeliniana al disordine politico richiede un'analisi filosofico-antropologica, che estenda la sua portata fino alle origini della civiltà: il disorientamento che deriva dall'allontanamento dell'anima dalla verità dell'esistenza è un fenomeno diffuso in tutte le epoche, e le moderne ideologie ne rappresentano solo una possibile manifestazione.

¹ E. Voegelin, *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik*, Piper & Co., Munchen 1966; tr. it.: *Anamnesis. Teoria della storia e della politica*, Giuffrè, Milano 1972, p. 16.

Nell'impossibilità di trattare esaustivamente un tema così vasto e complesso, si intende in questa sede delineare un sintetico quadro ermeneutico che metta in luce i passaggi chiave dell'imprescindibile contributo voegeliniano allo studio di quella malattia dello spirito che è all'origine dei problemi dell'ordine politico - e che viene definita *pneumopatologia*.

1. Il concetto di *pneuma* e i processi di differenziazione della coscienza

L'assunto su cui si basa la correlazione tra *coscienza, società politica, e storia* è l'esistenza di un ordine che rende intellegibile la storia dell'umanità e che dà senso al flusso degli eventi: è l'ordine dell'essere, la verità dell'esistenza a cui l'anima deve accordarsi per dare significato alla presenza umana nella storia. Nessuna società concreta riflette questa struttura intellegibile della storia: essa si estende oltre al piano dell'azione umana, nel passato e nel futuro, e l'unica sua parte conoscibile è quella che emerge dal processo storico stesso.² La ricerca dell'ordine si esplica infatti nel discernimento delle forme simboliche attraverso le quali l'esistenza umana assume significato nella storia: si tratta di un processo retroattivo nel corso del quale "l'ordine della storia emerge dalla storia dell'ordine."³ La storia, in altre parole, non è una successione lineare di eventi - o di idee - che si susseguono nella prospettiva del progresso, ma una lotta incessante per la verità in cui si realizza l'esistenza umana.

Questa premessa teorica è alla base del progetto voegeliniano di *Order and History*, monumentale lavoro che lo studioso intraprende nel corso degli anni '50 e che resterà incompiuto alla data della sua morte, quasi trent'anni più tardi. All'interno di quest'opera si delinea sia un peculiare concetto di *pneuma* - quale centro stesso dell'esperienza - sia il concetto complementare di *pneumatologia* - quale disturbo spirituale della coscienza stessa. Se però l'evoluzione del concetto di pneumatologia si modula gradualmente e si evolve nell'opera voegeliniana in relazione all'analisi della struttura della coscienza, la definizione del concetto di *pneuma* è strettamente legata al tema della *teofania*, la manifestazione del divino che definisce l'esperienza cristiana e si realizza nell'esperienza di Paolo e nella sua *visione del Risorto*⁴.

La visione è l'esperienza pneumatica, che apre a Paolo la comprensione piena e immediata della presenza di Dio nell'uomo: "La visione del Risorto convince Paolo che l'uomo è destinato ad ascendere all'immortalità, se egli si apre al pneuma divino come ha fatto Gesù"⁵; si legge infatti in Romani 8:11: "E se lo Spirito di

² E. Voegelin, *The Collected Works of Eric Voegelin*, voll. 1-34, Missouri University Press, 1990-2005 (d'ora in avanti indicato con: CW): vol. 14, *Order and History*, vol. I, *Israel and Revelation*, Preface, pp. 19-20.

³ *Ivi*, p. 19.

⁴ Sul tema si veda: G. Parotto, *Pneuma e pneumatologia nel pensiero di Eric Voegelin*, in *Politica e Religione. Annuario di teologia politica*, anno 2010/11: *Lo Spirito e il potere. Questioni di pneumatologia politica, Morcelliana, Brescia*, pp. 233-60 (ringrazio l'autrice per avermi fornito la bozza del saggio, che costituisce il più noto contributo italiano sulla questione ed è stata una fonte determinante per la realizzazione di questo contributo).

⁵ E. Voegelin, CW: vol. 18, *Order and History*, vol. IV, *Ecumenic Age*, p. 306 (traduzione mia: lo stesso si intenda per tutte le successive citazioni dai testi originali).

Dio, che ha risuscitato Gesù dai morti, abita in voi, colui che ha risuscitato Cristo dai morti darà la vita anche ai vostri corpi mortali per mezzo del suo Spirito che abita in voi.”

Ciò che emerge dall’esperienza paolina è la radicale distinzione tra *pneuma* e *nous*, e dunque tra esperienza pneumatica ed esperienza noetica: questa acquisizione è di fondamentale rilevanza nella comprensione del concetto di pneumopatologia ed è pertanto opportuno farne accenno. Paolo, spiega Voegelin, “era ben consapevole che la struttura di un’esperienza teofanica si estende da un centro pneumatico verso una periferia noetica”⁶: la teofania pneumatica - l’irruzione divina - è un’esperienza inarticolata, non comprensibile con il ragionamento e non comunicabile, è l’incontro con Dio (che nel caso di Paolo si compie in uno stato di stupore o cecità che dura tre giorni), mentre la teofania noetica – l’interpretazione dell’evento - è la traduzione analitica, altamente articolata, dell’incontro con Dio (esperienza che perdura quindi per il resto della vita)⁷.

