



Università  
Ca' Foscari  
Venezia

Corso di Dottorato di ricerca  
in Filosofia e scienze della formazione  
Ciclo XXXVIII

Tesi di Ricerca

## **Ordine e gnosi**

Eric Voegelin e Friedrich von Hayek  
critici della modernità

SSD: M-FIL/03

**Coordinatore del Dottorato**

ch. prof. Fabrizio Turolfo

**Supervisore**

ch. prof. Paolo Pagani

**Co-Supervisore**

ch. prof. Giulio Azzolini

**Dottorando**

Valentino Pellegrino

Matricola 974173



*Once abolish the God, and the Government becomes the God.*

– G.K. Chesterton

*Respondit Jesus: Regnum meum non est de hoc mundo.*

– Gv 18,36a



## Prefazione

Nel corso dei miei studi, prima economici e poi teologico-filosofici, sono progressivamente giunto, non senza sorpresa, alla conclusione che, su questioni metafisiche e morali, la maggior parte di ciò che era ritenuto vero dalle classi colte fino al Medioevo – e dalle classi incolte fino agli anni Cinquanta del Novecento – era effettivamente vero, mentre la gran parte di ciò che è creduto tale dalle classi colte in epoca moderna è, in realtà, falso.

Il fatto che le classi incolte siano rimaste nella verità molto più a lungo delle colte mi è apparso, da allora, un dato non trascurabile. A questo riguardo, libri “anti-intellettualistici” (non, naturalmente, nel senso dell’intellettualismo classico) come *God and Man at Yale* (1951) di William Buckley, *Intellectuals and Society* (2010) di Thomas Sowell e *Skin in the Game* (2018) di Nassim Taleb hanno lasciato un segno profondo nel mio modo di guardare alla realtà.

Nel periodo di lavoro alla mia tesi magistrale, dedicata alla metafisica tomistica, mi sono inoltre reso conto che c’era davvero poco da dire sull’argomento che non fosse già stato scritto in modo più che soddisfacente da qualcun altro (e questo qualcuno, di solito, è lo stesso Tommaso d’Aquino).

Ora, una tesi di dottorato in filosofia richiede di scrivere qualcosa che sia al tempo stesso originale e vero. Sulla base di quanto premesso, va da sé che la mia fiducia nella possibilità stessa di riuscire in tale scopo fosse piuttosto bassa. Escluso dunque l’ambito metafisico, per le ragioni suddette, ho optato per una tesi in ambito etico-politico. Poiché anche qui gran parte del lavoro costruttivo è già stato compiuto, si spiega la scelta di un taglio principalmente critico.

L’altra intuizione alla base della scelta dell’argomento di ricerca è stata quella di recuperare un vecchio amore di gioventù, ovvero la Scuola austriaca di economia, il cui rapporto con il pensiero classico, pur non essendo un tema del tutto inesplorato, merita a mio giudizio di essere indagato più a fondo. Nasce così,

dopo un ulteriore affinamento, l'idea di questo studio comparativo tra Eric Voegelin e Friedrich von Hayek.

Il capitolo introduttivo del lavoro svolge una funzione di contestualizzazione. Il "corpo" dell'elaborato è quindi suddiviso in due parti, relativamente autonome l'una rispetto all'altra. In ciascuna parte, i primi due capitoli hanno una funzione principalmente ricostruttiva – direi quasi divulgativa, vista la scarsa notorietà di cui i due autori godono nel panorama filosofico italiano –; i terzi capitoli, invece, sviluppano riflessioni già presentate in pubblicazioni precedenti e hanno un taglio più propriamente teoretico. La rielaborazione teorica prosegue nel capitolo conclusivo, che vuole fungere da punto di sintesi dell'intero percorso.

Chiarito ciò a proposito della genesi e dell'organizzazione della tesi, dedico le restanti pagine di questa prefazione a ringraziare alcune persone che hanno avuto un ruolo significativo in questo triennio di attività di ricerca.

Ringrazio prima di tutti mia moglie Sofia, per ragioni che sarebbe riduttivo elencare qui. Ringrazio poi il prof. Paolo Pagani, la prima persona (dopo quattro cicli di istruzione) che è stata in grado di mostrarmi il valore di una forma di apprendimento diversa dall'autodidattica. Se nemmeno lui, nonostante i suoi tentativi, è riuscito a persuadermi del valore positivo della modernità filosofica, ritengo ormai l'impresa non realizzabile. Ringrazio padre Adolfo Scandurra, bussola sicura e "padre" non soltanto per titolo, ma di fatto.

Ringrazio anche i frati cappuccini del SS. Redentore, con cui ho condiviso, in questi anni, gli studi teologici. Ringrazio poi don Gilberto Sabbadin e la comunità del Seminario Patriarcale di Venezia: è per offrire a loro un insegnamento scientificamente all'altezza che trovo le motivazioni per continuare a studiare.

Ringrazio i proff. Fabrizio Turollo e Giulio Azzolini per il loro supporto alla ricerca, e i proff. Andrea Aguti e Marco Bassani per essersi resi disponibili a revisionare l'elaborato e per l'apprezzamento mostrato nei confronti del mio lavoro. Un ringraziamento particolare va ai proff. Jesús Huerta de Soto e Philipp Bagus, direttori del Master in Economia della Scuola Austriaca dell'Università Rey Juan Carlos di Madrid, per avermi accolto nel loro ateneo e aver dato un contributo estremamente prezioso a questa ricerca.

Altre persone che, per diversi motivi, sono state un punto di riferimento e che meritano di essere ringraziate sono Gian Pietro Soliani, Amerigo Barzaghi e padre Pier Giorgio Galassi. Un ringraziamento va anche agli amici che mi hanno accompagnato nella ricerca e con cui ho potuto condividere pareri e punti di vista, in particolare (in ordine sparso) Giacomo Zavatta, Gabriele Laffranchi, Isacco Zampini, Gabriele Patete, Filippo Parmeggiani, Cristian Migliori, Giovanni Moccagatta, Francesco Civili, Alberto Sartori, Lorenzo Miozzo e tutti gli altri amici del Gruppo San Benedetto.

Ringrazio, infine, i miei nuovi colleghi dell'Istituto Universitario Salesiano di Venezia, la cui fiducia nei miei confronti spero potrà risultare ben riposta.

Venezia, 8 dicembre 2025

*Solennità dell'Immacolata Concezione*



# Indice

Prefazione.....	v
Introduzione. L'idea di modernità e le ragioni di un confronto.....	1
Parte I. Eric Voegelin: la modernità come trionfo della gnosi.....	9
Capitolo 1. Immanentizzare l' <i>eschaton</i> .....	11
1.1. Voegelin e la tesi sullo gnosticismo.....	11
1.2. La “de-divinizzazione” del mondo: Agostino e la filosofia cristiana della storia.....	14
1.3. La “ri-divinizzazione”: dal gioachimismo al secolarismo.....	16
1.4. Le conseguenze politiche dell'immanentizzazione.....	19
1.5. Conclusione: l'anticristianesimo è un'eresia cristiana?.....	22
Capitolo 2. Lo gnosticismo moderno.....	25
2.1. Una “truffa intellettuale”: l'immanentizzazione come fallacia epistemica.....	25
2.2. Dalla fede alla gnosi: incertezza esistenziale e ricaduta nello gnosticismo.....	27
2.3. Lo gnosticismo antico e la mentalità gnostica.....	30
2.4. Cause storico-culturali della gnosi immanentistica.....	34
2.5. Volti dell'immanenza: scientismo, costruzione di sistemi e rifiuto della realtà.....	39
2.6. Il “mondo dei sogni” e la propaganda gnostica.....	43
2.7. Conclusione: il prezzo del progresso e l'esito totalitario.....	46
Capitolo 3. Oltre Voegelin: transumanesimo ed egualitarismo come neo-gnosticismi.....	49
3.1. Ricezioni critiche della tesi voegeliana.....	49
3.2. L'essenza metaetica dello gnosticismo.....	53
3.3. Gnosticismo e transumanesimo.....	56

3.4. <i>Excursus</i> : l'antinatalismo.....	60
3.5. Gnosticismo ed egualitarismo: Emanuele Samek Lodovici.....	62
3.6. Cenni su cristianesimo ed egualitarismo.....	64
3.7. Una sintesi: l'egualitarismo transumanista.....	66
3.8. Conclusione: una nota sulla differenza sessuale.....	69
Parte II. Friedrich von Hayek filosofo conservatore.....	71
Capitolo 1. Scientismo e “abuso della ragione”.....	73
1.1. Hayek filosofo: vita e opere.....	74
1.2. Da Saint-Simon a Marx: cenni di storia dello scientismo contemporaneo.....	76
1.3. Scientismo e scienza economica: il paradigma neoclassico.....	85
1.4. La “prasseologia” di Mises.....	87
1.5. Tra Mises e Popper: Hayek e l'epistemologia delle scienze sociali....	89
Capitolo 2. L'ordine spontaneo.....	93
2.1. Mises e l'impossibilità del calcolo economico nel socialismo.....	93
2.2. Conoscenza scientifica e conoscenza diffusa.....	95
2.3. Alcune precisazioni sulla critica hayekiana alle economie pianificate.....	96
2.4. <i>Not by design</i> : il meccanismo dei prezzi e l'ordine spontaneo del mercato.....	98
Capitolo 3. Tradizione e progresso: la civiltà come ordine spontaneo.....	103
3.1. L'ordine spontaneo come filosofia politica.....	103
3.2. L'evoluzione della morale.....	104
3.3. Hayek e il conservatorismo.....	107
3.4. Oltre Hayek: il valore epistemico della tradizione morale.....	111
3.5. Conclusione: un razionalismo “moderato”.....	114
Conclusioni. Una sintesi: l'“imperfettismo”.....	117
Bibliografia.....	127

## Introduzione.

### L'idea di modernità e le ragioni di un confronto

La categoria di “modernità”, evocata nel sottotitolo di questo lavoro di tesi, rappresenta uno dei cardini della riflessione di Eric Voegelin<sup>1</sup>. L'interpretazione voegeliana della modernità si fonda su «una versione ambiziosa della tesi della secolarizzazione»<sup>2</sup>, secondo cui «la modernità in quanto modernità rifiuta la realtà della trascendenza e, di conseguenza, la sostituisce con le proprie realtà surrogate»<sup>3</sup>. L'opera da cui tale lettura emerge nel modo più radicale è *The New Science of Politics*<sup>4</sup>. Da quest'opera si ricava anche l'indicazione secondo cui la modernità non va intesa semplicemente come un'epoca storica, bensì come una patologia che affligge l'Occidente dalla fine del Medioevo fino alla nostra epoca. Per Voegelin, infatti, l'attuale civiltà occidentale «non è tutta moderna, ma la modernità costituisce un'escrescenza [*growth*] al suo interno, in opposizione alla tradizione classica e cristiana»<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Cfr. A. Del Noce, *Eric Voegelin e la critica dell'idea di modernità*, in E. Voegelin, *La nuova scienza politica*, trad. it. di R. Pavetto, Borla, Torino 1968, pp. 9-34; M. Henningsen, *Editor's Introduction*, in *The Collected Works of Eric Voegelin, Vol. 5. Modernity Without Restraint: The Political Religions; The New Science of Politics; and Science, Politics, and Gnosticism*, a cura di M. Henningsen, University of Missouri Press, Columbia-Londra 2000, pp. 1-17. Sul tema, si veda anche l'esauritiva bibliografia proposta da N. Stradaioli, *La Modernità e i suoi "progetti": l'interpretazione di Eric Voegelin*, in S. Lagi-M. Rosboch (eds.), *Quale Modernità? La visione critica di Voegelin*, Berlin, Del Noce, Centro Culturale Pier Giorgio Frassati, Torino 2019, pp. 12-40 (pp. 13-14, note 2 e 3).

<sup>2</sup> R. Beiner, *Political Philosophy: What It Is and Why It Matters*, Cambridge University Press, Cambridge 2014, p. 91. Le traduzioni italiane sono di chi scrive.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> Cfr. E. Voegelin, *The New Science of Politics: An Introduction* [1952], The University of Chicago Press, Chicago-Londra 1987<sup>2</sup>. D'ora in poi: *NSP*.

<sup>5</sup> *Ivi*, p. 176. Lo stesso concetto viene ribadito a distanza di qualche pagina: «*Modernity is a growth within Western society, in competition with the Mediterranean tradition*» (*ivi*, pp. 187-188).

Nelle sue riflessioni autobiografiche, condivise con Ellis Sandoz nel 1973 (a vent'anni dalla prima edizione di *The New Science*), Voegelin definisce la modernità come l'«espressione di un'esistenza deformata, [...] un movimento febbrile di disintegrazione e disordine»<sup>6</sup>, e ribadisce la necessità di non identificarla semplicemente col periodo storico in cui essa si manifesta: «Sebbene la “modernità”, in senso dispregiativo, sia indubbiamente una caratteristica del periodo moderno, permane, allo stesso tempo, la resistenza al disordine, così come gli sforzi per riguadagnare la realtà perduta o distorta»<sup>7</sup>.

Questo distinguo ha indotto alcuni interpreti a ritenere che, in Voegelin, «accanto a una “cattiva” modernità, che genera la disintegrazione spirituale, sociale e politica della civiltà occidentale, emerga anche una modernità “buona”, non secolarizzata»<sup>8</sup>. In realtà, la “resistenza” di cui parla il nostro autore sembra risiedere non tanto in una presunta “modernità buona”, quanto piuttosto nelle forze di ciò che, nell'epoca presente, permane come premoderno o non-moderno<sup>9</sup>.

L'idea di modernità delineata da Voegelin – e assunta come chiave interpretativa nel presente lavoro – è dunque quella di una patologia filosofica: un rifiuto dell'ordine trascendente della realtà che, a partire dal tardo Medioevo, affligge progressivamente la civiltà occidentale, intesa come sintesi della tradizione cristiana e della migliore filosofia greca. Più precisamente, nella prospettiva voegeliana, la modernità coincide con il processo di «immanentizzazione dell'*eschaton*»<sup>10</sup> avviato e condotto da una serie di movimenti intellettuali di matrice (neo)gnostica, a partire dalla teologia della

---

<sup>6</sup> E. Voegelin, *Autobiographical Reflections* [1989], a cura di E. Sandoz, University of Missouri Press, Columbia-Londra 2011<sup>2</sup>, p. 128.

<sup>7</sup> *Ibid.*

<sup>8</sup> N. Stradaioli, *La Modernità e i suoi “progetti”*, cit., p. 39.

<sup>9</sup> A questo proposito, Beiner osserva che «il premoderno e il non-moderno costituiscono, in ogni momento, il criterio autorevole di Voegelin per giudicare quello che egli considera un pensiero filosofico decisamente inferiore, proprio della modernità» (R. Beiner, *Political Philosophy*, cit., p. 92).

<sup>10</sup> L'espressione – utilizzata, ad esempio, dal principale interprete italiano di Voegelin, Augusto Del Noce (cfr. A. Del Noce, *Eric Voegelin e la critica dell'idea di modernità*, cit., p. 18) – è divenuta ormai la formula consueta per riferirsi sinteticamente all'interpretazione voegeliana della modernità.

storia di Gioacchino da Fiore (1135-1202)<sup>11</sup>. Questo processo consiste, essenzialmente, nella “divinizzazione” della sfera temporale, ossia nel rifiuto della concezione agostiniana della storia, fondata sulla relativizzazione dell’ordine mondano rispetto a quello divino – ciò che Voegelin definisce come «il *contemptus mundi* cristiano, la noncuranza della struttura di questo mondo»<sup>12</sup>.

Lo gnostico moderno, spinto dal successo economico e politico della civiltà occidentale, non è più disposto a riporre le proprie speranze in una dimensione trascendente che sfugge al suo controllo, ma aspira a divenire artefice del proprio destino, rifiutando la condizione di finitudine che, ontologicamente, gli appartiene. Alla verità cristiana, fondata sulla dipendenza dell’uomo da Dio, egli sostituisce una “nuova verità”: «La verità della radicale immanenza dell’esistenza e della promessa di una trasfigurazione rivoluzionaria dell’uomo e della società nel tempo»<sup>13</sup>.

Dal momento che tra una tesi e la sua contraddittoria non si dà un terzo, risulta evidente come l’unica alternativa alla “cattiva modernità” – intesa come l’esplicito rifiuto della verità del cristianesimo – sia rappresentata proprio dalla classicità cristiana<sup>14</sup>. In questa prospettiva, la progressiva diffusione della mentalità gnostica consente anche di interpretare la modernità come «essenzialmente la fase di declino della civiltà cristiana»<sup>15</sup>. È lo stesso Voegelin a presentarla in questi termini:

Il risultato peculiare, e repressivo, della crescita dello gnosticismo nella società occidentale suggerisce la concezione di un ciclo di civiltà dalle proporzioni storiche mondiali. [...] L’apice di questo ciclo sarebbe rappresentato dalla comparsa di Cristo;

---

<sup>11</sup> La tesi viene esposta per la prima volta nel quarto capitolo di *NSP*, intitolato *Gnosticism – The Nature of Modernity* (cfr. E. Voegelin, *NSP*, pp. 107-132).

<sup>12</sup> E. Voegelin, *World-Empire and the Unity of Mankind* [1962], in *The Collected Works of Eric Voegelin, Vol. 11. Published Essays, 1953-1965*, a cura di E. Sandoz, University of Missouri Press, Columbia-Londra 2000, pp. 134-155 (p. 154).

<sup>13</sup> L.C. Raeder, *Voegelin on Gnosticism, Modernity, and the Balance of Consciousness*, «The Political Science Reviewer», 36 (2007), pp. 344-370 (p. 349).

<sup>14</sup> Con “classicità cristiana” intendiamo quella forma di pensiero cristiano “ellenizzato” che trova nel tomismo la sua espressione storica e speculativa più compiuta.

<sup>15</sup> M. Jardine, *Eric Voegelin’s Interpretation(s) of Modernity: A Reconsideration of the Spiritual and Political Implications of Voegelin’s Therapeutic Analysis*, «The Review of Politics», 57/4 (1995), pp. 581-605 (p. 584).

le grandi civiltà pre-cristiane ne costituirebbero il ramo ascendente; la civiltà moderna, gnostica, ne formerebbe il ramo discendente.<sup>16</sup>

Un momento fondamentale di questo declino è costituito dalla Riforma protestante, «intesa come l'avvenuta invasione delle istituzioni occidentali da parte dei movimenti gnostici»<sup>17</sup>. Tale invasione risultava strumentale «al tentativo di elaborare una teologia civile per i nascenti stati nazionali dell'Europa occidentale, in un contesto in cui la teologia della storia agostiniana non era in grado di offrirne una»<sup>18</sup>. L'obiettivo era quello di giungere a concepire lo Stato moderno «come il veicolo attraverso il quale l'umanità avrebbe raggiunto la perfezione immanente, una situazione che a sua volta, com'è noto, condusse alle guerre e alle rivoluzioni distruttive del ventesimo secolo»<sup>19</sup>.

Le ideologie totalitarie del Novecento – nazifascismo e comunismo – e la distruzione da esse provocata rappresentano la logica conclusione del processo storico avviato con il riaffiorare della mentalità gnostica sul finire del Medioevo. Nell'epoca attuale, questo processo sembra aver esaurito il proprio corso:

Dal diciottesimo secolo fino a oggi, la riduzione ontologica è stata completata. La gamma delle possibilità teoriche di trovare dei sostituti per il *summum bonum* è, in linea di principio, esaurita. Questa osservazione non implica che non si possano sviluppare nuove varianti delle precedenti fasi della riduzione, né che esse non possano trovare temporanea accettazione; né suggerisce che le riduzioni precedenti, ormai profondamente radicate, perderanno la loro forza come dottrine sociali [*social creeds*] nel prossimo futuro. Tuttavia, il fatto che la riduzione abbia percorso per intero il proprio arco non deve essere sminuito. Questo fatto rappresenta, per lo scienziato sociale, l'indice più significativo che la “modernità” ha esaurito il proprio corso.<sup>20</sup>

Questa diagnosi, formulata da Voegelin nel 1956, sembra aver retto alla prova del tempo fino ai giorni nostri. Negli ultimi decenni, infatti, non sono emerse nuove “riduzioni” che non siano, in ultima analisi, qualitativamente omogenee – e dunque riconducibili, più o meno direttamente – a qualche ideologia affermatasi

---

<sup>16</sup> E. Voegelin, *The New Science of Politics*, cit., p. 164.

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 134.

<sup>18</sup> M. Jardine, *Eric Voegelin's Interpretation(s) of Modernity*, cit., p. 589.

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> E. Voegelin, *Necessary Moral Bases for Communication in a Democracy* [1956], in *The Collected Works of Eric Voegelin, Vol. II*, cit., pp. 47-58 (p. 57).

negli ultimi due secoli, o, a un livello ancor più profondo, all'opera di un Lutero, di un Cartesio o di un Rousseau<sup>21</sup>.

La patologia – ora che sembra aver completato il proprio decorso – non si è fin qui rivelata letale. Già Voegelin osservava che, «se nella società occidentale non vi fosse nient'altro che gnosticismo, il movimento verso sinistra sarebbe irresistibile [...] e si sarebbe consumato da tempo»<sup>22</sup>. La componente non gnostica, o “non moderna”, dell'Occidente è fin qui sopravvissuta all'annichilimento, sebbene rappresenti ormai una frazione minoritaria della società occidentale.

Assumendo come valida la diagnosi voegeliana, ci si trova tuttavia privi di una proposta filosofica capace di delineare un'alternativa positiva allo gnosticismo moderno. Sul piano teologico e su quello metafisico-antropologico, è certamente possibile – e anzi auspicabile – adottare una prospettiva integralmente premoderna. Meno agevole risulta, invece, farlo sul piano politico: sia per lo sviluppo meno sistematico della filosofia classica in questo ambito, rispetto ad altri campi del sapere, sia – e soprattutto – per il carattere intrinsecamente storico della realtà politica. Se infatti la natura umana e la struttura dell'essere si danno una volta per tutte – cosicché un'antropologia o una metafisica elaborate nel XIII secolo possono essere ancora valide nel XXI, come lo saranno nel XXX –, le forme della convivenza umana mutano nel tempo, rendendo strutturalmente contingenti le teorie politiche che ne derivano<sup>23</sup>.

---

<sup>21</sup> Il riferimento è ai “tre riformatori” individuati da Jacques Maritain, e da lui considerati i padri intellettuali del pensiero moderno (cfr. J. Maritain, *Tre riformatori. Lutero, Cartesio, Rousseau*, trad. it. di G.B. Montini, Morcelliana, Brescia 2001).

<sup>22</sup> E. Voegelin, *NSP*, p. 176. Il riferimento è alla “sinistra” politica, intesa come l'espressione pratica delle istanze gnostiche.

<sup>23</sup> Lo stesso Voegelin, a questo riguardo, osserva: «Per restaurazione della scienza politica si intende un ritorno alla consapevolezza dei principi, non piuttosto un ritorno al contenuto specifico di un tentativo passato. Non si può restaurare oggi la scienza politica attraverso il platonismo, l'agostinismo o l'hegelismo. Molto si può certamente apprendere dai filosofi del passato, sia riguardo alla gamma dei problemi affrontati, sia riguardo al loro trattamento teorico; ma la stessa storicità dell'esistenza umana – ovvero il dispiegarsi del tipico in una concretezza significativa – impedisce una valida riformulazione dei principi attraverso il ritorno a una concretezza precedente. Di conseguenza, la scienza politica non può essere restituita alla dignità di una scienza teorica in senso stretto per mezzo di una rinascita letteraria delle conquiste filosofiche del passato: i principi devono essere recuperati attraverso un lavoro di teorizzazione che parta dalla concreta situazione

Il compito che la critica voegelianiana della modernità ci affida è, dunque, quello di individuare una via per “attualizzare” la tradizione politico-filosofica classica risalente ad Aristotele, Agostino d’Ippona e Tommaso d’Aquino, e rilanciata in epoca moderna da pensatori come Edmund Burke, Joseph de Maistre e Antonio Rosmini.

Poiché in Voegelin manca una proposta costruttiva che sia all’altezza dell’eccellente *pars destruens* della sua opera, chi scrive ha ritenuto di poter individuare in Friedrich von Hayek – economista e filosofo austriaco, premio Nobel per l’economia nel 1974 – un pensatore in grado di proseguire idealmente, in senso positivo, il lavoro critico avviato da Voegelin. L’accostamento tra Voegelin e Hayek è senza dubbio inconsueto e conta pochi precedenti in letteratura, specialmente in studi di carattere sistematico<sup>24</sup>.

Il tentativo di leggere l’uno alla luce dell’altro è tuttavia suggerito sia da ragioni di ordine teorico sia da motivi di natura biografica. Su quest’ultimo piano, i due studiosi condivisero percorsi accademici in parte sovrapponibili: entrambi si formarono all’Università di Vienna negli anni Venti, prendendo parte – insieme – ai seminari privati organizzati da Ludwig von Mises e mantenendo una corrispondenza nei decenni successivi<sup>25</sup>. Entrambi proseguirono le rispettive

---

storica dell’epoca, tenendo conto dell’intera ampiezza della nostra conoscenza empirica» (E. Voegelin, *NSP*, pp. 2-3).

<sup>24</sup> Il tentativo più esteso di mettere in dialogo i due autori si trova nell’articolo di N. Stradaoli, *Voegelin and the Austrian School: A Philosophical Dialogue*, «Il Pensiero Politico», 39/3 (2006), pp. 469-481. Un accostamento più cauto è proposto anche in R. Cubeddu, *L’ombra della tirannide. Il male endemico della politica in Hayek e Strauss*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2014. Entrambi gli autori vengono talvolta inclusi nelle stesse raccolte, come rappresentanti di una comune tradizione intellettuale. È il caso, per esempio, di R. Scruton (ed.), *Conservative Thinkers: Essays from The Salisbury Review*, Claridge Press, Londra-Lexington 1988, che dedica un saggio sia a Hayek (pp. 249-259) che a Voegelin (pp. 261-274), e, più recentemente, di L. Trepanier-E. Callahan (eds.), *Tradition v. Rationalism: Voegelin, Oakeshott, Hayek, and Others*, Lexington Books, Lanham 2018. Infine, i punti di contatto tra i due pensatori sono messi in luce anche in un articolo di Todd Myers per l’American Institute for Economic Research (AIER): T. Myers, *In Search of Humility*, «The Daily Economy», 4 gennaio 2022. URL: [thedailyeconomy.org/article/in-search-of-humility/](http://thedailyeconomy.org/article/in-search-of-humility/).

<sup>25</sup> Cfr. B. Cooper, *Eric Voegelin and the Foundations of Modern Political Science*, University of Missouri Press, Columbia-Londra 1999, pp. 18, 248 (nota 3), 416; A. Ebenstein, *Hayek’s Journey: The Mind of Friedrich Hayek*, Palgrave Macmillan, New York 2003, p. 180; M.C. Munger, *Hayek’s Political Insights: Emergent Orders and Laid*

carriere in ambito anglosassone – Hayek, prima a Londra e poi a Chicago; Voegelin, prima in Louisiana e poi a Stanford – diventando due figure di riferimento per il movimento conservatore americano.

È vero, d'altra parte, che la conoscenza reciproca tra i due autori non si tradusse mai in una collaborazione scientifica strutturata. Voegelin menziona i lavori di Hayek sullo scientismo in un articolo del 1948<sup>26</sup>, mentre Hayek cita Voegelin in *The Constitution of Liberty* (1960), in un passaggio critico verso il positivismo giuridico<sup>27</sup>. In un saggio dedicato al liberalismo, Voegelin definisce Hayek «il prototipo del “liberale vecchio stile”»<sup>28</sup>, proponendolo come esempio della convergenza tra liberalismo classico e conservatorismo manifestatasi nella seconda metà del Novecento<sup>29</sup>. Al di là di questi richiami sporadici, tuttavia, non emergono ulteriori elementi che attestino un'influenza reciproca.

Ciononostante, già in questi rimandi è possibile cogliere alcune affinità significative, che vanno oltre l'ovvia convergenza delle conclusioni cui entrambi giungono riguardo alla perniciosità delle ideologie collettivistiche della tarda modernità. In particolare, nelle pagine iniziali di *The New Science*, dove Voegelin denuncia il “positivismo” che permea la metodologia della scienza politica contemporanea<sup>30</sup>, si avverte chiaramente l'eco degli studi hayekiani sullo scientismo citati da Voegelin nel '48, nei quali Hayek critica approfonditamente

---

*On Laws*, in P.J. Boettke-V.H. Storr, *Revisiting Hayek's Political Economy*, Emerald, Bingley 2017, pp. 145-161 (p. 148); B. Caldwell-H. Klausinger, *Hayek: A Life, 1899-1950*, The University of Chicago Press, Chicago-Londra 2022, pp. 149-152, 201-202, 629.

<sup>26</sup> Cfr. E. Voegelin, *The Origins of Scientism* [1948], in *The Collected Works of Eric Voegelin, Vol. 10. Published Essays, 1940-1952*, a cura di E. Sandoz, University of Missouri Press, Columbia-Londra 2000, pp. 168-196 (p. 170, nota 8).

<sup>27</sup> F.A. Hayek, *The Constitution of Liberty* [1960], in *The Collected Works of F.A. Hayek, Vol. XVII. The Constitution of Liberty: The Definitive Edition*, a cura di R. Hamowy, The University of Chicago Press, Chicago-Londra 2011, p. 349 (nota 21).

<sup>28</sup> E. Voegelin, *Liberalism and Its History* [1960], in *The Collected Works of Eric Voegelin, Vol. II*, cit., pp. 134-155 (p. 86).

<sup>29</sup> Cfr. *ibid.* Il “conservatorismo” di Hayek sarà trattato approfonditamente nella seconda parte del presente lavoro.

<sup>30</sup> Cfr. *NSP*, pp. 3-13.

l'applicazione indebita, alle scienze sociali, del metodo proprio delle scienze naturali<sup>31</sup>.

Il prosieguo dell'opera di Hayek può essere inteso come un ambizioso tentativo di rifondare le scienze sociali su basi metodologiche più adeguate alla complessità dell'oggetto di studio, e di trarre il massimo delle implicazioni positive di questo rinnovato approccio formale. Da tale indagine, condotta su un terreno eminentemente epistemologico, prenderà forma quel liberalismo classico oggi comunemente associato al nome dell'economista austriaco. Un simile tentativo costruttivo è del tutto assente nell'opera di Voegelin.

Allo stesso tempo, il quadro teorico delineato dalla filosofia voegelianica supplisce – seppur solo in parte – alla più vistosa lacuna della prospettiva hayekiana: la mancanza di uno sfondo metafisico di riferimento, necessario per elaborare anche un'antropologia filosofica che vada oltre i confini della sola epistemologia.

Fermo restando il diverso ambito di specializzazione dei due autori – e, con esso, l'irriducibile eterogeneità delle rispettive opere –, il nostro lavoro si propone di mostrare come una lettura integrata delle loro prospettive possa contribuire a porre le basi per una sintesi filosofico-politica coerente con il lascito della tradizione classica, e al tempo stesso capace di offrire un'alternativa positiva alla “modernità senza freni”<sup>32</sup>.

---

<sup>31</sup> Questi studi confluirono poi nella prima parte di F.A. Hayek, *The Counter-Revolution of Science: Studies on the Abuse of Reason*, Free Press, Glencoe 1955 (pp. 11-102).

<sup>32</sup> L'espressione (“*modernity without restraint*”) – che dà anche il titolo al quinto volume dell'*opera omnia* di Voegelin, dedicato agli scritti sullo gnosticismo moderno – è utilizzata dal nostro autore per indicare «materialismo economico, biologia razzista, psicologia corrotta, scientismo e spietatezza tecnologica» (*NSP*, pp. 188-189).

Parte I.

