

RIFLESSIONI INTORNO ALL' IDENTITA': SIMBOLO, COMUNITA', RAPPRESENTANZA

di **Stella Marega**

*“In un’ora di crisi, quando l’ordine di una società vacilla e si disgrega, i problemi fondamentali dell’esistenza politica nella storia emergono più facilmente in primo piano che nei periodi di relativa stabilità”.*¹

Questo saggio si propone di prendere in rassegna alcune categorie presenti nelle riflessioni sviluppate in due importanti scritti di Eric Voegelin, *Le Religioni politiche*,² e *La nuova scienza politica*,³ riflessioni che, come vedremo, non esauriscono il loro significato all’interno del contesto storico particolare da cui sono scaturite, ma consentono ancora, con l’autorità che è conferita loro dalla profondità dei contenuti e dall’onestà intellettuale dell’autore, di elaborare nuove riflessioni su alcuni problemi di grande rilevanza nell’ambito della filosofia e della scienza politica: mi riferisco in questo contesto principalmente al problema dell’identità.

E’ lecito parlare di “problema” non tanto perché si tratta di un oggetto sfuggente e dai contorni indefiniti, dalla natura mutevole, ma soprattutto perché qualsiasi tentativo di definizione si rivela alla fine limitato dalla prospettiva in cui viene formulato.

Il concetto di identità si ridefinisce, nell’analisi voegeliniana, in relazione a quello di simbolo. Poiché una mera definizione non può essere sufficiente a rendere l’ampia gamma dei significati dell’esperienza identitaria, si rende infatti necessaria una sua integrazione con la componente simbolica, che porta inevitabilmente all’arricchimento dell’accezione originaria. Al contrario, lo stesso concetto può vedere ridotta la sua validità, nel caso in cui i contenuti simbolici che lo costituiscono vengano sviliti al fine di costruire un’identità fittizia e fasulla.

¹ Voegelin E., *La nuova scienza politica*, Torino 1968, pag. 48, [trad. it. di: Voegelin E., *The New Science of Politics. An Introduction*, The University of Chicago Press, Chicago, 1952].

² Voegelin E., *La politica: dai simboli alle esperienze. 1. Le religioni politiche 2. Riflessioni autobiografiche*, a cura di S. Chignola, Giuffrè, Milano, 1993, [trad. it. di: Voegelin E., *Die Politische Religionen*, Bermann-Fischer, Stockholm, 1939 (Wien, 1938)].

³ *Op. cit.*

A sua volta, l'identità si esplica e si manifesta, spesso con connotazioni erronee che non mancheremo di evidenziare, nella dimensione della comunità e nell'istituto della rappresentanza: il suo limite è sempre lo stesso, ed è dato dall'utilizzo più o meno corretto, coerente – e conforme alla verità - dei simboli originari.

Cercheremo di spiegare, dunque, come la questione dell'identità possa essere inserita nell'analisi simbolica delle forme politiche, e trovare in essa una nuova prospettiva ed inedite chiavi di lettura.

Identità e simbolo

Il simbolo è il tramite *“attraverso il quale vengono storicamente prodotti i legami di identificazione tra singolo e comunità”*,⁴ è il referente astratto che rimanda alle concrete esperienze storiche dell'umanità, e che pertanto ne permette il processo di autointerpretazione e di identificazione.

Voegelin definisce il simbolo come il significato che, nel corso della storia, vanno assumendo le diverse configurazioni dell'ordine:⁵ esso esplica il ruolo che fu in origine del mito, assolve al compito di placare la mai esaurita ricerca di certezze dell'uomo sul significato della propria esistenza.

Il bisogno di dare un senso e di scoprire una verità riguardo alla natura dell'essere nasce ancor prima della nascita della filosofia, laddove i primi popoli riescono ad elaborare la paura dell'ignoto traducendola in immagini familiari. Il mondo trascendente di cui l'uomo ha ancora conoscenza né coscienza, e la realtà immanente che altrimenti non potrebbe avere “forma”, vengono convogliati sul binario del mito per assumere un aspetto conoscibile. Voegelin parla di simboli “analogici” per definire le rappresentazioni mitiche delle cosiddette società “compatte”,⁶ dalle antiche cosmogonie alle divinità pagane.

Alla coabitazione pacifica dei simboli di civiltà diverse in una stessa epoca si sostituisce però, in un secondo momento, quel processo di “differenziazione” che porta al rifiuto della

⁴ Chignola S., *La politica: dai simboli alle esperienze*, op. cit., pag. 13.

⁵ “*Quello di Voegelin è un percorso teorico di costante radicalizzazione filosofica dell'interrogazione dell'uomo e delle sue esperienze dell'ordine. Soltanto in relazione a queste ultime, e come risposte a quella costante interrogazione della realtà, possono essere interpretati, per Voegelin, i simboli e le idee politiche. ‘Dai simboli alle esperienze’, in altri termini, si estende per lui la parabola di un'ancora possibile ‘scienza politica’*”, *ibidem*, pag. 15.

conoscenza immediata ed intuitiva del sacro. Ai molti dèi si sostituirà un unico dio, il vecchio sistema di simboli dimostrerà tutta la sua inadeguatezza, le antiche certezze sul mondo vacilleranno e un nuovo ordine prenderà il loro posto. E' questo il momento della Rivelazione, in cui si fa più serrata la lotta contro il disordine, e la ricerca della verità fa assumere alla storia una forma lineare ⁷ e alla creazione di nuovi simboli una struttura binaria: la storia si dividerà da quel momento in storia sacra e storia profana, l'ordine sarà ordine umano e ordine divino, l'essere sarà distinto dall'esistere: si tratta di un processo irreversibile. Si parlerà allora di simboli "sacrali", ⁸ ossia attraverso i quali si è tentato di realizzare storicamente un'unione tra la dimensione politica e quella religiosa.

Secondo il nostro autore il problema della modernità si evidenzia proprio nell'errore intellettuale di snaturare il significato dei simboli per giustificare convinzioni erronee, e trovare in essi quelle radici e quelle certezze che gli uomini moderni non riescono a procurarsi in altro modo. Ancora una volta si ribadisce dunque come l'analisi dei simboli sia un passaggio obbligato nell'interpretazione della società e della sua identità: la storia dell'umanità è anche la storia degli strumenti che servono a darle significato e a renderla conoscibile, dunque dei suoi simboli, politici, giuridici, ma soprattutto religiosi.

Per indagare il fondamento simbolico delle comunità politiche Voegelin risale agli albori della storia: i suoi studi ripercorrono le tappe fondamentali dell'umanità e delle civiltà mettendo in evidenza come sia la storia dei loro simboli a costituirne il fondamento; naturalmente il significato e l'interpretazione dei simboli sacrali sono variati enormemente a seconda delle epoche storiche e dei diversi contesti all'interno dei quali sono stati utilizzati.

Identità e politica

Punto di partenza ideale per la nostra analisi è un'opera del 1938, *Die Politische Religionen*: vi vengono riportate, in una forma piuttosto schematica, importanti considerazioni sulla natura di quella particolare forma di organizzazione statale che

⁶ Con questo termine viene definita quella comunione di unità e divinità caratteristica delle società arcaiche, che si va dissolvendo in seguito alla comparsa e alla diffusione della rivelazione cristiana, che dà luogo a quel processo di differenziazione che porta alla scissione tra sfera immanente e sfera ultramondana.