Nonostante Paolo abbia questa consapevolezza della differenza tra *pneuma* e *nous*, non si sforza di operare una chiara distinzione tra i due ordini di concetti. Il *nous* rappresenta per Paolo soprattutto il requisito necessario a governare la vita nella comunità, fermo restando che è la forza del *pneuma* a ordinarne l’esistenza: il *nous* è infatti posseduto dai profeti che parlano agli uomini per esortarli e confortarli, in contrapposizione ai *tongue-speakers*, “coloro che parlano con Dio con il dono delle lingue” ma non sono compresi dagli uomini. Tuttavia, non tutti coloro che parlano in modo comprensibile e persuasivo sono guidati dal *nous*, che è proprio solo dei maestri o dei profeti la cui esistenza è ordinata dal *pneuma*. mentre l’uomo *psychikos*, che vive in accordo con lo spirito del mondo, possiede l’umana saggezza, ma i doni del *pneuma* divino sono al di là della sua comprensione, l’uomo *pneumatikos*, che vive in accordo con lo spirito divino, può comunicare i doni dello spirito in un linguaggio spirituale, dato che possiede il *nous* di Cristo.⁸

Il *pneuma* paolino, dopotutto, non è il *nous* del filosofo, ma la traduzione in greco del *ruach* israelita di Dio. Paolo quindi si concentra non sulla struttura della realtà che diventa luminosa attraverso la teofania noetica, come fanno i filosofi, ma sull’irruzione divina che costituisce la nuova coscienza esistenziale, senza tracciare una linea troppo netta tra il centro visionario dell’irruzione e la traduzione dell’esperienza in intuizione strutturale. Paolo distingue tra *pneuma* e *nous* quando l’ordine della comunità lo costringe a farlo, come nel caso di coloro che parlano con il dono delle lingue, ma lui non espande questo sforzo nella comprensione noetica della realtà propria del filosofo; la linea divisoria rimane sfumata come, ad esempio, in I Corinti 2:16, con la sua citazione da Isaia 40:13, dove il *ruach* di Yahweh è reso come il *nous* del Signore, propedeutico all’assicurazione che noi, da parte nostra “abbiamo il *nous* di Cristo”. L’evento teofanico, si può dire, ha per Paolo il suo centro di luminosità al punto dell’irruzione pneumatica; e la direzione nella quale lui preferisce guardare da

⁶ *Ivi*, p. 309.

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ivi*, p. 310.

questo centro è verso la realtà trasfigurata piuttosto che verso l'esistenza nel cosmo.⁹

Il simbolo paolino dell'uomo pneumatico è equivalente secondo Voegelin al simbolo aristotelico dello *spondaios* (l'uomo che desidera il bene), tuttavia questa equivalenza è solo momentanea, e cesserà di essere tale quando la teofania paolina muoverà dalla partecipazione alla realtà divina (*existential teleios*) verso l'anticipazione di uno stato di perfezione (*teleios in the state of perfection*).¹⁰ “È in tale snodo” spiega Giuliana Parotto “che Voegelin indica l'aspetto specifico e unico dell'esperienza pneumatica paolina. [...] L'intensità della visione, il compimento e la gioia sono così forti da tradursi in una sorta di “anticipazione” del compimento (escatologico). È in questo elemento “anticipante” che si produce la più grande differenza con i simboli dell'esperienza noetica”.¹¹

La differenza tra *noesi* e *pneuma*, non ancora pienamente delineata in Paolo, diventa significativa con lo sviluppo di quello che Voegelin definisce processo di *differenziazione della coscienza*, che rende possibile la differenziazione tra le esperienze e la loro simbolizzazione, e che può essere appunto di due tipi: noetica e pneumatica. La differenziazione noetica è il passaggio da una coscienza compatta, che si esprime attraverso simboli mitici, verso una coscienza concettualmente più articolata orientata al desiderio di conoscenza, e corrisponde alla nascita della filosofia nella Grecia classica. La differenziazione pneumatica corrisponde alla scoperta della trascendenza, o *Beyond*, che si realizza in Israele e nel cristianesimo ed è simboleggiata dalla visione paolina del Risorto. I processi di differenziazione, illuminando le polarità della coscienza fino alla comprensione della trascendenza, palesano all'uomo la sua incompletezza, aprendo così la strada all'insorgenza della pneumopatologia.

2. Dal processo di de-divinizzazione alla scoperta del sensorio della trascendenza

La differenziazione o aumento della consapevolezza raggiunta attraverso la teofania noetica e la teofania pneumatica, che, come anticipato, pone in essere le condizioni per la deriva pneumopatologica della coscienza, coincide con un progressivo percorso verso gradi crescenti di de-divinizzazione del mondo. L'analisi di questo processo chiarirà anche perché la pneumopatologia non sia un problema correlato esclusivamente alla modernità, come lo stesso Voegelin ipotizza in una prima fase del suo pensiero,¹² bensì di un fenomeno che si ripete con una struttura

⁹ *Ivi*, p. 311.

¹⁰ *Ivi*, pp. 310, 312.

¹¹ G. Parotto, *Pneuma e pneumatologia nel pensiero di Eric Voegelin*, cit.

¹² La questione è ben chiarita da M. Franz in quello che è probabilmente il lavoro più esaustivo sul tema della correlazione tra coscienza pneumopatologica e ideologia: “It is clear that Voegelin had once seen a more intimate connection between ideology and modernity, since the first chapter of *The New Science of Politics* (1952) which treats of ideological movements, was entitled “Gnosticism-The Nature of Modernity” (p. 107). By 1959 Voegelin was already speaking of an “essential sameness of attitudes and motives in

costante nel corso della storia. La sua genesi è individuabile nel momento storico in cui affiora la consapevolezza di una tensione tra i due poli dell'esistenza, il polo trascendente e quello immanente, consapevolezza che Voegelin fa coincidere con la scoperta della *metaxy*, l'*In-Between* che struttura l'esistenza. Quello di *metaxy* è un concetto eracliteo, cui Voegelin attinge però attraverso la mediazione di Platone¹³ e di Schelling¹⁴ per definire la condizione esistenziale dell'anima, caratterizzata dalla tensione tra due poli: la trascendenza e l'immanenza.