Eric Voegelin:

la modernità come trionfo della gnosi



# Capitolo 1.

## Immanentizzare l'*eschaton*

### 1.1. *Voegelin e la tesi sullo gnosticismo*

Eric Voegelin (1901-1985) nasce a Colonia, in Germania, ma cresce a Vienna, dove compie gli studi universitari in scienze politiche e avvia la sua carriera accademica. Nel 1938, in seguito all'annessione dell'Austria da parte della Germania e per le sue posizioni critiche nei confronti dell'ideologia nazionalsocialista, emigra con la moglie negli Stati Uniti. Qui insegna per diversi anni filosofia politica alla Louisiana State University. Dopo un periodo a Monaco di Baviera dal 1958 al 1969, dove occupa la cattedra di scienze politiche già appartenuta a Max Weber, si trasferisce presso l'Hoover Institution della Stanford University, dove rimarrà per il resto della sua vita<sup>1</sup>.

In questo primo capitolo, e nel secondo, sarà illustrata in dettaglio la tesi voegeliniana sullo gnosticismo, lasciando ampio spazio al dettato dell'autore. Nel terzo capitolo, invece, se ne offrirà un'analisi critica, insieme ad alcune proposte di attualizzazione. A tal fine si farà riferimento principalmente al già citato *The New Science of Politics* e al successivo *Science, Politics, and Gnosticism*<sup>2</sup>. Questa scelta potrebbe lasciare insoddisfatti gli specialisti di Voegelin, dal momento che resteranno esclusi altri aspetti della sua vasta produzione, in particolare i volumi che compongono *Order and History*. Ciononostante – pur senza poter affermare di

---

<sup>1</sup> Per ulteriori informazioni biografiche, cfr. E. Voegelin, *Autobiographical Reflections*, cit.; B. Cooper-J. Bruhn, *Voegelin Recollected: Conversations on a Life*, University of Missouri Press, Columbia 2008; E. Sandoz, *The Voegelinian Revolution: A Biographical Introduction*, Routledge, Londra-New York 2018. Per delle introduzioni complete alla sua opera filosofica, cfr. E. Webb, *Eric Voegelin: Philosopher of History*, University of Washington Press, Seattle-Londra 1981 e M. Franz, *Eric Voegelin and the Politics of Spiritual Revolt: The Roots of Modern Ideology*, Louisiana State University Press, Baton Rouge-Londra 1992.

<sup>2</sup> Cfr. E. Voegelin, *Science, Politics, and Gnosticism: Two Essays* [1968], Regnery, Washington 1997<sup>2</sup> (d'ora in poi: *SPG*).

averne acquisito una conoscenza piena e definitiva –, più mi sono addentrato nello studio delle opere ulteriori, più ho avuto l'impressione che esse aggiungano poco o nulla alla geniale intuizione sullo gnosticismo, che costituisce il nucleo di interesse per questa ricerca<sup>3</sup>.

Le radici della tesi sullo gnosticismo si possono rintracciare, come racconta Voegelin stesso, in un'opera di Hans Urs von Balthasar: «Per quanto ricordo, divenni consapevole del problema dello gnosticismo e della sua applicazione ai fenomeni ideologici moderni per la prima volta grazie all'introduzione al *Prometeo* di Hans Urs von Balthasar, pubblicato nel 1937»<sup>4</sup>. Più precisamente, nel 1937 Balthasar aveva pubblicato il primo volume della sua *Apocalisse dell'anima tedesca*, dedicato all'idealismo tedesco<sup>5</sup>. Proprio questo volume fu poi ripubblicato, nel 1947, con il titolo ricordato da Voegelin<sup>6</sup>. In quest'opera, Balthasar mette in evidenza il “prometeismo” dell'uomo moderno, il quale – rifiutando la grazia e la rivelazione cristiana – tenta di conseguire la salvezza attraverso l'autoredenzione; tale atteggiamento, secondo il teologo svizzero, rappresenta una forma di superbia gnostica che permea la scuola idealistica tedesca.

Tuttavia, come osserva Peter Opitz, «un esame dell'introduzione del *Prometeo* di Balthasar [...] risulta subito deludente. Il concetto di gnosi non costituisce affatto una sua categoria centrale, ed essa viene menzionata solo di sfuggita e marginalmente»<sup>7</sup>. Per questo motivo, Opitz ipotizza che «più del *Prometeo*, era

---

<sup>3</sup> Per un'introduzione esaustiva alla tesi voegelianiana, che tenga conto anche della letteratura successiva a *Science, Politics, and Gnosticism*, cfr. S. Rossbach, “Gnosis” in *Eric Voegelin's Philosophy*, «The Political Science Reviewer», 34 (2005), pp. 77-121. Un'altra introduzione di riferimento, questa volta più attenta alla genesi della tesi, è quella proposta da P.J. Opitz, *La tesi sullo gnosticismo. Osservazioni sull'interpretazione della modernità del mondo occidentale in Eric Voegelin*, trad. it. di C. Brüschi e S. Chignola, «Filosofia politica», 2 (1999), pp. 225-244.

<sup>4</sup> Cfr. E. Voegelin, *Autobiographical Reflections*, cit., p. 92. La stessa informazione si ritrova anche nella lettera di Voegelin a Carl J. Friedrich del 12 Aprile 1959 (*Eric Voegelin Papers*, Box 13, File 13.16, Hoover Institution Archives, Stanford University, citata in S. Rossbach, “Gnosis” in *Eric Voegelin's Philosophy*, cit., pp. 79-80).

<sup>5</sup> Cfr. H.U. von Balthasar, *Apokalypse der deutschen Seele I: Der deutsche Idealismus*, Verlag Anton Pustet, Salisburgo-Lipsia 1937.

<sup>6</sup> Cfr. H.U. von Balthasar, *Prometheus: Studien zur Geschichte des deutschen Idealismus*, F. H. Kerle Verlag, Heidelberg 1947. Cfr. anche *SPG*, p. 5.

<sup>7</sup> P.J. Opitz, *La tesi sullo gnosticismo*, cit., p. 234.

probabilmente stato un altro testo di Balthasar ad aver influenzato la tesi voegeliniana sulla gnosi: la *Teologia della Storia*, pubblicata nel 1950»<sup>8</sup>. Matthias Riedl ritiene invece che la vera fonte balthasariana della tesi di Voegelin sia piuttosto l'introduzione a un'antologia di testi di Ireneo di Lione curata dallo stesso Balthasar nel 1943<sup>9</sup>.

L'intuizione derivata dall'opera di Balthasar trovò poi conferma, anzitutto, nella lettura dello studio ricostruttivo sull'eresia gnostica di Hans Jonas, del 1934, e, successivamente, nelle analisi contenute nel *Dramma dell'umanesimo ateo* di Henri de Lubac; a queste fonti si aggiunse in seguito – stando alla prefazione dell'edizione americana di *Science, Politics, and Gnosticism* – anche il contributo de *L'uomo in rivolta* di Albert Camus<sup>10</sup>. Sono queste, dunque, le fonti principali su cui si basa quanto Voegelin esporrà nelle *Walgreen Lectures* del 1951, tenute presso l'Università di Chicago e destinate a confluire nel testo di *The New Science of Politics*. Queste tesi saranno poi riprese e ampliate nel 1958, nella sua *lectio inauguralis* all'Università di Monaco, e nel 1960, con il saggio *Ersatz Religion*; i due interventi confluiranno nel già citato volume *Science, Politics, and Gnosticism*.

---

<sup>8</sup> *Ivi*, p. 235. La *Theologie der Geschichte* di Balthasar è effettivamente citata da Voegelin in *NSP* (p. 119, n. 22).

<sup>9</sup> Cfr. M. Riedl, *Modernity as the Immanentization of the Eschaton: A Critical Re-evaluation of Eric Voegelin's Gnosis-Thesis*, in P. Caringella-W. Cristaudo-G. Hughes (eds.), *Revolutions: Finished and Unfinished, From Primal to Final*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle 2012, pp. 80-107 (pp. 81-82); Ireneo di Lione, *Geduld des Reifens: Die christliche Antwort auf den gnostischen Mythos des zweiten Jahrhunderts*, a cura di H.U. von Balthasar, Schwabe, Basilea 1943 (edizione inglese: H.U. von Balthasar (ed.), *The Scandal of the Incarnation: Irenaeus Against the Heresies*, trad. ing. di J. Saward, Ignatius Press, San Francisco 1990).

<sup>10</sup> Cfr. la già citata lettera di Voegelin a Carl J. Friedrich del 12 Aprile 1959 e *SPG*, p. xix. Quanto agli autori menzionati, cfr. H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist I: Die mythologische Gnosis*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gottinga 1934 (ediz. ing.: H. Jonas, *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*, Beacon Press, Boston 1963<sup>2</sup>); H. de Lubac, *Le Drame de l'humanisme athée*, SPES, Parigi 1944; A. Camus, *L'Homme révolté*, Gallimard, Parigi 1951.

## 1.2. La “de-divinizzazione” del mondo: Agostino e la filosofia cristiana della storia

Il terzo capitolo di *The New Science of Politics* analizza la crisi dell'ordine politico tardo-romano come espressione di un conflitto tra forme concorrenti di rappresentazione della verità. Da un lato, l'Impero romano fondava la propria legittimità su una concezione mitico-politica dell'ordine cosmico; dall'altro, la verità cristiana emergente introduceva una visione che metteva profondamente in discussione i fondamenti simbolici del potere imperiale.

Il quarto capitolo, dedicato alla tesi sullo gnosticismo, si apre discutendo gli esiti della vittoria del cristianesimo nella battaglia tra le diverse prospettive veritative del tardo Impero. Il primo risultato di questa vittoria fu, anzitutto, «la de-divinizzazione della sfera temporale del potere»<sup>11</sup>. Per “de-divinizzazione” Voegelin intende «il processo storico in cui la cultura del politeismo morì per atrofia esperienziale, e l'esistenza umana nella società venne riordinata attraverso l'esperienza del destino dell'uomo, per grazia del Dio trascendente-il-mondo, verso la vita eterna nella visione beatifica»<sup>12</sup>.

Tale processo non fu immediato nemmeno all'interno del cristianesimo stesso. Nelle prime comunità cristiane, infatti, sopravvivevano aspettative chiliastiche ereditate dal giudaismo e alimentate dall'esperienza delle persecuzioni, che rendevano pressante la speranza di una salvezza intramondana instaurata da una parusia imminente e dal conseguente regno di Cristo su questa terra. Tuttavia, «dal momento che la Parusia non si verificò, la Chiesa passò di fatto dall'escatologia del regno nella storia verso l'escatologia della perfezione soprannaturale e trans-storica»<sup>13</sup>.

Questa evoluzione trovò un punto d'arrivo definitivo in quel «*tour de force* interpretativo che sant'Agostino compì nella *Civitas Dei*»<sup>14</sup>. Nella sua opera, il vescovo d'Ippona «respinse con decisione la credenza letterale nel millennio come “favole ridicole” e dichiarò audacemente che il regno dei mille anni era il

---

<sup>11</sup> *NSP*, p. 107.

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> *Ivi*, p. 108.

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 109.

regno di Cristo nella sua Chiesa nel *saeculum* presente, che sarebbe continuato fino al Giudizio Universale e all'avvento del regno eterno nell'aldilà<sup>15</sup>. Dal momento che «il *Logos* si era fatto carne in Cristo» e che «la grazia della redenzione era stata donata all'uomo», allora «non ci sarebbe stata alcuna divinizzazione della società al di là della presenza pneumatologica di Cristo nella sua Chiesa»<sup>16</sup>.

Per Voegelin, all'interpretazione agostiniana si deve l'introduzione di una distinzione tra storia umana e storia divina che era sconosciuta al mondo pagano:

Sant'Agostino distinse tra una sfera profana della storia, in cui gli imperi sorgono e cadono, e una storia sacra che culmina con l'apparizione di Cristo e l'istituzione della Chiesa. Inoltre, egli inserì la storia sacra in una storia trascendentale della *civitas Dei*, che include gli eventi nella sfera angelica così come il sabato eterno trascendentale. Solo la storia trascendentale, incluso il pellegrinaggio terreno della Chiesa, ha una direzione verso il suo compimento escatologico. La storia profana, invece, non ha una tale direzione.<sup>17</sup>

Questa distinzione fondamentale «lasciò l'organizzazione del potere nella società come una rappresentazione temporale dell'uomo, nel senso specifico di una rappresentazione di quella parte della natura umana che passerà con la trasfigurazione del tempo nell'eternità»<sup>18</sup>. Di conseguenza, nell'Occidente cristiano la società venne articolata in un ordine temporale e un ordine spirituale: «Nella sua articolazione temporale, essa accettò la *conditio humana* senza fantasie chiliastiche, mentre si innalzava l'esistenza naturale tramite la rappresentazione del destino spirituale mediante la Chiesa»<sup>19</sup>. Tale impostazione «rimase storicamente efficace, senza cambiamenti sostanziali, fino alla fine del Medioevo»<sup>20</sup>.

Secondo la lettura proposta da *The New Science*, dunque, l'opera di Agostino d'Ippona segna la nascita di una visione propriamente cristiana della storia. Da un

---

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> *Ibid.*

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 118. Si noti che l'uso che Voegelin fa del termine "trascendentale" (*transcendental*) è talvolta equivoco, giacché in molti casi – come in questo passaggio – l'aggettivo più appropriato sarebbe piuttosto "trascendente", dal momento che si fa riferimento a realtà che trascendono il mondo naturale e l'esperienza sensibile.

<sup>18</sup> *Ivi*, p. 109.

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> *Ibid.*

lato vi è una storia meramente umana, priva di un *telos* specifico, espressione di quella parte dell'uomo destinata a perire con la fine del mondo. A rappresentarla è il potere politico, che risulta perciò relativizzato, poiché non dalla politica può venire la salvezza dell'uomo. Dall'altro lato vi è una storia sacra, espressione della dimensione spirituale dell'uomo, ordinata all'eternità. Questa seconda storia è rappresentata dalla Chiesa ed è attraverso di essa che l'uomo giunge alla salvezza, ovvero al compimento del proprio fine ultimo. L'ordine della società riflette dunque la struttura ontologica dell'uomo, che a sua volta è immagine dell'articolazione metafisica della realtà. Se, e solo se, tale ordine viene rispettato – vale a dire se il temporale accetta di restare subordinato e orientato allo spirituale – allora l'ordine sociale potrà dirsi stabile.

### 1.3. *La “ri-divinizzazione”: dal gioachimismo al secolarismo*

Tale ordine, come si è accennato, venne effettivamente rispettato fino al XII secolo. A quel tempo, tuttavia, «la civiltà occidentale era in forte crescita; e un'epoca che cominciava a sentire i propri muscoli non avrebbe facilmente sopportato il disfattismo agostiniano nei confronti della sfera mondana dell'esistenza»<sup>21</sup>. In altri termini, una filosofia della storia che ben si adattava a un periodo di crisi e di instabilità politica come quello inaugurato dalla caduta dell'Impero romano divenne via via meno accettabile alla coscienza dell'uomo occidentale, man mano che le condizioni politico-economiche dell'Occidente andavano migliorando<sup>22</sup>.

Nacque così, nel cuore del Medioevo, un desiderio di ri-divinizzazione della sfera mondana. Per “ri-divinizzazione”, precisa Voegelin, «non si intende un revival della cultura politeista nel senso greco-romano»<sup>23</sup>. Questo fenomeno,

---

<sup>21</sup> *Ivi*, p. 119.

<sup>22</sup> Non è irragionevole supporre che sia stato proprio l'ordine sociale agostiniano a gettare le fondamenta per la rinascita della civiltà occidentale dopo il crollo dell'Impero romano, culminata nell'apogeo del Medioevo centrale. Ma cosa accade quando una civiltà, inebriata dal proprio stesso successo, comincia progressivamente a fare a meno delle basi stesse che lo hanno reso possibile? Si intravede già qui, in nuce, quel paradosso autodistruttivo della modernità su cui si tornerà più volte.

<sup>23</sup> *Ivi*, p. 107.

infatti, «ha le proprie origini nel cristianesimo stesso, derivando da componenti che furono sopresse come eretiche dalla Chiesa universale»<sup>24</sup>.

Le “componenti” a cui fa riferimento Voegelin sono quelle dell’antico gnosticismo, ravvivate nel IX secolo da Scoto Eriugena, le cui opere, «così come quelle di Dionigi Areopagita da lui tradotte, esercitarono un’influenza continua sulle sette gnostiche sotterranee»<sup>25</sup>, prima che queste ultime riemergessero in superficie. Ciò avvenne in forma definita alla fine del XII secolo, attraverso l’opera di Gioacchino da Fiore:

Gioacchino rompe con la concezione agostiniana di una società cristiana quando applicò il simbolo della Trinità al corso della storia. Nella sua speculazione, la storia dell’umanità comprendeva tre periodi corrispondenti alle tre Persone della Trinità. Il primo periodo del mondo era l’età del Padre; con la venuta di Cristo ebbe inizio l’età del Figlio. Ma l’età del Figlio non sarebbe stata l’ultima: sarebbe stata seguita da una terza età, l’età dello Spirito. Le tre età erano caratterizzate come incrementi intelligibili di compimento spirituale.<sup>26</sup>

La svolta decisiva operata da Gioacchino fu quella di aver riportato la questione del fine ultimo, del *telos*, sul piano della storia del mondo. La storia umana, in questa prospettiva, non è più soltanto l’attesa di un compimento escatologico ultraterreno, come nell’impostazione agostiniana, bensì è investita a sua volta di una funzione spirituale. Certo, «in questo primo tentativo occidentale di immanentizzazione del significato, il legame con il cristianesimo non andava perduto»<sup>27</sup>. La “terza età” gioachimita «avrebbe portato un incremento del compimento all’interno della storia, ma tale incremento non sarebbe derivato da un’eruzione immanente; sarebbe piuttosto giunto attraverso una nuova irruzione trascendentale dello spirito»<sup>28</sup>. In altri termini, la realizzazione del compimento sarebbe stata immanente, mentre la sua causa sarebbe rimasta trascendente, divina. Per questo motivo, Voegelin parla – a proposito della svolta gioachimita – di “immanentizzazione parziale”<sup>29</sup>.

---

<sup>24</sup> *Ibid.*

<sup>25</sup> *Ivi*, p. 128.

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 111.

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 119.

<sup>28</sup> *Ibid.*

<sup>29</sup> Cfr. *ivi*, p. 176.

Il piano, tuttavia, era ormai stato inclinato, e a questa immanentizzazione parziale finì per seguirne una radicale. Secondo Voegelin, «l'idea di un compimento radicalmente immanente si sviluppò piuttosto lentamente, in un lungo processo che si può approssimativamente chiamare “dall'umanesimo all'illuminismo”»<sup>30</sup>. Questo processo, che per Voegelin coincide con la secolarizzazione, si conclude nel XVIII secolo, quando «con l'idea di progresso, l'incremento di significato nella storia divenne un fenomeno completamente intramondano, privo di irruzioni trascendentali»<sup>31</sup>. L'esito più estremo di questo itinerario si avrà tuttavia soltanto nel secolo successivo, con quella «radicale immanentizzazione dell'*eschaton*, quale si ritrova in Feuerbach e Marx»<sup>32</sup>.

Il punto di arrivo della secolarizzazione corrisponde a quello che Voegelin definisce “secolarismo”, inteso come «una radicalizzazione delle precedenti forme di immanentismo», caratterizzata da una più radicale «divinizzazione esperienziale dell'uomo»<sup>33</sup>. In questa prospettiva, il ruolo di Dio – quale datore di senso e fine ultimo della realtà – viene assunto su di sé dall'uomo stesso. Si passa così da quello che Dante Germino, attingendo da Maritain, definisce “umanesimo teocentrico” – proprio della tradizione classica e condiviso da Voegelin – all’“umanesimo antropocentrico” tipico della secolarizzazione, in cui l'uomo si è sostituito a Dio<sup>34</sup>.

Il progetto dei teorici dell'immanentizzazione, infatti, «richiede che l'origine trascendente dell'essere sia cancellata: richiede la decapitazione dell'essere – l'assassinio di Dio»<sup>35</sup>. Questo umanesimo antropocentrico, tuttavia, mostra ben presto, sul piano pratico, il suo carattere autodistruttivo: «Storicamente, l'assassinio di Dio non è seguito dal superuomo, ma dall'assassinio dell'uomo: il deicidio dei teorici gnostici è seguito dall'omicidio dei praticanti rivoluzionari»<sup>36</sup>.

---

<sup>30</sup> *Ivi*, p. 119.

<sup>31</sup> *Ibid.*

<sup>32</sup> *Ivi*, p. 188.

<sup>33</sup> *Ivi*, p. 125.

<sup>34</sup> Cfr. D. Germino, *Eric Voegelin's Contribution to Contemporary Political Theory*, «The Review of Politics», 26/3 (1964), pp. 378-402 (p. 385).

<sup>35</sup> *SPG*, pp. 35-36.

<sup>36</sup> *Ivi*, p. 43.

#### 1.4. *Le conseguenze politiche dell'immanentizzazione*

Il pensiero moderno, dunque, nasce da un “appiattimento” intrastorico della prospettiva trascendente cristiana. Questa intuizione viene ripresa da Voegelin per analizzare le principali elaborazioni politico-filosofiche sviluppatesi all'interno della modernità. Anche in questo caso si parte dal dato cristiano, in uno dei suoi aspetti pratici più rilevanti, ovvero il cammino spirituale del singolo credente:

Il progresso del pellegrino, la santificazione della vita, è un movimento verso un *telos*, un fine; e questo fine, la visione beatifica, è uno stato di perfezione. Pertanto, nel simbolismo cristiano si può distinguere il movimento come sua componente teleologica, da uno stato di valore sommo come componente assiologica.<sup>37</sup>

A partire da queste due componenti – il progresso verso la santificazione di sé e il punto d'arrivo, la *visio Dei* – si possono individuare altrettante immanentizzazioni particolari, a seconda di quale di queste dimensioni viene ridotta all'immanenza. Nel primo caso, quando cioè «l'accento cade in modo marcato sul movimento, senza chiarezza circa la perfezione finale, il risultato sarà l'interpretazione progressista della storia»<sup>38</sup>. È il caso di autori come Diderot e D'Alembert, i quali «assumono una selezione di fattori desiderabili come criterio, e interpretano il progresso come incremento qualitativo e quantitativo del bene presente»<sup>39</sup>, senza avere alcuna idea di quale aspetto assumerà la società una volta raggiunto il termine di questo accrescimento<sup>40</sup>.

---

<sup>37</sup> *NSP*, p. 120.

<sup>38</sup> *Ibid.*

<sup>39</sup> *Ivi*, p. 121.

<sup>40</sup> Si tratta di una tendenza ancora ben visibile nelle socialdemocrazie occidentali, dove il successo di un'azione di governo è di fatto giudicato – quantomeno a livello giornalistico e di comunicazione politica – sulla base del miglioramento (o meno) di criteri puramente quantitativi (Prodotto Interno Lordo, percentuali di occupazione, quantità di emissioni di CO<sub>2</sub>, ecc.) e di altri più propriamente “qualitativi”, in particolare l'ampliamento dei cosiddetti “diritti civili” (etichetta sotto la quale tendono a confluire svariati *desiderata* dell'élite progressista, che poco o nulla hanno a che fare con la nozione propria di “diritto”: per esempio, l'equiparazione giuridica delle unioni omosessuali alla famiglia naturale fondata sul matrimonio tra un uomo e una donna, la semplificazione del ricorso all'aborto procurato o la progressiva diluizione dell'identità culturale di un popolo attraverso il “multiculturalismo”). Il tutto avviene senza preoccuparsi né di esplicitare quale concezione di società sottenda la scelta di tali criteri, né di giustificare per quale ragione tale società dovrebbe essere considerata “buona”; né, peraltro, di verificare se tra i criteri quantitativi e quelli qualitativi esista effettiva compatibilità (è difficile

Nel secondo caso, quello in cui «l'accento cade in modo marcato sullo stato di perfezione, senza chiarezza circa i mezzi richiesti per la sua realizzazione, il risultato sarà l'utopismo»<sup>41</sup>. Tale esito, osserva Voegelin, «può assumere la forma di vari idealismi sociali, come l'abolizione della guerra, della distribuzione ineguale della proprietà, della paura e del bisogno»<sup>42</sup>. Non sempre, infatti, l'utopismo si pone come obiettivo la realizzazione di uno stato di perfezione completa; più spesso si limita a promettere l'abolizione di uno o più di quei mali mondani che il senso comune, in una data contingenza storica, percepisce come i più intollerabili. Gli archetipi, in questo caso, sono «la povertà, la malattia, la morte, la necessità di lavorare e i problemi sessuali»<sup>43</sup>, e a partire da tali categorie si sviluppano «modelli di società che offrono una liberazione specifica dall'uno o dall'altro di questi mali»<sup>44</sup>.

Che si tratti di realizzare una società appagante sotto ogni aspetto o di liberare la vita degli uomini da qualche male esistenziale, la forma utopistica di immanentizzazione si presenta, in sintesi, come il tentativo di riproporre sul piano politico la speranza cristiana di una condizione beatifica, prospettando l'avvento di un paradiso in terra, a prescindere tuttavia dall'effettiva possibilità teorica e pratica di realizzare un simile scenario<sup>45</sup>.

---

immaginare, ad esempio, che una società in cui la diffusione dei “diritti civili” promuove stili di vita contrari a virtù come il differimento della gratificazione, l'intraprendenza o la responsabilità personale – tutte condizioni imprescindibili dello sviluppo economico – possa continuare a lungo a registrare un miglioramento dei propri parametri macroeconomici). Si veda, a proposito di questa forma di progressismo, la seguente osservazione di Chesterton, che coglie – con vena ironica – la medesima tendenza messa in luce da Voegelin: «Ognuna delle frasi e degli ideali più in voga nel mondo moderno è un espediente per eludere il problema di che cosa sia il bene. [...] L'uomo moderno dice [...]: “Via le vostre vecchie formule morali; io sono per il progresso”. Questo, espresso in termini logici, significa: “Non decidiamo che cosa sia il bene; decidiamo piuttosto se ne stiamo ottenendo di più”» (G.K. Chesterton, *Heretics*, The Bodley Head, Londra 1905, pp. 25-26).

<sup>41</sup> *NSP*, p. 121.

<sup>42</sup> *Ibid.*

<sup>43</sup> *SPG*, p. 62.

<sup>44</sup> *Ibid.*

<sup>45</sup> L'esempio più emblematico, oggi, di questo utopismo è rappresentato dalla cosiddetta “Agenda 2030” promossa dalle Nazioni Unite, che individua diciassette obiettivi politici – alcuni condivisibili, altri meno – senza tuttavia preoccuparsi più di tanto dei mezzi concreti necessari al loro raggiungimento.

Le due immanentizzazioni qui discusse non sono, a ben vedere, necessariamente alternative tra loro. Si dà anzi un terzo caso, che è quello in cui «le due componenti vengono immanentizzate insieme, ed è presente sia una concezione dell'obiettivo finale, sia una conoscenza dei metodi attraverso cui esso deve essere realizzato»<sup>46</sup>. Si tratta della tipologia di immanentizzazione più completa, che Voegelin individua nei progetti di Comte e di Marx:

In entrambi i casi si trova una formulazione relativamente chiara dello stato di perfezione: in Comte, uno stadio finale costituito da una società industriale sotto il governo temporale dei manager e il governo spirituale degli intellettuali positivisti; in Marx, uno stadio finale dato da un regno della libertà senza classi. E in entrambi i casi vi è chiarezza circa la via verso la perfezione: per Comte, attraverso la trasformazione dell'uomo nella sua forma più alta, l'uomo positivista; per Marx, attraverso la rivoluzione del proletariato e la trasformazione dell'uomo nel superuomo comunista.<sup>47</sup>

Il positivismo e il marxismo sono dunque i due fenomeni intellettuali e politici che manifestano nel modo più esplicito la natura di “religioni secolari” – o, più precisamente, di surrogati secolari della religione, e di quella cristiana in particolare – propria dei vari movimenti moderni. In Marx ciò traspare anzitutto dalla sua ben nota critica alla religione, intesa come l'ostacolo da eliminare per preparare l'avvento del comunismo<sup>48</sup>; in Comte, si raggiunge un livello di esplicitazione ancora maggiore, poiché egli arriva a proporre il positivismo come una “religione dell'umanità” alternativa al cristianesimo – paradigmatica, in questo senso, è l'introduzione comtiana del termine “altruismo” come versione secolare della carità cristiana<sup>49</sup>.

Per Voegelin, in sintesi, i fenomeni tipicamente moderni del progressismo e dell'utopismo – e la loro fusione, che l'autore chiama “misticismo attivista”<sup>50</sup> – sono il risultato di una indebita trasposizione sul piano intramondano della speranza cristiana del regno di Dio: ciò che il cristiano attende come compimento escatologico trascendente, opera della potenza divina, diventa, per l'attivista

---

<sup>46</sup> *Ivi*, p. 63.

<sup>47</sup> *Ibid.*

<sup>48</sup> Cfr. *ivi*, pp. 43-46.

<sup>49</sup> Cfr. *ivi*, p. 58.

<sup>50</sup> Cfr. *ivi*, p. 63.

moderno, un ideale di perfezione da realizzare storicamente attraverso la sola iniziativa umana<sup>51</sup>.

### 1.5. *Conclusione: l'anticristianesimo è un'eresia cristiana?*

Il processo descritto in questo capitolo – ovvero il graduale passaggio da una teologia della storia eterodossa di matrice gnostica, come quella di Gioacchino, fino al secolarismo anticristiano di Comte, Feuerbach e Marx – lascia aperto un equivoco interpretativo circa il rapporto tra questi fenomeni e il cristianesimo stesso:

Una linea di trasformazione graduale collega la gnosi medievale a quella contemporanea. E la trasformazione è tanto graduale, in effetti, che sarebbe difficile decidere se i fenomeni contemporanei debbano essere classificati come cristiani, poiché sono intelligibilmente uno sviluppo delle eresie cristiane del Medioevo, oppure se i fenomeni medievali debbano essere classificati come anticristiani, poiché sono intelligibilmente l'origine dell'anticristianesimo moderno.<sup>52</sup>

La questione, in Voegelin, rimane intenzionalmente aperta. Si può tuttavia osservare che l'ambiguità da lui rilevata si chiarisce, almeno in parte, se si ammette l'ipotesi secondo cui il cristianesimo costituisce l'"orizzonte trascendentale" – e dunque inaggirabile – dell'esperienza umana; se, cioè, esso incarna realmente la "verità dell'uomo". In tal caso, anche il tentativo di negarlo finisce, in qualche misura, per riaffermarlo, secondo la logica elenctica di ascendenza aristotelica<sup>53</sup>. Ne consegue che non è possibile rifiutare il cristianesimo "in nome dell'uomo" senza, al tempo stesso, riproporne indirettamente qualche elemento costitutivo. Il fenomeno della

---

<sup>51</sup> Le tesi voegeliane espone in queste pagine trovano un'eco particolarmente significativa nella lettera enciclica *Spe salvi* emanata da Papa Benedetto XVI nel 2007: «Il tempo moderno ha sviluppato la speranza dell'instaurazione di un mondo perfetto che, grazie alle conoscenze della scienza e ad una politica scientificamente fondata, sembrava esser diventata realizzabile. Così la speranza biblica del regno di Dio è stata rimpiazzata dalla speranza del regno dell'uomo, dalla speranza di un mondo migliore che sarebbe il vero "regno di Dio"» (Benedetto XVI, *Spe salvi*, 30 novembre 2007, n. 30).

<sup>52</sup> *NSP*, p. 126.

<sup>53</sup> Cfr. P. Pagani, *Logica dell'élenchos. La confutazione e i suoi modelli*, Scholé, Brescia 2024.

“scristianizzazione” può così essere inteso come una deviazione dall’ortodossia cristiana verso forme eterodosse che, pur opponendosi, ne riproducono in realtà un’immagine sempre più deformata.