⁷ Sulla costruzione della storia lineare cfr: Parotto G., *Il simbolo della storia. Studi su Eric Voegelin*, Cedam, Padova, 2004.

prende appunto il nome di “religione politica”. Prendendo a modello l’esperienza egiziana dell’impero di Amenhotep IV, e analizzando i simboli che via via si sono succeduti nel tempo dopo la scomparsa della religione di stato egiziana, Voegelin propone un paradigma di lettura dei moderni stati totalitari.

Questo scritto si presentò a suo tempo come un confronto serrato con le tesi sulla dottrina del diritto normativista di Hans Kelsen.⁹ Pur non mancando di sottolineare la solidità e la coerenza del sistema normativo kelseniano, e pur condividendone la validità teorica,¹⁰ Voegelin prende il distacco dalla componente neokantiana della sua dottrina, che tenderebbe a semplificare la variegata ricchezza di forme dell’essere di cui è costituito lo Stato nella restrittiva cornice di un arido sistema di norme.¹¹ Lo scopo dell’analisi è dimostrare che un ordinamento statale è molto di più di una forma giuridica: è piuttosto “*l’insieme dei rapporti che lo Stato detiene con i propri referenti simbolici*”.¹² Essere “Stato” o “Nazione”, riconoscere e definire la propria identità, non significa solamente dotarsi di un solido apparato burocratico-amministrativo, ma implica anche un forte elemento simbolico, ovvero consistente nella presa di coscienza, da parte di un popolo, della propria unità politica. Questo è l’aspetto simbolico della realtà stessa: solo quando si pone come rappresentazione del popolo che lo costituisce, lo Stato può ricevere la propria legittimazione dal suo interno.

Questa critica alla dottrina normativista non viene condotta con il linguaggio del diritto, ritenuto non adeguato allo studio delle scienze sociali, ma armi più consone: la filosofia della storia e l’analisi dei simboli, nella convinzione di poter scendere a fondo nella vera

⁸ Voegelin E., *Le religioni politiche*, op. cit., pag. 41.

⁹ Kelsen H., *Das Problem der Souveränität und die Theorie des Völkerrechts. Beitrag zu einer Reinen Rechtslehre*, Tübingen, Mohr, 1920, [trad. it. di Carrano A., *Il problema della sovranità e la teoria del diritto internazionale*, Giuffrè, Milano, 1989].

¹⁰ Voegelin E., *Riflessioni autobiografiche*, in: *La politica: dai simboli alle esperienze*, op. cit., pag. 94: “(La dottrina di Kelsen) rappresentava la splendida impresa di un brillante analista ed era così ben strutturata da rendere difficile un suo miglioramento. Quello che Kelsen ha fatto sotto questo aspetto ha ancora valore centrale per qualsiasi teoria analitica del diritto. (...) Vorrei sottolineare che non vi è mai stata differenza d’opinioni tra Kelsen e me riguardo alla validità di fondo della dottrina pura del diritto. (...)”, e più avanti: “anche se ovviamente non respingevo la dottrina pura del diritto, respingevo comunque la sua pretesa di presentarsi come sostitutivo di una teoria della politica. Mi era necessario sottolineare l’inadeguatezza di una teoria del diritto alla comprensione dei problemi politici ed insistere sulle conseguenze devastanti della dichiarazione dell’impossibilità di una trattazione scientifica dei problemi politici (...)”; *ibidem*, pag. 123.

¹¹ Per una trattazione completa della critica voegeliniana alla teoria normativista del diritto, vedi anche: Voegelin E., *Reine Rechtslehre und Staatslehre*, “*Zeitschrift für Öffentliches Recht*”, IV, 1924; ID., *Kelsen’s pure Theory of Law*, “*Political Science Quarterly*”, XLII, n.2, 1927; ID., *Der autoritäre Staat. Ein Versuch über das Österreichische Staatsproblem*, Wien, Springer, 1936; ID., *Zur Lehre von der Staatsform*, “*Zeitschrift für Öffentliches Recht*”, Bd. VI, Heft IV, 1927.

natura politica degli stati moderni solo analizzando la genesi di fenomeni che in realtà sono tutt'altro che politici. L'influenza delle dinamiche religiose sui processi politici costituisce la vera chiave di lettura non solo di questa opera, ma secondo Voegelin, di tutta la storia dell'umanità: l'errore dell'epoca moderna è, come vedremo, il tentativo, anacronistico e fallimentare, di riproporre una religione politica secolarizzata in un'epoca in cui sono ormai venute a mancare tutte le prerogative necessarie a giustificare una simile esperienza.

L'impostazione teorica e metodologica su cui è basato questo ragionamento non era fra le più condivise al tempo in cui il saggio sulle religioni politiche fu pubblicato: mettere in dubbio i presupposti kelseniani – nonché proporre l'analisi dei simboli e la politica comparata come alternative alla teoria del diritto – significò per Voegelin mettersi in una posizione non certo popolare, e la sua scelta di campo porterà a due ordini di conseguenze.

Sul piano intellettuale anteporre i processi simbolici alle forme giuridiche quali esperienze fondanti della realtà statale significa anche non voler considerare la scienza politica una scienza esatta, ma inserirla nell'ambito a lei più consono delle scienze sociali. Sul piano politico, invece, la critica di Voegelin si rivolge alla monarchia austriaca nel momento della sua svolta in senso nazionale: il suo limitarsi ad essere un'organizzazione amministrativa anziché una nazione che esiste in quanto volontà del suo popolo e come referente simbolico di esso, costituisce un freno al suo sviluppo. Affermare che la struttura dello Stato non deriva da processi di natura giuridica equivale quindi a mettere in discussione non solo la fondatezza del costituzionalismo giuridico, ma assieme ad esso la credibilità stessa del progetto nazionalsocialista.¹³

¹² Chignola S., *La politica: dai simboli alle esperienze*, op. cit., pag. 6.

¹³ L'autore esprime in diverse occasioni la sua avversione per il nazionalsocialismo, e il rammarico per il fatto che sia proprio "la palude intellettuale" in cui si trovava l'Austria negli anni '30 a permettere la sua avanzata (cfr. *Riflessioni Autobiografiche*, op. cit.). Sul ruolo del saggio *Die Politische Religionen* come strumento di critica al kelsenismo e, attraverso di esso, al nazionalsocialismo, interessanti le considerazioni di G. F. Lami: "Voegelin, collegando strettamente elementi di religiosità ed elementi di politicità di un popolo, raggiunge lo scopo di denunciare, nella dimensione simbolica e nel complesso impianto di suggestioni rappresentative, la sola natura del progetto hitleriano (...). Penso che forse nessun altro suo testo in assoluto riesca in modo altrettanto efficace a rendere percepibile la sottile trasparenza del confine voegeliniano tra ciò che è bene e ciò che bene non è, tra ciò che si deve e ciò che non si deve fare", G. F. Lami, *Introduzione a Eric Voegelin. Dal mito teo-cosmogonico al sensorio della trascendenza*, Giuffrè, Milano, 1993, pagg. 105-106.

Nella definizione dei concetti presentati in quest'opera, è di particolare importanza la distinzione tra religione e politica, precisazione che permetterà infine di comprendere la natura delle religioni politiche e dei simboli che nascono da questo contesto.

E' chiaro, nell'attuale ordine delle cose, come i due concetti di "religione" e di "politica" siano da considerarsi inequivocabilmente distinti, ognuno con la sua precisa area di azione, le sue proprie istituzioni ed i suoi propri simboli.