La scomposizione della realtà nei due poli, simbolizzazione che si rende necessaria sul piano linguistico, non può essere operata sul piano esperienziale¹⁵:

L'esistenza ha la struttura dell'intermedio, della *metaxy* platonica, e se c'è qualcosa di costante nella storia dell'umanità, essa è il linguaggio

ancient and modern gnosticism.” *Wissenschaft, Politik und Gnosis* (Voegelin's inaugural lecture at the University of Munich), English translation, *Science, Politics and Gnosticism* (1968), p. 40. In the 1970s it appears that Voegelin came to doubt whether modernity had any nature at all. The essence of gnosticism (or pneumopathological consciousness) seems to have been completely dissociated with modernity in *The Ecumenic Age* (1974). Nowhere is this more forcefully suggested than in two rhetorical questions from that work: “What exactly is modern about modernity?” “And what is modern about the modern mind?” (pp. 7, 68). In neither instance is an answer proposed. Note also Voegelin's references to “the so-called Modern Age” and “the so-called modern period” in “On Hegel: A Study in Sorcery” (1971), p. 337, and “Wisdom and the Magic of the Extreme: A Meditation” (1981), p. 268”; Id., *Ideology and Pneumopathological Consciousness: Eric Voegelin's Analysis of the Spiritual Roots of Political Disorder*, Loyola University Chicago, 1988, pp. 144-145, nota 6.

¹³ Segnalo in merito un'utile nota che cita anche due fondamentali fonti bibliografiche: “Voegelin takes the term *metaxy* from Plato, who, he claims, used it (principally in *Symposium*) to designate the distinctive ontological realm of human consciousness, where the search for meaning, happiness, and divinity takes place. See “Reason: The Classic Experience,” 279-82. For Voegelin's most concentrated description of human existence as having the structure of an “in-between” or *metaxy*, see “Equivalences of Experience and Symbolization in History,” in *Published Essays, 1966-1985*, 119-20.” G. Hughes, *Balanced and Imbalanced Consciousness*, in Id. (a cura di), *The Politics of the Soul, Eric Voegelin on Religious Experience*, Rowman & Littlefield Publishers, INC. Lanham - Boulder - New York - Oxford, p. 81, nota 7.

¹⁴ J. Day ricostruisce accuratamente lo sviluppo voegeliniano del concetto di *metaxy* attraverso la mediazione di Schelling, che definisce infatti l'esistenza umana come una tensione esistenziale dell'individuo che si dibatte tra l'immanenza del mondo naturale e la trascendenza della libertà eterna. Cfr. Id., *Voegelin, Schelling, and the Philosophy of Historical Existence*, University of Missouri Press, 2003, p. 110.

¹⁵ “L'analisi noetica, essendo un fenomeno che riguarda la coscienza, non può essere descritto in termini astratti o oggettivi; non vi è da una parte la realtà e dall'altra parte il soggetto: l'irrisolvibile polarità tra soggetto conoscente e realtà conosciuta è la struttura della coscienza così come emerge entro quello che Voegelin definisce il “processo” della realtà, di cui la coscienza stessa è parte costitutiva. [...] In tal senso è sintomatico che Voegelin, definisca i termini posti a descrivere la tensione verso il fondamento [...] come indici linguistici e non come concetti, sottolineando in tal modo il fatto che il movimento meditativo può essere descritto ma non oggettivato.” G. Parotto, *Pneuma e pneumatologia nel pensiero di Eric Voegelin*, cit.

di tensione tra vita e morte, immortalità e mortalità, perfezione e imperfezione, tempo ed eternità, sensatezza e insensatezza dell'esistenza; tra *amor Dei* e *amor sui* [...]. Se noi scindiamo questi parallelismi simbolici e ipostatizziamo i poli della tensione come entità indipendenti, distruggiamo la realtà dell'esistenza [...], perdiamo coscienza e intelletto; deformiamo la nostra umanità e riduciamo noi stessi allo stato di silenziosa disperazione oppure di attivista conformità all'«epoca», fatta di dedizione alla droga o di dipendenza televisiva, di stupore edonistico oppure di possesso micidiale della verità, di sofferenza per l'assurdità dell'esistenza oppure di appagamento in ogni divertimento (nel senso dato da Pascal) che promette di sostituirsi come «valore» alla realtà perduta.¹⁶

La consapevolezza di questa tensione tra i poli contrapposti dell'esistenza è la preconditione del disagio pneumopatologico, giacché i disturbi della coscienza si manifestano nel momento in cui l'anima si allontana dal suo fondamento trascendente. Come si è detto in precedenza, la possibilità che si verifichi questa condizione è posta in atto dalla differenziazione noetica e dalla differenziazione pneumatica della coscienza, che rendono possibile il compimento del processo di de-divinizzazione.

La de-divinizzazione è “quel processo storico attraverso il quale la cultura del politeismo venne a morire e l'esistenza dell'uomo nella società venne riordinata in base alle esperienze della destinazione dell'uomo, per grazia del Dio che trascende il mondo, verso la vita eterna nella visione beatifica”.¹⁷ La de-divinizzazione del mondo ha origine nel movimento messianico-giudaico e nella filosofia greca, con la scoperta del sensorio della trascendenza, ma si accentua poi con l'escatologia del “Regno di Dio” e attraverso tutta la simbologia che ne è conseguita.