In Occidente, inoltre, dopo due millenni di esperienza della verità cristiana, è difficile immaginare nuove forme di negazione che non riecheggino, in qualche misura, eterodosse già sperimentate in passato. Voegelin, nell’ultimo passaggio citato, menziona le eresie medievali, ma non è azzardato supporre che certe affinità possano rintracciarsi anche tra fenomeni contemporanei e le eresie dei primi secoli, dall’arianesimo al pelagianesimo, fino naturalmente alla vecchia gnosi. *Nihil sub sole novum*, verrebbe da dire con Qoèlet<sup>54</sup>.

Comunque, benché Voegelin – come si vedrà nel prossimo capitolo – prenda posizione sul nesso storico tra la gnosi tardo-medievale e quella antica, le indagini genealogiche non sono al centro del suo interesse. Anzi, egli invita a lasciarle da parte, per non distogliere l’attenzione dal nucleo della questione: «La scelta più saggia sarà abbandonare simili domande e riconoscere la crescita dello gnosticismo come essenza della modernità»<sup>55</sup>.

---

<sup>54</sup> Cfr. *Qo* 1,9.

<sup>55</sup> *NSP*, p. 126.



## Capitolo 2.

### Lo gnosticismo moderno

#### 2.1. Una “truffa intellettuale”: l'immanentizzazione come fallacia epistemica

Nel primo capitolo, il nesso tra immanentizzazione e gnosticismo è rimasto sullo sfondo. Le pagine che seguono si propongono ora di completare l'esposizione della tesi voegeliana attraverso una fenomenologia adeguata della gnosi moderna: per questo motivo, è opportuno procedere affrontando direttamente il rapporto tra le nuove filosofie immanentistiche della storia e l'eresia gnostica.

Secondo Voegelin, una figura tipica dell'immanentismo moderno, ricorrente in tutte le sue varianti, è «il profeta gnostico, o – nelle fasi più avanzate della secolarizzazione – l'intellettuale gnostico»<sup>1</sup>, di cui Gioacchino da Fiore rappresenterebbe il primo esemplare. Il ruolo di questa figura è quello di «conferire validità e forza persuasiva all'idea di un Terzo Regno finale»<sup>2</sup>. Perché tale idea possa risultare credibile, è infatti necessario «assumere che il corso della storia, inteso come un tutto intelligibile e dotato di senso, sia accessibile alla conoscenza umana, o attraverso una rivelazione diretta, o tramite una gnosi speculativa»<sup>3</sup>. Il profeta-intellettuale gnostico è, dunque, colui «che conosce la formula per la salvezza dalle disgrazie del mondo e sa predire come si svolgerà la storia universale in futuro»<sup>4</sup>, sia in forza di un'ispirazione divina – come nel caso del profeta – sia grazie a doti intellettuali eccezionali.

Ora, se la figura del profeta conserva almeno una plausibilità di principio – giacché non si può escludere che Dio scelga di rivelare a qualcuno informazioni altrimenti inaccessibili, come il verificarsi di eventi futuri –, l'attività

---

<sup>1</sup> *Ivi*, p. 112.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> *SPG*, p. 67.

dell'intellettuale che, facendo leva sulle proprie capacità cognitive (per quanto straordinarie), pretenda di istruire le masse sugli sviluppi futuri della storia, non può che coincidere, in ultima analisi, con quella di un ciarlatano. Come osserva Voegelin, infatti, l'«ipostatizzazione immanentista dell'*eschaton* è una fallacia teoretica»<sup>5</sup>. Da un punto di vista epistemologico, è impossibile per qualunque essere umano, indipendentemente dal suo livello intellettuale o culturale, cogliere il senso complessivo della storia:

Il corso della storia, considerato nel suo insieme, non è oggetto di esperienza; la storia non ha un *eidos*, poiché il suo corso si estende nel futuro ignoto. Il senso della storia, pertanto, è un'illusione; e questo *eidos* illusorio viene prodotto trattando un simbolo di fede come se fosse una proposizione riguardante un oggetto di esperienza immanente.<sup>6</sup>

Si tratta di una fallacia che, per quanto elementare, ha conosciuto nella modernità una diffusione e un'accettazione pressoché universali. Una possibile spiegazione di tale successo è che nessuno, tra i moderni, fosse concettualmente attrezzato per riconoscerne la natura fallace; un'altra ipotesi è che gli intellettuali ne abbiano deliberatamente occultato l'inconsistenza, allo scopo di trarne qualche vantaggio personale. Entrambe le ipotesi, tuttavia, risultano insoddisfacenti al Voegelin di *The New Science*: «È ovvio che non si possono spiegare sette secoli di storia intellettuale con la stupidità e la disonestà»<sup>7</sup>.

Nella prima parte di *Science, Politics, and Gnosticism*, dedicata in particolare alla filosofia tedesca, il tono dell'interpretazione si fa però più netto. In questo contesto, Voegelin si sofferma su quelli che definisce “gnostici speculativi”, figure centrali del pensiero tedesco contemporaneo: Hegel, Marx, Nietzsche e Heidegger<sup>8</sup>. L'autore non ha esitazioni nel qualificare Marx come «un truffatore [*swindler*] intellettuale»<sup>9</sup> e, più in generale, nell'affermare che «il pensatore

---

<sup>5</sup> *NSP*, p. 120.

<sup>6</sup> *Ibid.* Si noti, a questo proposito, la somiglianza tra questa critica di Voegelin e le obiezioni allo storicismo formulate, pochi anni prima, da Karl Popper (cfr. K.R. Popper, *The Open Society and Its Enemies, Vol. II. The High Tide of Prophecy: Hegel, Marx, and the Aftermath*, Routledge, Londra 1945).

<sup>7</sup> *NSP*, p. 121.

<sup>8</sup> Su Hegel, cfr. *SPG*, pp. 28-31, 46-53; su Marx, cfr. *ivi*, pp. 15-19, 23-28, 43-46; su Nietzsche, cfr. *ivi*, pp. 19-23, 36, 40-43; infine, su Heidegger, cfr. *ivi*, pp. 32-33.

<sup>9</sup> *Ivi*, p. 19.

gnostico commette davvero una truffa intellettuale – e ne è consapevole»<sup>10</sup>. Quanto alla loro onestà filosofica, Voegelin aggiunge che «gli gnostici tedeschi, in particolare, amano giocare col linguaggio e nascondere il loro non-pensiero nei giochi di parole»<sup>11</sup>.

Che si tratti o meno di un inganno intenzionale, per Voegelin è comunque necessario «assumere l'esistenza di una spinta [*drive*] nell'anima di questi uomini»<sup>12</sup>, che li abbia condotti a elaborare e a diffondere le proprie teorie. Occorre cioè «concentrare l'attenzione su ciò che i pensatori hanno ottenuto attraverso la loro costruzione fallace»<sup>13</sup> e, più nello specifico, indagare quali siano «il guadagno psichico che il pensatore ricava dalla costruzione della propria immagine della realtà e i bisogni psichici che le masse dei suoi seguaci soddisfano attraverso di essa»<sup>14</sup>.

## 2.2. *Dalla fede alla gnosi: incertezza esistenziale e ricaduta nello gnosticismo*

La conclusione a cui giunge Voegelin è che ciò che gli intellettuali gnostici – e con essi i loro seguaci – ottengono attraverso quelle costruzioni teoriche fallaci è, prima di tutto, una nuova certezza. Più precisamente, una «certezza circa il senso della storia, e il loro posto in essa, che altrimenti non avrebbero avuto»<sup>15</sup>. Si tratta, in sostanza, di una rassicurazione esistenziale.

In modo controintuitivo, Voegelin riconduce la radice di questo bisogno di certezza allo stesso cristianesimo:

L'incertezza è l'essenza stessa del cristianesimo. Il sentimento di sicurezza in un "mondo pieno di dèi" si perde insieme con gli dèi stessi; quando il mondo viene de-divinizzato, la comunicazione con il Dio trascendente-il-mondo si riduce al tenue

---

<sup>10</sup> *Ivi*, p. 22.

<sup>11</sup> *Ivi*, p. 29.

<sup>12</sup> *NSP*, p. 121.

<sup>13</sup> *Ivi*, p. 122.

<sup>14</sup> *SPG*, p. 74.

<sup>15</sup> *NSP*, p. 122.

legame della fede, nel senso di *Eb.* 11,1, come sostanza delle cose che si sperano e prova di quelle che non si vedono.<sup>16</sup>

Sarebbe dunque il cristianesimo stesso a preparare il terreno per il proprio tradimento da parte della modernità; anzi, secondo Voegelin, «il pericolo di un crollo della fede a un livello socialmente rilevante aumenterà nella misura in cui il cristianesimo è un successo mondano»<sup>17</sup>. Questo perché, «quante più persone vengono attratte o spinte nell'orbita cristiana, tanto maggiore sarà il numero di coloro che, tra esse, non possiedono la resistenza [*stamina*] spirituale necessaria per l'avventura eroica dell'anima che è il cristianesimo»<sup>18</sup>.

Secondo questa analisi, il cristianesimo – almeno nella sua forma ortodossa – sarebbe quindi strutturalmente incapace di stabilizzarsi come fenomeno di massa: esso rappresenterebbe, piuttosto, un'esperienza spirituale intrinsecamente elitaria, tollerabile solo da individui dotati di un'adeguata “resistenza spirituale”<sup>19</sup>. Tutti

---

<sup>16</sup> *Ibid.* La fonte teologica richiamata qui da Voegelin è Tommaso d'Aquino (*Summa Theologiae*, II-II, q. 4, a. 1; cfr. *NSP*, p. 122, nota 24). Tuttavia, la caratterizzazione della fede cristiana come una forma di “incertezza” appare, in realtà, più affine alla sensibilità luterana che a quella tomista. Diverse considerazioni di ordine teologico-fondamentale, sacramentario, ecclesiologico o liturgico possono però contribuire a relativizzare una simile connotazione. «All'uomo non è dato nulla di tangibile», scrive Voegelin a proposito della fede cristiana (*SPG*, p. 74). Eppure, il corpo e il sangue di Cristo – ovvero le specie eucaristiche consacrate – sono, per fare un solo esempio, pienamente tangibili. Lo stesso limite emerge nella lettura voegelianiana di *Esodo* 3,14: «L'esperienza centrale della rivelazione è trasmessa in *Esodo* 3, nell'episodio del rovetto ardente. Dio si rivela a Mosè nella sua natura con l'espressione: “Io sono colui che sono”. [...] Di nuovo, di quest'ultima formulazione si può soltanto dire: questo è tutto. Nel contatto che l'anima umana ha, nel mondo, con ciò che la trascende, non si scopre altro se non l'esistenza di Dio» (*ivi*, pp. 75-76). Voegelin omette qui di considerare gli sviluppi metafisici di questa pagina biblica, ovvero ciò che Étienne Gilson ha definito “la metafisica dell'Esodo” (cfr. E. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale* [1932], Vrin, Parigi 1969<sup>2</sup>): vale a dire, la metafisica tomista dell'essere, fondata sull'autorivelazione di Dio come *Ipsum Esse*. Insomma – *pace* Voegelin – della formula esodica si può dire ben più che “questo è tutto”.

<sup>17</sup> *NSP*, p. 122.

<sup>18</sup> *Ivi*, p. 123.

<sup>19</sup> A questo proposito, Voegelin aggiunge che «la probabilità di una caduta dalla fede aumenterà quando il progresso civile in termini di istruzione, alfabetizzazione e dibattito intellettuale porterà alla comprensione, da parte di un numero crescente di individui, della piena serietà del cristianesimo» (*ibid.*). Su questo punto, l'analisi di chi scrive si discosta in modo netto da quella voegelianiana. Ritengo infatti più plausibile che, quanto più una persona acquisisce consapevolezza del reale contenuto della verità cristiana, tanto più sarà

gli altri – i caduti dalla fede – avranno bisogno di qualcosa a cui aggrapparsi per arrestare tale caduta: «Un uomo non può ricadere su se stesso in senso assoluto, perché, se provasse, scoprirebbe ben presto di essere caduto nell'abisso della propria disperazione e del proprio nulla»<sup>20</sup>.

Dal punto di vista storico, la caduta dalla fede cristiana nel tardo Medioevo doveva assumere una forma specifica, determinata dai surrogati esperienziali allora storicamente disponibili:

La caduta poteva essere arrestata solo da alternative esperienziali, sufficientemente vicine all'esperienza della fede perché solo uno sguardo attento potesse vederne la differenza, ma che se ne discostavano abbastanza da rimediare all'incertezza della fede in senso stretto. Tali esperienze alternative erano già disponibili nella gnosi che aveva accompagnato il cristianesimo fin dalle sue origini.<sup>21</sup>

Nel basso Medioevo, infatti, «la gnosi era una cultura religiosa viva, su cui gli uomini potevano ricadere»<sup>22</sup>. In particolare, essa rispondeva al bisogno di certezza offrendo una presa sulla realtà divina percepita come più sicura di quella garantita dalla fede, poiché le esperienze gnostiche «rappresentano un'espansione dell'anima fino al punto in cui Dio viene trascinato nell'esistenza dell'uomo»<sup>23</sup>.

Più nello specifico – per riprendere le parole di Dante Germino – tutte le proposte gnostiche «hanno in comune il tentativo fallace di trasformare le incertezze e le ambiguità dell'esperienza dell'esistenza nelle certezze di un'esperienza intramondana unidimensionale»<sup>24</sup>; mosse «dalla loro ansia riguardo la struttura dell'esistenza, creano una “seconda realtà” che offre loro maggiore sicurezza di quanta ne dia l'apprensione del fondamento dell'essere tramite la fede e il ragionamento analogico»<sup>25</sup>.

---

disposta ad accoglierla. Al contrario, l'apostasia collettiva risulta tanto più probabile quanto più i mezzi dell'istruzione e della comunicazione sociale vengono impiegati per distorcere, offuscare o rimuovere del tutto i contenuti della fede cristiana dalla coscienza degli uomini.

<sup>20</sup> *Ibid.*

<sup>21</sup> *Ivi*, pp. 123-124.

<sup>22</sup> *Ivi*, p. 124.

<sup>23</sup> *Ibid.*

<sup>24</sup> D. Germino, *Eric Voegelin's Contribution to Contemporary Political Theory*, cit., p. 397.

<sup>25</sup> *Ibid.*

Di conseguenza, osserva Voegelin, «gli uomini che cadono in queste esperienze divinizzano se stessi sostituendo alla fede in senso cristiano delle modalità di partecipazione alla divinità più massicce [*massive*]»<sup>26</sup>.

### 2.3. *Lo gnosticismo antico e la mentalità gnostica*

Questo bisogno morboso di certezza, che può spingersi fino al desiderio di auto-divinizzazione, è l'elemento decisivo che consente, secondo Voegelin, di ricondurre i fenomeni moderni sotto l'etichetta di "gnosticismo". Prima di Voegelin, il termine non era mai stato impiegato in modo sistematico per designare altro che un insieme di sette ereticali sorte nei primi secoli del cristianesimo, accomunate dal tentativo di conciliare elementi della dottrina cristiana con credenze mitologiche di origine orientale<sup>27</sup>.

Per lungo tempo, le uniche fonti a nostra disposizione sulle dottrine gnostiche sono state l'*Adversus Haereses* di Ireneo di Lione<sup>28</sup> e le testimonianze di altri due scrittori ecclesiastici: Ippolito ed Epifanio<sup>29</sup>. Ciò non ha tuttavia impedito la nascita e lo sviluppo di un importante filone di studi sullo gnosticismo, all'interno del quale il già citato lavoro ricostruttivo di Hans Jonas<sup>30</sup> – che costituisce il punto di riferimento principale per l'analisi voegelianiana – rappresenta una pietra miliare<sup>31</sup>.

Il panorama degli studi sullo gnosticismo è stato profondamente trasformato, a partire dal 1945, dalla scoperta dei cosiddetti "codici di Nag Hammadi": un insieme di antichi testi gnostici trascritti in copto, che ha reso possibile, nei decenni successivi, uno studio dello gnosticismo originario basato direttamente su

---

<sup>26</sup> *NSP*, p. 124.

<sup>27</sup> Per un'esposizione più ampia dei temi qui soltanto accennati, cfr. J. Ries, *Gli gnostici. Storia e dottrina*, trad. it. di R. Nanini, Jaca Book, Milano 2010.

<sup>28</sup> Cfr. Ireneo di Lione, *Contro le eresie e gli altri scritti*, a cura di E. Bellini e G. Maschio, Jaca Book, Milano 1997.

<sup>29</sup> Cfr. G. Vallée, *A Study in Anti-Gnostic Polemics: Irenaeus, Hippolytus, and Epiphanius*, Wilfrid Laurier University Press, Waterloo 1981.

<sup>30</sup> Cfr. H. Jonas, *The Gnostic Religion*, cit.

<sup>31</sup> Un'altra opera rilevante di questa fase, citata anche da Voegelin (cfr. *SPG*, p. 5), è G. Quispel, *Gnosis als Weltreligion*, Origo Verlag, Zurigo 1951.

fonti primarie<sup>32</sup>. Tale scoperta non ha tuttavia modificato in modo sostanziale la nostra comprensione filosofica delle dottrine gnostiche; al contrario, ne ha rafforzato alcuni aspetti, confermando, ad esempio, la piena appartenenza al fenomeno gnostico di fonti note in Occidente da secoli e da sempre associate alla gnosi, come la tradizione ermetica che risale alla figura leggendaria di Ermete Trismegisto<sup>33</sup>.

Ciò che emerge dalla nostra conoscenza del fenomeno gnostico è, anzitutto, un profilo psicologico coerente. Una costante delle esperienze spirituali degli antichi gnostici è «l'esperienza del mondo come un luogo estraneo in cui l'uomo è smarrito e da cui deve ritrovare la via di casa verso l'altro mondo da cui proviene»<sup>34</sup>. L'uomo, secondo questa visione, «è un estraneo in questo mondo, e questo mondo gli è estraneo»<sup>35</sup>.

Come osserva Jonas, “estraneo” (*alien*) rispetto al mondo – secondo gli antichi gnostici – non è soltanto l'uomo, ma anche Dio<sup>36</sup>. Questa estraneità, tuttavia, non va intesa nel senso della trascendenza del Dio cristiano, il quale – pur essendo ontologicamente distinto dal mondo – lo crea e vi provvede; al contrario, il Dio degli gnostici non ha alcun rapporto con il mondo, dal quale si trova radicalmente

---

<sup>32</sup> La prima traduzione integrale dei testi di Nag Hammadi in una lingua moderna è stata quella, in inglese, di J.M. Robinson (ed.), *The Nag Hammadi Library in English* [1977], Brill, Leida 1988<sup>3</sup>. Per una traduzione italiana, cfr. A. Annese-F. Berno-D. Tripaldi (eds.), *I codici di Nag Hammadi*, Carocci, Roma 2024. Per un'introduzione alla lettura dei codici, cfr. N.D. Lewis, *Introduction to "Gnosticism": Ancient Voices, Christian Worlds*, Oxford University Press, Oxford 2013 (ediz. it.: N.D. Lewis, *I manoscritti di Nag Hammadi. Una biblioteca gnostica del IV secolo*, trad. it. di M. Grosso, Carocci, Roma 2014).

<sup>33</sup> Cfr. I. Ramelli, *L'ermetismo filosofico conservato in copto. Saggio introduttivo*, in *Corpus Hermeticum*, a cura di I. Ramelli, Bompiani, Milano 2005, pp. 1267-1407. Cfr. anche E. Garin, *Ermetismo del Rinascimento*, Editori Riuniti, Roma 1988.

<sup>34</sup> *SPG*, p. 7.

<sup>35</sup> *Ibid.* Voegelin, a questo proposito, rileva l'evidente affinità tra questa percezione esistenziale dello gnostico e la condizione di “gettatezza” descritta da Heidegger in relazione all'esistenza umana nel mondo (cfr. *ivi*, p. 8). Le somiglianze esperienziali tra lo gnosticismo antico e l'esistenzialismo moderno sono sottolineate anche dallo stesso Jonas, che dedica a questo accostamento l'epilogo della seconda edizione della sua opera, significativamente intitolato *Gnosticism, Nihilism and Existentialism* (cfr. H. Jonas, *The Gnostic Religion*, cit., pp. 320-340). Cfr. anche L. Fava, *Heidegger e la gnosi*, Mimesis, Milano-Udine 2022.

<sup>36</sup> Cfr. *ivi*, p. 49.

separato<sup>37</sup>. Poiché il mondo è «esperito come difettoso e ingiusto»<sup>38</sup> dallo gnostico, esso non può essere ricondotto all'opera di Dio: «Il mondo non è più il cosmo ben ordinato in cui l'uomo ellenico si sentiva a casa; né è più il mondo giudaico-cristiano che Dio creò e trovò buono»<sup>39</sup>. Per lo gnostico, infatti, «il mondo è diventato una prigione dalla quale desidera evadere»<sup>40</sup>.

Questo breve schizzo psicologico dovrebbe bastare a introdurre le corrispondenze tra lo gnosticismo “storico” e quello che Voegelin riconosce in molti fenomeni moderni. Il nostro autore individua sei tratti distintivi di quella che si può definire una “mentalità gnostica” (*gnostic attitude*)<sup>41</sup>, che egli sembra attribuire senza distinzione tanto allo gnostico antico quanto a quello moderno. In realtà, è evidente che solo i primi tre tratti, insieme al sesto, appartengono anche al vecchio gnosticismo, mentre il quarto e il quinto – come si vedrà – costituiscono caratteristiche proprie della versione moderna della gnosi.

Il primo di questi elementi è l'insoddisfazione per la propria condizione esistenziale<sup>42</sup>. Il secondo è «la convinzione che gli inconvenienti della situazione possano essere attribuiti al fatto che il mondo sia intrinsecamente mal organizzato»<sup>43</sup>. Questa seconda caratteristica non deriva logicamente dalla prima, poiché – come osserva Voegelin – «è altrettanto possibile supporre che l'ordine dell'essere, così come è dato a noi uomini (qualunque ne sia l'origine), sia buono, e che siamo noi umani a essere inadeguati»<sup>44</sup>. Ma – e qui emerge un altro sotto-carattere della mentalità gnostica – «gli gnostici non sono inclini a riconoscere che gli esseri umani in generale, e loro stessi in particolare, siano inadeguati»<sup>45</sup>.

---

<sup>37</sup> Si noti l'affinità tra questa concezione gnostica di Dio e una certa tendenza – oggi piuttosto diffusa nella teologia contemporanea – a riferirsi al divino come al “totalmente Altro”, espressione resa celebre dal teologo luterano Rudolf Otto (cfr. R. Otto, *Il sacro*, trad. it. di E. Bonaiuti, SE, Milano 2009).

<sup>38</sup> *SPG*, p. 35.

<sup>39</sup> *Ivi*, p. 7.

<sup>40</sup> *Ibid.*

<sup>41</sup> Cfr. *ivi*, p. 59.

<sup>42</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>43</sup> *Ivi*, p. 60.

<sup>44</sup> *Ibid.*

<sup>45</sup> *Ibid.*

La terza caratteristica della mentalità gnostica è «la convinzione che la salvezza dal male del mondo sia possibile»<sup>46</sup>. Lo strumento che renderebbe possibile tale salvezza è ciò da cui l'intero movimento prende il nome: un certo tipo di conoscenza (*gnosis*, in greco)<sup>47</sup>. Più precisamente, si tratta della «conoscenza – gnosi – del metodo per alterare l'essere»<sup>48</sup>. Siamo così nel cuore di quella che Voegelin enumera come la sesta caratteristica dell'attitudine gnostica: «La costruzione di una formula per la salvezza di sé e del mondo, così come la prontezza dello gnostico a presentarsi come profeta che annuncerà la sua conoscenza riguardo alla salvezza dell'umanità»<sup>49</sup>.

È proprio su questo punto che si manifesta la differenza teorica tra lo gnosticismo antico e quello moderno, differenza che riprende da vicino la distinzione – già menzionata all'inizio del capitolo – tra profeta e intellettuale. Per lo gnostico antico, infatti, la conoscenza salvifica della via per sfuggire a questo mondo ha origine divina: «Il Dio “estraneo”, “nascosto”, viene in aiuto dell'uomo, gli invia i suoi messaggeri, e gli mostra la via d'uscita dalla prigione»<sup>50</sup>. Lo gnostico moderno, nella sua variante secolare, fonda invece la propria gnosi su basi esclusivamente umane.

Veniamo così al quarto e al quinto dei tratti individuati da Voegelin, propri dello gnosticismo secolare e costitutivi della sua specifica novità. La quarta caratteristica è «la convinzione che l'ordine dell'essere debba essere trasformato attraverso un processo storico. Da un mondo miserabile deve evolvere storicamente un mondo buono»<sup>51</sup>. È in forza di questa convinzione che, nei diversi movimenti gnostici moderni – come si è visto nei casi del progressismo, del positivismo e del marxismo –, «il tentativo di creare un mondo nuovo è comune a tutti»<sup>52</sup>. La quinta caratteristica, che completa la fenomenologia della mentalità gnostica tratteggiata da Voegelin, rappresenta il tratto forse più distintivo della gnosi propriamente moderna: «La convinzione che un cambiamento dell'ordine

---

<sup>46</sup> *Ibid.*

<sup>47</sup> Cfr. *ivi*, pp. 8-9.

<sup>48</sup> *Ivi*, p. 60.

<sup>49</sup> *Ibid.*

<sup>50</sup> *Ivi*, p. 8.

<sup>51</sup> *Ivi*, p. 60.

<sup>52</sup> *Ivi*, p. 69.

dell'essere rientri nel dominio dell'azione umana, e che questo atto salvifico sia possibile attraverso lo sforzo dell'uomo stesso»<sup>53</sup>.

Dall'analisi condotta emergono dunque diversi punti di contatto tra lo gnosticismo antico e i movimenti moderni, sufficienti a giustificare l'estensione della categoria anche a questi ultimi: tali affinità rimandano soprattutto alla percezione della propria condizione esistenziale. Al tempo stesso, sono però emerse alcune differenze significative, in particolare la ricerca di un'“evasione” dal mondo sul piano storico e l'idea dell'autosufficienza dell'uomo nel procurarsi tale via di fuga. Si tratterà ora di spiegare come – pur muovendo da premesse esperienziali comuni – abbiano potuto svilupparsi tali divergenze.

#### 2.4. Cause storico-culturali della gnosi immanentistica

Nelle pagine precedenti si è osservato come, secondo Voegelin, la “spinta” principale alla diffusione della gnosi moderna sia rappresentata dal bisogno esistenziale di certezza: un bisogno che, a suo giudizio, il cristianesimo ortodosso non sarebbe in grado di soddisfare pienamente. Si è visto inoltre che tale esigenza di sicurezza, in un mondo percepito come ostile ed estraneo, costituisce anche il tratto distintivo dello gnosticismo antico, accomunando così le due versioni, antica e moderna, di questa forma ereticale.

Da dove nasce, dunque, la storicizzazione della salvezza che specifica la gnosi moderna? Come osserva Voegelin, «la gnosi non conduce per necessità interna alla costruzione fallace della storia che caratterizza la modernità a partire da Gioacchino»<sup>54</sup>. Affinché si giunga a tale esito, dunque, «nella spinta verso la certezza deve essere contenuta una componente ulteriore, che orienta la gnosi in modo specifico verso la speculazione storica»<sup>55</sup>.

Come si è accennato in precedenza, Voegelin individua questo fattore nell'«espansività della civiltà occidentale nel basso Medioevo»<sup>56</sup>. Nell'Occidente

---

<sup>53</sup> *Ivi*, p. 60.

<sup>54</sup> *NSP*, p. 126.

<sup>55</sup> *Ibid.*

<sup>56</sup> *Ibid.*

dei secoli XII e XIII si raccoglievano infatti i frutti di un lungo processo di sviluppo culturale e di stabilizzazione istituzionale, avviato secoli prima con la rinascita carolingia: «La popolazione era in aumento, le aree di insediamento si stavano espandendo, la ricchezza cresceva, si fondavano nuove città e la vita intellettuale si intensificava, soprattutto grazie all'emergere dei grandi ordini religiosi a partire da Cluny»<sup>57</sup>.

La rapida ascesa di tale civiltà e la prosperità – tanto materiale quanto intellettuale – di cui essa godeva finirono per alimentare l'idea, in coloro che ne erano partecipi, che questo sviluppo potesse proseguire fino a istituire una condizione di perfezione già in questo mondo. Voegelin è quindi convinto che ci si possa riferire «alle società urbane in espansione, con la loro intensa cultura spirituale, come ai centri primari da cui il pericolo si irradiava verso l'intera società occidentale»<sup>58</sup>.

A questo proposito, secondo Opitz, Voegelin lascerebbe irrisolto un nodo interpretativo: «Se – a prescindere dalla sua particolarità in quanto “gnosi storicizzante” – la moderna gnosi occidentale avesse dei legami di tipo *geistesgeschichtlich* con la gnosi antica»<sup>59</sup>. In altri termini, si tratta di stabilire se la gnosi moderna derivi direttamente dallo gnosticismo antico, «o se non si trattasse piuttosto di somiglianze strutturali, dovute al fatto che in situazioni simili determinati tipi di esperienze potevano sorgere in maniera del tutto indipendente l'una dall'altra»<sup>60</sup>. Secondo Opitz, infatti, «nell'opera di Voegelin, entrambe le interpretazioni potrebbero essere sostenute»<sup>61</sup>.

---

<sup>57</sup> *SPG*, p. 64.

<sup>58</sup> *NSP*, p. 123. Un'interpretazione curiosamente affine a quella di Voegelin si ritrova in Jacques Le Goff, il quale – a proposito dell'Europa tardo-medievale, da lui definita «la “bella” Europa delle città e delle università» (J. Le Goff, *Il cielo sceso in terra. Le radici medievali dell'Europa*, Laterza, Roma-Bari 2004, p. 127) – parla di una “discesa dei valori dal cielo sulla terra” (cfr. *ivi*, pp. 189-194), per indicare il processo di trasformazione della comprensione dell'orizzonte storico: «La Storia non è più un declino verso la fine del mondo ma un'ascesa verso il compimento dei tempi» (*ivi*, pp. 190-191). Anche Le Goff, inoltre, riconosce a Gioacchino e al gioachimismo un'influenza determinante in tale processo (cfr. *ivi*, pp. 191; 251).

<sup>59</sup> P.J. Opitz, *La tesi sullo gnosticismo*, cit., p. 236.

<sup>60</sup> *Ibid.*

<sup>61</sup> *Ibid.*

In realtà, appare abbastanza chiaro che Voegelin – almeno nella prima fase della sua produzione – propende per l’ipotesi genealogica. È vero che, ad esempio, nel commentare la “gettatezza” heideggeriana e la sua somiglianza con le autopercezioni gnostiche, egli afferma che «questa somiglianza nell’espressione simbolica è il risultato di un’omogeneità nell’esperienza del mondo»<sup>62</sup>, lasciando intendere che simili esperienze possano emergere indipendentemente le une dalle altre. Tuttavia, in molti altri passaggi il nostro autore sembra sostenere esplicitamente la tesi della continuità storica.

Abbiamo già richiamato il ruolo che Voegelin attribuisce a Scoto Eriugena nel “traghetare” la gnosi antica nel Medioevo; ma egli parla anche, in modo esplicito, di una «continuità storica dello gnosticismo dall’antichità, attraverso il Medioevo, fino ai movimenti politici dei tempi moderni»<sup>63</sup>. A questo proposito aggiunge che «le connessioni nello sviluppo delle sette gnostiche, da quelle dell’area del Mediterraneo orientale nell’antichità, passando per i movimenti del basso Medioevo, fino a quelli del Rinascimento e della Riforma in Occidente, sono state chiarite abbastanza da permetterci di parlare di una continuità»<sup>64</sup>.