Nessuno dei due concetti si presta ad una definizione univoca od esaustiva, benché il significato dei due termini sia ampiamente conosciuto dall'ambito dell'esperienza comune. Senza voler indagare, in questa sede, la sterminata fenomenologia delle connessioni fra la sfera religiosa e quella politica, ci limiteremo a sottolineare come l'autore ponga un'enfasi decisamente maggiore sul primo dei due fenomeni, considerato un'esperienza sicuramente più profonda ed autentica rispetto al secondo.

Ciò che caratterizza solo e unicamente l'esperienza religiosa, è "*la relazione fra l'uomo e il sacro*".¹⁴ La religione ha la prerogativa di presentarsi come una "*ierofania*", essa apre all'uomo una via di comunicazione con la realtà trascendente, verso la quale egli indirizzerà i suoi interrogativi sulla propria natura laddove il mondo fisico non può offrire risposte. Voegelin mette l'accento proprio su questo fondamentale aspetto dell'esperienza religiosa: non è tanto la struttura organizzata della religione o il suo carattere rituale a costituirne l'essenza, quanto il suo aspetto di partecipazione al divino, quell' "*apertura dell'anima*" che permette all'uomo di cogliere le sfumature più intime della propria dimensione, umana e creaturale.

Per definire invece l'esperienza politica, è necessario esaminarne in particolare il principale referente: lo Stato. Il potere politico fa infatti riferimento in primo luogo allo Stato, che può essere definito come "*un'unità associativa di uomini stanziali su di un territorio*".¹⁵ Tuttavia la definizione comunemente accettata, sulla quale Voegelin non manca di esprimere le sue riserve, specifica come lo Stato - inteso come "*organizzazione politica del tipo dello Stato nazionale moderno*"¹⁶ - poggia il suo potere sulla legittimazione ad esso

¹⁴ Non è possibile qui dare una definizione esauriente del fenomeno del sacro né delle sue relazioni con l'esperienza religiosa, mi limito a segnalare in proposito uno dei più importanti testi dove ne viene spiegata la natura "inafferrabile": Otto R., *Il Sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale*, Feltrinelli, Milano, 1989³, [trad. it. di: Otto R., *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalem*, Beck'sche Verlagsbuchhandlung – Oscar Beck, München, 1936].

¹⁵ Voegelin E., *Le religioni politiche*, op. cit., pag. 26.

¹⁶ *Ibidem*, pag. 26.

conferita da un potere sovrano originario.¹⁷ L'erroneità di questa definizione è palese: l'originarietà del potere non può far riferimento alla sfera concreta della realtà statale, soggetta a limiti oggettivi nelle sue possibilità di intrusione verso l'interno o di espansione verso l'esterno, e delimitata nella sua natura dalla coesistenza con altri poteri che si definiscono anch'essi "sovrani" e "originari".

Nella giurisprudenza romana dei primi secoli, la *potestas*, il potere politico, coincide perfettamente con l'*auctoritas*, l'autorità che deriva dalla verità. Il potere è il referente della legalità, l'*auctoritas* viene conferita dalla legittimità.

Secondo Cicerone il diritto può promanare dall'ordine legale solo laddove questo ordine derivi da una verità superiore, e non dalla semplice volontà di coloro che sono al potere. Questa legge superiore è la cosiddetta legge naturale; ¹⁸ così, mentre il potere politico (l'*imperium*) obbedisce a Dio, la vita umana ottempera alle norme di una legge suprema.¹⁹

La distinzione fra *auctoritas* e *potestas*, dissoltasi assieme ai fasti di Roma, risorgerà a nuova vita all'interno delle monarchie cristiane edificate sulle rovine dell'impero, quando, al di sopra dei diversi regni, si leva l'autorità del Papa nell'ordine spirituale, e dell'imperatore nell'ordine temporale, entrambi consacrati nell'esercizio della loro autorità dalla derivazione divina del loro potere. Questa duplice valenza del potere spirituale e temporale viene mantenuta non solo durante il Medioevo ma fino all'epoca moderna.

La rottura del potere mondano con il trascendente si manifesta, nel campo della politica, dopo che Hobbes dà nuova vita all'immagine del Leviatano,²⁰ raffigurando un nuovo Stato simile nella sua essenza ad un meccanismo corporeo, guidato dalle leggi della fisica. Allo Stato moderno viene così a mancare l'idea di derivazione divina del potere, e nel moderno

¹⁷ "Originario non può voler dire altro se non che il potere non abbia altra fonte dallo Stato stesso, che non tragga origine altrove, che esso sia assoluto. Uno sguardo alla realtà mostra che tale affermazione è falsa.(...) La piena articolazione del creato viene per così dire decapitata: la testa divina viene troncata ed al posto del Dio trascendente subentra lo Stato quale presupposto ultimo e quale origine del suo proprio essere", *ibidem*, pagg. 26-27.

¹⁸ "vera lex, recta ratio naturae congruens, diffusa in omnis, constans, sempiterna", M.T.Cicerone, *De Repubblica*, III, 22.

¹⁹ "Nihil porro tam aptum est ad ius conditionemque naturae...quam imperium,..., nam et hic deo paret, et huic oboediunt maria terraeque, et hominum vita iussis supremae legis obtemperat", M.T.Cicerone, *De legibus*, III,1.

²⁰ L'immagine del Leviatano rappresenta per Voegelin il punto cruciale ed irreversibile di distacco tra Stato e Chiesa, raffigurando esso lo Stato onnipotente all'interno del quale la vita dell'uomo, soggetta unicamente alle leggi della fisica, non è più rischiarata dalla luce della fede e della grazia divina. In realtà l'opera di Hobbes non si configura storicamente come momento di dissoluzione del legame tra Stato e Chiesa, dato che questa rottura viene fatta risalire a molti secoli prima, e precisamente all'epoca di Federico II. Tuttavia, anche in considerazione del fatto che un'esauriente dissertazione di questo solo tema richiederebbe uno spazio vastissimo, ci limitiamo a riportare le considerazioni voegeliniane, tese comunque a sottolineare la "modernità" di questo fenomeno e ad inserirlo nel più ampio contesto della secolarizzazione.

pluralismo delle forze è insita la carenza del principio della gerarchia. Questa dissociazione del potere politico dall'ordine trascendente non significa una subordinazione ad esso: al contrario, lo Stato stesso viene deificato; la nazione passa ad avere un valore assoluto ed assume il carattere di un'entità religiosa.

L'idea dell'originarietà come fonte e legittimazione del potere nasce, infine, dalla concezione hegeliana di Stato come incarnazione dello spirito dei popoli, che giunge a spersonalizzare l'individuo al punto da renderlo un semplice elemento all'interno di quella portentosa macchina che è lo Stato. Trasformato da quest'ottica in un'entità quasi mistica, lo Stato di Hegel si contrappone nella sua onnicomprensività alla pochezza del destino umano: è lo spirito dei popoli a guidare la storia umana, a dare un senso e un ordine alla vita dei singoli, a svelare, nelle sue guerre per il potere, nelle sue ascese e nei suoi tramonti, la ragione stessa del mondo.

Niente è rimasto immutato: dal tempo della dissoluzione del legame tra Stato e Chiesa anche i concetti di politica e di religione si sono andati differenziando, e questa differenziazione è avvenuta non solo in riferimento alle istituzioni, ma anche alla loro simbologia.

Il saggio sulle religioni politiche si proponeva, con queste premesse, di chiarire poi alcune implicazioni del rapporto tra religione e politica, individuando le analogie e le differenze fra le antiche religioni di stato, nate in una realtà politeistica, e la moderna concezione di Stato totalitario, comparsa in un contesto fortemente secolarizzato.