Nelle antiche civiltà cosmogoniche è presente il massimo grado di compattezza: l'ordine del cosmo è lo specchio della verità ultraterrena, e l'ordine della società mondana, a sua volta, rispecchia l'ordine supremo del cosmo. Con la nascita della filosofia, nell'antica Grecia, questa compattezza inizia a disgregarsi: il “principio cosmologico” degli antichi imperi viene sostituito dal “principio antropologico” platonico, per cui l'ordine di una società non riflette soltanto l'ordine del cosmo, ma riflette anche il tipo umano che fa parte di essa. Il successivo passaggio dall'antropologia platonica, espressa nel principio “l'uomo è la misura”, alla concezione di una realtà sovraordinata, espressa nel principio “Dio è la misura”, è quella che Voegelin definisce la scoperta del *sensorio della trascendenza*: è la consapevolezza che l'esperienza dell'ordine si realizza come tensione a ricercare il fondamento divino dell'esistenza, e questo costituisce l'atto coscienziale fondativo della filosofia occidentale. Con la scoperta del sensorio la storia umana non è più un mero succedersi di eventi, ma, guidata dal *logos* della coscienza, diventa storia dell'ordine: “il lo-

¹⁶ E. Voegelin, *From Enlightenment to Revolution*, Duke University Press, 1975; trad. it.: *Dall'Illuminismo alla Rivoluzione*, Gangemi editore, Roma 2005, p. 34.

¹⁷ E. Voegelin, *The New Science of Politics. An Introduction*, The University of Chicago Press, Chicago 1952; trad. it.: *La nuova scienza politica*, Borla, Torino 1968, p. 177.

gos della coscienza decide che cosa è storicamente rilevante e che cosa non lo è.”¹⁸

Con l'avvento della civiltà giudaico-cristiana si compie un ulteriore passo in avanti verso la comprensione della trascendenza, e si raggiunge il massimo grado di differenziazione. Nella Rivelazione emerge infatti il concetto di “partecipazione” dell'uomo alla grazia divina: mentre nella filosofia greca l'anima viene rivolta alla contemplazione della divinità trascendente, ma non può stabilire con essa alcun contatto, nella dottrina giudaico-cristiana c'è una dimensione di reciprocità nel rapporto tra gli uomini e il dio trascendente.¹⁹ La dottrina della salvezza sostituisce infine il “principio antropologico” con il “principio soteriologico”, secondo il quale l'ordine dell'esistenza oscilla “tra l'attesa escatologica della parousia che avrebbe realizzato il regno di Dio e l'interpretazione della Chiesa come Apocalisse di Cristo nella storia”.²⁰

Diventa più chiaro a questo punto il rapporto tra teofania noetica e teofania pneumatica: è solo con la scoperta paolina del *pneuma* che l'uomo concepisce la trascendenza quale polo dell'esistenza - comprensione che è ancora incompleta sia in Platone che in Aristotele - ed è solo grazie a questa acquisizione che può avere compimento la completa de-divinizzazione del mondo.

Il processo di de-divinizzazione rappresenta dunque il contesto all'interno del quale l'uomo scopre la tensione dell'*In-Between* e sperimenta quella condizione di disorientamento che conduce alla pneumopatologia: ciò deriva dalla consapevolezza di vivere un mondo imperfetto e incompleto che non è più lo specchio dell'ordine del cosmo e nel quale l'anima si lacera tra l'abbandono ai vincoli della realtà materiale e la promessa della partecipazione alla realtà trascendente.

Nel mondo classico sono numerosi gli esempi di questo tipo di malessere dell'anima: oltre a Platone, ne riportano esempi Eraclito, Eschilo, Tucide e Cicerone, che parla di “*morbus animi*”, un disagio della mente che corrisponde al rifiuto della ragione.²¹ In ambito giudaico e cristiano è la tensione apocalittica a caratterizzare il disorientamento dell'uomo nelle forme della *fede metastatica* (la credenza in una imminente e “quasi magica” trasformazione della struttura della realtà per intervento della forza divina)²² e del *parusismo* (la credenza nella liberazione dai mali del mondo attraverso la manifestazione del divino nella realtà immanente).²³ Tuttavia, se questa condizione pneumopatologica si realizza storicamente fin dall'antichità, è nel contesto dell'epoca moderna che essa si carica di implicazioni negative, in correlazione con il fenomeno dello gnosticismo.

¹⁸ E. Voegelin, *Anamnesis*, cit., p. 212.

¹⁹ “L'esperienza della reciprocità nel rapporto con Dio, dell'amicizia in senso tomistico, della grazia che soprannaturalizza la natura umana, costituisce la caratteristica specifica della verità cristiana”; *ivi*, p. 143.

²⁰ *Ivi*, p. 178.

²¹ E. Voegelin, *Wisdom and the Magic of the Extreme: A Meditation* in CW: vol. 12, *Published Essays: 1966-1985*, p. 322.

²² E. Voegelin, *Order and History, Vol. I: Israel and revelation*, Baton Rouge: Louisiana State University Press, Baton Rouge, 1956, pp. 447-58 e 481-91.

²³ “Parousia” è letteralmente “presenza”; storicamente indica la seconda venuta di Cristo, si tratta di un concetto ricorrente nella produzione voegeliniana.