Dello stesso avviso è, infine, Ellis Sandoz, che nella sua introduzione a *Science, Politics, and Gnosticism* scrive:

Voegelin sostiene davvero che i movimenti ideologici di massa moderni e le scuole “filosofiche” dominanti siano in qualche modo continuazioni delle varie sette gnostiche anticristiane che furono screditate come eretiche nell’antichità – come, ad esempio, i manichei e i valentiniani? Sì, lo sostiene. Egli afferma che esiste sia una continuità storica sia un’equivalenza esperienziale tra quei movimenti antichi e questi fenomeni moderni.<sup>65</sup>

Concludiamo dunque con alcune osservazioni integrative alla tesi voegeliana, che possono fungere anche da cerniera verso l’ultima parte dell’esposizione del pensiero del nostro autore. Si può senz’altro riconoscere a Voegelin il merito di aver individuato correttamente, nella peculiare situazione storica e politica dell’Occidente medievale, la condizione principale che ha progressivamente

---

<sup>62</sup> *SPG*, p. 8.

<sup>63</sup> *Ivi*, p. 6.

<sup>64</sup> *Ivi*, p. 59.

<sup>65</sup> E. Sandoz, *Introduction*, in *SPG*, pp. vii-xvii (p. xi).

condotto al passaggio dall'impostazione cristiana – fondata sulla trascendenza di Dio rispetto al mondo – a una visione immanentistica della realtà.

Per rendere ancor più intelligibile questa trasformazione – e, in particolare, il tutt'altro che necessario salto dall'immanentizzazione “teologale” del gioachimismo a quella radicale del secolarismo – si può avanzare un'ipotesi che, pur eccedendo il perimetro del dettato voegeliano, gli rimane pienamente coerente: che il processo di secolarizzazione sia stato favorito anche da dinamiche connesse al conflitto tra autorità spirituale e temporale, dapprima tra Papato e Impero, e successivamente tra Papato e Stati nazionali<sup>66</sup>.

Voegelin stesso osserva che l'equilibrio agostiniano – fondato sulla distinzione tra potere religioso e potere politico, con subordinazione di quest'ultimo al primo – «ha funzionato in Occidente finché l'opera di espansione e consolidamento della civiltà ha fornito interessi paralleli per le organizzazioni ecclesiastiche e civili»<sup>67</sup>. Una volta raggiunto un certo livello di sviluppo mondano, tuttavia, tale convergenza di interessi venne meno, poiché il potere politico non era più disposto a condividere lo scettro con quello religioso. Si generò così una crescente domanda di una nuova legittimazione simbolica del potere, sganciata dalla visione teologica tradizionale.

In questo quadro si collocano le due grandi rivoluzioni culturali interne alla civiltà occidentale della prima età moderna. Anzitutto la rivoluzione religiosa promossa da Lutero nel XVI secolo, interpretabile come il principale strumento concettuale del processo di smantellamento dell'impianto metafisico del teismo classico, che costituiva l'ossatura intellettuale della visione cristiana del mondo. Mettendo in radicale discussione la mediazione ecclesiale e accantonando, di fatto, i guadagni teologici della Scolastica, la Riforma luterana finì per minare la fede alle sue fondamenta, recidendo il legame con la ragione e riducendola a una mera disposizione psicologica. Lo stesso Voegelin attribuisce alla Riforma un ruolo decisivo nella disgregazione della cultura occidentale, poiché essa determinò, in ampie aree della cristianità, l'estromissione della filosofia classica e

---

<sup>66</sup> A questo proposito, cfr. E.W. Böckenförde, *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione*, trad. it. di C. Bertani, Morcelliana, Brescia 2006.

<sup>67</sup> *NSP*, p. 159.

della teologia scolastica: i due capisaldi entro cui «ricadeva la parte principale, e certamente decisiva, della cultura intellettuale dell'Occidente»<sup>68</sup>.

Il rapporto tra fede e ragione si incrinò ulteriormente, negli anni successivi, a seguito della rivoluzione scientifica, la quale – al di là delle intenzioni che la animavano – ebbe come effetto collaterale una generale perdita di fiducia nella capacità della ragione umana di partecipare analogicamente all'ordine divino. A questo proposito, scrive Sofia Vanni Rovighi:

La nuova scienza doveva il suo rigore al suo non tener conto delle qualità, al suo mirare solo agli aspetti matematizzabili, e alla ricerca di esprimere anche gli aspetti qualitativi in quantitativi [...]; ora dal *non tener conto*, *prescindere da*, *tradurre in* al negare il passo è psicologicamente breve (anche se non è logico).<sup>69</sup>

Estromessi gli elementi qualitativi della realtà – bontà, bellezza, finalità – dal perimetro della razionalità, vengono meno i fondamenti della teologia naturale aristotelico-tomista. Il risultato è un'ancor più marcata separazione tra fede e ragione. In questo modo, i due pilastri della visione cristiana tradizionale cessano di essere percepiti dal senso comune europeo nella loro reciproca inscindibilità, il che apre la strada a forme alternative, secolarizzate, di escatologia.

Nel nuovo contesto, in cui la trascendenza risulta teoreticamente inaccessibile, l'immanentismo gnostico si impone come l'orizzonte simbolico più "spendibile": un'escatologia secolarizzata, interamente interna alla storia, in grado di colmare il bisogno di senso e di certezza proprio dell'uomo, ma senza più esigere una fede orientata a un contenuto trascendente. Come osserva Mark Mitchell, «una volta che Dio è stato rimosso dal regno della possibilità teoretica, la spinta verso la perfezione deve necessariamente essere separata dal contesto trascendente della tradizione cristiana»<sup>70</sup>.

Se la nostra ipotesi è fondata, si possono individuare due ordini di cause alla base dell'affermarsi dell'immanentismo. Il primo – in termini aristotelici, la causa finale – risiede nella pretesa di esclusività dello Stato moderno, ancor meno

---

<sup>68</sup> *Ivi*, pp. 140-141.

<sup>69</sup> S. Vanni Rovighi, *Il problema teologico come filosofia*, a cura di C. Marabelli, Eupress, Lugano 2004, p. 130 (corsivo in originale).

<sup>70</sup> M.T. Mitchell, *Personal Participation: Michael Polanyi, Eric Voegelin, and the Indispensability of Faith*, «Journal of Religious Ethics», 33/1 (2005), pp. 65-89 (p. 74).

disposto dell'Impero medievale ad accettare i limiti che l'autorità della Chiesa cattolica imponeva al suo arbitrio. Il secondo è costituito da quello «scetticismo che ha reso impossibile il cristianesimo (anzi, il teismo stesso)»<sup>71</sup>, a seguito del quale l'uomo – non potendo più guardare sopra di sé – si è accontentato di cercare il senso della propria vita guardandosi intorno.

### *2.5. Volti dell'immanenza: scientismo, costruzione di sistemi e rifiuto della realtà*

James Wisner riassume con efficacia il profilo psicologico dello gnostico moderno delineato in queste pagine: «Lo gnostico esperisce il mondo come fondamentalmente disordinato ed estraneo; e tuttavia, allo stesso tempo, ritiene che questa condizione possa essere cambiata mediante lo sforzo umano»<sup>72</sup>. La rivoluzione scientifica, a cui si è fatto riferimento nel paragrafo precedente, assume un significato decisivo proprio alla luce di questa disposizione interiore. Se, da un lato, la scienza post-galileiana ha comportato indirettamente un impoverimento del concetto di ragione, provocando la svalutazione degli strumenti filosofici con cui l'uomo tradizionalmente si rapportava all'Assoluto, dall'altro ha indotto molti a credere che l'umanità disponesse finalmente di uno strumento capace di realizzare il fine per eccellenza dello gnostico: “addomesticare” il disordine del mondo piegandolo ai propri intendimenti.

A questo proposito, Voegelin osserva che «con il prodigioso avanzamento della scienza a partire dal XVII secolo, il nuovo strumento di conoscenza sarebbe diventato, verrebbe quasi da dire inevitabilmente, il veicolo simbolico della verità gnostica»<sup>73</sup>. Prende così forma quella peculiare declinazione della gnosi che Voegelin chiama “scientismo”: un orientamento che, forte dei risultati ottenuti

---

<sup>71</sup> *Ivi*, p. 75.

<sup>72</sup> J.L. Wisner, *From Cultural Analysis to Philosophical Anthropology: An Examination of Voegelin's Concept of Gnosticism*, «The Review of Politics», 42/1 (1980), pp. 92-104 (p. 97).

<sup>73</sup> *NSP*, p. 127.

dall'applicazione pratica della conoscenza scientifica, «è rimasto fino ad oggi uno dei più forti movimenti gnostici nella società occidentale»<sup>74</sup>.

Da un punto di vista puramente epistemologico, lo scientismo assume che siano valide soltanto le conoscenze acquisite attraverso il metodo delle scienze sperimentali. Sul piano ontologico, invece, esso si traduce nella convinzione che esista solo ciò che può essere conosciuto empiricamente. Questa visione del mondo, secondo Voegelin, si è saldata in modo così profondo con lo gnosticismo moderno che «persino le singole scienze particolari hanno lasciato ciascuna un sedimento riconoscibile nelle diverse varianti della salvezza attraverso la fisica, l'economia, la sociologia, la biologia e la psicologia»<sup>75</sup>.

I motivi del successo dello scientismo risiedono proprio nella sua parzialità: riducendo la realtà a ciò che è sperimentabile e misurabile, esso alimenta l'illusione che il reale sia interamente sotto il controllo dell'uomo. In questo senso, lo scientismo rappresenta un esempio paradigmatico – e con ogni probabilità il più riuscito – di quel fenomeno tipicamente moderno, e secondo Voegelin tipicamente gnostico, che è la “costruzione di sistemi”: «La gnosi desidera il dominio sull'essere; per prendere controllo dell'essere, lo gnostico costruisce il suo sistema. La costruzione di sistemi è una forma gnostica di ragionamento, non filosofica»<sup>76</sup>.

Le specifiche di questo fenomeno sono ben chiarite da Germino:

Il termine “sistema” è spesso usato oggi per indicare qualsiasi corpo ordinato di speculazione filosofica, e si sente parlare di “sistemi” tomisti o aristotelici. [...] Mentre un'opera come la *Summa Theologiae* tomista impiega il ragionamento analogico per discorrere sul fondamento trascendentale e rimane aperta e necessariamente incompleta, [...] una costruzione sistematica di uno Spinoza o di un Hegel deriva le proprie proposizioni da assiomi. [...] Il “sistema” è fondato sull'illusione che tutti i domini dell'essere siano suscettibili di venire compresi fino al punto da poter essere pienamente afferrati e concettualizzati dalla mente umana finita.<sup>77</sup>

Il sistema rappresenta, dunque, lo strumento intellettuale per eccellenza del progetto gnostico. Come mostra in modo esemplare il caso dello scientismo, il

---

<sup>74</sup> *Ibid.*

<sup>75</sup> *Ibid.*

<sup>76</sup> *SPG*, p. 30.

<sup>77</sup> D. Germino, *Eric Voegelin's Contribution to Contemporary Political Theory*, cit., p. 382.

principio operativo di questa forma di razionalità consiste nell'esclusione aprioristica di quei livelli della realtà che, per loro natura, sfuggono alla chiusura del sistema stesso. Il sistema, infatti, è orientato primariamente alla coerenza interna e alla completezza – ed è in questo senso che esso può essere considerato pressoché sinonimo di ideologia. Tuttavia, una mente finita come quella umana non può realizzare entrambe queste condizioni se non rimuovendo, in modo fallace, ciò che non si lascia ridurre al sistema. La “completezza” viene così ottenuta non per inclusione – il che sarebbe impossibile –, ma per esclusione.

Come si è detto nel capitolo precedente, l’“assassinio di Dio” rappresenta una condizione necessaria dei progetti gnostici. Una delle ragioni principali di ciò risiede proprio nell'esigenza di costruire un sistema. La realtà che, per eccellenza, resiste a ogni tentativo di sistematizzazione è infatti la realtà trascendente:

Finché l'origine dell'essere si trova al di là dell'essere di questo mondo; finché l'essere eterno non può venire completamente penetrato con lo strumento di una cognizione immanente al mondo e finita; finché l'essere divino può essere concepito soltanto nella forma dell'*analogia entis*, la costruzione di un sistema sarà impossibile.<sup>78</sup>

Se l'origine della realtà è sovrumana, allora ogni appello superomistico che inciti l'uomo a emanciparsi dalla propria condizione naturale non può che assomigliare, come osserva Joseph Ratzinger, «all'assurdo tentativo del barone di Münchhausen, quando si mise in testa di tirarsi fuori dalla palude prendendosi per i capelli»<sup>79</sup>. Poiché l'uomo non può trascendere se stesso, allo gnostico non resta che negare l'esistenza di ciò che lo trascende. Voegelin lo afferma con chiarezza: «Tutti i movimenti gnostici sono coinvolti nel progetto di abolire la costituzione dell'essere, con la sua origine nell'essere divino e trascendente, e di sostituirla con un ordine dell'essere immanente al mondo, la cui perfezione ricade nel dominio dell'azione umana»<sup>80</sup>.

Un progetto del genere, per quanto possa essere perseguito e propagandato, non può tuttavia compiersi finché si resta vincolati al principio di realtà:

---

<sup>78</sup> *SPG*, p. 30.

<sup>79</sup> J. Ratzinger, *Introduzione al cristianesimo. Lezioni sul Simbolo apostolico* [1969], trad. it. di G. Francesconi, Queriniana, Brescia 2018<sup>23</sup>, p. 66.

<sup>80</sup> *SPG*, pp. 68-69.

In qualunque modo l'ordine dell'essere possa venire inteso [...], esso rimane qualcosa che è dato, che non è sotto il controllo dell'uomo. Affinché, dunque, il tentativo di creare un mondo nuovo possa apparire sensato, la datità dell'ordine dell'essere deve venire cancellata; l'ordine dell'essere deve venire interpretato, piuttosto, come essenzialmente sotto il controllo dell'uomo.<sup>81</sup>

Qui riemerge, in forma più generale, quella che Voegelin chiama la “truffa intellettuale” propria della gnosi moderna. Se infatti il pensiero dell'ideologo gnostico mira alla coerenza interna e alla completezza del sistema, il filosofo autentico si preoccupa sì della coerenza interna, ma anche – e forse soprattutto – di quella esterna, ovvero dell'adesione alla realtà (*adaequatio*, nel lessico scolastico). E se questa adesione comporta la rinuncia alla completezza, il filosofo la accetta, consapevole che a una mente finita non è dato abbracciare per intero l'orizzonte dell'essere. È questo che Voegelin indica come «l'umiltà della subordinazione alla costituzione dell'essere»<sup>82</sup>: virtù che lo gnostico, nella sua volontà di potenza, ha deliberatamente abbandonato.

Il riduzionismo del sistema gnostico è, dunque, una truffa intellettuale, nella misura in cui produce una rappresentazione falsa e inaffidabile della realtà. Si è già osservato che «l'interpretazione escatologica della storia ha come risultato una falsa immagine della realtà»<sup>83</sup>. Possiamo ora aggiungere, in definitiva, che «nello gnosticismo, il non-riconoscimento della realtà è una questione di principio»<sup>84</sup>.

Ora, la pretesa gnostica di trasformare la struttura dell'essere «ha come scopo un cambiamento nella natura dell'uomo»<sup>85</sup>: quest'ultimo, da creatura limitata ed essenzialmente orientata all'esperienza della fede nel trascendente, dovrebbe farsi artefice di una realtà interamente chiusa nell'immanenza. Di fronte a questa ambizione – e ai suoi ormai secolari tentativi di attuazione –, «è necessario constatare l'ovvio: che la natura umana non cambia»<sup>86</sup> e che «la costituzione dell'essere rimane ciò che è – oltre la portata della brama di potere del pensatore»<sup>87</sup>. Si può dunque concludere, con Voegelin, che «la chiusura

---

<sup>81</sup> *Ivi*, p. 35.

<sup>82</sup> *Ivi*, p. 73.

<sup>83</sup> *NSP*, p. 166.

<sup>84</sup> *Ivi*, p. 168.

<sup>85</sup> *Ivi*, p. 152.

<sup>86</sup> *Ivi*, p. 165.

<sup>87</sup> *SPG*, p. 73.

dell'anima nello gnosticismo moderno può reprimere la verità dell'anima, così come le esperienze che si manifestano nella filosofia e nel cristianesimo, ma non può rimuovere l'anima e la sua trascendenza dalla struttura del reale»<sup>88</sup>.

## 2.6. Il "mondo dei sogni" e la propaganda gnostica

Veniamo ora agli aspetti conclusivi della diagnosi voegeliana, proseguendo l'analisi dei disturbi filosofici che affliggono la modernità gnostica. In particolare, rispetto all'ultima implicazione del progetto gnostico fin qui messa in luce – ovvero il disconoscimento della realtà –, Voegelin osserva come essa comporti «una grave conseguenza riguardo alla possibilità di un dibattito pubblico nelle società in cui i movimenti gnostici hanno raggiunto un'influenza sociale sufficiente a controllare i mezzi di comunicazione, le istituzioni educative, ecc.»<sup>89</sup>.

Il dibattito pubblico, infatti, dovrebbe idealmente venire condotto su basi razionali. Tuttavia, nota Voegelin, «siamo ovviamente andati oltre la ragione, se la relazione con la realtà è così profondamente disturbata che elementi essenziali vengono esclusi per principio dalla considerazione»<sup>90</sup>. In una società permeata dalla mentalità gnostica, la truffa intellettuale finisce dunque per essere, in qualche misura, istituzionalizzata e interiorizzata nell'intero sistema della comunicazione sociale.

Una volta conquistata una posizione di influenza sul piano politico o culturale, lo gnostico inizia anzitutto a operare un mutamento subdolo nel lessico sociale, con l'intento di mascherare la palese violazione del principio di realtà che sta alla base del suo progetto: «L'ossessione di sostituire il mondo reale con il mondo dei sogni trasfigurato è diventata l'ossessione dell'unico mondo in cui i sognatori adottano il vocabolario della realtà, cambiandone però il significato, come se il sogno fosse la realtà»<sup>91</sup>.

---

<sup>88</sup> *Ibid.*

<sup>89</sup> *NSP*, p. 141.

<sup>90</sup> *SPG*, p. 73.

<sup>91</sup> *NSP*, p. 169.

Per “mondo dei sogni” si intende, in questo contesto, quella rappresentazione fallace della realtà – epurata degli elementi che lo gnostico ha rimosso sul piano psicologico – che si è tuttavia imposta nel senso comune a seguito delle rivoluzioni politiche, religiose e culturali della modernità. Il disordine intellettuale prodotto dalla confusione tra mondo reale e mondo dei sogni comporta conseguenze profonde anche sul piano morale:

Tipi di azione che, nel mondo reale, verrebbero considerati moralmente folli a causa degli effetti reali che producono, verranno invece considerati morali nel mondo dei sogni, poiché intendevano ottenere un effetto del tutto diverso. Il divario tra l’effetto intenzionale e quello reale verrà imputato non all’immoralità gnostica di ignorare la struttura della realtà, ma all’immoralità di qualche altra persona o società che non si comporta come dovrebbe secondo la concezione onirica di causa ed effetto. L’interpretazione della follia morale come moralità, e delle virtù della sapienza e della prudenza come immoralità, è una confusione difficile da districare.<sup>92</sup>

Di fronte al delinarsi di un simile scenario, si potrebbe ancora osservare che il realista – ovvero il non-agnostico – si trovi, proprio in virtù della sua adesione alla realtà, in una posizione favorevole per dissolvere tale confusione: gli basterebbe, in teoria, appellarsi all’evidenza del mondo reale per smascherare l’inconsistenza del “mondo dei sogni”.

Questo vantaggio ipotetico, tuttavia, «può essere ridotto, e praticamente eliminato, imponendo un tabù sugli strumenti di critica; chi fa uso di strumenti

---

<sup>92</sup> *Ivi*, pp. 169-170. A questo proposito, si può immaginare il caso – del tutto ipotetico – di un uomo che, per varie ragioni, si persuade di essere qualcosa di diverso da ciò che ontologicamente è: per esempio, un albero. Nel mondo reale, sarebbe moralmente assurdo assecondare la psicosi in cui quest’uomo è caduto, anziché tentare di curarla. E sarebbe ancora più folle rafforzare la sua convinzione trattandolo come se fosse davvero un albero, o addirittura operare modifiche strutturali al suo corpo per farlo somigliare sempre più a un vegetale. L’esito finale di un simile comportamento non potrebbe che essere la distruzione della vita di quest’uomo e la sua inevitabile rovina. Eppure, di fronte al manifestarsi di tale esito – magari sotto forma di gesti apertamente autodistruttivi da parte dell’uomo-albero – lo gnostico si giustificherebbe sostenendo di aver agito nel migliore interesse del soggetto, rispettandone l’immagine soggettiva della realtà, anziché imporre l’idea, ormai ritenuta superata sul piano psicologico e antropologico, che esista una struttura ontologica a fondamento dell’identità personale, indipendente dall’autopercezione. Lo stato di rovina in cui la vita di quell’uomo è caduta verrebbe anzi da lui imputato al realista, il quale – anziché assecondare l’immagine di sé dell’uomo-albero – ha preferito imporre su di lui il fardello insostenibile della realtà oggettiva, precipitandolo in uno stato di disperazione.

soggetti a tabù sarà boicottato socialmente e, se possibile, esposto alla diffamazione politica»<sup>93</sup>. Il corretto uso della ragione, che potrebbe smascherare le fallacie su cui si fonda la società gnostica, viene così neutralizzato in due modi: da un lato, facendo leva sulla naturale inclinazione dell'uomo alla malafede, attraverso l'instaurazione di meccanismi di incentivo e disincentivo che rendano più conveniente sostenere la visione gnostica piuttosto che confutarla; dall'altro, nei casi più estremi, ricorrendo alla censura vera e propria. Il risultato è che, «nella misura in cui tale controllo è efficace, il dibattito teorico su questioni che coinvolgono la verità dell'esistenza umana diventa impossibile in pubblico, poiché l'uso dell'argomentazione teorica è proibito»<sup>94</sup>. Ne consegue ancora che «il dibattito nella sfera pubblica politicamente rilevante sarà, in sostanza, il gioco di dadi truccati che è diventato nelle società contemporanee del progresso»<sup>95</sup>.

Per quanto lo gnostico possa insistere, quantomeno a parole, sull'importanza dell'indagine scientifica – e magari persino rivendicare per sé una forma di superiorità razionale –, in realtà l'uso che fa della conoscenza è quasi esclusivamente strumentale: «La propaganda gnostica è un'azione politica, piuttosto che una ricerca della verità in senso teorico»<sup>96</sup>. Si tratta, cioè, di un'azione volta a produrre e consolidare le condizioni favorevoli alla propagazione del progetto gnostico, attraverso il controllo del dibattito pubblico. Finché tale controllo sarà in vigore – ammonisce Voegelin – il rischio dell'instaurazione di un regime gnostico resterà concreto:

Ci sarà un pericolo comunista latente anche nelle più favorevoli circostanze esterne, finché il dibattito pubblico nelle società occidentali è dominato dai cliché gnostici. Vale a dire: finché il riconoscimento della struttura della realtà, la coltivazione delle virtù della sapienza e della prudenza, la disciplina dell'intelletto e lo sviluppo della cultura teoretica e della vita dello spirito sono stigmatizzati pubblicamente come “reazionari”, mentre la noncuranza per la struttura della realtà, l'ignoranza dei dati di fatto, la distorsione fallace e la falsificazione della storia, l'opinionismo irresponsabile sulla base di una convinzione sincera, l'analfabetismo filosofico, l'ottusità spirituale e la sofisticazione agnostica sono considerate le virtù dell'uomo, e il loro possesso apre

---

<sup>93</sup> *Ivi*, p. 140.

<sup>94</sup> *Ivi*, p. 141.

<sup>95</sup> *Ivi*, p. 142.

<sup>96</sup> *Ivi*, p. 143.

la strada al successo pubblico. In breve: finché la civiltà è reazione, e la follia morale è progresso.<sup>97</sup>

Questa efficace descrizione offerta dal nostro autore restituisce con precisione i tratti salienti di dinamiche ancora attive nella società contemporanea. Per completare la fenomenologia delineata fin qui, resta ora da percorrere l'ultimo tratto dell'analisi.

### *2.7. Conclusione: il prezzo del progresso e l'esito totalitario*

L'analisi condotta in queste pagine, dal tono fortemente critico, sembra delineare uno scenario sociale di rovina totale: un contesto talmente inabitabile che, se già ci si interroga su come abbia potuto prendere forma, risulta ancor meno comprensibile come possa continuare a reggersi – e con esso coloro che lo hanno promosso. E la rovina, in effetti, vi è stata: basti pensare al secolo scorso, segnato da due guerre mondiali, dall'ascesa dei regimi nazifascisti e dalle rivoluzioni comuniste, che, ovunque si siano verificate, hanno prodotto milioni di vittime, uccise dalla violenza rivoluzionaria o dalla miseria. Ancora oggi, i segni del disfacimento sociale continuano a manifestarsi – in forme forse meno appariscenti, ma più subdole e pervasive.

Nonostante questi segni di decadenza, le ideologie gnostiche continuano a permeare la società occidentale, che non appare prossima a rigettarle, e risultano in espansione anche su scala globale. La spiegazione di questa loro persistenza va ricercata, secondo Voegelin, nel fatto che l'affermazione delle ideologie moderne ha coinciso con il periodo di massima prosperità materiale mai conosciuto dall'umanità. Il nostro autore arriva persino a individuare un nesso causale tra la diffusione dello gnosticismo moderno e lo sviluppo civile con cui esso risulta storicamente correlato:

Lo gnosticismo ha liberato nel modo più efficace le forze umane per l'edificazione di una civiltà, poiché sul loro fervente impiego nell'attività intramondana veniva posto il premio della salvezza. Il risultato storico fu stupefacente. Le risorse dell'uomo che vennero alla luce sotto una tale pressione furono, in se stesse, una rivelazione; e la loro

---

<sup>97</sup> *Ivi*, p. 178.

applicazione al lavoro civilizzatore produsse lo spettacolo veramente magnifico della società occidentale del progresso.<sup>98</sup>

Ne consegue, dunque, che non è solo il tradizionalista a disporre di basi valide per sostenere la propria lettura della modernità. Anche il progressista – almeno se ci si limita a considerare il miglioramento delle condizioni materiali di vita registrato in età moderna – può avanzare un argomento plausibile a sostegno della propria interpretazione. Questo conflitto ermeneutico, in cui entrambe le posizioni si fondano su elementi validi pur giungendo a giudizi opposti, solleva un quesito decisivo: «La domanda su come una civiltà possa avanzare e decadere allo stesso tempo»<sup>99</sup>.

La risposta a questo interrogativo viene rintracciata da Voegelin nella natura stessa dello sforzo immanentistico: «L'azione civilizzatrice è divenuta un *divertissement*, nel senso di Pascal, ma un *divertissement* che ha assorbito demonicamente in sé il destino eterno dell'uomo e si è sostituito alla vita dello spirito»<sup>100</sup>. Questo perché, «quanto più fervidamente tutte le energie umane vengono gettate nella grande impresa della salvezza attraverso l'azione

---

<sup>98</sup> *Ivi*, p. 130. Alla luce di quanto analizzato nel quarto paragrafo di questo capitolo, circa le cause della gnosi immanentistica, l'osservazione di Voegelin qui riportata sembra dar luogo a un argomento circolare. Come si è visto, secondo il nostro autore l'affermazione dello gnosticismo moderno è da ricondurre allo sviluppo civile della società occidentale in età medievale; in questo caso, dunque, è lo sviluppo a fungere da causa, e la gnosi moderna a configurarsi come un effetto. Nel passaggio qui citato, al contrario, è la gnosi immanentistica a essere indicata come causa dello sviluppo civile dell'età moderna, che diventa così un effetto. Gli stessi elementi – sviluppo civile e nuova gnosi – ricoprono pertanto, alternatamente, sia il ruolo di causa sia quello di effetto. Una prima risposta a questo apparente diallele – e probabilmente quella che Voegelin sarebbe disposto a sostenere – consiste nel ritenere che non vi sia contraddizione nel supporre che, in fasi storiche diverse, il rapporto causale possa invertirsi, al punto che ciò che inizialmente fungeva da effetto possa divenire, in un secondo momento, causa. Un diverso modo di sciogliere il nodo – verso cui propende chi scrive – è quello di negare il secondo nesso causale, ossia quello tra diffusione della gnosi e prosperità materiale dell'età moderna, limitandosi a rilevare tra i due fenomeni una semplice correlazione. Lo sviluppo civile caratteristico dell'epoca moderna potrebbe infatti essersi verificato indipendentemente dall'affermazione della gnosi, o addirittura nonostante essa, grazie a ciò che ancora si conserva, in quest'epoca, del patrimonio spirituale e culturale della tradizione.

<sup>99</sup> *Ivi*, p. 129.

<sup>100</sup> *Ibid.*

intramondana, tanto più gli esseri umani che si impegnano in tale impresa si allontanano dalla vita dello spirito»<sup>101</sup>.

Tuttavia, se nel progresso terreno l'uomo finisce per ricercare la soddisfazione del suo bisogno di salvezza – un bisogno che, in forza della stessa natura umana, può trovare compimento solo sul piano spirituale –, allora il suo desiderio più profondo rimane inevaso. Per usare una delle sentenze voegeliane più incisive: «La morte dello spirito è il prezzo del progresso»<sup>102</sup>.

Il paradosso per cui una medesima civiltà può, al tempo stesso, progredire e decadere si spiega in questi termini: «Poiché la vita dello spirito è la fonte dell'ordine nell'uomo e nella società, il successo stesso di una civiltà gnostica è la causa della sua decadenza»<sup>103</sup>. Il progresso mondano diventa dunque lo strumento attraverso cui la gnosi moderna ha sedotto – e continua a sedurre – l'uomo occidentale, trascinandolo lungo quel piano inclinato che, secondo Voegelin, conduce infine a un esito estremo e quasi demoniaco, ovvero il totalitarismo:

Una civiltà può, in effetti, avanzare e decadere allo stesso tempo – ma non per sempre. Esiste un limite verso cui tende questo ambiguo processo; il limite è raggiunto quando una setta attivista che rappresenta la verità gnostica organizza la civiltà in un impero sotto il proprio dominio. Il totalitarismo, definito come il dominio esistenziale degli attivisti gnostici, è la forma finale della civiltà progressista.<sup>104</sup>

Sarebbe un errore pensare che le uniche forme che il pericolo totalitario può assumere siano quelle già esperite nel corso del Novecento; l'analisi della tesi voegelianiana permette di riconoscere che tale esito può celarsi anche dietro il volto rassicurante di una socialdemocrazia.

---

<sup>101</sup> *Ivi*, p. 131.

<sup>102</sup> *Ibid.*

<sup>103</sup> *Ibid.*

<sup>104</sup> *Ivi*, p. 132.

## Capitolo 3.

### Oltre Voegelin: transumanesimo ed egualitarismo come neo-gnosticismi

#### 3.1. Ricezioni critiche della tesi voegeliana

Una tesi così radicale come quella proposta da Voegelin non poteva non suscitare qualche ostilità nella sua ricezione. Le critiche – come da prassi accademica – non hanno riguardato tanto la sostanza della posizione voegeliana, quanto piuttosto la sua forma, toccando in particolare l’impiego di termini come “gnostico” e “gnosticismo”.

Si consideri, ad esempio, una frase come la seguente: «Per movimenti gnostici intendiamo movimenti come il progressismo, il positivismo, il marxismo, la psicoanalisi, il comunismo, il fascismo e il nazionalsocialismo»<sup>1</sup>. Una simile affermazione sembra attirare quasi inevitabilmente un primo tipo di critiche, che Gregor Sebba riassume così: «Affermare, come fa Voegelin, che i movimenti politici e intellettuali moderni come il positivismo o il marxismo sono “gnostici” equivale a dire che lo gnosticismo antico si è trasformato nel suo opposto, pur rimanendo se stesso»<sup>2</sup>. Si tratta, in definitiva, di un’obiezione piuttosto banale, per rispondere alla quale bastano le giustificazioni e le precisazioni già fornite nei capitoli precedenti.