Il confronto proposto da Voegelin si rivela efficace e di immediata comprensione: così come il faraone, che viene venerato come una divinità, unificando sotto il suo potere sia la sfera religiosa che quella politica, allo stesso modo il Führer viene riconosciuto dal suo popolo come una guida non solo politica, ma anche spirituale.

Ma per meglio comprendere come si articola la questione, sarà utile affrontare ancora una breve digressione sul simbolismo del *corpus mysticum*.

La comunità ed il *corpus mysticum*

Una delle implicazioni del processo di deificazione degli ordinamenti sovrani terreni, è legata al fatto che le comunità che sono soggette a tali strutture riconoscono a sé stesse

un forte nucleo simbolico:²¹ sono quelle che Voegelin definisce le “comunità politico sacrali intramondane”.²²

Una prima definizione di “comunità sacrale” qualifica le antiche comunità di epoca primitiva, definite dal legame di discendenza; una forma più allargata è quella realizzata nelle *polis* greche, intese come “identità di culto” e legate al concetto di stirpe. Per cogliere pienamente il significato dei legami e dei valori che si creavano all’interno di queste comunità, è emblematica la vicenda di Socrate, che, dopo la sua condanna, sceglie di morire nella *polis* piuttosto che vivere al di fuori di essa, dal momento che “*un’esistenza all’esterno della comunità sacrale sarebbe stata per lui priva di significato*”.²³

La vera comunità sacrale è però l’*Ecclesia* cristiana, rappresentata con il simbolo del *corpus mysticum*, analogia che vede i membri della comunità coesistere e collaborare fra loro così come fanno gli organi vitali all’interno del corpo umano per garantirne la sopravvivenza. L’analogia organica viene desunta dalle lettere dell’apostolo Paolo, che vede la comunità dei fedeli strutturata come un grande organismo di cui il Cristo è l’anima stessa.

Nel *corpus mysticum* la sfera politica e quella religiosa non sono in contrasto ma si integrano fra loro: entrambe sono sì sottoposte ad una rigida gerarchia, ma allo stesso tempo consacrate dalla loro appartenenza all’*Ecclesia*.²⁴ Alcuni esempi di *Ecclesia* storicamente realizzatisi sono la comunità cristiana dei primi secoli, le stirpi germaniche, il sacro impero del IX secolo.²⁵

Dai principi dell’*Ecclesia* discendono non solo le chiese cristiane, ma anche molti degli stati moderni, che riconoscono l’uguaglianza di tutti i membri del loro popolo. Mentre alcuni principi dell’*Ecclesia* cristiana continuano a plasmare la moderna concezione dello Stato,

²¹ “*La deificazione dell’ordinamento sovrano terreno – la sua chiusura intramondana e la contemporanea decapitazione del Dio ultraterreno – (...), richiede innanzitutto che la comunità venga vissuta come un’unità con un centro d’esistenza che riposi in essa stessa*”, Voegelin E., *Le religioni politiche*, op. cit., pag. 43.

²² *Ibidem*, pag. 43.

²³ *Ibidem*, pag. 44.

²⁴ Secondo Voegelin si possono realizzare diversi tipi di organizzazione ispirati ai principi del *corpus mysticum*: un primo tipo è quello che si verifica con l’integrazione delle funzioni politico-sovrane con quelle non prettamente politiche, come le funzioni sacerdotali o di magistero, cosicché l’esercizio del potere regale finisce per diventare una funzione sacrale accanto alle altre. Un secondo tipo di configurazione si ha invece quando secondo il principio della gerarchia, una funzione sacrale prevale sulle altre che le sono sottomesse gerarchicamente, e che sono tuttavia incorporate all’interno del *corpus mysticum*.

²⁵ Cfr.: Voegelin E., *Le religioni politiche*, op. cit., pag. 45.

in molti altri casi è evidente l'incoerenza che si è creata dall'utilizzo di un simbolo così fortemente religioso in relazione ad esperienze derivate dalla secolarizzazione.

Alcuni hanno voluto vedere nel solidarismo che si è tentato di creare durante la Rivoluzione francese una sorta di esperienza cristiana secolarizzata, dove il valore della fratellanza avrebbe dovuto prevalere su ogni altro. Un altro esempio di reviviscenza dei principi del *corpus mysticum* sono le teorie sulla divisione funzionale del lavoro elaborate negli ultimi due secoli da economisti e sociologi di nazionalità inglese e francese. Infine, in particolare grazie alla tradizione del puritanesimo, si è sviluppata in particolare negli Stati Uniti una forte corrente che promulga il valore supremo del principio di uguaglianza, nell'idea che *"soltanto chi sia realmente uguale in spirito possa essere membro effettivo della comunità"*.²⁶ Il principio di uguaglianza viene tuttora considerato negli Stati Uniti un elemento costitutivo dello spirito nazionale e comunitario.²⁷

In Europa, nell'età degli Stati nazionali e della monarchia assoluta, L'*Ecclesia* si scinde in piccole nazioni, e lo Stato rimane l'unico tramite tra Dio e gli uomini.

L'istituzione del Commonwealth, la personificazione dell'unità dei sudditi, è il passo decisivo per la nascita della religione intramondana: il sovrano (che può essere un singolo oppure un'assemblea) è il portatore della personalità del Commonwealth,²⁸ e rappresenta non tanto l'apice di una gerarchia, quanto piuttosto l'unico tramite tra la volontà divina e la comunità dei cittadini. La distinzione tra potere spirituale e potere temporale dopo l'epoca del Leviatano viene svuotata di ogni significato: secondo Hobbes lo Stato è in sé l'unica forma di *Ecclesia* possibile, dato che per trovare il suo contatto con Dio non necessita più della mediazione della Chiesa.

La principale differenza, rispetto alla religione politica di Ekhnaton (il faraone Amenhotep IV), è che nello Stato totale rappresentato dal Leviatano il rapporto personale tra l'uomo e la divinità viene lasciato alla discrezione e alla sensibilità dell'anima, e che rimane quindi per il singolo una sfera nella quale gli è possibile partecipare all'esperienza trascendente.

²⁶ *Ibidem*, pag. 46.

²⁷ Spiega ulteriormente Voegelin: *"L'idea di uguaglianza, in seguito alla particolare condizione storico-sociale degli Stati Uniti, è stata qui elaborata in maniera più pronunciata (...): l'Ecclesia intramondana reagisce con particolare sensibilità alla minaccia portata nei confronti del proprio spirito costitutivo – nei confronti cioè dello spirito che costituisce la comunità degli uguali – e ha creato nella psicologia dell'educazione e nello sforzo d'assimilazione i mezzi per fondere in un corpo spirituale quegli elementi eterogenei che ne avevano costituito il corpo naturale al tempo dell'immigrazione"*, *ibidem*, pag. 46.

²⁸ L'esatta traduzione di *Commonwealth* è città nel senso latino di *Civitas*, oppure *repubblica*, tuttavia a volte viene utilizzato per indicare lo Stato.

L'uomo può certo affiliarsi ad una comunità cristiana per esercitare la sua professione religiosa, ma la Chiesa cattolica in quanto istituzione universale ha perso le sue prerogative e le sue fonti di legittimazione, cosicché, per quanto ciò possa sembrare formalmente una contraddizione in termini, l'unica Chiesa possibile è lo Stato.