3. La ri-divinizzazione del mondo e la genesi dello gnosticismo

Al processo di de-divinizzazione, che con la soppressione della cosmogonia pagana riordina l'esistenza dell'uomo attraverso la scoperta della trascendenza, si contrappone un processo di segno opposto, teso a costruire un ordine universale fittizio attraverso l'applicazione di un simbolismo religioso a una realtà storica secolarizzata: si tratta del processo di ri-divinizzazione, che culmina in quel fenomeno pneumopatologico che Voegelin definisce *gnosticismo* (o *gnosticismo moderno*). Il concetto viene sintetizzato nel Glossario dei termini voegeliniani come "un tipo di pensiero che rivendica l'assoluto dominio cognitivo della realtà. Basandosi come fa su una pretesa di gnosi nel senso di immediata apprensione della verità senza la necessità di una riflessione critica, lo gnosticismo considera la propria conoscenza non soggetta a criticismo."²⁴

Il pensiero gnostico produce un atteggiamento di chiusura verso l'esperienza trascendente e una prassi di negazione della verità dell'esistenza che si manifestano nella cosiddetta *rivolta egofamica*, quell'evento di epifania dell'io che oscura la manifestazione della divinità trascendente così come è percepita nella coscienza classica e cristiana.²⁵

Il concetto di gnosticismo è di primaria importanza in Voegelin, sebbene si evolva con diversi gradi di rilevanza nel corso dell'articolato itinerario intellettuale del filosofo: centrale fino agli anni '60, verrà quasi abbandonato nella fase più matura dei suoi studi.²⁶ Si tratta in ogni caso di un tema ben noto a chi ha dimestichezza con l'opera voegeliniana, ma che necessita di alcune fondamentali precisazioni rivolte a chi ne possiede una conoscenza solo marginale.

La Gnosi è il fulcro di un eterogeneo complesso di movimenti filosofico-religiosi a carattere esoterico e iniziatico di origine incerta, derivanti da un sincretismo di elementi neoplatonici, abramitici, culti misterici e Zoroastrismo, che circolano nel bacino del Mediterraneo con una massima diffusione tra il II e il IV secolo d.C. L'estrema eterogeneità delle diverse scuole gnostiche non impedisce di riconoscere dei caratteri comuni, che si possono sintetizzare nella concezione della Gnosi come un percorso sapienziale che porta l'uomo a prendere consapevolezza della propria natura divina e a liberarsi dai vincoli della materia per ascendere alla sfera celeste del *pleroma*. Secondo la cosmogonia gnostica, infatti, l'uomo è stato gettato in un mondo imperfetto e malvagio, nel quale viene tenuto prigioniero dalle schiere degli Arconti, guardiani delle sfere cosmiche che separano questo mondo dal *pleroma* divino. Vivendo in una condizione di straniamento e di nostalgia per la sua origine divina, l'uomo *pneumatico*, capace di riconoscere la sua vera natura, trova nella Gnosi la conoscenza che sola può permettere di ritrovare la perfezione e la completezza delle proprie origini divine.

L'interesse di Voegelin per lo gnosticismo nasce dalla lettura dell'*Introduzione*

²⁴ E. Voegelin, CW: vol. 34, *Autobiographical Reflections*, p. 160-161.

²⁵ E. Voegelin, *Die Politische Religionen*, Bermann-Fischer, Stockholm 1939 (Wien, 1938); trad. it.: *La politica: dai simboli alle esperienze. 1. Le religioni politiche 2. Riflessioni autobiografiche*, Giuffrè, Milano 1993, p. 135.

²⁶ Cfr. S. Marega, *Eric Voegelin (1981-1985)*, in «Heliopolis: culture, civiltà, politica», anno XVI, n. 2 (2018), p. 207.

al *Prometeo* di Hans Urs von Balthasar,²⁷ e trova sostegno in una tradizione intellettuale piuttosto consolidata di studi sulla relazione tra Gnosi e idealismo tedesco che risale all'opera di Ferdinand Christian Baur, *Die christliche Gnosis, oder die Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, del 1853.²⁸ La tesi sostenuta da Voegelin è quella della permanenza della speculazione gnostica all'interno del pensiero occidentale anche dopo l'effettivo esaurimento dello gnosticismo come fenomeno storico. Il filosofo si concentra in particolare sulla concezione pessimistica del mondo e sul contenuto sotterologico della gnosi, per delineare l'antropologia di un uomo profondamente insoddisfatto della propria natura, prigioniero di una realtà a cui si sente estraneo, e persuaso a ricercare una formula per la trasformazione del mondo attraverso l'azione immanente. L'uomo gnostico possiede dunque tutti i sintomi che riportano alla patologia dello spirito: alienazione, negazione della realtà, *hybris*, *libido dominandi*.

Lo gnosticismo si sviluppa secondo Voegelin da una tensione presente all'interno dello stesso cristianesimo, e le sue origini vanno ricercate proprio negli elementi chilistici che erano stati soppressi dalla Chiesa nei primi secoli dopo Cristo. Il cristianesimo, infatti, nasce con una forte componente messianica di derivazione giudaica, che si traduce in un'oscillazione tra l'attesa escatologica del Regno di Dio e l'interpretazione della Chiesa come rivelazione di Cristo nella storia: se dapprima la mancata *parousia* alimentò le attese apocalittiche, in un secondo momento la dottrina agostiniana rigettò il chiliasmo giudaico suggellando il ruolo della Chiesa come rappresentante del destino spirituale dell'umanità.²⁹ Ma è proprio nel momento in cui il Cristianesimo diventa la religione universale, e un'enorme quantità di individui è chiamata a sostenere "l'avventura eroica della fede", che si rende evidente come l'incertezza, di cui il mondo è rimasto in balia dopo la scomparsa degli dei, sia la vera essenza della nuova religione. Troppo fragile per poter affidare la propria esistenza alle astratte promesse di una ricompensa ultraterrena, l'uomo finisce così per "ricadere all'indietro", alla ricerca di certezze più salde in merito al proprio destino. Queste certezze sono offerte dalla gnosi, che permette di superare la mancanza di significato e l'incertezza della fede "mediante un ripiegamento della trascendenza e conferendo all'uomo e alla sua azione intramondana un significato di compimento escatologico".³⁰ La concretezza del progetto gnostico, la costruzione di un *mondo nuovo* al quale l'uomo potrà dedicare i propri sforzi trovando una redenzione nel corso della vita terrena, prevale dunque sull'astrattezza della fede cristiana in cui la vita umana è diretta verso un fine soprannaturale incerto e misterioso.