A questo proposito, si può richiamare quanto emerso in un congresso sullo gnosticismo tenutosi a Messina nel 1966, al quale partecipò anche lo stesso Jonas. Nel documento conclusivo, intitolato *Proposte concernenti l’uso scientifico dei termini gnosi, gnosticismo*, i relatori stabilirono che, se il termine “gnosticismo” è

---

<sup>1</sup> SPG, p. 57.

<sup>2</sup> G. Sebba, *History, Modernity and Gnosticism*, in P.J. Opitz-G. Sebba (eds.), *The Philosophy of Order: Essays on History, Consciousness and Politics*, Klett-Cotta, Stoccarda 1981, pp. 190-241 (p. 191).

da riservare all'insieme dei sistemi settari del II secolo d.C. – ciò che qui abbiamo chiamato gnosticismo “antico”, e che si può indicare anche come gnosticismo “storico” –, il termine “gnosi” può invece essere riferito a un fenomeno più ampio, suscettibile di diverse istanziazioni storiche<sup>3</sup>. Ne consegue che, anche se Voegelin – e con lui chi scrive – impiega in modo intercambiabile “gnosi” e “gnosticismo”, non è improprio riferirsi a fenomeni posteriori come a fenomeni gnostici.

Un altro ordine di critiche, più consistenti, riguarda invece l'ampiezza lessicale della categoria di gnosticismo adottata da Voegelin. Thomas Altizer, ad esempio, osserva che «nell'attacco di Eric Voegelin contro lo gnosticismo moderno, il fenomeno è descritto in modo talmente onnicomprensivo che se ne perde l'identità specifica»<sup>4</sup>. E ancora: «Voegelin considera il secolarismo, lo scientismo, il positivismo, il totalitarismo politico e i movimenti sociali di massa dell'età moderna come tante forme diverse di gnosticismo. [...] In questo modo, l'intero pensiero moderno viene compreso»<sup>5</sup>. Anche Stephen McKnight, pur muovendosi in una prospettiva più simpatetica a quella voegeliana, sottolinea la necessità di una maggiore differenziazione categoriale<sup>6</sup>. A ben vedere, tuttavia, questa onnicomprensività è coerente con l'idea di Voegelin secondo cui lo gnosticismo non costituisce semplicemente un tratto rilevante della modernità, ma ne rappresenta l'essenza stessa.

In questo secondo ordine di critiche si inserisce Eugene Webb, che è anche il rappresentante più esplicito di quel filone – ormai maggioritario tra gli studiosi voegeliani – che intende “de-gnosticizzare” Voegelin, vale a dire ridimensionare la portata della tesi sullo gnosticismo all'interno del suo pensiero<sup>7</sup>. Anzitutto,

---

<sup>3</sup> Cfr. U. Bianchi (ed.), *Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina, 13-18 aprile 1966*, Brill, Leida 1967, pp. XX-XXIII.

<sup>4</sup> T.J.J. Altizer, *The Challenge of Modern Gnosticism*, «Journal of Bible and Religion», 30/1 (1962), pp. 18-25 (p. 20).

<sup>5</sup> *Ivi*, pp. 20-21.

<sup>6</sup> Cfr. S.A. McKnight, *Understanding Modernity: A Reappraisal of the Gnostic Element*, «The Intercollegiate Review», 14/2 (1979), pp. 107-117.

<sup>7</sup> Cfr. E. Webb, *Voegelin's "Gnosticism" Reconsidered*, «The Political Science Reviewer», 34 (2005), pp. 48-76. L'espressione “de-gnosticizzare” è ripresa da un contributo perfettamente inscrivibile in questo filone di studi: F. Giorgianni, *Oltre la gnosi. Per una ricezione “de-gnosticizzata” dell'opera di Eric Voegelin*, «Heliopolis»,

Webb riprende le osservazioni di Michael Williams, secondo cui, fin dalla sua prima diffusione attraverso l'opera di Ireneo di Lione, il termine "gnostico" avrebbe avuto un'ampiezza tale da renderlo pressoché insignificante<sup>8</sup>. In particolare, secondo l'interpretazione di Williams, nell'opera di Ireneo il termine non sarebbe altro che un sinonimo di "eretico": «Ciò che tutti gli elementi nella lista di Ireneo hanno in comune è una deficienza (secondo il suo giudizio) rispetto alla Verità. [...] Perché Ireneo non sta davvero cercando di mostrarci che cos'è lo "gnosticismo", ma che cos'è l'eresia»<sup>9</sup>.

Webb si limita a fare propria l'interpretazione di Williams, concludendo che «nel modo in cui Ireneo utilizzava il termine "gnostico", esso sembra essere stato principalmente un termine generico per indicare l'eresia in generale»<sup>10</sup>; e, ancora, che «per Ireneo, che è la fonte della maggior parte degli usi successivi del termine, esso sembra essere stato praticamente equivalente a "eretico" o semplicemente "falso"»<sup>11</sup>.

Questo è, in sostanza, l'argomento di Webb sul piano strettamente scientifico. Nel suo intervento, tuttavia, emergono anche motivazioni di carattere extrateoretico che – a parere di chi scrive – permettono di cogliere meglio le reali ragioni sottese all'intero filone "de-gnosticizzante". Webb inizia infatti sostenendo che «è giunto il momento di ripensare ciò che Voegelin intendeva con questo termine e, forse, di trovare un altro linguaggio per esprimerlo, che sia meno polemico»<sup>12</sup>. Ora, va rilevato che l'aggettivo "polemico" non ha una valenza propriamente teoretica: una proposizione che esprima un dato di fatto può essere formulata con tono più o meno polemico, ma ciò non incide in alcun modo sulla

---

XXII/1 (2024), pp. 85-121. Rientrano nella medesima tendenza interpretativa anche la monografia di B. Cooper, *Eric Voegelin and the Foundations of Modern Political Science*, cit., dove lo spazio riservato al tema dello gnosticismo è del tutto marginale, e il volume curato da S. Robinson-L. Trepanier-D.N. Whitney (eds.), *Eric Voegelin Today: Voegelin's Political Thought in the 21st Century*, Lexington Books, Lanham 2019, in cui la scelta di tacere quasi del tutto della questione appare, se possibile, ancora più marcata.

<sup>8</sup> Cfr. M. Williams, *Rethinking "Gnosticism": An Argument for Dismantling a Dubious Category*, Princeton University Press, Princeton 1996.

<sup>9</sup> *Ivi*, p. 45 (corsivo in originale), citato in E. Webb, *Voegelin's "Gnosticism" Reconsidered*, cit., p. 56.

<sup>10</sup> E. Webb, *Voegelin's "Gnosticism" Reconsidered*, cit., p. 56.

<sup>11</sup> *Ivi*, p. 58.

<sup>12</sup> *Ivi*, p. 48.

sua verità, la quale dipende unicamente dalla corrispondenza del contenuto espresso con la realtà, indipendentemente dall'intenzione – più o meno polemica – che accompagna l'enunciazione.

Webb prosegue così:

Ho suggerito in precedenti occasioni che coloro che desiderano portare avanti il prezioso patrimonio di pensiero che Voegelin ci ha lasciato farebbero bene a considerare seriamente la questione di quanto lo stile polemico – che fu un accidente legato al particolare contesto antinazista e della Guerra Fredda in cui Voegelin si trovò – sia ancora davvero *utile*.<sup>13</sup>

Anche qui, la categoria invocata non è teoretica, ma pratica: quella dell'utilità. Per chiarirne il senso, conviene richiamare una di quelle “precedenti occasioni” a cui lo stesso Webb fa riferimento, e in cui scriveva:

Se Voegelin deve parlare al mondo post-1989, che è lacerato meno da ideologie universalistiche che da particolarismi etnici, religiosi e nazionalisti, ciò non avverrà attraverso la sua opposizione a ideologie che hanno già perduto gran parte della loro forza, ma attraverso il suo contributo a una concezione positiva dell'universalità umana.<sup>14</sup>

Si tratta, dunque, di una lettura particolare dell'epoca contemporanea, nella quale Webb ritiene che i “particolarismi” costituiscano un pericolo più grave delle ideologie. Una lettura, peraltro, piuttosto discutibile, dal momento che – in una prospettiva voegeliniana – le ideologie gnostiche possono aver mutato forma dopo il 1989, ma non per questo si sono estinte.

Da qui si può cogliere, tuttavia, quello che sembra essere il vero movente della sua strategia ermeneutica: evitare che Voegelin sia vittima di «un generale rigetto del suo pensiero come superato o “conservatore”»<sup>15</sup>. In particolare, sottrarre Voegelin – ma, forse, soprattutto i suoi interpreti – allo stigma del conservatorismo appare, leggendo tra le righe, la preoccupazione di fondo dei fautori della ricezione “de-gnosticizzante”. Trattandosi, tuttavia, di una

---

<sup>13</sup> *Ivi*, p. 58 (corsivo mio).

<sup>14</sup> E. Webb, *Eric Voegelin at the End of an Era: Differentiations of Consciousness and the Search for the Universal*, in S.A. McKnight-G.L. Price (eds.), *International and Interdisciplinary Perspectives on Eric Voegelin*, University of Missouri Press, Columbia 1997, pp. 159-188 (p. 168), citato in E. Webb, *Voegelin's “Gnosticism” Reconsidered*, cit., p. 59.

<sup>15</sup> E. Webb, *Voegelin's “Gnosticism” Reconsidered*, cit., p. 59.

preoccupazione strettamente opportunistica ed extrateoretica, per giunta non condivisa da chi scrive, non vi è motivo di insistere oltre.

Tornando invece alla critica originaria di Williams – secondo cui, storicamente, il termine “gnostico” non sarebbe altro che un sinonimo di “eretico” –, tale sinonimia non sembra affatto invalidare l’uso del primo termine (poiché il secondo, di cui esso sarebbe sinonimo, rimane comunque un termine perfettamente significante). Anzi, l’idea che lo gnosticismo costituisca «la sintesi di tutte le eresie» – per riprendere l’espressione con cui Pio X definiva il modernismo<sup>16</sup> – risulta del tutto compatibile con la tesi di fondo del presente lavoro.

Per rafforzare la nostra interpretazione, e giustificare ulteriormente l’appropriatezza filosofica dell’impiego del termine “gnostico” in riferimento a fenomeni moderni, offriremo ora un tentativo di sintesi dell’essenza metaetica del fenomeno gnostico.

### 3.2. *L’essenza metaetica dello gnosticismo*

L’elemento di verità che le critiche alla tesi voegeliana colgono consiste in una certa vaghezza concettuale della categoria di gnosi, che le sei caratteristiche individuate da Voegelin non riescono a dissipare del tutto. Per riscattare l’ipotesi voegeliana, cercheremo quindi di offrire una “essenzializzazione” della fenomenologia della gnosi, individuando un singolo aspetto in grado di distinguerla con la giusta sensibilità e specificità, cioè in modo da includere tutti i casi autentici senza però dilatare indefinitamente i confini del fenomeno. In particolare, si tratta di mettere a fuoco l’elemento fondamentale che differenzia l’interpretazione gnostica della realtà rispetto a quella propria del cristianesimo ortodosso.

Ora, secondo i due principali pensatori della tradizione cristiana – Agostino d’Ippona e Tommaso d’Aquino – il bene è coestensivo con l’essere: in altri

---

<sup>16</sup> Cfr. Pio X, *Pascendi Dominici gregis*, 8 settembre 1907.

termini, tutto ciò che esiste, in quanto esiste, è buono<sup>17</sup>. Corollario di questa trascendentalità del bene è la nullità del male. Così scrive Agostino: «Poiché nessuna natura, in assoluto, è male, questo nome non indica altro che la privazione del bene»<sup>18</sup>. Il termine utilizzato dall'Ipponate è *privatio*. Lo stesso passo viene ripreso da Tommaso nel *sed contra* del primo articolo del *De malo*, dove l'Aquinate – riportando la posizione di Agostino – parla di *defectus boni*<sup>19</sup>. *Defectus*, a ben vedere, è un termine più ampio di *privatio*, poiché può indicare qualsiasi tipo di mancanza, non soltanto una mancanza indebita (com'è invece il caso della privazione). Più avanti, nel corpo dello stesso articolo, Tommaso precisa tuttavia che il male «non è qualcosa, ma è la semplice privazione [*privatio*] di un determinato bene»<sup>20</sup>. È chiaro, dunque, che anche per lui il male consiste nella privazione di un bene previsto dalla natura delle cose, ovvero nella mancanza *de facto* di un bene che, *de iure*, dovrebbe esserci.

Soffermiamoci tuttavia sull'equivoco che potrebbe nascere qualora il *defectus boni* fosse inteso nel senso più ampio possibile, ossia come mancanza di un bene qualsiasi. In questa prospettiva, sarebbe considerata un male qualunque mancanza che affligge una realtà: per esempio, per un uomo nascere senza ali sarebbe un male al pari del nascere senza gambe, sebbene le ali – a differenza delle gambe – non appartengano alla natura umana (e la loro assenza non costituisca quindi una privazione). In una simile concezione, il male finirebbe per coincidere di diritto con la finitezza ontologica stessa, giacché un ente finito è, per definizione, manchevole di qualcosa.

Ora, se si assume questa concezione del male come *defectus boni* – e quindi come rifiuto del limite ontologico – quale elemento distintivo della mentalità gnostica, diventa possibile ricondurre a unità diversi fenomeni propri tanto dello

---

<sup>17</sup> Cfr. Agostino d'Ipbona, *Confessionum libri XIII*, VII, 12.18-13.19, in *Corpus Christianorum. Series Latina* 27, a cura di L. Verheijen, Brepols, Turnhout 1981 e Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 5, a. 1, in *Sancti Thomae Aquinatis Opera Omnia*, iussu Leonis XIII P. M. edita, t. IV, Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Roma 1888.

<sup>18</sup> Agostino d'Ipbona, *De civitate Dei*, XI, 22, in *Corpus Christianorum. Series Latina* 48, a cura di B. Dombart e A. Kalb, Brepols, Turnhout 1955 (p. 341).

<sup>19</sup> Cfr. Tommaso d'Aquino, *De malo*, q. 1, a. 1, s.c. 1, a cura di P. Bazzi e P.M. Pession, in *Quaestiones disputatae*, t. II, Marietti, Torino-Roma 1953, pp. 445-699.

<sup>20</sup> Cfr. *ivi*, co. (p. 447).

gnosticismo antico quanto di quello moderno. Il rifiuto della finitezza, intesa come sintesi di tutte le mancanze (e dunque di tutti i mali) che affliggono una realtà, conduce logicamente al disprezzo della sfera terrena, in quanto essenzialmente finita. La stessa condizione umana – anch'essa segnata ontologicamente dalla finitudine – verrà allora concepita come intrinsecamente malata. Da qui nasce quel desiderio di evasione dal mondo e dalla condizione presente che, come si è visto nel capitolo precedente, costituiva il tratto distintivo dello gnosticismo antico.

Ora, poiché il mondo diveniente – come insegna la tradizione metafisica a partire dal *Sofista* di Platone – è una realtà segnata dalla compresenza di essere e non-essere<sup>21</sup>, l'identificazione del male con la mancanza (cioè con il non-essere) può dar luogo a quel “dualismo agatologico” che caratterizza alcune correnti gnostiche, in particolare il manicheismo<sup>22</sup>.

Passando ora a una prospettiva moderna e secolarizzata, nella quale – come si è visto – la trascendenza è esclusa dall'orizzonte delle possibilità teoriche, la ricerca del superamento del limite ontologico, che nell'antica gnosi poteva tradursi nell'aspirazione a una fuga verso un aldilà illimitato, si traduce oggi necessariamente in un tentativo di oltrepassamento intramondano dei limiti imposti dall'ordine naturale, come la vecchiaia o la povertà. Se il limite è il male, allora la salvezza consisterà nella costruzione di un ordine sociale privo di qualsiasi vincolo, sia esso rappresentato dalla scarsità di risorse materiali, dai diritti di proprietà o dalle restrizioni alla libertà sessuale derivanti dalla morale tradizionale. Anche in questo caso, l'equazione tra mancanza e male, assunta come tratto distintivo della metaetica gnostica, si mostra coerente con la fenomenologia della gnosi delineata nei capitoli precedenti.

---

<sup>21</sup> Cfr. Platone, *Sofista*, a cura di F. Fronterotta, BUR, Milano 2007. Sul tema, cfr. anche P. Pagani, *Il divenire, ovvero la realtà dell'astratto*, «Divus Thomas», 121/1 (2018), pp. 110-168.

<sup>22</sup> Su questa forma di gnosi, cfr. J.K. Coyle, *Manichaeism and Its Legacy*, Brill, Leida-Boston 2009.

### 3.3. *Gnosticismo e transumanesimo*

Dopo aver proposto questa essenzializzazione, identificando il nucleo della mentalità gnostica nel rifiuto del limite ontologico, tenteremo di proseguire l'analisi avviata da Voegelin applicando questi strumenti ad altri due movimenti moderni che manifestano tratti gnostici: il transumanesimo e l'egualitarismo. A questo scopo, conviene anticipare l'obiezione più ovvia alle pagine che seguono. Le due correnti di cui si tratterà rappresentano fenomeni estremamente ampi, che meriterebbero ciascuno una trattazione monografica, e ai quali non è possibile rendere giustizia nelle poche pagine di questa sezione. Alcuni studiosi, addirittura, metterebbero in dubbio la stessa legittimità di parlare di "transumanesimo" ed "egualitarismo" come categorie omogenee, sostenendo che esistano troppi transumanesimi e troppi egualitarismi diversi per poterli adeguatamente ricondurre a un'unica etichetta.

Questa ossessione, tipicamente accademica, per l'eshaustività rischia però di operare – di fatto, a prescindere dalle intenzioni di chi la coltiva – come uno di quei "tabù" alla critica filosofica di cui parla Voegelin. Secondo tale criterio, per parlare di X è necessario parlare anche di Y, ma per parlare di Y bisogna affrontare pure Z, e così via. Il risultato, a meno di disporre di tempo e risorse pressoché illimitati, è una sorta di regresso all'infinito che rende di fatto impossibile parlare accademicamente di X. Laddove X, il più delle volte, è proprio uno di quei pochi argomenti di cui avrebbe davvero senso discutere in filosofia. L'esito di questa tendenza è la progressiva riduzione della filosofia accademica a un settore in cui ciascuno studioso, nel rispetto del principio di exhaustività e senza mai oltrepassare il ristretto perimetro delle proprie "competenze", finisce per dedicare la sua intera attività di ricerca all'approfondimento sempre più minuzioso di una questione specifica, spesso di natura storiografica o filologica e di interesse estremamente limitato, di solito condiviso soltanto dalla piccola cerchia di specialisti che brucano quello stesso campo d'indagine.

Fatta questa premessa, possiamo ora avviare l'analisi vera e propria, a partire dal movimento transumanista. Alla luce della fenomenologia della "nuova gnosi" fin qui delineata, il nesso con il transumanesimo potrebbe già essere apparso

evidente a chi abbia una certa familiarità con questa corrente di pensiero. Con questo termine si intende una prospettiva ideologica che promuove l'impiego delle innovazioni scientifiche e tecnologiche, in particolare in campo biomedico, con l'obiettivo di potenziare indefinitamente le capacità psicofisiche dell'essere umano<sup>23</sup>. In alternativa, si parla talvolta di “postumanesimo”; ma il termine “transumanesimo” appare più adeguato a cogliere l'essenza del fenomeno qui discusso, poiché – come osserva Antonio Allegra – comunica in modo più diretto l'idea di «una prospettiva di superamento e trascendimento del limite, un congedarsi dall'uomo più verso un “alto” che un “dopo”»<sup>24</sup>.

Se l'obiettivo dello gnostico, come si è visto, è sempre stato il superamento dei limiti insiti nella condizione umana, il transumanesimo – muovendo da una prospettiva materialista in cui il corpo rappresenta la totalità dell'uomo – persegue lo stesso fine, concentrandosi in particolare sull'ambito biofisico. Dominique Lecourt ha osservato come nei discorsi dei transumanisti si colga un tono «innegabilmente gnostico»<sup>25</sup> – si pensi, ad esempio, all'evocazione di concetti quali quello di *Homo Deus*<sup>26</sup>. Anche diversi altri autori hanno messo in rilievo le affinità tra gnosi e transumanesimo<sup>27</sup>.

---

<sup>23</sup> Per un'introduzione completa al fenomeno transumanista si vedano: A. Allegra, *Visioni transumane. Tecnica, salvezza, ideologia*, Orthotes, Napoli-Salerno 2017; R. Esteban Duque, *Nostalgia de futuro. Transhumanismo y desafíos a la naturaleza humana*, Encuentro, Madrid 2022. Per una panoramica dell'ideologia transumanista presentata dai suoi stessi promotori, cfr. M. More-N. Vita-More (eds.), *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*, Wiley-Blackwell, Oxford 2013.

<sup>24</sup> A. Allegra, *Visioni transumane*, cit., p. 9.

<sup>25</sup> D. Lecourt, *Humain, posthumain. La technique et la vie*, Presses Universitaires de France, Parigi 2003, p. 12.

<sup>26</sup> Cfr. Y.N. Harari, *Homo Deus: A Brief History of Tomorrow*, Harvill Secker, Londra 2016.

<sup>27</sup> Per alcuni esempi, cfr. A. Allegra, *Visioni transumane*, cit., pp. 81-99; Id., *Trasformazione e perfezione. Temi gnostici nel postumanesimo*, in G. De Anna (ed.), *L'origine e la meta. Studi in memoria di Emanuele Samek Lodovici con un suo inedito*, Ares, Milano 2015, pp. 151-168; L. Grion, *Postumanesimo: un neognosticismo?*, «Hermeneutica», 2012, pp. 333-352; Id., *Guerra ai limiti. Sulle filosofie dell'immortalità terrena*, «Acta Philosophica», 26/2 (2017), pp. 285-306; T. Fuchs, *In Defense of the Human Being: Foundational Questions of an Embodied Anthropology*, Oxford University Press, Oxford 2021, pp. 75-76. Di opinione diversa è invece Stanislas Deprez, secondo cui l'accostamento tra gnosticismo e transumanesimo non sarebbe del tutto giustificato

L'aspetto forse più immediato dell'accostamento tra transumanesimo e gnosticismo è l'uso che i transumanisti fanno – quantomeno sul piano retorico – della conoscenza tecnico-scientifica. Si è già visto, nel capitolo precedente, come lo scientismo possa configurarsi come una forma di gnosi. In questa linea si collocano anche le riflessioni di Emanuele Severino, il quale – riprendendo implicitamente la *Questione della tecnica* di Heidegger<sup>28</sup> e pur muovendosi entro un quadro argomentativo segnato da premesse non condivise da chi scrive – ha il merito di rilevare che «oggi è sempre più dominante la convinzione che la salvezza possa venire solo dalla Tecnica guidata dalla scienza moderna»<sup>29</sup> e che «per ottenere la salvezza, l'uomo delle società avanzate non si rivolge più a Dio, ma alla Tecnica»<sup>30</sup>. Il transumanesimo rappresenta la versione più radicale, e insieme più coerente e autoconsapevole, di questa tendenza contemporanea a concepire il sapere tecnico-scientifico come conoscenza salvifica, detenuta ed elargita dai “tecnici” – medici, fisici, ingegneri –, elevati quasi a nuova classe sacerdotale, in perfetta continuità con il positivismo comtiano.

Prendendo nuovamente in esame la questione della finitezza umana, si può rilevare un ulteriore tratto gnostico del transumanesimo. L'aspetto più problematico della condizione di finitudine propria dell'uomo è, con ogni probabilità, la mortalità, secondo un tema classico ripreso negli ultimi secoli dalla corrente esistenzialista<sup>31</sup>. Se intesa come annullamento di sé, la prospettiva della

---

(cfr. S. Deprez, *Le transhumanisme est-il une gnose?*, «Revue d'éthique et de théologie morale», 302/2 (2019), pp. 29-41). La sua principale argomentazione è che, mentre lo gnosticismo antico si fondava su un'ontologia e un'antropologia dualistiche (materia-spirito, corpo-anima), il transumanesimo si radica in una prospettiva essenzialmente materialistica, quindi monista. Ora, pur riconoscendo questa differenza (dualismo contro monismo), si può escludere – come già per gli altri movimenti neo-gnostici – una perfetta identità tra i due fenomeni, senza che ciò basti però a invalidare l'ipotesi di una forte analogia. Lo stesso Deprez, peraltro, propone di assimilare il transumanesimo al millenarismo gioachimita, confermando così – quantomeno in una prospettiva voegeliana, che individua proprio nel gioachimismo la prima forma moderna di gnosi – il legame con il fenomeno gnostico.

<sup>28</sup> Cfr. M. Heidegger, *Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano 1976, pp. 5-27.

<sup>29</sup> E. Severino, *Oltre il linguaggio*, Adelphi, Milano 1992, p. 15.

<sup>30</sup> *Ivi*, p. 36.

<sup>31</sup> Sull'incapacità umana di accettare la propria condizione mortale, cfr. E. Becker, *The Denial of Death*, The Free Press, New York 1973. Per una ripresa contemporanea del

propria morte risulta in effetti difficilmente accettabile, dal momento che – come insegna Tommaso – «ogni sostanza tende, per sua natura, a conservare il proprio essere»<sup>32</sup>, e l'uomo non fa eccezione.

Nell'ipotesi di un'appartenenza del movimento transumanista al fenomeno gnostico, risulta consequenziale che l'obiettivo ultimo dei suoi sostenitori coincida proprio con l'eliminazione della condizione mortale. La promessa più ambiziosa del transumanesimo è infatti quella di offrire all'uomo moderno l'accesso a una condizione di immortalità terrena, in cui l'invecchiamento e la morte vengano sconfitti grazie al progresso della scienza biomedica, così come negli ultimi decenni sono state sconfitte diverse malattie infettive<sup>33</sup>. Si tratta, in definitiva, di una riproposizione in chiave secolare della nota profezia paolina: «L'ultimo nemico ad essere annientato sarà la morte»<sup>34</sup>.

Il transumanista, dunque, riconosce a buon diritto l'intollerabilità della condizione mortale, quando essa sia intesa come destino di annullamento del proprio Io. Non solo: egli intuisce anche un altro tratto reale della condizione umana, ossia il desiderio dell'infinito (che non corrisponde, di suo, al disprezzo gnostico per il finito). La volontà dell'uomo, infatti, è strutturalmente aperta all'infinito e non può essere saziata da beni finiti<sup>35</sup>. Il transumanesimo cerca di

---

tema esistenziale della morte, cfr. invece M. de Unamuno, *Del sentimento trágico de la vida*, Renacimiento, Madrid 1913.

<sup>32</sup> Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 2, co., in *Sancti Thomae Aquinatis Opera Omnia*, iussu Leonis XIII P. M. edita, t. VII, Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Roma 1892 (p. 170).

<sup>33</sup> Cfr. A. Farman, *On Not Dying: Secular Immortality in the Age of Technoscience*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2020. A questo proposito, cfr. anche G. Samek Lodovici, *Transumanesimo, immortalità, felicità*, «Etica & Politica», 20/3 (2018), pp. 517-538.

<sup>34</sup> *1Cor* 15,26 (trad. CEI 1974). Il passo completo recita: «Bisogna infatti che egli regni finché non abbia posto tutti i nemici sotto i suoi piedi. L'ultimo nemico ad essere annientato sarà la morte, perché ogni cosa ha posto sotto i suoi piedi» (*1Cor* 15,25-27a). Per san Paolo, colui che porrà ogni cosa sotto i suoi piedi è naturalmente Cristo, il Figlio dell'uomo. Per i transumanisti, invece, l'impresa è affidata all'uomo stesso, per mezzo della conoscenza tecnico-scientifica.

<sup>35</sup> Su questo, cfr. P. Pagani, *Appunti sulla specificità dell'essere umano*, in L. Grion (ed.), *La differenza umana. Riduzionismo e antiumanesimo*, La Scuola, Brescia 2009, pp. 147-161 e D. Simoncelli, *Desiderare l'infinito. Bene e legge naturale in Tommaso d'Aquino*, Orthotes, Napoli-Salerno 2023.

rispondere a questa duplice istanza prospettando una vita di durata illimitata, arricchita dall'accesso diretto a una varietà potenzialmente infinita di opportunità di consumo e di fonti di appagamento immediato<sup>36</sup>.

La proposta transumanista risulta tuttavia fallace se si interpreta correttamente il desiderio umano di infinito come ciò che, nel linguaggio teologico, viene chiamato *capacitas Dei*, ossia l'inclinazione naturale della creatura umana verso il suo Creatore. In questa prospettiva, l'uomo aspira alla fruizione di un infinito attuale, perfetto, mentre ciò che il transumanesimo promette è soltanto una quantità potenzialmente illimitata di beni finiti. Poiché l'anelito umano verso un infinito in atto resterebbe, in tale scenario, perpetuamente insoddisfatto, il "paradiso in terra" prospettato dal transumanesimo finirebbe per somigliare, se non a un inferno, quantomeno a un limbo<sup>37</sup>.

#### 3.4. Excursus: *l'antinatalismo*

Apriamo ora una breve parentesi per considerare un altro fenomeno intellettuale contemporaneo: il cosiddetto "antinatalismo". Con questo termine si indica la posizione filosofica secondo cui l'esistenza stessa sarebbe, per l'uomo, un male da evitare, al punto che la condizione preferibile risulterebbe quella di non nascere affatto<sup>38</sup>. Anche questa corrente, a ben vedere, può essere ricondotta al più ampio filone neo-gnostico, poiché condivide con le altre forme di gnosi la

---

<sup>36</sup> Cfr. M. Leidenhag, *Saved through technology: Exploring the soteriology and eschatology of transhumanism*, «Religion Compass», 14/11 (2020), pp. 1-9; J. Arana-Cañedo-Argüelles, *Algunas derivaciones escatológicas del movimiento transhumanista*, «Scripta Theologica», 56/2 (2024), pp. 451-466.

<sup>37</sup> Cfr. J. Vilarroig Martín-J.M. Esteve Esteve, *El horror de no morir(me). Reflexiones sobre la pretensión transhumanista de la inmortalidad*, in C. Ortega Esquembre-A. Richart Piqueras-V. Páramo Valero-C. Ruíz Rubio (eds.), *El mejoramiento humano: Avances, investigaciones y reflexiones éticas y políticas*, Comares, Albolote 2015, pp. 719-726; A. Pessina, *L'io insoddisfatto. Tra Prometeo e Dio*, Vita e Pensiero, Milano 2016; Id., *Human Enhancement. Il soggetto e la liberazione dalla normalità*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 107/1-2 (2015), pp. 449-454.

<sup>38</sup> Cfr. E.M. Cioran, *L'inconveniente di essere nati*, trad. it. di L. Zilli, Adelphi, Milano 1991; D. Benatar, *Better Never to Have Been: The Harm of Coming into Existence*, Oxford University Press, Oxford 2006.

premessa fondamentale circa la intrinseca negatività della condizione umana naturale.

Se il transumanesimo può essere interpretato come l'ultima espressione del ramo principale della gnosi moderna, quello convinto della realizzabilità di una emancipazione sostanziale dalla condizione umana, l'antinatalismo se ne distanzia in quanto – pur condividendone integralmente le premesse esistenziali – manca della fiducia nella possibilità di un loro positivo superamento. Qualcuno, a questo proposito, potrebbe persino definirlo la prima forma di gnosi post-moderna. Più cautamente, lo si può considerare la variante “scettica” della nuova gnosi. Se, infatti, assumiamo la prospettiva transumanista – immortalità terrena e pieno appagamento del desiderio – come archetipo della gnosi moderna, allora l'antinatalismo può essere inteso come un transumanesimo che dubita delle proprie stesse promesse.