Il simbolismo dell'Ecclesia ha così perduto il loro suo significato in epoca moderna, vedendo cambiare in modo irreversibile i propri contenuti ed i propri valori. Le moderne *Ecclesiae* sono infatti quelle che Voegelin chiama "comunità intramondane", caratterizzate dall'assenza di legami con la sfera del sacro, se si esclude quel fenomeno di "divinizzazione" della politica per cui il potere o l'espansione territoriale di uno Stato vengono considerati espressione della volontà divina.²⁹

Poiché in epoca moderna il presupposto delle nuove comunità è una visione scientifica del mondo, in cui la conoscenza della natura, dell'uomo e dell'essere diventa l'unica possibile fonte di verità e di legittimità,³⁰ la problematicità dell'esistenza umana rimane, ma si tende ad accantonare ogni interrogativo che non possa essere risolto se non dalla fede o dalla metafisica.

L'immanentizzazione dell'*eschaton* cristiano, il trasferimento nella sfera mondana della natura trascendente dell'essere, si qualifica ora come errore. Nessuna comunità intramondana può prescindere dall'esperienza del trascendente e dalle sue rappresentazioni simboliche: ecco quindi che i vecchi simboli vengono riempiti di nuovi significati per supportare le immagini di un nuovo mondo, privato del principio trascendente.

Nell'ottica voegeliniana, tuttavia, il simbolo dell'*Ecclesia* riveste una particolare valenza esplicativa soprattutto per quanto si è verificato all'interno dello Stato nazionalsocialista. Il Reich, infatti, si è posto agli occhi del popolo tedesco e del mondo come emblema di "comunità sacrale", basata sull'uguaglianza di stirpe e di sangue dei suoi membri, pur basandosi, nei suoi fondamenti costitutivi, su principi diametralmente opposti ai fondamenti dell'*Ecclesia* cristiana. Nella nuova teologia civile, il "popolo" come unità di razza, di sangue, tradizioni, lingua e cultura, rappresenta la nuova *Ecclesia*; l'ideologia,

²⁹ In questo senso però bisogna fare attenzione: non si parla qui della volontà del Dio della Rivelazione, ma di un "ordine" in cui un dio quasi pagano è inteso come motore della Storia.

³⁰ "Il mondo, inteso quale contenuto, ha soppiantato il mondo quale esistenza (...). Indifferentismo, laicismo e ateismo diventano i caratteri distintivi dell'immagine del mondo", Voegelin E., *Le religioni politiche*, op. cit., pag. 60.

fascista o nazionalsocialista, diventa la nuova fede, con la sua ritualità e le sue cerimonie; il Führer, o il duce, la personificazione di un nuovo dio.

La conclusione è che non esiste una comunità statale che possa dirsi esclusivamente “politica”, e che si possa definire solo attraverso l’analisi dei suoi organi giuridici e dei suoi aspetti legislativi. Una comunità di uomini organizzata in Stato è soprattutto una struttura che trova la sua identità facendo riferimento alle categorie e ai simboli religiosi.

Eppure, nonostante questo, abbiamo assistito al processo per cui la comunità intramondana non si è presentata più come la portatrice una “religiosità a-politica”, ma, al contrario, è diventata l’espressione di una “politica a-religiosa”. E se le due accezioni non erano in realtà sufficientemente differenziate nel culto egizio di Ekhnaton, nella celebrazione del faraone-dio, così come nella *polis* greca di Platone e Aristotele, l’abisso è diventato enorme dopo l’esperienza di Israele e della Rivelazione, portando con sé un’ombra di colpevolezza fino ai giorni nostri.

Lo scorretto utilizzo dei simboli religiosi, prima svuotati del loro originale contenuto, e poi riadattati alla natura immanente degli ordinamenti statali moderni, ha portato a costruzioni intellettuali erranee, con esiti nefasti. L’esperienza del divino, sublimata nella religione politica delle società “compatte”,³¹ viene assoggettata ora, assieme al suo simbolismo, alle finalità e agli scopi terreni delle costruzioni politiche moderne. Il processo è irreversibile, le conseguenze fatali.

Alla fine di questo prima parte, dovrebbe essere diventato più chiaro il senso della nostra indagine: il connubio tra religione e politica, analizzato nel suo intricato sviluppo storico e alla luce della sua forte componente simbolica, è particolarmente rilevante ai fini di un’interpretazione critica della questione dell’identità politica contemporanea.

Per completare questo ragionamento, passiamo ora ad una breve analisi dei contenuti del problema della rappresentanza secondo le riflessioni che Voegelin elabora nel testo *La Nuova Scienza Politica*.

Identità e rappresentanza

³¹ Con questo termine viene definita quella comunione di unità e divinità caratteristica delle società arcaiche, che si va dissolvendo in seguito alla comparsa e alla diffusione della rivelazione cristiana, la quale dà luogo a quel processo di differenziazione che porta alla scissione tra sfera immanente e sfera ultramondana.

*“Esistono standards per mezzo dei quali lo studioso può misurare la verità espressa dalla società?”*³²

La società si configura come un cosmo che viene esplicitato dal simbolismo che gli uomini conferiscono ad essa creandola continuamente e perpetuandola *“come modo e condizione della loro autorealizzazione”*.³³

Voegelin definisce la natura della rappresentanza come la *“forma attraverso cui una società politica perviene all’esistenza e agisce nella storia”*.³⁴ La rappresentanza è cioè uno dei principali simboli attraverso i quali la società perviene alla comprensione di sé stessa. L’indagine deve però spingersi più a fondo, fino a consentire, come aggiunge poco più avanti l’autore stesso *“l’individuazione dei simboli per mezzo dei quali le società politiche interpretano sé stesse come rappresentative di una verità trascendente”*.³⁵

Questo significa che nello studio delle istituzioni rappresentative non bisogna limitarsi ad un’analisi della loro struttura organizzativa, ma è necessario invece scendere più a fondo, in modo da cogliere il nucleo della loro essenza proprio a partire dalla genesi concettuale che ne ha permesso l’autointerpretazione. La necessità è quella di esplorare la natura delle società politiche in un’ottica che non è quella del diritto o della storia delle istituzioni, ma deve necessariamente aprirsi al più ampio sguardo della filosofia della storia. Lo studio dei fenomeni politici, per essere efficace, non può prescindere dall’analisi della componente simbolica che è alla base di ogni forma di organizzazione sociale e politica. Tale componente simbolica non solo permette di comprendere la natura dell’ordinamento di cui è parte integrante, ma permette anche alla società stessa di compiere la propria autointerpretazione, di rispondere alle domande sulla propria identità. L’interpretazione dei simboli è dunque lo strumento conoscitivo per eccellenza. Anche le scienze sociali devono tenerne conto, evitando di confondere l’aspetto simbolico della realtà con i concetti teorici.³⁶

³² Voegelin E., *La nuova scienza politica*, op. cit., pag. 114.

³³ *Ibidem*, pag. 83.

³⁴ *Ibidem*, pag. 47.

³⁵ *Ibidem*, pag. 47.

³⁶ *“La scienza politica si pone ex post come istanza di correzione critica dell’auto-interpretazione pre-scientifica”* scrive Biral; *“il pericolo insito in questa retrocessione è che la scienza presuma troppo da sé e derubi la simbologia pre-scientifica di ogni verità e la condanni come falsa ed ingiusta, invece di conservarla come propria origine e come campo da articolare e correggere”*, Biral A., *Voegelin e la restaurazione della scienza politica*, “Il Mulino 307”, a

E' proprio in questo contesto che si inserisce il problema della rappresentanza: i capi di una società sono rappresentanti della comunità ed esercitano per essa il potere decisionale. Le istituzioni rappresentative, che costituiscono il nucleo dell'esperienza politica di ogni Stato, vengono comunemente definite da una serie di indicatori che ne valutano appunto il "grado di rappresentatività".