Il processo di ri-divinizzazione giunge al suo pieno regime molti secoli più tardi, quando, per effetto della secolarizzazione, la simbologia religiosa viene completamente privata della sua componente divina ("Dio è morto") e il simbolo apo-

²⁷ Cfr. G. Parotto, *Zum Einfluss Urs von Balthasars auf Eric Voegelin*, Occasional Papers, XXVIII, München 2003.

²⁸ E. Voegelin, *Riflessioni Autobiografiche*, cit., p. 134; *Wissenschaft, Politik und Gnosis*, Kösel Verlag, München 1959; Id., *Religionersatz: Die gnostischen Massenbewegung unserer Zeit*, "Wort und Wahrheit", XV (1960), pp. 5-18; trad. it.: *Il mito del mondo nuovo*, Rusconi, Milano 1970, p. 65.

²⁹ E. Voegelin, *La nuova scienza politica*, cit., pp. 178-180.

³⁰ *Ivi*, p. 201.

calittico della trasformazione del mondo viene associato alle correnti intellettuali dei moderni pensatori gnostici, traducendosi in una prassi politica. L'enorme riversamento delle energie umane nell'azione immanente favorisce effettivamente uno straordinario progresso della società occidentale, ma la ricerca della salvezza immanente allontana l'uomo dalla sua vita spirituale, fonte dell'ordine nell'uomo e nella società, causandone così l'inevitabile declino.³¹

4. Lo gnosticismo come patologia dello spirito moderno

Come emerge dal breve cenno sulla sua genesi, lo gnosticismo si diffonde all'interno della società cristiana grazie alla sua capacità di attrarre le enormi masse disorientate dalla fragilità dell'escatologia ultraterrena. Il suo ingresso nella modernità è però mediato da un processo di trasfigurazione dei simboli cristiani che secondo Voegelin ha luogo a partire dal XII secolo, un momento storico in cui la civiltà occidentale si trova in una fase di rigoglioso sviluppo, e la visione agostiniana di una storia profana quasi immobilizzata nel proprio irrimediabile decadimento non corrisponde più al nuovo ottimismo che pervade le aspettative dell'epoca. In contrapposizione al "disfattismo agostiniano" nasce una nuova visione storica, improntata sull'attesa di un nuovo tempo di prosperità e di sviluppo: è il *Regno dello Spirito* annunciato ad Gioacchino da Fiore, destinato a realizzarsi nell'immediato futuro grazie all'irruzione dello Spirito Santo nella storia. La speculazione gioachimita accorda dunque alla storia terrena quel significato che Agostino le aveva negato, e lo fa attraverso l'*immanentizzazione dell'eschaton* cristiano, il trasferimento sul piano immanente del suo adempimento trascendentale: nasce così l'errore di credere che la storia abbia un corso preordinato, un *eidōs* (forma) che emerge dal suo compimento e che le dà significato.³² L'*immanentizzazione dell'eschaton* e la costruzione di un *eidōs* illusorio della storia costituiscono l'inganno fondamentale su cui si basa il sogno gnostico della trasfigurazione del mondo.

Grazie alla simbologia elaborata ad opera dell'abate calabrese Gioacchino da Fiore, lo gnosticismo penetra nell'era moderna e si diffonde a livello globale, infiltrandosi nelle sfere dell'azione politica e del pensiero intellettuale, innescando un processo di dissoluzione della società stessa. Facendo leva proprio su quelle debolezze dell'animo che spingono l'uomo a ricercare un *eidōs* storico che in realtà non esiste, lo gnosticismo opera una deliberata distruzione della verità dell'anima:

Se l'uomo dev'essere liberato dal mondo, la possibilità di liberazione deve realizzarsi prima di tutto nell'ordine dell'essere. Nell'ontologia dello gnosticismo antico ciò trova attuazione mediante la fede nel Dio "straniero" e "nascosto", che viene in aiuto dell'uomo, che gli manda i suoi messaggeri e gli mostra la via di evasione dalla prigione del Dio malvagio di questo mondo (sia egli Zeus o Geova o uno degli antichi dèi padri). Nello gnosticismo moderno ciò trova attuazione mediante l'idea di uno spirito assoluto che nello svolgimento dialettico della coscienza procede dall'alienazione alla

³¹ *Ivi*, pp. 203-204.

³² *Ivi*, pp. 190-192.

coscienza di sé; o mediante l'idea di un processo dialettico-materiale naturale che nel suo corso porta dall'alienazione prodotta dalla proprietà privata e dalla credenza in Dio alla libertà di un'esistenza pienamente umana; o mediante l'idea di una volontà naturale che trasforma l'uomo in superuomo.³³

Lo gnosticismo moderno è finalizzato alla distruzione dell'ordine dell'essere al fine di crearne uno nuovo finalmente a misura dell'uomo: mentre nelle antiche civiltà cosmogoniche, nel pensiero cristiano o nella filosofia classica, l'ordine dell'essere era considerato qualcosa di dato, che non poteva in alcun modo venire gestito o modificato dall'uomo, nel contesto moderno il progetto gnostico richiede una trasformazione della realtà e dunque una falsificazione della verità dell'esistenza. Al fine di rendere credibile il progetto del *mondo nuovo*, è infatti necessario negare la natura trascendente dell'ordine dell'essere, in modo da trasformarlo in qualcosa che possa essere soggetto al controllo umano: è a questo punto che si rende necessario l'assassinio di Dio.³⁴ Nella prospettiva gnostica, tuttavia, l'assassinio di Dio ha una validità retroattiva: ucciderlo significa ammettere che in realtà non è mai esistito. La completa negazione della trascendenza corrisponde anche alla soppressione della parte spirituale dell'uomo e, in conclusione, alla distruzione della verità dell'esistenza: “Se l'uomo esiste nella tensione ‘tra dio e uomo’, ogni costruzione umana concepita come entità del tutto immanente distruggerebbe il significato dell'esistenza, perché priverebbe l'uomo della sua specifica umanità”.³⁵