Questo dubbio, tuttavia, può articolarsi su due livelli. In primo luogo, l'antinatalista può semplicemente dubitare della realizzabilità pratica – in senso assoluto o almeno nel proprio tempo storico – delle promesse neo-gnostiche. Ad un secondo livello, l'antinatalista può invece ritenere che gli obiettivi neo-gnostici siano tecnicamente realizzabili, ma al tempo stesso essere consapevole della loro irrimediabile inadeguatezza a risolvere il problema della condizione umana. Quest'ultimo livello rappresenta, a parere di chi scrive, la massima coerentizzazione della coscienza gnostica moderna: il presupposto immanentista su cui si fonda il nuovo gnosticismo non può che condurre, al termine del suo sviluppo speculativo, a un rifiuto totale e definitivo dell'esistenza finita.

Nell'immanentizzazione dell'*eschaton*, lo gnostico intende fare del mondo un paradiso e dell'uomo un dio. Esige dalla realtà terrena più di quanto essa, per sua essenza, sia in grado di offrire. In un certo senso, lo gnostico moderno ama troppo la terra: si attende troppo da essa, senza mantenere quel giusto distacco che appartiene invece a chi si concepisce destinato a una dimensione trascendente. Ma un amore eccessivo è già l'anticamera dell'odio: il distacco è infatti condizione necessaria per l'amore verso qualsiasi realtà finita. Quando l'amore oltrepassa la misura che a quella realtà è propria – quando, cioè, ci si aspetta da essa più di

quanto possa effettivamente dare –, ben presto a tale amore fa seguito la delusione per l'incapacità della realtà amata di soddisfare le nostre attese.

Questa delusione può condurre a due esiti alternativi. Da un lato, la presa di coscienza a posteriori della sproporzione tra le proprie aspettative e lo statuto ontologico della realtà amata, che può fungere da punto di partenza per il loro reindirizzamento verso una realtà di statuto adeguato; dall'altro lato, in assenza di tale rinnovata consapevolezza, l'esito sarà soltanto l'odio e il rifiuto della realtà in precedenza amata.

### 3.5. *Gnosticismo ed egualitarismo: Emanuele Samek Lodovici*

La tesi voegeliana sullo gnosticismo fu introdotta in Italia da Augusto del Noce<sup>39</sup>, ma è un altro autore ad aver dato, nel nostro Paese, una prosecuzione teorica di rilievo all'analisi avviata da Voegelin. Si tratta di Emanuele Samek Lodovici, il cui volume *Metamorfosi della gnosi* costituirà uno dei principali punti di riferimento per le pagine conclusive di questo capitolo<sup>40</sup>.

Nella sua opera, Samek Lodovici approfondisce l'analisi della gnosi marxista e amplia lo studio dei movimenti neo-gnostici alla fase storica immediatamente successiva a quella coperta dai due scritti di Voegelin, soffermandosi in particolare sulle istanze gnostiche presenti nei movimenti sessantottini. L'aspetto che qui intendiamo considerare, in particolare, è quello che dà il titolo al quinto capitolo del volume di Samek Lodovici: *L'uguaglianza come fine*<sup>41</sup>.

Negli ultimi secoli – indicativamente a partire dall'affermazione politica dell'Illuminismo attraverso la Rivoluzione francese – l'uguaglianza si è progressivamente imposta come uno dei valori cardine della cultura occidentale:

---

<sup>39</sup> Cfr. A. Del Noce, *Eric Voegelin e la critica dell'idea di modernità*, cit. e P. Armellini, *Del Noce lettore di Voegelin: la critica della modernità*, in G.F. Lami (ed.), *Lo stato degli studi voegeliniani. A cinquant'anni dalla pubblicazione di Ordine e storia*, Franco Angeli, Milano 2011, pp. 215-248.

<sup>40</sup> Cfr. E. Samek Lodovici, *Metamorfosi della gnosi. Quadri della dissoluzione contemporanea*, Ares, Milano 1979. Cfr. anche C. Sparaco, *La gnosi che ritorna. Emanuele Samek Lodovici: un'interpretazione del presente «inattuale»*, «Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia», 22 (2020). URL: [purl.org/mdd/clemente-sparaco-09](http://purl.org/mdd/clemente-sparaco-09).

<sup>41</sup> Cfr. E. Samek Lodovici, *Metamorfosi della gnosi*, cit., pp. 135-157.

dall'uguaglianza sostanziale del socialismo all'"uguaglianza di opportunità" di un certo liberalismo, fino all'*affirmative action* delle socialdemocrazie contemporanee, quasi tutte le correnti ideologiche che hanno animato il dibattito politico degli ultimi due secoli hanno infatti proposto una qualche forma di uguaglianza tra gli uomini come condizione auspicabile<sup>42</sup>.

Nel capitolo citato, Samek Lodovici sostiene che questo egualitarismo diffuso rappresenti a sua volta un tratto propriamente gnostico della modernità. Dal punto di vista filosofico, il nesso tra gnosticismo ed egualitarismo può essere dedotto direttamente dal rifiuto del limite ontologico. Come osserva Samek Lodovici, nel desiderio moderno di uguaglianza «ritorna l'antico e mai sopito rifiuto gnostico della condizione finita, una condizione di tensione perché l'io singolare [...] non può per forza di cose essere il tutto e aborrisce da questa sua condizione di frammento. Solo negandosi come io potrà [...] cessare di essere parte per ritornare ad essere totalità»<sup>43</sup>.

In altri termini, l'"io singolare" – ovvero la mia stessa identità personale –, nel determinare ciò che io sono, determina al tempo stesso anche ciò che *non* sono: *omnis determinatio est negatio* (è il principio di identità che si converte nel principio di non contraddizione). In questo senso, la mia identità personale non solo rappresenta il "marchio" della mia finitezza, ma si costituisce, dal punto di vista logico, anche come differenza (tra me e non-me). È questa la tesi di Samek Lodovici: il rifiuto gnostico del limite ontologico, che implica inevitabilmente il rifiuto del proprio sé, comporta come corollario anche il rifiuto della differenza. Nel linguaggio neo-agnostico, quest'ultima verrà designata come "dis-uguaglianza", assumendo quasi l'uguaglianza come condizione naturale –

---

<sup>42</sup> A questo proposito, si vedano le ormai classiche riflessioni di A. de Tocqueville, *La democrazia in America*, trad. it. di A. Vivanti Salmon, Einaudi, Torino 2006. Per una panoramica generale sul tema dell'uguaglianza, cfr. T. Christiano, *Equality*, in G. Gaus-F. D'Agostino (eds.), *The Routledge Companion to Social and Political Philosophy*, Routledge, New York-Londra 2012, pp. 551-561 e V. Possenti, *Filosofia e società. Studi sui progetti etico-politici contemporanei*, Massimo, Milano 1983, pp. 232-245.

<sup>43</sup> E. Samek Lodovici, *Metamorfosi della gnosi*, cit., p. 155.

mentre la realtà, e in modo eminente la realtà umana, ci si presenta come caratterizzata anzitutto da differenze<sup>44</sup>.

### 3.6. *Cenni su cristianesimo ed egualitarismo*

Chi legge potrebbe ora obiettare che quello dell'uguaglianza, pur potendo forse essere considerato anche un ideale gnostico, non è tuttavia esclusivamente tale, dal momento che si tratta di un valore condiviso anche dalla tradizione cristiana. Su questo punto, pur ammettendo la problematicità della tesi che verrà sviluppata, chi scrive ritiene di dover dissentire. È vero che il cristianesimo riconosce a tutti gli uomini una "pari dignità", ossia un valore morale irriducibile che spetta a ciascun uomo per il semplice fatto di essere uomo. Ciò non implica, tuttavia, che l'uguaglianza in quanto tale sia un ideale cristiano. Una difesa "esaustiva" di questa posizione richiederebbe naturalmente una trattazione a sé stante; è però possibile giustificarla facendo riferimento ancora una volta al più autorevole teologo della tradizione cristiana, Tommaso d'Aquino.

Nella terza *quaestio* del *De potentia*, Tommaso affronta il tema della *creatio ex nihilo*. Tra le obiezioni prese in considerazione dall'Aquinate, due – molto simili tra loro – investono direttamente la nozione di *ex nihilo* e possono essere sintetizzate come segue: in natura si osserva che alcune cose sono migliori di altre, cioè che esistono delle differenze (o "disuguaglianze") naturali; tale constatazione, secondo l'obiettore, costituirebbe una manifesta imperfezione del creato. Tuttavia, non potendosi imputare a Dio l'imperfezione dell'opera, si deve ammettere l'esistenza di un principio increato (la materia), distinto da Dio, in cui rintracciare la causa di tali differenze qualitative tra le creature<sup>45</sup>.

Tommaso, da parte sua, risponde invece che il fatto che una cosa sia migliore di un'altra non comporta alcuna imperfezione del creato, ma rappresenta piuttosto un'espressione della sapienza divina, «la quale ha istituito diverse nature per la

---

<sup>44</sup> Su questo punto, cfr. R. Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, Blackwell, Oxford 1974, pp. 149-231.

<sup>45</sup> Cfr. Tommaso d'Aquino, *De potentia*, q. 3, a. 1, arg. 9, 14, a cura di P.M. Pession, in *Quaestiones disputatae*, t. II, cit., pp. 7-276.

completezza dell'universo»<sup>46</sup>. Egli aggiunge inoltre che persino nella gloria del Paradiso un santo potrà essere superiore a un altro, senza che ciò implichi alcuna imperfezione<sup>47</sup>: neppure la condizione di massima perfezione che si possa concepire, ovvero quella beatifica, esige dunque l'uguaglianza<sup>48</sup>.

A tal proposito, possiamo prendere in considerazione anche la sezione della *Summa Theologiae* in cui Tommaso illustra come Dio non ami tutte le creature allo stesso modo, ma ne prediliga alcune rispetto ad altre<sup>49</sup>. Sebbene questo principio si applichi principalmente in senso interspecifico (Dio ama i cherubini più di quanto ami i lombrichi), esso può estendersi anche sul piano intraspecifico, implicando che Dio possa amare un individuo della stessa specie più di un altro. Nel complesso, dunque, all'interno del quadro teologico e metafisico che emerge dagli scritti tommasiani, non risulta che l'uguaglianza ricopra un ruolo primario: essa può avere tutt'al più un valore derivato e accessorio.

A questo punto, però, si potrebbe ancora obiettare che, pur concedendo che l'uguaglianza cosiddetta "sostanziale" non rappresenti un ideale cristiano, sia tale almeno l'uguaglianza di opportunità. Ora, se con questa espressione si intende semplicemente l'assenza di discriminazioni arbitrarie sul piano giuridico, l'osservazione è senz'altro condivisibile, dal momento che l'arbitrarietà è contrario alla virtù della giustizia. Tuttavia, non si deve estendere il principio oltre questo criterio minimo<sup>50</sup>. La realtà stessa, infatti, è la prima causa di "disuguaglianze di opportunità": il luogo di nascita, il contesto familiare o il patrimonio genetico determinano differenze ben più profonde di quelle imputabili a qualsiasi sistema politico o economico. Contestare alla radice queste disparità significherebbe opporsi all'ordine naturale con cui gli esseri umani vengono al mondo, aprendo la strada a scenari distopici.

---

<sup>46</sup> *Ivi*, ad 9 (p. 40).

<sup>47</sup> Cfr. *ivi*, ad 14.

<sup>48</sup> Questa concezione tommasiana si ritrova anche nel *Paradiso* dantesco, strutturato secondo un ordine gerarchico anziché egualitario.

<sup>49</sup> Cfr. Tommaso D'Aquino, *Summa Theologiae*, I, q. 10, aa. 3-4, in *Sancti Thomae Aquinatis Opera Omnia*, iussu Leonis XIII P. M. edita, t. IV, cit.

<sup>50</sup> Su questo argomento sono pertinenti le riflessioni di M. Cavanagh, *Against Equality of Opportunity*, Clarendon Press, Oxford 2002.

Si potrebbe naturalmente obiettare, in risposta, che quest'ultimo ragionamento incorra nella cosiddetta "fallacia naturalistica", poiché assume come normativa una semplice realtà di fatto<sup>51</sup>. Tuttavia, quantomeno in una prospettiva teistica come quella cristiana – che qui stiamo prendendo in considerazione – la fallacia naturalistica non è necessariamente tale (nel senso che non è fallace): se la realtà è frutto della volontà intelligente di un Creatore buono e onnipotente, appare logicamente necessario concludere che almeno gli aspetti "costitutivi" della realtà vadano considerati buoni a loro volta<sup>52</sup>.

### 3.7. Una sintesi: l'egualitarismo transumanista

Alla luce di queste considerazioni, possiamo aggiungere un ulteriore passaggio alla nostra analisi, esaminando ora il rapporto che le due tendenze finora analizzate – transumanesimo ed egualitarismo – intrattengono reciprocamente. Si tratta, in realtà, di una questione già in parte discussa in letteratura. Una delle prime critiche mosse al transumanesimo riguarda infatti proprio il rischio che esso generi nuove disuguaglianze, in particolare tra coloro che in futuro avranno

<sup>51</sup> Questa presunta fallacia, come è noto, viene discussa per la prima volta in questi termini da G.E. Moore nei *Principia Ethica* (cfr. G.E. Moore, *Principia Ethica* [1903], a cura di T. Baldwin, Cambridge University Press, Cambridge 1993<sup>2</sup>). Per una critica alla posizione di Moore, cfr. W. Frankena, *The Naturalistic Fallacy*, «Mind», 48/192 (1939), pp. 464-477.

<sup>52</sup> Sul nesso tra teismo e normatività morale, cfr. S. Vanni Rovighi, *Elementi di filosofia. Vol. 3: La natura e l'uomo* [1963], Scholé, Brescia 2022<sup>10</sup>, pp. 189-212. Si potrebbe "coerentizzare" ulteriormente questa posizione concludendo sillogisticamente che, se è vero che – per il teista – gli elementi strutturali della realtà sono buoni, in quanto voluti da Dio, e che le differenze tra gli esseri umani rappresentano uno di questi elementi costitutivi, allora anche tali differenze vanno considerate buone. In quanto tali, esse non soltanto non andrebbero combattute (come vorrebbe l'egualitarista), ma nemmeno semplicemente tollerate: in quanto espressione della volontà di Dio, dovrebbero piuttosto essere conservate. Se questa conclusione fosse valida, allora la saldatura che, soprattutto in epoca controrivoluzionaria, si è realizzata tra la metafisica teistica e una visione aristocratica (o, che è lo stesso, anti-egualitaria) della società – si pensi, ad esempio, all'opera di de Maistre – non sarebbe il frutto di una mera contingenza storica, ma l'esito di un'esigenza speculativa. È una tesi certamente problematica, che qui non verrà né approfondita né difesa, ma che tuttavia, a giudizio di chi scrive, non appare priva di plausibilità. Sul rapporto tra teismo e filosofia politica si tornerà comunque nel capitolo conclusivo della presente ricerca.

accesso ai potenziamenti tecnologici e coloro che, al contrario, ne resteranno esclusi. Il più noto sostenitore di questa critica è probabilmente Francis Fukuyama, secondo cui «la prima vittima del transumanesimo potrebbe essere l'uguaglianza»<sup>53</sup>.

Da parte loro, i transumanisti hanno replicato a questa critica dichiarandola infondata<sup>54</sup>. Non solo: hanno persino ribaltato l'accusa, sostenendo che sia la posizione "bioconservatrice" (cioè quella di chi rifiuta il transumanesimo) a implicare, in realtà, un atteggiamento anti-egualitario. Così, ad esempio, Julian Savulescu afferma che «l'equità e la giustizia richiedono l'*enhancement*»<sup>55</sup>. Sarebbe la natura, infatti, a risultare ingiusta, non la tecnica. Perché soltanto pochi individui dovrebbero possedere il potenziale atletico necessario per correre i 100 metri in meno di 10 secondi? Perché soltanto una ristretta élite dovrebbe avere le doti mentali per dedicarsi professionalmente alla fisica quantistica? Grazie ai potenziamenti tecnologici – sostengono i transumanisti – tutti potrebbero avere l'opportunità di diventare super-atleti o fisici teorici.

Allegra interpreta così questa posizione transumanista:

Formalmente, la natura è negativa anche sotto un altro profilo: essa è *unfair*. Perfino il doping, in questa luce, troverebbe una sua legittimazione, non semplicemente all'insegna della libertà dell'intervento tecnico che non è altro che una variante della terapia, [...] ma più in profondità perché contribuisce a livellare democraticamente il campo di gioco. In fin dei conti, è ingiusto che io sia meno dotato athleticamente di Usain Bolt o Lionel Messi, e meno intelligente di Platone o Einstein. Appropriate somministrazioni non farebbero altro che ripristinare un'eguaglianza infranta.<sup>56</sup>

---

<sup>53</sup> F. Fukuyama, *Transhumanism*, «Foreign Policy», 144 (2004), pp. 42-43 (p. 42). Questa posizione è condivisa anche da K. Alfvång, *Transhumanism, Truth and Equality: Does the Transhumanist Vision Make Sense?*, «Theofilos», 7/3 (2015), pp. 256-267.

<sup>54</sup> Cfr., ad esempio, J. Wilson, *Transhumanism and moral equality*, «Bioethics», 21/8 (2007), pp. 419-425 e J.L. Pérez Triviño, *Equality of Access to Enhancement Technology in a Posthumanist Society*, «Dilemata», 7/19 (2015), pp. 53-63.

<sup>55</sup> J. Savulescu, *Justice, Fairness, and Enhancement*, «Annals of the New York Academy of Sciences», 1093 (2006), pp. 321-338 (p. 336). Il termine tecnico *enhancement*, utilizzato dai transumanisti per riferirsi al miglioramento tecnologico delle capacità umane, viene solitamente tradotto con "potenziamento". Per una posizione in linea con quella di Savulescu, cfr. anche A. Giubilini-F. Minerva, *Enhancing Equality*, «Journal of Medicine and Philosophy», 44/3 (2019), pp. 335-354.

<sup>56</sup> A. Allegra, *Visioni transumane*, cit., p. 49.

Se presa sul serio, la posizione transumanista aprirebbe di fatto la strada alla «fondazione di un'uguaglianza finora inconcepibile anche per il più acceso democratico»<sup>57</sup>. Tale uguaglianza si baserebbe sull'eliminazione delle differenze naturali, intese come le disparità derivanti da una diversa dotazione psico-fisica.

Scrivo in merito Andrea Bertolini:

L'uguaglianza in senso sostanziale potrebbe [...] trovare nella manipolazione del corpo – soprattutto a livello genetico – un'opportunità unica, anch'essa suscettibile di dare inizio a scenari alquanto distopici e inquietanti. In dottrina si è, infatti, sostenuto come – secondo una prospettiva rawlsiana – la manipolazione genetica potrebbe consentire di decidere, dietro un velo di ignoranza, come i geni, e quindi le capacità, debbano essere distribuiti, così assicurando l'assoluta iniziale eguaglianza tra consociati, sradicando le disuguaglianze naturali, proprie dell'attuale lotteria genetica.<sup>58</sup>

A questo proposito, va riconosciuto che i transumanisti non hanno torto nel sottolineare che chi considera l'uguaglianza – sia essa sostanziale o di opportunità – un principio cardine della propria etica, dovrebbe per coerenza accogliere con favore una tale prospettiva.

Già Samek Lodovici osservava come la ricerca dell'uguaglianza promossa dai movimenti rivoluzionari moderni dovesse inevitabilmente estendersi anche alla sfera corporale:

Il rivoluzionario autentico persegue una perfetta eguaglianza, *prima* attraverso l'abolizione delle differenze prodotte dalla proprietà, *poi*, per forza di cose, con l'abolizione di quelle che si instaurano per l'esistenza di valori culturali diversi, *infine* con la soppressione, al limite, di ogni differenza esteriore, dal vestito alle, se possibile (come ironizzava nel suo romanzo L.P. Hartley), differenze costituite da una diversa attrazione fisica.<sup>59</sup>

Il romanzo di Leslie Poles Hartley richiamato dall'autore è *Facial Justice*, in cui «si parla di un centro di standardizzazione facciale dove le ragazze carine, in omaggio al dogma dell'eguaglianza, si sottopongono ad una operazione che le

---

<sup>57</sup> *Ivi*, p. 50 (corsivo in originale).

<sup>58</sup> A. Bertolini, *Governare il potenziamento umano attraverso i principi di dignità e uguaglianza. Appunti per un quadro teorico-dogmatico di riferimento*, «Politica del diritto», 3 (2022), pp. 435-462 (p. 453). La questione è trattata anche in M. Coeckelbergh, *Human Being @ Risk: Enhancement, Technology, and the Evaluation of Vulnerability Transformations*, Springer, Dordrecht 2013, pp. 158-168.

<sup>59</sup> E. Samek Lodovici, *Metamorfosi della gnosi*, cit., pp. 154-155 (corsivi in originale).

riduce al livello della bruttezza generale»<sup>60</sup>. È significativo notare come, in questo romanzo distopico, quella conseguita sia un'uguaglianza "verso il basso". Come osserva anche Allegra, infatti, qualora l'uguaglianza fosse intesa come valore in sé, «dovrebbe essere esattamente lo stesso ottenerla riducendo allo stesso livello le doti di tutti, anziché accrescendole»<sup>61</sup>.

A rigor di logica, anche il più radicale degli egualitaristi potrebbe comunque preferire un'uguaglianza "verso l'alto" a una verso il basso; ma, qualora la prima risultasse impraticabile, il livellamento verso il basso costituirebbe comunque un "*second best*"<sup>62</sup>. Tuttavia, «anche se talvolta sembra che proprio questo venga perseguito, nella quasi totalità dei casi non è l'obiettivo dichiarato»<sup>63</sup>. Storicamente, però, è stato proprio questo l'esito delle esperienze in cui gli egualitaristi hanno effettivamente avuto la possibilità di attuare i propri progetti. L'unica uguaglianza concretamente realizzata dai predecessori comunisti dei transumanisti è, infatti, quella dell'*uguale condivisione della miseria*, per usare la brillante espressione comunemente attribuita a Winston Churchill.

### 3.8. Conclusione: una nota sulla differenza sessuale

Sebbene il progetto transumanista di superamento delle differenze naturali possa ancora sembrare, a prima vista, uno scenario fantascientifico, risulta difficile negare – se già si guarda, per esempio, ai prodotti dell'attuale industria culturale – che almeno il tentativo di superare una in particolare di queste differenze abbia già raggiunto un livello significativo di avanzamento nella società occidentale contemporanea. Mi riferisco, nello specifico, all'insistente sforzo, proveniente da diversi ambiti sociali, di relativizzare la differenza sessuale tra uomo e donna<sup>64</sup>.

---

<sup>60</sup> *Ivi*, p. 155, nota 21.

<sup>61</sup> A. Allegra, *Visioni transumane*, cit., p. 52.

<sup>62</sup> A questo proposito, cfr. H.G. Frankfurt, *On Inequality*, Princeton University Press, Princeton 2015.

<sup>63</sup> A. Allegra, *Visioni transumane*, cit., p. 52.

<sup>64</sup> Sul superamento della differenza sessuale si possono ricordare, ad esempio, le ben note proposte avanzate da D.J. Haraway, *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, Routledge, New York 1991.

Un elemento caratteristico dello gnosticismo antico era il mito dell'androginia, ossia dell'originaria indistinzione tra maschile e femminile<sup>65</sup>. Secondo gli gnostici, nello stato primigenio – precedente alla “caduta” in questo mondo corrotto – gli esseri umani non differivano l'uno dall'altro «né per caratteristiche estrinseche (la proprietà di certi beni, per es.), né per qualità fisiche o intellettuali»<sup>66</sup>. Questa indistinzione implicava anche «una dichiarazione di uguaglianza uomo = donna portata sino alle sue estreme conseguenze, sino al punto cioè di negare l'esistenza di una natura non solo in generale, ma di una natura specifica differenziante la donna dall'uomo»<sup>67</sup>.

Le diverse “ondate” del movimento femminista che, dagli anni Sessanta a oggi, hanno perseguito questo ideale gnostico si sono finora limitate a servirsi degli strumenti offerti dalla politica e dai media per promuovere i propri obiettivi sul piano socio-culturale. Già oltre mezzo secolo fa, tuttavia, la femminista Evelyne Sullerot sosteneva che la scienza moderna avrebbe presto potuto emancipare la donna dal fardello della sua identità biologica<sup>68</sup>. Il transumanesimo potrebbe quindi costituire la prosecuzione naturale di tale movimento, fornendo le basi ideologiche per trasferire sul piano fisico – attraverso l'impiego delle scienze biomediche – la ricerca dell'assoluta uguaglianza sessuale<sup>69</sup>.

---

<sup>65</sup> Cfr. G. Samek Lodovici, *Metamorfosi della gnosi*, cit., p. 157. Si veda anche *Incontro con Paolo Pagani*, in R. Fanciullacci-S. Zanardo (eds.), *Donne, uomini. Il significare della differenza*, Vita e Pensiero, Milano 2010, pp. 323-352; si tratta della trascrizione di una conferenza in cui Pagani affronta il tema della contrapposizione tra il modello biblico della differenza sessuale originaria e quello gnostico dell'androginia.

<sup>66</sup> *Ivi*, p. 159.

<sup>67</sup> *Ivi*, p. 163.

<sup>68</sup> Cfr. E. Sullerot, *Domani le donne*, trad. it. di A. Dell'Orto, Bompiani, Milano 1966; Id. (ed.), *Il fenomeno donna. Anatomia della realtà femminile*, trad. it. di F. Benvenuti-M. Poli, Sansoni, Firenze 1978.

<sup>69</sup> Un confronto fra transumanesimo e ideologia di genere è stato recentemente sviluppato da J.M. Martínez Guisasaola-F.J. González Melado, *El cuerpo como problema: ideología de género y transhumanismo*, «Scripta Theologica», 56/2 (2024), pp. 409-449. Sul tema più generale della sessualità nella prospettiva transumanista, cfr. anche M. Hauskeller, *Sex and the Posthuman Condition*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2014. Per un approfondimento filosofico sulla differenza sessuale, cfr. invece C. Vigna, *Etica del desiderio come etica del riconoscimento*, t. II, Orthotes, Napoli-Salerno 2015, pp. 39-100.

## Parte II.

Friedrich von Hayek  
filosofo conservatore



## Capitolo 1.

### Scientismo e “abuso della ragione”

Nella prima parte di questo lavoro si è analizzata, attraverso l'opera di Eric Voegelin, la matrice gnostica delle ideologie moderne e contemporanee. La ricerca prosegue ora con lo studio del pensiero politico-filosofico di Friedrich von Hayek, il quale – come si cercherà di mostrare – si colloca in una linea di profonda continuità con la critica voegelianiana. È sufficiente, a questo proposito, uno sguardo ai temi affrontati in uno dei suoi scritti più noti al grande pubblico, *The Road to Serfdom*, pubblicato nel 1944, sul finire della seconda guerra mondiale<sup>1</sup>. Con uno stile volutamente accessibile e divulgativo, l'opera intendeva mettere in guardia l'opinione pubblica occidentale dai pericoli insiti nei sistemi ideologici moderni. Da queste pagine emergono diversi motivi già riscontrati nell'analisi dei testi voegelianiani: il carattere utopistico delle proposte politiche contemporanee (incluse quelle socialdemocratiche), il loro inevitabile esito totalitario, lo stretto legame di parentela fra nazionalsocialismo e comunismo, nonché l'abbandono della ricerca della verità a favore della propaganda politica nelle società moderne.

L'approfondimento del pensiero hayekiano richiede un diverso approccio ermeneutico. Studiare l'opera di Hayek significa infatti confrontarsi con un *corpus* assai più ampio rispetto a quello che Voegelin dedica allo gnosticismo. Si tratta di un insieme di testi non privo di ridondanze e, talvolta, di qualche incoerenza interna, al quale si affianca una letteratura critica pressoché sconfinata. Per questa ragione, se l'esegesi di Voegelin ha potuto mantenere un certo grado di analiticità, quella di Hayek impone all'interprete un più marcato sforzo di sintesi.

Proseguiremo quindi da dove Voegelin ci aveva lasciati, ossia dalla critica dei movimenti politici e intellettuali moderni, stavolta però visti con lo sguardo di

---

<sup>1</sup> Cfr. F.A. Hayek, *The Road to Serfdom*, Routledge, Londra 1944.

Hayek. Questo lavoro – corrispondente al primo capitolo di questa sezione – dovrebbe inoltre contribuire a rendere ulteriormente evidenti le convergenze teoriche tra i due autori affrontati. Nel secondo e terzo capitolo, invece, si tratterà ciò che – come si era accennato nell’introduzione – manca nell’opera di Voegelin, ovvero una prospettiva costruttiva e spendibile ai fini di una riflessione positiva sull’ordine sociale. A questo scopo, il secondo capitolo sarà dedicato alla teoria hayekiana dell’ordine spontaneo, mentre il terzo ne studierà le conseguenze sul piano etico-politico.

### 1.1. *Hayek filosofo: vita e opere*<sup>2</sup>

Friedrich von Hayek nasce a Vienna nel 1899. Qui, nei primi anni Venti, consegue un dottorato in giurisprudenza e uno in scienze politiche, dedicandosi anche allo studio dell’economia e della psicologia. In questo periodo intraprende la carriera accademica lavorando a stretto contatto con Ludwig von Mises, il quale lo pone alla direzione dell’“Istituto austriaco per la ricerca sul ciclo economico”, incarico che Hayek manterrà fino al 1931<sup>3</sup>. In quell’anno si trasferisce alla

---

<sup>2</sup> In questo paragrafo si offriranno soltanto alcune note biografiche relative all’itinerario intellettuale di Hayek. Per un’esposizione completa della sua vita si rimanda a B. Caldwell-H. Klausinger, *Hayek: A Life, 1899-1950*, cit.; A. Ebenstein, *Friedrich Hayek: A Biography*, Palgrave, Basingstoke 2001; e, per un ulteriore approfondimento, a S. Kresge-L. Wenar (eds.), *Hayek on Hayek: An Autobiographical Dialogue*, Routledge, Londra 1994. Si segnalano inoltre le seguenti biografie intellettuali: A. Ebenstein, *Hayek’s Journey: The Mind of Friedrich Hayek*, cit; B. Caldwell, *Hayek’s Challenge: An Intellectual Biography of F. A. Hayek*, The University of Chicago Press, Chicago-Londra 2004. Molto attenta all’evoluzione del pensiero hayekiano, pur senza configurarsi come biografia intellettuale, è la monografia di S. Fleetwood, *Hayek’s Political Economy: The Socio-Economics of Order*, Routledge, Londra-New York 1995. Per un’introduzione generale alla figura e all’opera di Hayek, infine, cfr. A. Gamble, *Hayek: The Iron Cage Of Liberty*, Westview Press, Boulder 1996; A.J. Tebble, *F.A. Hayek*, Continuum, New York 2010; P.J. Boettke, *F. A. Hayek: Economics, Political Economy and Social Philosophy*, Palgrave Macmillan, Londra 2018.

<sup>3</sup> Sul rapporto tra Hayek e Mises, cfr. B. Caldwell, *Hayek and the Austrian tradition*, in E. Feser (ed.), *The Cambridge Companion to Hayek*, Cambridge University Press, Cambridge 2006, pp. 13-33; R.M. Ebeling, *Hayek and Mises*, in R.W. Garrison-N. Barry (eds.), *Elgar Companion to Hayekian Economics*, Edward Elgar, Cheltenham 2014, pp. 138-164; J. Rodrigues, *The Political and Moral Economies of Neoliberalism: Mises and*

London School of Economics come docente di economia. Qui avvia la celebre disputa con John Maynard Keynes sugli effetti dell'intervento statale nell'economia<sup>4</sup> e stringe un sodalizio accademico con Karl Popper, destinato a protrarsi negli anni<sup>5</sup>. Nel 1944 pubblica il già citato *The Road to Serfdom*.