Come si studia in ogni corso di scienza della politica, le istituzioni rappresentative sono caratterizzate a grandi linee dalla presenza di un'assemblea legislativa che ottiene il suo mandato tramite elezione popolare, con una varietà talmente estesa di forme e di tipi, di regole e di eccezioni, da richiedere appunto la consultazione di un manuale. Questo tipo di classificazione delle forme istituzionali, basato sull'individuazione di "tipi" a cui ricondurre di volta in volta i singoli casi, viene definito da Voegelin "approccio elementare",³⁷ in contrapposizione ad un approccio che definiremo "evoluto", che può essere dato solo integrando gli elementi desunti dalla somma di un approccio elementare con la restante componente simbolica.

La rappresentanza in senso elementare è dunque la semplice "*descrizione della realizzazione esterna di una società politica*",³⁸ che non scende a fondo nelle questioni fondamentali della sua esistenza. Per questo è necessario comprendere la natura della rappresentanza esistenziale, intesa come "*rappresentanza della società ad opera dei suoi rappresentanti*"³⁹ che riguarda, cioè, i diversi gradi di articolazione delle diverse società politiche e le diverse tipologie di istituzioni rappresentative che esse producono.⁴⁰

Il simbolo della rappresentanza si evolve in una direzione precisa: "*quanto si estende l'articolazione della società*", spiega Voegelin, "*altrettanto si allarga la rappresentanza, finché si giunge al punto che l'insieme dei membri diventa politicamente articolato fino all'ultimo individuo e la società diventa rappresentante di sé stessa*".⁴¹

XXXV, n. 5, sett.-ott. 1986, ripubblicato in: ID, *Storia e critica della filosofia politica moderna*, a cura di G. Duso, Franco Angeli, Milano, 1988, pag. 261.

³⁷ Voegelin E., *La nuova scienza politica*, op. cit., pag. 90.

³⁸ *Ibidem*, pag. 107.

³⁹ *Ibidem*, pag. 115.

⁴⁰ Uno dei motivi di crisi della moderna società occidentale è proprio l'ignoranza di questi fondamentali concetti, ignoranza che porta a credere di poter estendere un tipo di "*istituzioni rappresentative nel senso elementare in aree nelle quali ancora non esistono le condizioni esistenziali per il loro funzionamento*", *ibidem*, pag. 108.

⁴¹ *Ibidem*, pag. 97.

Secondo Voegelin l'articolazione è *"la condizione perché esista rappresentanza"*,⁴² più precisamente, l'articolazione della società è il processo storico che dà origine al simbolo del "popolo", che indica appunto la società politica nell'insieme dei suoi rappresentanti e di chi viene vincolato dagli atti di questi rappresentanti.

Se, come abbiamo detto, attraverso la rappresentanza esistenziale una società rappresenta sé stessa, resta da chiedersi attraverso quale tipo di rappresentanza la società rappresenterà la verità. Voegelin sostiene che è necessario *"distinguere la rappresentanza della società ad opera dei suoi rappresentanti articolati da quell'altra relazione per cui la società stessa diventa rappresentante di qualcosa che la oltrepassa, di una realtà trascendente"*.⁴³

La verità è qualcosa che va oltre al problema delle istituzioni e dell'organizzazione politica, è qualcosa che supera la realtà della società stessa: la verità è necessariamente qualcosa di trascendente. Nell'individuazione di tre tipi alternativi di verità, che ora esamineremo, possiamo scoprire significati inediti sulla questione dell'identità, che in quest'ottica può essere vista come una delle forme di autointerpretazione di una società.

La verità cosmologica - Nelle antiche civiltà mesopotamiche e orientali si ritrova una precisa corrispondenza tra la definizione di *ordine* e la definizione di *verità*.⁴⁴

Fin dalle prime società politiche, infatti, l'ordine dell'intero creato, il cosmo, veniva considerato lo specchio terreno di una verità ultraterrena. E, allo stesso modo, l'organizzazione interna di uno stato doveva farlo assomigliare il più possibile a quella realtà di ordine supremo che era il cosmo.⁴⁵

Il sovrano, che rappresenta non solo la società che governa, ma anche l'ordine del cosmo, ha il compito di preservare l'ordine instaurato. Egli rappresenta la verità davanti al proprio popolo, ma anche di fronte al nemico: le conquiste territoriali e la sottomissione degli

⁴² *"Con il simbolo dell'articolazione si intende quel processo storico per cui le società politiche, le nazioni, gli imperi sorgono e cadono, come pure le evoluzioni e le rivoluzioni che hanno luogo fra i due estremi della nascita e della caduta"*, *ibidem*, pag. 98.

⁴³ *Ibidem*, pag. 115.

⁴⁴ Per essere più chiari, va detto che la nozione di verità non si esauriva completamente nell'ordine delle cose create, mentre invece l'ordine del cosmo era considerato a tutti gli effetti una indiscutibile espressione della verità.

⁴⁵ *"Compito del governo"*, spiega Voegelin, *"è quindi assicurare che l'ordine della società sia in armonia con l'ordine cosmico; il territorio dell'impero è una rappresentazione analogica del mondo (...); le grandi cerimonie dell'impero rappresentano il ritmo del cosmo (...); e il capo stesso rappresenta la società, perché egli rappresenta sulla terra il potere trascendente che mantiene l'ordine cosmico"*, *ibidem*, pagg. 115-116.

avversari sono gli strumenti che gli permettono di espandere quell'ordine di cui si fa portatore, anche al di fuori dei confini del proprio regno.

Lo scontro di due civiltà rappresenta così anche lo scontro di due verità, tuttavia questa proposizione racchiude in sé tutti i limiti della sua portata. Le verità espresse da due diverse civiltà non potranno dirsi superiore l'una all'altra solo in base all'esito di un eventuale conflitto armato fra i due popoli che di tali verità si fanno portatori, anche se era così che effettivamente veniva percepita la realtà delle cose.

E se questi scontri fra verità non sono mancati all'epoca dei grandi imperi cosmologici, tanto meno sono assenti ai giorni nostri, quando nuove entità pongono sé stesse come depositarie della verità suprema.⁴⁶

Se concordiamo dunque sul presupposto che ogni società politica si fa rappresentante di una sua propria verità che è ritenuta superiore alle altre (o meglio *vera* rispetto alla falsità dei nemici), dobbiamo convenire anche la posizione della verità cambierà a seconda del punto di vista dell'osservatore. Il momento nella storia in cui si è trovata una possibile risposta al dilemma delle verità contrapposte è il periodo storico che va dall'800 al 300 a. C.⁴⁷ considerata la ricca fioritura di scuole filosofiche, religiose e di pensiero in tutto l'orizzonte terrestre, si può dire che è stato l'arco di tempo durante il quale numerose verità si sono trovate a coesistere l'una all'altra senza arrivare allo scontro diretto.⁴⁸

Non sottovalutando l'enorme importanza di una simile analisi comparata, ci atterremo al consiglio di Voegelin, limitando la nostra attenzione al fenomeno che ha avuto le più importanti conseguenze per la storia dell'occidente: la nascita della filosofia nella Grecia classica.