Ne *La nuova scienza politica* il progetto gnostico viene descritto come la creazione di un mondo di sogno contro-esistenziale, che si può interpretare come il tentativo umano di sottrarsi dall'orrore dell'esistenza: il flusso dell'essere, destinato per natura alla morte, viene così stravolto nell'idea del *regno finale* di una società che non avrà fine, e il mistero impenetrabile dell'esistenza viene trasfigurato attraverso l'attribuzione di un *eidos* della storia fittizio.³⁶ La situazione psico-patologica che ne emerge è piuttosto complessa, e sfocia in pratiche – e politiche – di alienazione, autoinganno e autodistruzione. L'identificazione tra sogno e realtà messa in atto dallo gnosticismo comporta che la stessa opposizione al progetto gnostico si realizzi attraverso operazioni magiche nel mondo di sogno, come la disapprovazione, la condanna morale, o vuote operazioni di propaganda. “La corruzione intellettuale e morale che si manifesta nel complesso di siffatte operazioni magiche” conclude Voegelin “può pervadere la società con l'atmosfera maniaca e spettrale di un manicomio, come possiamo sperimentare nella crisi occidentale del nostro tempo.”³⁷

La condanna dell'inganno gnostico è invece, secondo Voegelin, un compito che non ha nulla a che vedere con giudizi di merito, con l'etica o la morale, ma che va perseguito con strumenti analitici finalizzati ad appurarne l'insostenibilità intel-

³³ E. Voegelin, *Il mito del mondo nuovo*, cit., p. 74.

³⁴ “Si commette l'assassinio di Dio quando si interpreta speculativamente l'essere divino come opera dell'uomo”; *ivi*, p. 122.

³⁵ E. Voegelin, *Trascendenza e gnosticismo* in *Eric Voegelin*, Astra, Roma 1979, p. 74.

³⁶ E. Voegelin, *La nuova scienza politica*, cit., p. 246.

³⁷ *Ivi*, p. 250.

lettuale. Se il filosofo dedica infatti vasti spazi alla decostruzione del pensiero gnostico passando in rassegna sia i suoi esponenti (come ad esempio Comte, Hegel, o Marx), che le correnti intellettuali che ne perpetuano la truffa (come ad esempio il positivismo e lo scientismo), non è un caso che le considerazioni più significative sul problema della pneumopatologia emergano proprio dalle sue riflessioni sul nazionalsocialismo, fenomeno che si interseca profondamente con la sua vicenda biografica³⁸ e che rappresenta a suo avviso la forma epigonale della civiltà dominata dal pensiero gnostico.

Nel ciclo di lezioni tenute a Monaco nel 1964, intitolate *Hitler and the Germans*, Voegelin indaga le responsabilità del popolo tedesco nell'ascesa del Führer, non mancando di sottolineare come la fine del nazionalsocialismo non abbia portato affatto alla fine di quella malattia dello spirito che ha contraddistinto il regime, ma come anzi essa si sia insinuata nelle pieghe dell'animo dei tedeschi mascherandosi da condanna verso il passato e continuando nel contempo a produrre effetti nefasti. Un contributo significativo alla sua argomentazione viene offerto dal saggio di Robert Musil, "On Stupidity", del 1937, dove la stupidità viene definita a vari livelli, sia sul piano estetico che su quello politico,³⁹ come carattere storico della civiltà, correlato a circostanze ambientali e indissolubilmente connesso alla stessa intelligenza. Il ragionamento di Musil è particolarmente efficace nel frangente in cui rileva la differenza tra "l'onorabile, o semplice, stupidità, e la più alta, o intelligente, stupidità":⁴⁰ la prima può essere definita come un difetto di efficienza o una lentezza del ragionamento, che non pregiudica però il possesso di altre qualità e virtù come la lealtà, l'affidabilità e la buona fede, e anzi può corrispondere a tratti caratteriali estremamente attraenti. La seconda, la *stupidità intelligente*, è di gran lunga più detestabile, perché si accompagna invece a tratti completamente negativi come presunzione, *hybris* e arroganza spirituale: è il segno di una *miscultura* che raggiunge le sfere intellettuali più elevate e di cui le ideologie sono l'esempio più eclatante. In questa distinzione tra *stupidità semplice* e *stupidità intelligente* si profila e si definisce con ancora maggior puntualità la natura della pneumatologia e altresì la differenza tra psicopatologia e pneumopatologia:

La stupidità superiore, o intelligente, disturba l'equilibrio dello spirito. Lo spirito ora diventa l'avversario, non la mente. Non è un difetto della mente come nelle persone semplici, ma un difetto dello spirito, una rivolta contro lo spirito, che dà luogo a dire o fare cose contro lo spirito. Quindi questa condizione di stupidità superiore non è una malattia spirituale nel senso della psicopatologia, ma qualcosa di completamente diverso.⁴¹

È a questo proposito che si rende necessario il concetto di pneumopatologia, che non viene esplicitamente utilizzato da Musil ma che è stato ben definito da

³⁸ Cfr. S. Marega, *op. cit.*, pp. 201-212.

³⁹ Cfr. E. de Conciliis, *Pensami, stupido! La filosofia come terapia dell'idiozia*, Mimesis, Milano-Udine 2008, pp. 52 ss.

⁴⁰ E. Voegelin, CW: vol. 31, *Hitler and the Germans*, p. 101.

⁴¹ *Ibidem*.