Nel 1950 si trasferisce presso l'Università di Chicago, dove rimarrà fino al 1962. In questi anni si intensificano gli studi di natura interdisciplinare: nel 1952 pubblica una monografia di argomento psicologico, *The Sensory Order*<sup>6</sup>; nel 1955 gli scritti sullo scientismo confluiscono in *The Counter-Revolution of Science*<sup>7</sup>; mentre nel 1960 dà alle stampe la sua prima opera organica di filosofia politica, *The Constitution of Liberty*<sup>8</sup>. Nell'introduzione a quest'opera Hayek scrive:

Nonostante io continui a considerarmi principalmente un economista, ho finito per sentire sempre di più che le risposte a molte delle pressanti questioni sociali del nostro tempo si trovano, in ultima analisi, nel riconoscimento di principi che stanno al di fuori dell'ambito dell'economia tecnica o di qualsiasi altra singola disciplina. Sebbene sia partito da un originario interesse per i problemi di politica economica, sono stato lentamente condotto al compito ambizioso – e forse presuntuoso – di affrontarli attraverso una riformulazione complessiva dei principi fondamentali di una filosofia della libertà.<sup>9</sup>

---

Hayek, «Cambridge Journal of Economics», 37/5 (2013), pp. 1001-1017; R. Cubeddu, *Il liberalismo della scuola austriaca. Menger, Mises, Hayek*, Morano, Napoli 1992.

<sup>4</sup> Cfr. N. Wapshott, *Keynes Hayek: The Clash That Defined Modern Economics*, W. W. Norton & Company, New York 2011.

<sup>5</sup> Sulla relazione tra i due, cfr. B. Caldwell, *Popper and Hayek: Who Influenced Whom?*, in I. Jarvie-K. Milford-D. Miller (eds.), *Karl Popper: A Centenary Assessment. Vol. I: Life and Times, and Values in a World of Facts*, Ashgate, Aldershot 2006, pp. 111-122 e M.A. Notturmo, *Hayek and Popper: On Rationality, Economism, and Democracy*, Routledge, Londra-New York 2015. Entrambi gli studi concludono che, nonostante la lunga collaborazione e la stima reciproca più volte manifestata, una reale convergenza sul piano filosofico non ebbe mai luogo.

<sup>6</sup> Cfr. F.A. Hayek, *The Sensory Order: An Inquiry into the Foundations of Theoretical Psychology*, The University of Chicago Press, Chicago 1952. Su quest'opera, cfr. W.N. Butos (ed.), *The Social Science of Hayek's 'The Sensory Order'*, Emerald, Bingley 2010.

<sup>7</sup> Cfr. F.A. Hayek, *The Counter-Revolution of Science*, cit.

<sup>8</sup> Cfr. F.A. Hayek, *The Constitution of Liberty*, cit. Per un'introduzione specifica all'opera, cfr. E.F. Miller, *Hayek's The Constitution of Liberty: An Account of Its Argument*, The Institute of Economic Affairs, Londra 2010.

<sup>9</sup> F.A. Hayek, *The Constitution of Liberty*, cit., pp. 49-50.

Per “filosofia”, Hayek precisa di intendere «l’ambito in cui si incontrano la teoria politica, l’etica e l’antropologia»<sup>10</sup>. Questo approccio interdisciplinare caratterizzerà anche la fase successiva della sua carriera, che dal 1962 si svolgerà in Europa: dapprima a Friburgo, poi a Salisburgo e infine nuovamente a Friburgo, dove rimarrà fino alla morte, nel 1992. Negli anni Settanta pubblica in tre volumi la sua seconda grande opera di ambito filosofico, *Law, Legislation and Liberty*, che affronta anche questioni di filosofia del diritto<sup>11</sup>. Nel 1974 gli viene conferito il Premio Nobel per l’economia<sup>12</sup>.

L’ultima monografia di Hayek, pubblicata nel 1988, è *The Fatal Conceit*<sup>13</sup>, una sorta di compendio – seppur estremizzato in chiave antirazionalistica – della sua prospettiva etica<sup>14</sup>. L’opera venne pubblicata, tuttavia, in un momento in cui l’autore, ormai ottantanovenne e in cattive condizioni di salute, non era più in grado di seguirne la redazione finale, affidata a William Bartley III. Per questo motivo la reale paternità hayekiana del testo resta oggetto di discussione<sup>15</sup>.

## 1.2. *Da Saint-Simon a Marx: cenni di storia dello scientismo contemporaneo*

Come già in Voegelin, anche nell’opera di Hayek troviamo un’analisi critica dei principali movimenti intellettuali contemporanei. Le pagine che seguono

---

<sup>10</sup> *Ivi*, p. 51.

<sup>11</sup> Cfr. F.A. Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, 3 voll., Routledge, Londra 1982.

<sup>12</sup> Sui contributi di Hayek alla scienza economica, cfr. G.R. Steele, *The Economics of Friedrich Hayek* [1993], Palgrave Macmillan, Basingstoke 2007<sup>2</sup>.

<sup>13</sup> Cfr. F.A. Hayek, *The Fatal Conceit: The Errors of Socialism*, a cura di W.W. Bartley III, The University of Chicago Press, Chicago 1988.

<sup>14</sup> Cfr. K.W. Diener, *The Evolution of Hayek’s Ethics*, in R. Leeson (ed.), *Hayek: A Collaborative Biography. Part X: Eugenics, Cultural Evolution, and The Fatal Conceit*, Palgrave Macmillan, Londra 2017, pp. 355-372 (in particolare pp. 364-365).

<sup>15</sup> I due principali biografi di Hayek, Bruce Caldwell e Alan Ebenstein, concordano nel ritenere che l’intervento di Bartley sia stato tale da non consentire di attribuire l’opera a Hayek (cfr. A. Ebenstein, *The Final Deceit*, «Liberty», 19/3 (2005), pp. 29-31; B. Caldwell, *Popper and Hayek: Who Influenced Whom?*, cit., pp. 119-120). Per questo motivo – e poiché, a giudizio di chi scrive, l’opera non aggiunge nulla di decisivo rispetto a quanto già ampiamente trattato nei lavori precedenti – si è scelto di non tenerne conto nell’analisi del pensiero hayekiano.

mirano dunque a mettere in luce questo contributo poco indagato dello Hayek storico delle idee.

Ciò che fa da sfondo a questa analisi è il ravvisamento – nei movimenti che si andranno a discutere – della comune tendenza a cadere in una fallacia che ci è già familiare: lo scientismo. Con questo termine, Hayek designa anzitutto la propensione – affermatasi a partire dalla prima metà dell'Ottocento – a trasferire nelle scienze sociali (economia, scienza politica, etica) la metodologia tipica delle scienze naturali, fondata, in estrema sintesi, sull'osservazione empirica e sulla modellizzazione matematica<sup>16</sup>. Nella prospettiva hayekiana – come si vedrà più avanti – l'esito principale e insieme il tratto distintivo dello scientismo coincide con un elemento già incontrato nell'analisi delle varie forme di immanentizzazione dell'*eschaton*: il progetto di pianificare razionalmente la società.

Benché un atteggiamento di impronta scientifica si ritrovi già negli scritti di colui che Hayek definisce «il prototipo del “demagogo della scienza”»<sup>17</sup>, ovvero Francis Bacon, la sua reale diffusione è ricondotta, dal nostro autore, alla fondazione dell'*École polytechnique* nella Parigi di fine Settecento<sup>18</sup>. Questo istituto superiore, destinato a formare i funzionari dello Stato, si fondava sull'idea che, in seguito alla rivoluzione scientifica, «non vi fossero limiti alle capacità della mente umana né al grado in cui l'uomo potesse sperare di imbrigliare e dominare tutte le forze che fino ad allora lo avevano minacciato e intimorito»<sup>19</sup>, cioè le forze della natura. Un'altra caratteristica distintiva della scuola era «la netta inclinazione pratica insita in tutto il suo insegnamento, il fatto che tutte le scienze venissero insegnate principalmente nelle loro applicazioni pratiche e che tutti gli allievi aspirassero ad applicare le proprie conoscenze come ingegneri militari o civili»<sup>20</sup>.

Da questo ambiente formativo emerse un nuovo archetipo, destinato a esercitare un'influenza duratura nei secoli successivi: «Lo specialista tecnico,

---

<sup>16</sup> Cfr. F.A. Hayek, *The Counter-Revolution of Science*, cit., pp. 13-16.

<sup>17</sup> *Ivi*, p. 14.

<sup>18</sup> Cfr. *ivi*, pp. 105-116.

<sup>19</sup> *Ivi*, p. 112.

<sup>20</sup> *Ibid.*

considerato istruito perché aveva frequentato scuole impegnative, ma che possedeva scarsa o nessuna conoscenza della società, della sua vita, del suo sviluppo, dei suoi problemi e dei suoi valori»<sup>21</sup>, consapevolezza che possono essere acquisite solo attraverso una formazione umanistica.

Il frutto più maturo di questa mentalità, e – secondo Hayek – la principale responsabile della sua diffusione, è l’opera di Henri de Saint-Simon<sup>22</sup>. Per i primi quarant’anni della sua vita, il conte di Saint-Simon rimase estraneo a qualsiasi formazione scientifica; lungo tutto questo periodo, egli «preferì la speculazione finanziaria a quella metafisica»<sup>23</sup>, dedicandosi – con alterne fortune – a diverse intraprese economiche, tra cui la compravendita dei beni confiscati alla Chiesa dopo la Rivoluzione.

Nel 1798 decise tuttavia di intraprendere la carriera intellettuale, stabilendosi a vivere proprio di fronte all’*École polytechnique*. Piuttosto che seguirne i corsi, Saint-Simon preferì circondarsi della compagnia di vari *polytechniciens*, dai quali attingeva conoscenze nel corso di incontri mondani. Da questa singolare fase di “istruzione” nacque, nel 1803, un *pamphlet* in cui egli proponeva l’istituzione di un “Consiglio di Newton” composto da uomini di scienza, i quali sarebbero divenuti «i rappresentanti di Dio sulla terra, che priverebbero il Papa, i cardinali, i vescovi e i sacerdoti del loro ufficio poiché essi non comprendono la scienza divina che Dio ha loro affidato e che un giorno trasformerà di nuovo la terra in paradiso»<sup>24</sup>. La “scienza divina” evocata in queste pagine è, naturalmente, la scienza moderna.

A ciò si aggiunge l’idea che in tutto il mondo dovessero sorgere vari Consigli locali, incaricati di «organizzare il culto, la ricerca e l’istruzione all’interno e attorno ai templi di Newton che saranno costruiti ovunque»<sup>25</sup>. Secondo lo scritto, infatti, l’istituzione di questo nuovo culto sarebbe stata ispirata «a Saint-Simon dal Signore stesso, il quale annuncia al suo profeta di aver posto Newton al Suo fianco e di avergli affidato l’illuminazione degli abitanti di tutti i pianeti»<sup>26</sup>.

---

<sup>21</sup> *Ivi*, p. 110.

<sup>22</sup> Cfr. *ivi*, pp. 117-128.

<sup>23</sup> *Ivi*, p. 118.

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 120.

<sup>25</sup> *Ibid.*

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 121.

Hayek giudica così questo primo episodio della produzione saintsimoniana:

È l'espressione di un visionario megalomane che sforna idee digerite a metà, costantemente intento ad attirare l'attenzione del mondo sul proprio genio incompreso e sulla necessità di finanziare le sue opere, e che non dimentica di riservare a se stesso, in quanto fondatore della nuova religione, grandi poteri e la presidenza di tutti i Consigli a vita.<sup>27</sup>

Dopo alcuni anni di studio personale, Saint-Simon pubblicò un trattato sulla scienza del XIX secolo, nel quale «mostra una conoscenza ampia, sebbene ancora molto superficiale e mal digerita, della letteratura scientifica del periodo»<sup>28</sup>. In questo nuovo lavoro, il Consiglio di Newton assume la forma del «comitato editoriale di una grande nuova Enciclopedia, finalizzata a sistematizzare e unificare ogni sapere»<sup>29</sup>; l'elemento unificatore, in questa prospettiva, doveva essere il “fiscicismo”, ovvero la riconduzione di ogni scienza particolare alla fisica.

Quest'opera non segna, come si potrebbe pensare, il passaggio da una fase “mistica” a una puramente razionalistica del pensiero di Saint-Simon. Il fiscicismo che sta alla base del progetto enciclopedico, infatti, «non è semplicemente un nuovo metodo scientifico generale; esso deve diventare una nuova religione, anche se inizialmente solo per le classi colte»<sup>30</sup>. E la guida di questo nuovo culto, nelle intenzioni di Saint-Simon, avrebbe dovuto essere Napoleone in persona, al quale l'autore si rivolge direttamente.

Secondo Hayek, questa seconda opera di Saint-Simon «riunisce, per la prima volta, quasi tutte le caratteristiche dell'organizzatore scienziista moderno»<sup>31</sup>. Nella prospettiva delineata dal conte emergono infatti «l'entusiasmo per il fiscicismo (oggi chiamato ficalismo) [...], il tentativo di “unificare la scienza” e di farne la base della morale, il disprezzo per ogni ragionamento “teologico”, cioè antropomorfo, il desiderio di organizzare il lavoro altrui [...] e l'aspirazione a pianificare in generale la vita su basi scientifiche»<sup>32</sup>.

---

<sup>27</sup> *Ibid.*

<sup>28</sup> *Ivi*, p. 122.

<sup>29</sup> *Ibid.*

<sup>30</sup> *Ibid.*

<sup>31</sup> *Ivi*, p. 123.

<sup>32</sup> *Ibid.*

Questa visione esercitò un certo fascino su un gruppo di giovani studenti del Politecnico, segnando l'inizio della carriera di Saint-Simon come scolarca. Il più importante tra i suoi discepoli fu Auguste Comte<sup>33</sup>. È in questo periodo che si moltiplicano gli scritti programmatici, nei quali Saint-Simon «si muove sempre più nella direzione di quel socialismo autoritario che avrebbe assunto una forma definita solo dopo la sua morte, per mano dei suoi discepoli»<sup>34</sup>. Già in lui, tuttavia, è chiaramente presente l'idea che la nuova riorganizzazione della società sia incompatibile con la libertà individuale. Un esempio eloquente di tale convinzione si ritrova nella rielaborazione del pensiero del maestro proposta dal giovane Comte, che Hayek parafrasa nei seguenti termini:

Proprio come in astronomia, fisica, chimica e fisiologia non esiste nulla di simile alla libertà di coscienza, così questo fatto transitorio scomparirà non appena la politica sarà elevata al rango di scienza naturale e la vera e definitiva dottrina sarà stata definitivamente stabilita. Questa nuova scienza della “fisica sociale”, vale a dire lo studio dello sviluppo collettivo del genere umano, è in realtà un ramo della fisiologia, o lo studio dell'uomo concepito nella sua intera estensione. [...] L'oggetto della fisica sociale è scoprire le leggi naturali e inevitabili del progresso della civiltà, che sono necessarie quanto quelle della gravitazione.<sup>35</sup>

L'ultima fase della produzione saintsimoniana segna un ritorno in grande stile alla vena religiosa, con un'opera significativamente intitolata *Nuovo Cristianesimo*. Secondo questo *pamphlet*, il principale obiettivo del vero cristianesimo dovrebbe essere «il più rapido miglioramento dell'esistenza morale e fisica della classe più povera»<sup>36</sup>. Poiché la Chiesa ha fallito in tale compito, «il Signore si rivolge ora al popolo e ai principi attraverso il suo nuovo profeta»<sup>37</sup>, vale a dire Saint-Simon stesso. A lui sarebbe dunque affidata l'elaborazione di una nuova teologia, capace di «prestare maggior attenzione agli interessi terreni dell'uomo»<sup>38</sup>.

Hayek dedica ampio spazio all'esposizione del pensiero di Saint-Simon nella sua ricostruzione della storia dello scientismo: uno spazio che, se rapportato allo

---

<sup>33</sup> Cfr. *ivi*, pp. 129-142.

<sup>34</sup> *Ivi*, p. 136.

<sup>35</sup> *Ivi*, p. 138.

<sup>36</sup> *Ivi*, p. 141.

<sup>37</sup> *Ibid.*

<sup>38</sup> *Ibid.*

scarso spessore del personaggio, potrebbe apparire persino eccessivo. Egli riconosce tuttavia a Saint-Simon un ruolo decisivo nella diffusione di idee già presenti nel senso comune dell'epoca, rese però più incisive dall'azione di un gruppo di discepoli sufficientemente convinti e motivati (oggi diremmo, forse, "radicalizzati"):

Le idee che egli lasciò in eredità ai suoi discepoli erano senza dubbio condivise da molte persone del tempo. Ma con la sua perseveranza e il suo entusiasmo egli guadagnò loro aderenti tra uomini capaci di svilupparle e nei quali ispirò un entusiasmo sufficiente ad agire come un solo corpo per diffonderle.<sup>39</sup>

Per Hayek, dunque, «la vera forza che influenzò in modo decisivo il pensiero europeo furono i sansimoniani e non Saint-Simon stesso»<sup>40</sup>. Il movimento così formatosi, definito da Hayek "la religione degli ingegneri" e noto come "sansimonismo", divenne una presenza culturale estremamente attiva sul piano editoriale e particolarmente abile nel conquistare le simpatie dei giovani intellettuali europei<sup>41</sup>. La sua parabola fu tuttavia relativamente breve, soprattutto perché il movimento assunse presto un carattere settario, fondato su «un vago panteismo e una fervente fede [*belief*] nella solidarietà umana»<sup>42</sup>, ma anche su pratiche culturali e gerarchiche a tratti grottesche, che finirono per allontanare molti degli iniziali sostenitori. A ciò si deve aggiungere lo scandalo suscitato dalle dottrine libertine introdotte in ambito sessuale, tra cui «la "riabilitazione della carne" e la distinzione tra i tipi "costanti" e "incostanti" di entrambi i sessi, a ciascuno dei quali si sarebbe dovuto consentire di fare a modo proprio»<sup>43</sup>.

È anche per questo che molti pensatori, pur profondamente debitori verso il sansimonismo, divennero reticenti ad ammetterne l'influenza, che finì così per esercitarsi in modo più sotterraneo che esplicito<sup>44</sup>:

Nei suoi ultimi anni, la scuola si era coperta di ridicolo con le sue arlecchinate pseudo-religiose e con le sue varie stravaganze e follie, e, di conseguenza, molti uomini che avevano assimilato gran parte del suo insegnamento sociale e filosofico

---

<sup>39</sup> *Ivi*, p. 142.

<sup>40</sup> *Ivi*, p. 144.

<sup>41</sup> Cfr. *ivi*, pp. 143-155.

<sup>42</sup> *Ivi*, p. 153.

<sup>43</sup> *Ivi*, p. 154.

<sup>44</sup> Cfr. *ivi*, pp. 156-167.

avrebbero potuto vergognarsi di ammettere la loro associazione con gli eccentrici di Ménilmontant e con gli uomini che andarono in Oriente in cerca della *femme libre*.<sup>45</sup>

Ciò non significa, tuttavia, «che le idee allora assimilate non continuassero ad agire in loro e attraverso di loro»<sup>46</sup>. Questo vale in modo particolare per l'ex sansimoniano di maggior successo, il già menzionato Comte, la cui influenza si estese fino al Regno Unito e, tramite esso, alla Germania<sup>47</sup>.

Come già accaduto con Saint-Simon, «l'influenza diretta di Comte rimase limitata a relativamente pochi, ma attraverso questi pochi si estese enormemente»<sup>48</sup>, e questo – osserva Hayek – «è ancor più vero per la generazione presente che non per quelle precedenti»<sup>49</sup>. Nonostante infatti non siano molti gli studenti o gli studiosi di scienze sociali che abbiano letto Comte o possiedano una conoscenza approfondita del suo pensiero, «il numero di coloro che hanno assorbito la maggior parte degli elementi importanti del suo sistema [...] è davvero molto grande»<sup>50</sup>.

L'analisi di Hayek prosegue soffermandosi sui punti di contatto tra Comte e il massimo pensatore tedesco moderno, cioè Hegel<sup>51</sup>:

La mia tesi sarà che, nel campo del pensiero sociale, non solo la seconda metà del XIX secolo ma anche la nostra epoca deve gran parte del suo caratteristico approccio all'accordo tra due pensatori che sono comunemente considerati come antipodi intellettuali assoluti: l'«idealista» tedesco Georg Wilhelm Friedrich Hegel e il «positivista» francese Auguste Comte.<sup>52</sup>

Nonostante le loro apparentemente insanabili divergenze, entrambi risultano infatti profondamente debitori nei confronti dello stesso autore: Cartesio. Come scrive Hayek, è proprio qui che si trova «l'origine di ciò che ritengo essere i comuni errori di Hegel e Comte»<sup>53</sup>. Il peccato originale di entrambi consiste, infatti, nel radicale razionalismo, che Hayek riconduce senza esitazioni

---

<sup>45</sup> *Ivi*, p. 156.

<sup>46</sup> *Ibid.*

<sup>47</sup> Cfr. *ivi*, pp. 168-188.

<sup>48</sup> *Ivi*, p. 188.

<sup>49</sup> *Ibid.*

<sup>50</sup> *Ibid.*

<sup>51</sup> Cfr. *ivi*, pp. 191-206.

<sup>52</sup> *Ivi*, p. 192.

<sup>53</sup> *Ivi*, p. 196.

all'influenza cartesiana. È in questo senso che parla di «*hybris* intellettuale, i cui semi furono seminati da Cartesio»<sup>54</sup>. Attribuire all'eredità cartesiana l'origine dei mali del moderno “razionalismo costruttivista” rappresenta, del resto, una costante delle ricostruzioni genealogiche hayekiane<sup>55</sup>.

Un primo tratto del razionalismo comune a Comte e Hegel è l'idea che sia possibile conoscere direttamente gli “aggregati sociali” [*social wholes*]<sup>56</sup> – popoli, nazioni, classi – e costruire teorie a partire da questa conoscenza immediata. Si tratta – come vedremo – di una prospettiva antitetica all'epistemologia hayekiana, fondata su un rigoroso individualismo metodologico.

In entrambi gli autori il razionalismo si manifesta inoltre nell'interpretazione intellettualistica della storia, concepita come il riflesso di un processo di sviluppo interno al pensiero umano. Nel determinismo storico che ne deriva non c'è spazio per la libertà individuale, destinata a essere assorbita dallo sviluppo stesso della storia. In Comte questo elemento è, come si è visto, di diretta ascendenza sansimoniana. Hayek osserva peraltro che, sotto diversi aspetti, «il tanto vituperato Hegel è comunque infinitamente più liberale dello “scientifico” Comte»<sup>57</sup>.

Secondo Hayek, una conseguenza diretta di questo comune determinismo storico è, inoltre, il relativismo morale:

L'ultimo importante punto di accordo tra Hegel e Comte che menzionerò non è altro che una conseguenza del loro storicismo. Ma ha esercitato una tale influenza indipendente che devo trattarlo separatamente. Si tratta del loro radicale relativismo morale, della loro convinzione che tutte le regole morali possano essere riconosciute come giustificate dalle circostanze del tempo, oppure che siano valide soltanto quelle che possono essere così esplicitamente giustificate – non è sempre chiaro quale delle due cose intendano.<sup>58</sup>

L'accostamento di Hegel al relativismo può far storcere il naso a più di un interprete del pensatore tedesco, ma occorre precisare che, quando Hayek parla di

---

<sup>54</sup> *Ivi*, p. 203.

<sup>55</sup> Su questo punto, cfr. anche F.A. Hayek, *Individualism and Economic Order*, The University of Chicago Press, Chicago 1948, pp. 1-32 e Id., *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, The University of Chicago Press, Chicago 1967, pp. 82-95.

<sup>56</sup> Cfr. F.A. Hayek, *The Counter-Revolution of Science*, cit., pp. 197-198.

<sup>57</sup> *Ivi*, p. 200.

<sup>58</sup> *Ivi*, p. 201.

relativismo morale, intende precisamente l'idea secondo cui «non esistono norme morali che dobbiamo accettare come trascendenti la nostra ragione individuale»<sup>59</sup>. In questa prospettiva, Hayek si spinge fino ad affermare che «si potrebbe sostenere con buone ragioni che essi [Comte e Hegel] siano tra le principali fonti della moderna tradizione del positivismo giuridico»<sup>60</sup>.

Riassumendo, l'elemento che spiega le varie convergenze tra i due autori è, come già accennato, il seguente:

L'idea che possiamo migliorare i risultati dei precedenti approcci individualistici, con il loro modesto tentativo di comprendere come le menti individuali interagiscono, studiando la Ragione Umana, con la R maiuscola, quasi dall'esterno, come qualcosa di oggettivamente dato e osservabile nel suo insieme, come potrebbe apparire a qualche supermente.<sup>61</sup>

I “precedenti approcci individualistici” cui Hayek fa qui riferimento appartengono a una tradizione le cui origini egli rintraccia in Aristotele e Cicerone, tradizione che «fu trasmessa alla nostra epoca moderna principalmente attraverso l'opera di San Tommaso d'Aquino, e negli ultimi secoli fu sviluppata soprattutto da filosofi politici»<sup>62</sup>, come David Hume, Adam Smith, Tocqueville e Lord Acton<sup>63</sup>.

Sul versante opposto della storia della filosofia si colloca la tradizione razionalistica e scientifica che, da Cartesio – affiancato storicamente da Hobbes – giunge fino a Hegel e Comte, passando per Rousseau e Saint-Simon, e da cui proviene «quella *hybris* del collettivismo che mira a “dirigere consapevolmente” tutte le forze della società»<sup>64</sup>.

Al termine di questo filone si incontra, poi, «quel misto di hegelismo e positivismo fornito da Feuerbach»<sup>65</sup> e che, attraverso quest'ultimo, si trasmette a

---

<sup>59</sup> *Ibid.*

<sup>60</sup> *Ivi*, p. 202.

<sup>61</sup> *Ivi*, p. 203.

<sup>62</sup> F.A. Hayek, *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, cit., p. 94.

<sup>63</sup> A questo proposito, cfr. anche N. Iannello, *La tradizione individualistica nel pensiero di Hayek*, «Il Politico», 57/4 (1992), pp. 657-691.

<sup>64</sup> F.A. Hayek, *The Counter-Revolution of Science*, cit., p. 204.

<sup>65</sup> *Ibid.*

Marx, le cui teorie risultano «in gran parte hegeliane nel linguaggio, ma [...] molto più debitorie a Saint-Simon e a Comte di quanto comunemente si riconosca»<sup>66</sup>.

Di Feuerbach e Marx si è già detto nella sezione precedente, mentre la critica hayekiana al socialismo sarà oggetto del prossimo capitolo. Non occorre dunque soffermarsi oltre: basti qui sottolineare la quasi perfetta sovrapposibilità tra l'interpretazione della filosofia contemporanea offerta da Voegelin – secondo cui Comte, Feuerbach e Marx segnano il compimento del processo di immanentizzazione dell'*eschaton* proprio della modernità – e la ricostruzione hayekiana, che individua negli stessi pensatori l'espressione più compiuta di quella corrente razionalistica e scientificista culminata nelle ideologie collettivistiche che stanno alla base dei totalitarismi del Novecento.

### 1.3. *Scientismo e scienza economica: il paradigma neoclassico*

Varie ragioni suggeriscono di proseguire lo studio del pensiero hayekiano soffermandoci ora sulla sua critica all'economia neoclassica. La prima è la continuità con il tema dello scientismo, trattato fin qui; la seconda è la possibilità di gettare luce non solo sugli albori della carriera di Hayek, ma anche su quei fondamenti metodologici che, elaborati in ambito economico, costituiranno l'ossatura di tutti gli sviluppi successivi del suo pensiero.

Abbiamo definito lo scientismo, in termini hayekiani, come l'indebita trasposizione nelle scienze sociali della metodologia propria delle scienze naturali. In questa prospettiva, il metodo della cosiddetta "economia neoclassica" – esposto in forma paradigmatica da Milton Friedman nell'introduzione agli *Essays in Positive Economics*<sup>67</sup> – ricade a pieno titolo nella categoria scientificista. Tale approccio, ormai divenuto lo standard della ricerca economica in ambito accademico, si fonda infatti sull'elaborazione di modelli matematici di varia complessità, le cui predizioni vengono sottoposte a verifica empirica. In sostanza, esso riduce lo studio del comportamento di individui o aggregati di individui –

---

<sup>66</sup> *Ivi*, p. 205.

<sup>67</sup> Cfr. M. Friedman, *Essays in Positive Economics*, The University of Chicago Press, Chicago 1953, pp. 3-43.

fino a organizzazioni complesse come imprese o Stati – a un procedimento analogo a quello con cui si analizza il moto dei corpi inanimati.

Naturalmente, per rendere possibile la matematizzazione del comportamento umano è necessario introdurre una serie di assunzioni preliminari. La più nota e controversa – criticata per lo più con tono moralistico e solo più raramente da una prospettiva propriamente filosofico-scientifica – è quella dell'*homo oeconomicus*: la riduzione dell'uomo a un agente che agisce massimizzando il soddisfacimento delle proprie preferenze personali (l'"utilità") nella perfetta consapevolezza dei propri bisogni e con piena conoscenza delle alternative a propria disposizione.

In questa prospettiva, il comportamento del soggetto umano è rappresentabile matematicamente attraverso una "funzione di utilità" e il problema dell'azione si riduce a un calcolo di ottimizzazione vincolata. Il passaggio dallo studio di un singolo agente all'analisi di realtà "aggregate" avviene poi sostituendo alla funzione individuale una "funzione di utilità sociale", trascurando quindi l'eterogeneità tra i vari individui. Il tutto viene inoltre presentato secondo la presunta neutralità di un metodo scientifico che, in realtà, reca con sé profonde implicazioni epistemologiche, etiche e antropologiche<sup>68</sup>. Lungi dal condurre a una prospettiva neutrale e puramente descrittiva – come da intenzioni dichiarate – tale metodologia alimenta in chi la impiega l'inclinazione a trasformare l'economia in una forma di "ingegneria sociale" e ad adottare una concezione collettivistica della società<sup>69</sup>.

Altre assunzioni irrealistiche del paradigma neoclassico, indispensabili alla pretesa "scientificizzazione" dell'economia, sono la condizione di concorrenza perfetta – che ipotizza infiniti venditori e consumatori, beni omogenei, assenza di barriere e di frizioni – e l'ipotesi di staticità dell'equilibrio di mercato, concepito come unico e stazionario. L'insieme di tali premesse dà origine a un paradigma

---

<sup>68</sup> A questo proposito, cfr. J. Huerta de Soto, *Estudio preliminar*, in L. von Mises, *La acción humana. Tratado de economía* [1949], trad. sp. di J. Reig Albiol, Unión Editorial, Madrid 2011<sup>10</sup>, pp. xxi-lxxiv (in particolare pp. xxii-xxix).

<sup>69</sup> Di ciò si era accorto, già a metà del secolo scorso, William Buckley (cfr. W.F. Buckley Jr., *God and Man at Yale* [1951], Regnery, Washington 2002<sup>2</sup>, pp. 41-101). Per "collettivismo" si intende qui tanto il già menzionato vizio metodologico di trattare le realtà aggregate alla stregua degli individui, quanto – come diretta conseguenza di esso – la tendenza a derivare conclusioni economiche di impronta socialista.

che Hayek respinge con decisione – un rifiuto tanto più significativo se si considera che tra i suoi principali sostenitori figuravano lo stesso Friedman e la “Scuola di Chicago”, le cui conclusioni in materia di economia applicata coincidevano in larga misura con quelle hayekiane, come egli stesso riconosceva<sup>70</sup>.

Per Hayek, tuttavia, giungere a una conclusione corretta – in questo caso, il riconoscimento delle virtù del libero mercato – a partire da premesse fallaci non rafforza, bensì indebolisce la causa sostenuta. L’irrealismo delle assunzioni neoclassiche rischia infatti di far apparire l’economia di mercato non come una realtà scientificamente fondata, ma come una nuova forma di utopia.