⁴⁶ L'esempio proposto da Voegelin è, fra i tanti possibili, quello dell'ideologia comunista, che si fa rappresentante di un ordine storicamente immanente. Voegelin riscontra infatti nella prospettiva comunista tutte le caratteristiche che fanno del movimento un perfetto esempio di rappresentanza trascendentale. Così egli definisce la visione che l'impero comunista ha di sé stesso: *"Il suo ordine è in armonia con la verità della storia; il suo fine è l'instaurazione del regno della libertà e della pace; gli oppositori sono in contrasto con la verità della storia e alla fine saranno fatalmente sbaragliati; nessuno può considerarsi legittimamente in guerra con l'Unione Sovietica, ma deve essere un rappresentante della non verità nella storia o, in linguaggio contemporaneo, un aggressore; e le vittime non sono conquistate, ma liberate dai loro oppressori e quindi dalla non verità della loro esistenza"*, *ibidem*, pag. 121.

⁴⁷ Voegelin considera questo periodo l'era che ha visto i più notevoli progressi in questo senso, benché non la consideri in assoluto l'epoca più importante per l'umanità, come fanno invece K. Jaspers e H. Bergson.

⁴⁸ Le diverse verità sono rappresentate in quest'epoca dal confucianesimo in Cina, al buddhismo in India, allo Zoroastrismo in Persia, per passare alle rivelazioni dei Profeti in Israele ed arrivare infine alla nascita della filosofia e della tragedia in Grecia.

La verità antropologica - Abbiamo detto che gli antichi imperi cosmologici del Medio e dell'estremo Oriente si facevano rappresentanti di una verità che esprimeva l'ordine del creato. Anche gli uomini che componevano queste società sentivano dunque la necessità di organizzare la loro esistenza nel rispetto dell'armonia del cosmo. La filosofia greca raccoglie questo concetto facendolo proprio. Platone, in particolare, lo rielabora nel "principio antropologico", aggiungendo al principio della rappresentanza trascendentale una nuova implicazione. L'ordine di una società non riflette soltanto l'ordine del cosmo, ma riflette anche il tipo umano che fa parte di essa. Questo significa che da una parte la società è configurata come un *microcosmos*, un piccolo cosmo, ma dall'altra la società è anche un *macroantropos*, un grande organismo vivente. *"Una città non è cosa maggiore di un individuo?"* si chiede infatti Platone. Dunque nella città troveremo le stesse prerogative che sono presenti nel singolo uomo, solo in misura maggiore.⁴⁹

Il principio antropologico ha una doppia valenza: da una parte permette l'interpretazione delle società per il fatto che analizzando una società Platone sostiene di poter scoprire la natura degli individui che la compongono. Così è per Atene, città che incarna il prototipo dell'uomo sofista. Così è anche per la sua Repubblica, costruita come una società retta dai filosofi: *"Non dovremo dunque assolutamente riconoscere che in ognuno di noi ci sono quei medesimi abiti morali che sono nella città? Ché non altro che da qui essi sono colà penetrati"*.⁵⁰ Ciò significa che esisteranno tanti tipi e caratteri umani, quante sono le forme di governo: giacché queste non nascono in modo accidentale, ma come diretta conseguenza dei comportamenti degli uomini che le istituiscono.⁵¹

Spiega Francesco Adorno: *"L'uomo, ciascun uomo, è già in sé una "politeia", che è prima e che sta a modello, e alla quale si giunge solo nell'inquietudine e nel dubbio, se si sa essere "filosofi" e se non si è "filodossi"; dall'altro impone che il singolo ricerchi sé stesso e il giusto attraverso sé oltre sé, in quella "politeia" che lo trascende e che si pone come termine di realizzazione. In tale modo l'uomo scopre sé come "micropoliteia"(...), che non*

⁴⁹ *"Forse dunque vi sarà nel campo maggiore giustizia, e più facile ad apprendersi. Perciò (...) cercheremo anzitutto in che cosa essa consiste nella città, e poi la esamineremo anche nell'individuo singolo, considerando nell'aspetto più piccolo la conformità col più grande"*; Platone, *Repubblica*, 368e-369.

⁵⁰ *Ibidem*, 435 e.

⁵¹ *"E' forza vi sian anche tante specie di caratteri d'uomini, quante ve ne sono di costituzioni? O credi tu che le costituzioni nascano da una quercia o da una roccia, e non piuttosto dai costumi vigenti nelle città stesse (...)? Dunque se cinque sono le forme di stato, cinque saranno anche le conformazioni dell'anima dei singoli individui"*, *ibidem*, 544 d-e.

sarebbe se non in quanto aspetto della “macropoliteia”, che si realizza nello Stato come unità armonica delle stesse funzioni umane”.⁵²

Il secondo valore del principio antropologico è dato dal fatto che esso può essere utilizzato come “strumento di critica sociale”.⁵³ A questo proposito Voegelin sostiene che le caratteristiche umane corrispondono a determinate caratteristiche della società in quanto gli esseri umani, in maniera più o meno consapevole, tendono a favorire nella società la ripetizione delle abitudini mentali e dei comportamenti che corrispondono all’ordine della loro anima.⁵⁴ Questo significa che la società riflette l’ordine dell’anima umana, e che dallo studio di una società emergerà quell’ordine che i tipi umani in essa presenti hanno voluto diffondere.

La misura del problema, come abbiamo visto sopra riguardo alla nascita della filosofia e della scienza politica, viene evidenziata al momento della scoperta del sensorio trascendente, che si verifica con il passaggio dal principio dell’antropologia platonica “l’uomo è la misura” all’accettazione di una natura sovraordinata: “Dio è la misura”.

Le possibilità di conoscenza e di valutazione dell’esistenza umana vengono così amplificate dalla scoperta di un ordine sovraordinato e trascendente rispetto all’esperienza terrena. E’ nella comprensione di quest’ordine che il filosofo, il teorico o lo scienziato della politica possono accedere alla conoscenza della verità riguardo a loro stessi e riguardo agli oggetti del loro studio, diventano essi rappresentanti di questa verità, e possono finalmente creare un *corpus* valido di teorie riguardo all’identità di una società e al suo ordine.

La verità soteriologica - Con l’avvento della civiltà cristiana, grazie all’evento della “rivelazione”, una nuova verità si affianca a quella esistente: la verità soteriologica, che si caratterizza per il concetto di partecipazione dell’uomo alla grazia divina. Mentre nella filosofia greca l’anima veniva sì rivolta alla contemplazione della divinità trascendente, ma non riusciva a stabilire con essa alcun contatto, nella dottrina cristiana c’è una dimensione

⁵² Adorno F., *La politeia di Platone*, introduzione alla *Repubblica*, Biblioteca universale Rizzoli, Milano 1981; pagg. XXXII-XXXIII.

⁵³ Voegelin E., *La nuova scienza politica*, op. cit., pag. 124.

⁵⁴ “Il fatto che differenze sociali si presentino legate a differenze umane è dovuto alla scoperta di un vero ordine della psiche umana e al desiderio di diffonderne la conoscenza nell’ambiente sociale dello scopritore”, *ibidem*, pag. 124.

di reciprocità nel rapporto tra gli uomini e il dio trascendente,⁵⁵ che getta nuova luce sulla possibilità di autocomprensione della società.

Con la diffusione del cristianesimo si pone infatti la questione sul riconoscimento della legittimità di chi detiene il potere: se è la Chiesa a rappresentare la verità divina sulla terra, l'impero dovrà necessariamente ritagliarsi un altro spazio, in cui poter essere anch'esso rappresentante di una verità altrettanto importante e duratura. Ma dopo i diversi tentativi di istituire nuovi culti di divinità pagane che rappresentassero il potere di Roma, l'impero dovette assecondare la lettura agostiniana di una città terrena che era fatalmente lontana dalla città celeste del dio cristiano.⁵⁶

Il destino spirituale dell'uomo non poteva più trovare una rappresentanza terrena in un'organizzazione di potere di tipo politico: l'epilogo della teologia politica del cristianesimo fu la convivenza, nella società, della duplice rappresentanza dell'uomo per mezzo della Chiesa e dell'Impero, depositari di due aspetti diversi di una stessa verità, che, fino all'epoca moderna, non verrà più messa in discussione.