Schelling per indicare la malattia del *pneuma* e non della *psiche*, dello spirito e non della mente: *pneumopatologia* è l'espressione adeguata perché “significa che lo spirito è malato, non l'anima nel senso della psicopatologia: quindi, malattia spirituale, malattia dello spirito, condizioni pneumopatiche in contrapposizione a condizioni psicopatiche.”⁴²

La distinzione tra psicopatologia e pneumopatologia chiarisce il fenomeno dell'inganno gnostico, riconducendo le cause della deriva morale che ha condotto parte del popolo tedesco a favorire l'instaurazione del regime totalitario a una *hybris* e a una falsa coscienza che non sono i sintomi di una “colpa” collettiva, ma che vanno ricondotte al rapporto dell'uomo con il proprio spirito. “Parlare di pneumopatologia e non di psicopatologia permette quindi a Voegelin di stigmatizzare la seduzione psicologica riducendola a una sostanziale incapacità “spirituale” di vedere le cose per quello che sono, e dunque all'incapacità di ridimensionare la figura di Hitler e riconoscerne i tratti “banali” - il riferimento al noto libro di Hannah Arendt è qui particolarmente significativo”.⁴³ L'essenza della politica gnostica, in definitiva, deve essere interpretata come una malattia dello spirito anziché una malattia della mente: “senza chiarezza su questo punto, ogni costrutto critico della politica gnostica è impossibile.”⁴⁴

5. Cura

Come si evince da questa breve ricostruzione, il concetto di pneumopatologia permette a Voegelin di tracciare un quadro particolareggiato della malattia spirituale che affligge le società umane e che contraddistingue la crisi dell'era moderna. La diagnosi non è di per sé sufficiente per prescrivere un rimedio efficace, tuttavia il filosofo, dimostrando che tale malattia si radica nella stessa esperienza di tensione che permette di orientare l'anima verso la trascendenza, è in grado sia di localizzare la natura del disturbo – un turbamento che ha luogo nello spirito e non nella mente – sia di riconoscerne le sue ripercussioni nel rapporto tra coscienza e ordine – come si è detto in apertura, infatti, i problemi dell'ordine umano hanno origine nell'ordine della coscienza.

Queste considerazioni, tutt'altro che risolutive, aprono invece a ulteriori prospettive epistemologiche che non è qui possibile affrontare: i problemi dell'ordine della coscienza hanno a loro volta a che vedere con il problema della *deformazione dei simboli*, quella forma di alienazione “che esclude la più importante area della realtà – la relazione dell'uomo con il fondamento divino – dalla coscienza”⁴⁵ e che Voegelin definisce “uno dei più importanti fenomeni nella storia dell'umanità”.⁴⁶ La deformazione dei simboli già differenziati non solo è di più difficile comprensione dei simboli stessi, ma costituisce anche uno dei più grandi ostacoli al recupero della

⁴² *Ivi*, pp. 101-102.

⁴³ G. Parotto, *Pneuma e pneumatologia nel pensiero di Eric Voegelin*, cit.

⁴⁴ E. Voegelin, CW: vol. 10, *Published Essays: 1940-1952*, p. 226.

⁴⁵ E. Voegelin, *Why Philosophize? To recapture reality!* in *Autobiographical Reflections*, cit., p. 131.

⁴⁶ *Ivi*, p. 124.

ragione.⁴⁷

La scoperta della molteplicità degli eventi di differenziazione porterà Voegelin ad una svolta radicale nella concezione della cronologia storica e ad un altrettanto radicale ripensamento nel progetto di stesura di *Order and History*.⁴⁸ da qui l'evento di allontanamento dell'uomo dal fondamento divino diventerà il passaggio fondamentale per arrivare al nucleo della pneumopatologia.⁴⁹ Non è d'altronde un caso che Voegelin affronti il concetto di *pazzia* (*madness*) solo negli anni '70, dopo aver ormai abbandonato la categoria dello gnosticismo per dedicarsi al problema del disordine esistenziale che deriva dalla chiusura verso il fondamento trascendente.⁵⁰

Le problematiche che insorgono in relazione alle nuove acquisizioni non compromettono in ogni caso la resistenza del filosofo di fronte al disordine sociale né la consapevolezza di fronte ai limiti della propria indagine: pur non avendo mai smesso di cercare una teoria della coscienza, Voegelin giunge alla conclusione che non vi può essere una teoria della coscienza data una volta per tutte, perché la coscienza non è un dato che si può analizzare dall'esterno, ma un'esperienza di partecipazione. "L'illusione della teoria ha dovuto cedere il passo al processo meditativo",⁵¹ mentre la filosofia ha reso possibile il ritrovamento dell'ordine dell'esistenza nell'ordine della coscienza, riconducendo l'uomo alla condizione della *metaxy*, nella quale "il centro oggettivo della coscienza rimane la conoscenza umana della propria tensione con l'origine dell'essere."⁵²

⁴⁷ G. Price, *Recovery from Metastatic Consciousness*, in S. McKnight - G. Hughes - G. Price (a cura di), *Politics, Order and History: Essays on the Work of Eric Voegelin*, Sheffield Academic Press, 2001, p. 192.

⁴⁸ Cfr. S. Marega, *op. cit.*, pp. 206-209.

⁴⁹ E. Voegelin, *Autobiographical Reflections*, cit., p. 125.

⁵⁰ E. Voegelin, *Reason: the Classic Experience*, in C. R. Embry - G. Hughes (a cura di), *The Eric Voegelin Reader: Politics, History, Consciousness*, University of Missouri Press, Columbia 2017, pp. 218-244, e in part. p. 229.

⁵¹ E. Voegelin, *Anamnesis*, cit., p. 5.

⁵² *Ivi*, p. 7.