Se il concetto di verità soteriologica era efficace ad interpretare la realtà laddove veniva applicato alla realtà delle società cristiane fino al medioevo, necessita invece di alcune precisazioni nell'eventualità di una sua applicazione al contesto moderno. La problematica principale è legata al processo di de-divinizzazione, in atto fin dalle origini della storia cristiana con il movimento messianico giudaico, accentuatosi poi con l'escatologia del regno divino e attraverso tutta la simbologia che ne è conseguita, evidente e diffuso, infine, nella nostra epoca.

Il fenomeno della dedivinizzazione indica *“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”*.⁵⁷

Il processo di “ridivinizzazione”, invece si manifesta non nella reviviscenza della cultura politeistica, bensì nell'applicazione di simboli religiosi ad una realtà progressivamente

⁵⁵ *“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”*, *ibidem*, pag. 143.

⁵⁶ *“Questi sono gli inizi di una concezione teocratica del potere in senso stretto, nella quale ‘teocratica’ non implica l'esercizio del potere da parte del clero ma il riconoscimento della verità di Dio da parte di chi detiene il potere. Questa concezione giunse a completa fioritura con l'immagine agostiniana dell'imperator felix nella Civitas Dei. La felicità dell'imperatore non si può misurare in base ai suoi successi esterni di governo; (...) la vera felicità dell'imperatore si può misurare solo dalla sua condotta cristiana sul trono”*, *ibidem*, pag. 151.

sempre più secolarizzata. Nel tentativo di instaurare una forma di rappresentanza che superi la convenzionale suddivisione tra papato e impero, la prassi politica verrà infatti utilizzata come strumento di salvazione dell'uomo, al quale verrà negato un destino soprannaturale, e al quale non rimarrà che cercare una redenzione immanente nel corso della sua vita terrena.

Al pari delle antiche religioni politiche, i totalitarismi dello scorso secolo hanno tentato di instaurare una "religione di stato", dove il nuovo oggetto di culto non era più un dio trascendente, ma una nuova divinità pagana: il progresso, che con il suo moto perpetuo indicherà all'uomo il suo destino nel mondo. La costruzione di un "mondo nuovo", al quale l'uomo moderno dovrà dedicare tutte le sue energie, sarà il rito collettivo della nuova religione pagana. Accadrà così che, mentre tutte le risorse umane verranno destinate *"alla grande impresa della salvezza attraverso l'azione immanente al mondo"*,⁵⁸ l'uomo dimenticherà di dedicarsi al proprio spirito, allontanandosi progressivamente dalla verità. *"La morte dello spirito"*, scrive amareggiato Voegelin, *"è il prezzo del progresso"*.⁵⁹

Conclusioni

"La scienza politica può aiutarci ad esorcizzare i demoni, nel modesto grado di efficacia che la nostra società consente all'episteme e alla sua terapia".⁶⁰

La questione dell'identità, come abbiamo visto, è fortemente connessa da una parte con la sfera del simbolico, dall'altra con la sfera della politica ed in particolare con la dimensione della rappresentanza. Dovrebbe essere chiaro, a questo punto, il senso della critica voegeliniana: qualsiasi pretesa di identità che sia fondata unicamente sulla struttura politica di uno stato finisce per configurarsi come una chiusura verso la trascendenza e dunque una negazione della verità. Allo stesso modo, qualunque società politica che nella sua forma concreta si ponga come depositaria di una verità trascendente, non può che trovarsi in contraddizione con sé stessa e con i principi che pretende di promuovere. Ciò

⁵⁷ *Ibidem*, pag. 177.

⁵⁸ *Ibidem*, pag. 203.

⁵⁹ *Ibidem*, pag. 203.

che Voegelin nega è “*la pretesa della rappresentanza monadica della verità, e cioè la pretesa che una società politica possa esprimere l’universalità della verità*”.⁶¹

Voegelin non vuole ridurre il valore dell’identità, ma rigettare quelle connotazioni che tendono a proporla come principio assoluto, come valore fondante, come norma etica della società e della politica.

Aggrapparsi ad una presunta identità ignorandone i riferimenti simbolici significa allora lasciarsi sprofondare inermi nella realtà fenomenica del mondo, rinunciando alle alte vette che può raggiungere lo spirito. L’errore del nazionalsocialismo resta un monito per tutti.

Rifondare la scienza politica per Voegelin non è dunque una mera questione di metodologia,⁶² è un più un riavvicinamento della disciplina al suo statuto filosofico, un ritorno alla fonte della verità, ossia all’essere trascendente. L’apertura dell’anima alla verità è concessa qualora essa sia capace di resistere al disordine della secolarizzazione, scongiurando l’errore di ridurre l’esperienza umana in una vicenda esclusivamente terrena, e di inquadrarla in una *finitezza* e in una *materialità* che non le appartengono.

Ricostruire la propria identità, rinunciando all’irrazionalità, alla chiusura delle rivendicazioni ideologiche, e ritrovando nella coscienza collettiva i veri contenuti di quei simboli che ormai sono solo simulacri, questo il compito dell’uomo moderno.

⁶⁰ Voegelin E., *Il mito del mondo nuovo*, Rusconi, Milano, 1970, pag. 119. [trad. it. di: *Wissenschaft, Politik und Gnosis*, Kösel Verlag, Munchen 1959, e di: *Religionersatz. Die gnostischen Massenbewegung unserer Zeit*, "Wort und Wahrheit", XV (1960), pp. 5-18].

⁶¹ Cammarota G., *La scienza politica come scienza teorica. La teoria della rappresentanza in Eric Voegelin*, in: Aa.Vv., *Ordine e Storia in Eric Voegelin*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1988, pag. 104. Cammarota chiarisce bene il nesso che Voegelin stabilisce tra rappresentanza e verità: “*Una rappresentanza che ritenga di rappresentare una verità trascendente, per essere tale, non deve mai ridurre la verità trascendente alla sua rappresentazione storica. In tal caso, infatti, la verità diventerebbe immanente e la rappresentanza non avrebbe più lo stesso senso. (...) chi rende testimonianza alla verità non può credere di possedere la verità, ma solo di ‘partecipare’ ad essa, di essere in ‘tensione’ verso di essa, a causa di essa*”, *ibidem*, pag. 104.

⁶² “*Restaurazione vuol dire ritorno, replica del gesto inaugurale con il quale la coscienza interrogante intraprende il cammino, il gesto che ne definisce la consapevolezza come esodo. Al di là dello sterile dibattito metodologico sullo statuto della scienza politica, Voegelin allude al Methodos aristotelico, all’autoconsapevolezza della noesi come via*”, Chignola S., *Rappresentazione, idea, unità: ordine politico e forma autocomprendiva*, in: Aa.Vv., *Ordine e Storia in Eric Voegelin*, op. cit., pag. 119.



Sesto San Giovanni (MI)
via Monfalcone, 17/19

© Metábasis.it, rivista semestrale di filosofia e comunicazione.
Autorizzazione del Tribunale di Varese n. 893 del 23/02/2006.
ISSN 1828-1567



Quest'opera è stata rilasciata sotto la licenza Creative Commons Attribuzione- NonCommerciale-NoOpereDerivate 2.5 Italy. Per leggere una copia della licenza visita il sito web <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/> o spedisci una lettera a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.