#### 1.4. *La “prasseologia” di Mises*

Per risalire alle radici della critica hayekiana all’economia neoclassica è necessario tornare a Ludwig von Mises, già menzionato nella nota biografica in apertura di capitolo. L’economista austriaco, che fu mentore di Hayek negli anni viennesi, aveva infatti elaborato una propria alternativa metodologica all’economia di impronta positivista<sup>71</sup>. I due pilastri della sua impostazione sono la convinzione che la scienza economica coincida con lo studio dell’azione dell’uomo in quanto agente razionale e l’individualismo metodologico, entrambi sintetizzati nella celebre affermazione: «Ogni azione razionale è economica. Ogni attività economica è azione razionale. Ogni azione razionale è innanzitutto azione individuale. Solo l’individuo pensa. Solo l’individuo ragiona. Solo l’individuo agisce»<sup>72</sup>.

Secondo Mises – la cui prospettiva tradisce una marcata ipotesi kantiana – l’intera scienza economica può essere derivata a priori, per via deduttiva, a partire da principi autoevidenti dell’azione umana. Questo metodo prende il nome di

---

<sup>70</sup> Cfr. S. Kresge-L. Wenar (eds.), *Hayek on Hayek*, cit., p. 128.

<sup>71</sup> L’esposizione completa della teoria economica di Mises si trova nel monumentale L. von Mises, *Human Action: A Treatise on Economics*, Yale University Press, New Haven 1949.

<sup>72</sup> L. von Mises, *Socialism: An Economic and Sociological Analysis*, trad. ing. di J. Kahane, Yale University Press, New Haven 1951, p. 113.

“prasseologia”<sup>73</sup>. Il suo primo e fondamentale assioma è che *l'uomo agisce*; la “trascendentalità” di tale assioma è garantita dall'impossibilità di negarlo, secondo uno schema elencico: chi volesse sostenere che l'uomo non agisce dovrebbe, nel farlo, compiere un'azione, riaffermando così indirettamente ciò che intendeva negare<sup>74</sup>.

A partire dall'assioma fondamentale dell'azione umana si deducono, in forma aprioristica, le principali categorie economiche: ogni azione implica un fine; il suo conseguimento richiede l'impiego di mezzi; poiché i mezzi sono scarsi, il loro impiego per un fine comporta la rinuncia a fini alternativi (“costo-opportunità”<sup>75</sup>); il fine prescelto viene quindi valutato come superiore rispetto al migliore dei fini scartati (“profitto”<sup>76</sup>), e così via.

Attraverso questa catena di deduzioni è possibile derivare anche teoremi economici più complessi, come la legge dell’“utilità marginale decrescente”<sup>77</sup>. Al prasseologo è rigorosamente precluso non solo il ricorso a modelli matematici, ma anche l'introduzione di qualunque elemento di verifica empirica delle verità così derivate. L'unico criterio di validazione resta la verifica della coerenza logica della catena deduttiva che conduce alla conclusione.

---

<sup>73</sup> Una sintesi della prasseologia – anche alla luce dei contributi di autori successivi come Israel Kirzner (cfr. I.M. Kirzner, *Competition and Entrepreneurship*, The University of Chicago Press, Chicago-Londra 1973) – è offerta da J. Huerta de Soto, *Socialismo, cálculo económico y función empresarial* [1992], Unión Editorial, Madrid 2020<sup>6</sup>, pp. 41-50.

<sup>74</sup> Purtroppo né Mises né i prasseologi successivi hanno colto la specificità elencica del metodo impiegato, preferendo ricondurlo alla nozione di “contraddizione performativa”. Sulla differenza tra quest'ultima e l'*élenchos* propriamente inteso si veda P. Pagani, *Contraddizione performativa e ontologia*, Franco Angeli, Milano 1999.

<sup>75</sup> Sergio Ricossa – economista vicino alla Scuola austriaca – definisce il costo-opportunità (*opportunity cost*) come «quel che si viene a perdere distogliendo un fattore da un impiego particolare, per spostarlo a un altro impiego» (S. Ricossa, *Dizionario di economia* [1982], UTET, Torino 1988<sup>2</sup>, p. 110).

<sup>76</sup> Normalmente, il profitto viene definito come la «differenza fra i ricavi di un'impresa e il costo-opportunità degli input utilizzati [...], quando tale differenza è positiva» (F. Tamagni, *Profitto*, in *Dizionario di Economia e Finanza*, Treccani, 2012. URL: [treccani.it/enciclopedia/profitto\\_\(Dizionario-di-Economia-e-Finanza\)/](http://treccani.it/enciclopedia/profitto_(Dizionario-di-Economia-e-Finanza)/)).

<sup>77</sup> Cfr. J. Huerta de Soto, *Socialismo, cálculo económico y función empresarial*, cit., p. 50.

### 1.5. Tra Mises e Popper: Hayek e l'epistemologia delle scienze sociali

Quanto fin qui esposto costituisce il punto di partenza dell'epistemologia di Hayek, che trova una prima elaborazione in un fondamentale articolo del 1937, *Economics and Knowledge*<sup>78</sup>. In questo scritto l'autore prende parzialmente le distanze dall'impostazione misesiana, pur riconoscendone i meriti. Ne risulta un testo ambivalente, in cui l'enfasi interpretativa può essere posta tanto sull'allontanamento dall'ortodossia prasseologica quanto sulla conservazione di alcuni suoi elementi essenziali<sup>79</sup>.

Per Hayek, in sostanza, lo studio aprioristico dell'azione umana – da lui chiamato in questo contesto “*Pure Logic of Choice*” – è attendibile solo se circoscritto all'analisi del comportamento di un singolo individuo. L'oggetto principale della scienza economica è tuttavia costituito dalle interazioni tra una molteplicità di agenti, un fenomeno che il metodo prasseologico non è in grado di indagare in modo adeguato, poiché risulta epistemicamente impossibile dedurre a priori le modalità con cui tali interazioni si svilupperanno e gli effetti che ne deriveranno. L'applicabilità della prasseologia in ambito economico, secondo Hayek, risulta quindi estremamente limitata, potendo valere soltanto per una “*Robinson Crusoe economy*” – cioè per un'economia composta da un singolo agente – o, al massimo, per una comunità elementare, come quella di un piccolo villaggio<sup>80</sup>.

Le interazioni tra gli individui in un'economia di mercato, dunque, possono essere studiate soltanto a posteriori, per via induttiva. In questo senso, l'economia conserva per Hayek il carattere di scienza empirica. È plausibile che qui si rifletta l'influenza di Popper, citato da Hayek – sia pure in nota – nel saggio di cui stiamo trattando<sup>81</sup>: la prasseologia, in quanto aprioristica e quindi non falsificabile, non può essere considerata scientifica. In questa prospettiva si comprende anche come,

---

<sup>78</sup> Cfr. F.A. Hayek, *Economics and Knowledge*, «Economica», 4/13 (1937), pp. 33-54.

<sup>79</sup> Cfr. W.E. Block, *Was Hayek an Austrian Economist? Yes and No. Was Hayek a Praxeologist? No*, in R. Frantz-R. Leeson (eds.), *Hayek and Behavioral Economics*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2013, pp. 70-89.

<sup>80</sup> Cfr. I.M. Kirzner, *Perception, Opportunity, and Profit: Studies in the Theory of Entrepreneurship*, The University of Chicago Press, Chicago-Londra 1979, pp. 13-33.

<sup>81</sup> Cfr. F.A. Hayek, *Economics and Knowledge*, cit., p. 33 (nota 2).

molti anni più tardi, Hayek, nel riconoscere il proprio debito intellettuale nei confronti di Mises, non manchi di imputargli un certo residuo di razionalismo<sup>82</sup>.

In sintesi, l'impostazione hayekiana condivide con Mises l'individualismo metodologico di fondo, secondo cui l'unità fondamentale della realtà sociale è l'individuo, e nessuna spiegazione dei fenomeni aggregati può dirsi soddisfacente se non riesce a ricondurre i propri risultati all'azione degli individui stessi. Con Mises, inoltre, Hayek rifiuta le assunzioni irrealistiche dell'economia neoclassica e l'abuso scientifico della modellizzazione matematica.

Tuttavia, a differenza di Mises, egli insiste nel riconoscere alla scienza economica la natura di disciplina empirica, il cui compito consiste nello spiegare a posteriori i meccanismi che regolano il funzionamento di un'economia di mercato. Più nello specifico, come spiega nell'articolo del 1943 *The Facts of the Social Sciences*, sebbene le teorie delle scienze sociali – di cui l'economia è un caso paradigmatico – «non consistano in “leggi” nel senso di regole empiriche sul comportamento di oggetti definibili in termini fisici»<sup>83</sup>, il loro scopo rimane quello di «fornire una tecnica di ragionamento che ci assiste nel collegare i singoli fatti»<sup>84</sup>.

Le scienze sociali sono dunque, per Hayek, discipline empiriche, in quanto procedono induttivamente a partire da “fatti”. Ciononostante, si tratta di discipline empiriche *sui generis*: a differenza delle scienze naturali, che si confrontano con fatti “crudi”, le scienze sociali hanno a che fare con fatti umani, la cui natura è al tempo stesso fisica e psicologica. Questo implica una serie di elementi non direttamente osservabili, come aspettative, intenzioni, preferenze o errori di valutazione<sup>85</sup>.

Da questo quadro epistemologico – sviluppato in seno alla Scuola austriaca di economia e reinterpretato da Hayek nei suoi primi scritti – prende avvio la riflessione che condurrà alla teoria dell'“ordine spontaneo”<sup>86</sup>, la più rilevante

---

<sup>82</sup> Cfr. F.A. Hayek, *Foreword*, in L. von Mises, *Socialism: An Economic and Sociological Analysis*, trad. ing. di J. Kahane, Liberty Fund, Indianapolis 1981, pp. xix-xxiv.

<sup>83</sup> F.A. Hayek, *The Facts of the Social Sciences*, «Ethics», 54/1 (1943), pp. 1-13 (p. 11).

<sup>84</sup> *Ibid.*

<sup>85</sup> Cfr. A. Gamble, *Hayek on knowledge, economics, and society*, in E. Feser (ed.), *The Cambridge Companion to Hayek*, cit., pp. 111-131.

<sup>86</sup> Cfr. E.F. Miller, *Hayek's Critique of Reason*, «Modern Age», 20/4 (1976), pp. 383-394.

conseguenza filosofica di tale impostazione nonché l'oggetto del prossimo capitolo.



## Capitolo 2.

### L'ordine spontaneo

#### 2.1. *Mises e l'impossibilità del calcolo economico nel socialismo*

Per rintracciare l'origine della più significativa tra le dottrine hayekiane – quella dell'ordine spontaneo – è necessario tornare ancora una volta al contributo di Mises. In particolare, occorre richiamare uno degli elementi più celebri della sua opera: il teorema dell'impossibilità del calcolo economico in regime di socialismo<sup>1</sup>.

Tale teorema poggia a sua volta su una premessa fondamentale, già formulata dal fondatore della Scuola austriaca, Karl Menger: la teoria soggettiva del valore<sup>2</sup>. Essa costituisce uno dei cardini dell'economia austriaca e, oggi, è ampiamente accolta anche nel pensiero economico *mainstream*. Secondo questa teoria, non è possibile attribuire ai beni di consumo un valore oggettivo e intrinseco; il valore di un bene dipende piuttosto da ciò che, in un determinato contesto e in circostanze date, i singoli individui sono disposti a cedere in cambio di quel bene. Il valore si manifesta dunque nell'incontro tra domanda e offerta, e l'unica misura attendibile ne risulta essere il prezzo di mercato<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> La questione è trattata in L. von Mises, *Socialism*, cit., pp. 113-122; 131-135.

<sup>2</sup> Per un'esposizione approfondita della teoria, cfr. T.C. Taylor, *An Introduction to Austrian Economics*, Ludwig von Mises Institute, Auburn 1990, pp. 40-51.

<sup>3</sup> In questa prospettiva, risulta privo di senso lamentare che il prezzo di un'oncia d'oro sia superiore a quello di un quintale di pane, sostenendo che il secondo possa sfamare centinaia di persone mentre l'oro non soddisfa alcun bisogno primario. Il maggior prezzo relativo dell'oro deriva dalla scarsità di quest'ultimo rispetto al pane, circostanza a seguito della quale i consumatori sono portati ad attribuire maggiore importanza al bisogno di regalare una collanina d'oro per il battesimo di un nipote piuttosto che a quello di pranzare – bisogno facilmente soddisfatto grazie all'abbondante offerta di cibo sul mercato. Tutto ciò indipendentemente dalla collocazione che tali bisogni occupano nella piramide di Maslow o in altre eventuali categorizzazioni di natura psicologica. Per la stessa ragione, è altrettanto irrazionale protestare perché le prestazioni lavorative di un calciatore professionista hanno un prezzo di mercato superiore a quelle di un insegnante o

Ora, in un'economia socialista – definita in senso stretto come un sistema in cui i mezzi di produzione appartengono allo Stato, il quale detiene il monopolio dell'uso della forza – i prezzi di mercato vengono a mancare, poiché gli agenti economici non sono liberi di scambiare beni e di rivelarne così il valore soggettivo (o situazionale). In assenza di questa informazione decisiva, l'intero processo decisionale risulta compromesso: non è più possibile fondare le scelte economiche su basi razionali, ma soltanto su criteri arbitrari.

Il concetto di “socialismo” può essere ampliato fino a comprendere ogni sistema economico in cui lo Stato intervenga come agente coercitivo: dalla nazionalizzazione di imprese o di interi settori alla regolamentazione del mercato del lavoro, dalla manipolazione della massa monetaria all'introduzione di incentivi e disincentivi tramite sussidi e imposte. In questi casi il meccanismo dei prezzi di mercato non viene abolito del tutto – come nel socialismo in senso stretto – ma risulta comunque compromesso, poiché le scelte degli attori economici vengono limitate coercitivamente e i prezzi smettono di riflettere in modo fedele le valutazioni soggettive degli individui, generando così allocazioni inefficienti delle risorse.

Huerta de Soto sintetizza così il contributo misesiano in materia:

Mises si rese conto che il calcolo economico, inteso come ogni giudizio valutativo sul risultato in termini di apprezzamento dei diversi corsi alternativi di azione che si aprono all'attore, esige la disponibilità di un'informazione di prima mano e diviene impossibile in un sistema che, come quello socialista, si basa sulla coercizione e impedisce, in misura maggiore o minore, lo scambio volontario (nel quale si esprimono, si scoprono e si creano le valutazioni individuali) e il libero utilizzo del denaro inteso come mezzo di scambio volontario e comunemente accettato.<sup>4</sup>

Conseguenza del teorema di Mises è quindi che, per quanto l'autorità centrale di un'economia socialista possa rivendicare un uso più “scientifico” delle risorse

---

di un infermiere, a prescindere dall'“utilità sociale” che si voglia attribuire a tali professioni. È proprio attraverso questa teoria soggettiva del valore che un altro importante esponente della Scuola austriaca, Eugen von Böhm-Bawerk, poté confutare la dottrina marxiana del “plusvalore”, mostrandone l'inconsistenza (cfr. E. von Böhm-Bawerk, *Karl Marx and the Close of His System: A Criticism*, trad. ing. di A.M. Macdonald, T. Fisher Unwin, Londra 1898).

<sup>4</sup> J. Huerta de Soto, *La Escuela Austriaca. Mercado y creatividad empresarial*, Síntesis, Madrid 2000, p. 108.

rispetto alla presunta arbitrarietà del libero mercato, l'esatto contrario sarà vero: soltanto il mercato fornisce criteri attendibili per le decisioni economiche, mentre i burocrati socialisti non dispongono delle informazioni necessarie per allocare le risorse in modo razionale.

## 2.2. *Conoscenza scientifica e conoscenza diffusa*

La tesi di Hayek che intendiamo esaminare costituisce quasi una generalizzazione del teorema di Mises: il problema del calcolo economico viene ricondotto al suo nucleo autentico, di natura epistemica, e riformulato in termini più ampi rispetto alla versione originaria del maestro<sup>5</sup>. L'esposizione più compiuta di questa intuizione coincide con l'articolo di maggior impatto scientifico del nostro autore, *The Use of Knowledge in Society*, pubblicato nel 1945<sup>6</sup>.

Lo scritto si apre con la constatazione che «i “dati” [*data*] da cui prende avvio il calcolo economico non sono mai, per l'intera società, “dati” [*given*] a una singola mente che possa elaborarne le implicazioni, né possono mai esserlo»<sup>7</sup>. Ciò dipende dal fatto che «la conoscenza delle circostanze di cui dobbiamo servirci non esiste mai in forma concentrata o integrata, ma soltanto come frammenti dispersi di conoscenza incompleta e spesso contraddittoria, che i diversi individui possiedono»<sup>8</sup>.

La premessa su cui si fonda la teoria dell'ordine spontaneo è proprio la distinzione tra due generi di conoscenza: una conoscenza “scientifica”, che si presta a essere centralizzata<sup>9</sup>, e una conoscenza diffusa tra molteplici soggetti, che per sua natura sfugge a qualsiasi tentativo di concentrazione. Una distinzione che

---

<sup>5</sup> Cfr. L.B. Yeager, *Mises and Hayek on Calculation and Knowledge*, «The Review of Austrian Economics», 7 (1994), pp. 93-109; S. Scheall, *F. A. Hayek and the Epistemology of Politics: The Curious Task of Economics*, Routledge, Londra-New York 2020, pp. 34-74.

<sup>6</sup> Cfr. F.A. Hayek, *The Use of Knowledge in Society*, «The American Economic Review», 35/4 (1945), pp. 519-530.

<sup>7</sup> *Ivi*, p. 519.

<sup>8</sup> *Ibid.*

<sup>9</sup> Cfr. *ivi*, p. 521.

richiama da vicino quella, evocata al termine del capitolo precedente, tra i fatti delle scienze naturali e quelli delle scienze sociali.

Per lo scienziato, che riconosce soltanto il primo tipo di conoscenza, il problema non si pone: tutta la conoscenza è infatti ritenuta trasferibile a un decisore centrale. Questo spiega anche il perdurante successo dei progetti collettivistici, tanto all'epoca di Hayek quanto nella nostra, giacché «oggi è quasi un'eresia affermare che la conoscenza scientifica non costituisca la somma di tutta la conoscenza»<sup>10</sup>. Le scienze sociali, tuttavia, si confrontano con un diverso ordine di fenomeni, che «per sua natura non può entrare nelle statistiche e quindi non può essere trasmesso a un'autorità centrale in forma statistica»<sup>11</sup>. Si tratta, perlopiù, di circostanze particolari di tempo e di luogo, di competenze pratiche e *know-how* non trasferibili, nonché di esperienze, abitudini e prassi sedimentate nel corso degli anni e divenute, per ciò stesso, non comunicabili.

Come osserva Huerta de Soto<sup>12</sup>, la distinzione hayekiana trova eco in altri due autori contemporanei, affini per molti aspetti al pensiero di Hayek: si tratta di Michael Polanyi, che distingue la conoscenza “articolata” da quella “tacita”<sup>13</sup>, e di Michael Oakeshott, che distingue invece tra conoscenza “tecnica” e conoscenza “pratica”<sup>14</sup>. Una distinzione analoga si incontra, in realtà, già nel trattato *De lege* della *Summa Theologiae*, dove Tommaso distingue tra le verità universali della ragione speculativa e quelle contingenti della ragione pratica<sup>15</sup>.

### 2.3. Alcune precisazioni sulla critica hayekiana alle economie pianificate

Il risultato dell'impossibilità di centralizzare la conoscenza sociale è che, come aveva già osservato Mises, i progetti di società che tentano di pianificare

---

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> *Ivi*, p. 524.

<sup>12</sup> Cfr. J. Huerta de Soto, *Socialismo, cálculo económico y función empresarial*, cit., pp. 52-54.

<sup>13</sup> Cfr. M. Polanyi, *The Study of Man*, The University of Chicago Press, Chicago 1959, pp. 11-39.

<sup>14</sup> Cfr. M. Oakeshott, *Rationalism in Politics and Other Essays*, Methuen, Londra 1962, pp. 1-36.

<sup>15</sup> Cfr. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 4.

centralmente l'economia sono destinati, nel medio o lungo periodo, al fallimento, poiché poggiano sull'ignoranza di informazioni essenziali al corretto funzionamento dell'ordine sociale. Anche qualora riescano temporaneamente a nascondere tali carenze strutturali, offrendo persino l'impressione di realtà solide e in espansione, il loro crollo rimane un esito inevitabile. Non occorre ricordare come la storia, con il collasso del blocco sovietico, abbia finito per confermare teorie che Hayek aveva elaborato decenni prima degli eventi<sup>16</sup>.

Si potrebbe obiettare, a questo punto, che la critica hayekiana abbia un carattere contingente e provvisorio, dal momento che l'avanzamento della tecnica – si pensi in particolare allo sviluppo dell'intelligenza artificiale – potrebbe condurre a forme superiori di pianificazione, migliorando i processi organizzativi, l'acquisizione delle informazioni e le capacità computazionali del pianificatore. Una simile convinzione, oltre a costituire un'obiezione alla posizione hayekiana da parte di prospettive favorevoli all'economia pianificata, può anche alimentare allarmismi e diffidenze nei confronti del progresso tecnologico in coloro che condividano con Hayek l'avversione per i collettivismi.

A questa perplessità si può rispondere ribadendo quanto già affermato: il carattere non centralizzabile della conoscenza diffusa è un tratto essenziale, non accidentale, della stessa. Il progresso tecnico può certamente accrescere l'efficienza nell'impiego della conoscenza scientifica, ma non consente di centralizzare ciò che è per sua natura tacito e non trasmissibile. Di conseguenza, la maggior parte delle informazioni rilevanti per il funzionamento della società rimarrà comunque al di fuori della disponibilità di qualsiasi pianificatore.

A ben vedere, l'unico strumento a disposizione del pianificatore economico per contenere le deficienze del proprio sistema consiste nel ridurre il più possibile l'incidenza della conoscenza diffusa. Poiché la principale fonte di tale conoscenza è rappresentata dalle libere iniziative dei singoli individui, ciascuno operante nel proprio tempo e luogo, ne consegue che il pianificatore sarà costretto a limitare, e possibilmente sopprimere, tanto la libertà di iniziativa quanto le peculiarità

---

<sup>16</sup> Per un approfondimento sulla critica di Hayek ai sistemi socialisti, cfr. W. Keizer, *Hayek's Critique of Socialism*, in J. Birner-R. van Zijp (eds.), *Hayek, Co-Ordination And Evolution*, cit., pp. 207-231; B. Caldwell, *Hayek and Socialism*, «Journal of Economic Literature», 35/4 (1997), pp. 1856-1890.

individuali. È per questo che, come si è visto a proposito di Saint-Simon e Comte, il socialismo risulta strutturalmente incompatibile con la libertà personale.

Sempre per questa ragione, Hayek, in *The Road to Serfdom*, sottolinea il carattere utopistico della socialdemocrazia, intesa come sistema che pretende di coniugare un forte intervento economico dello Stato con il mantenimento delle libertà politiche<sup>17</sup>. Se vi è l'uno, non può esservi l'altro: la libertà economica è condizione necessaria della libertà politica.

Il motivo per cui il termine “socialdemocrazia” non appare immediatamente autocontraddittorio risiede nel fatto che solo in tempi relativamente recenti la nozione di democrazia è stata associata alle libertà individuali. In realtà, come osserva un altro esponente della Scuola austriaca, Hans-Hermann Hoppe, «la democrazia non ha nulla a che fare con la libertà. La democrazia è una variante ammorbidita del comunismo, e raramente nella storia delle idee è stata intesa come qualcosa di diverso»<sup>18</sup>.

#### 2.4. Not by design: *il meccanismo dei prezzi e l'ordine spontaneo del mercato*

Il fatto che nessuna mente umana possa padroneggiare la conoscenza necessaria a coordinare una società implica «la necessità di un meccanismo impersonale, non dipendente da giudizi umani individuali, che coordini le

---

<sup>17</sup> Cfr. F.A. Hayek, *The Road to Serfdom*, cit., pp. 18-53.

<sup>18</sup> La frase è tratta da un intervento intitolato *Reflections on State and War*, tenuto presso il Mises Institute di Auburn nel 2006, il cui testo è disponibile online: [lewrockwell.com/2006/12/hans-hermann-hoppe/reflections-on-state-and-war/](http://lewrockwell.com/2006/12/hans-hermann-hoppe/reflections-on-state-and-war/). Si veda anche la monografia di Hoppe interamente dedicata all'analisi della democrazia: H.H. Hoppe, *Democracy: The God That Failed*, Transaction Publishers, New Brunswick-Londra 2001. In quest'opera, Hoppe si colloca all'interno di una tradizione liberale che annovera pensatori come Tocqueville (cfr. A. de Tocqueville, *La democrazia in America*, cit.), Frédéric Bastiat (cfr. F. Bastiat, *The Law*, trad. ing. di D. Russell, Foundation for Economic Education, Irvington-on-Hudson 1998) e Antonio Rosmini (cfr. A. Rosmini, *La Costituzione secondo la giustizia sociale*, P. Ducci, Firenze 1848), i quali hanno messo in guardia contro la minaccia che, in un regime democratico – e in particolare in uno Stato di forma repubblicana anziché monarchica – incombe sulle libertà individuali e sui diritti di proprietà, dal momento che la maggioranza può servirsi del potere coercitivo dello Stato per abusare della minoranza, ad esempio espropriandone i beni.

iniziative degli individui»<sup>19</sup>. Il caso più emblematico di tale meccanismo è individuato da Hayek, con Mises, nel “meccanismo dei prezzi” in regime di libero mercato, il quale risulta in grado di fornire «una procedura grazie alla quale è possibile trasmettere ai singoli responsabili delle unità produttive, in forma condensata, tutte le informazioni di cui hanno bisogno per adattare i propri piani all’ordine del resto del sistema»<sup>20</sup>. Per illustrare in che modo si applichi questo meccanismo, Hayek ricorre a un esempio concreto:

Supponiamo che in qualche parte del mondo sia sorta una nuova possibilità di impiego per una materia prima, poniamo lo stagno, oppure che una delle fonti di approvvigionamento di stagno sia venuta meno. Ai nostri fini non ha importanza – ed è molto significativo che non abbia importanza – quale di queste due cause abbia reso lo stagno più scarso. Tutto ciò che gli utilizzatori di stagno devono sapere è che una parte dello stagno che erano soliti consumare è ora più profittevolmente impiegata altrove, e che di conseguenza devono economizzare stagno. [...] Se soltanto alcuni di essi sono a conoscenza diretta della nuova domanda e vi dirottano risorse, e se le persone consapevoli della nuova lacuna così creata la colmano a loro volta con altre risorse, l’effetto si diffonderà rapidamente in tutto il sistema economico e influenzerà non soltanto tutti gli usi dello stagno, ma anche quelli dei suoi sostituti e dei sostituti di questi sostituti, la fornitura di tutti i beni fatti di stagno, e dei loro sostituti, e così via; e tutto ciò senza che la grande maggioranza di coloro che sono stati strumentali nel determinare queste sostituzioni sappia alcunché della causa originaria di tali mutamenti. Il tutto funziona come un unico mercato, non perché qualcuno dei suoi membri ne passi in rassegna l’intero campo, ma perché i loro limitati campi visivi individuali si sovrappongono a sufficienza, cosicché, attraverso molti intermediari, l’informazione rilevante viene comunicata a tutti.<sup>21</sup>

In termini più generali, il meccanismo descritto da Hayek consente la trasmissione, almeno sul piano pratico, di quei frammenti di conoscenza diffusa che, come si è visto, risultano non trasferibili sul piano teorico. In tal modo, le diverse ragioni individuali vengono messe in condizione di collaborare fra loro, ciascuna a partire dal frammento di conoscenza che le è proprio. Nel processo, i singoli punti di vista particolari si armonizzano, poiché ciascun agente riceve non solo le informazioni necessarie per perseguire i propri fini particolari, ma anche quelle che gli permettono di adattarli in modo da renderli compatibili con i fini

---

<sup>19</sup> F.A. Hayek, *The Constitution of Liberty*, cit., p. 50.

<sup>20</sup> F.A. Hayek, *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*, Routledge, Londra 1978, p. 236.

<sup>21</sup> F.A. Hayek, *The Use of Knowledge in Society*, p. 526.

degli altri. Ne risulta un equilibrio dinamico che non sarebbe possibile conseguire per altra via. Scrive in proposito il nostro autore:

Il mercato e il meccanismo dei prezzi costituiscono, in questo senso, una sorta di procedura di scoperta che rende possibile l'utilizzazione di un numero di fatti maggiore di qualunque altro sistema conosciuto, e che fornisce al tempo stesso l'incentivo alla costante scoperta di nuovi fatti che migliorano l'adattamento alle circostanze sempre mutevoli del mondo in cui viviamo. Naturalmente, questo adattamento non è mai così perfetto come suggeriscono i modelli matematici di equilibrio di mercato; ma è certamente molto migliore di qualunque altro che siamo in grado di realizzare con altri mezzi.<sup>22</sup>

L'ordine che emerge da questo adattamento è, per l'appunto, un ordine "spontaneo", poiché non deriva da un'operazione pianificata né da una decisione deliberata<sup>23</sup>. Per sintetizzare questo concetto, Hayek ricorre a una formula che dà anche il titolo a un suo articolo: *The Results of Human Action but not of Human Design*<sup>24</sup>. L'espressione è ripresa da Adam Ferguson, il quale – insieme a David Hume e Adam Smith – rappresenta una delle figure più significative dell'Illuminismo scozzese, la tradizione filosofica a cui Hayek si richiama più volentieri<sup>25</sup>. Nel suo *Essay on the History of Civil Society*, Ferguson scrive: «Le nazioni si imbattono in istituzioni che sono certamente *il risultato dell'azione umana, ma non l'esecuzione di alcun disegno umano*»<sup>26</sup>.

Il mercato costituisce precisamente una di queste istituzioni, ed è la prima con cui un economista di formazione come Hayek si è confrontato nei suoi studi. Il concetto di ordine spontaneo, tuttavia – come si vedrà nel prossimo capitolo – non

---

<sup>22</sup> F.A. Hayek, *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*, cit., p. 236.

<sup>23</sup> Per un approfondimento sul concetto si veda L. Infantino, *L'ordine senza piano. Le ragioni dell'individualismo metodologico*, Armando, Roma 2008; R. Sugden, *Spontaneous Order*, «The Journal of Economic Perspectives», 3/4 (1989), pp. 85-97. Per una significativa conferma empirica della teoria hayekiana, cfr. D.K. Gode-S. Sunder, *Allocative Efficiency of Markets with Zero-Intelligence Traders: Market as a Partial Substitute for Individual Rationality*, «Journal of Political Economy», 101/1 (1993), pp. 119-137.

<sup>24</sup> Cfr. F.A. Hayek, *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, cit., pp. 96-105.

<sup>25</sup> Cfr. C. Petsoulas, *Hayek's Liberalism and Its Origins: His Idea of Spontaneous Order and the Scottish Enlightenment*, Routledge, Londra-New York 2001.

<sup>26</sup> A. Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*, A. Kincaid & J. Bell-A. Millar & T. Cadell, Edimburgo-Londra 1767, p. 187 (corsivo mio), citato anche in F.A. Hayek, *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, cit., p. 96 (nota 1).

si esaurisce nella sfera economica, ma si estende ai fenomeni sociali nel loro complesso.



## Capitolo 3.

### Tradizione e progresso: la civiltà come ordine spontaneo

#### 3.1. *L'ordine spontaneo come filosofia politica*

Nel capitolo precedente si è visto come, a partire dall'analisi dei meccanismi che regolano un'economia di mercato, sia possibile osservare che «la combinazione dei frammenti di conoscenza presenti in menti diverse produce risultati che, se dovessero essere ottenuti deliberatamente, richiederebbero, da parte della mente direttrice, una conoscenza che nessun singolo individuo può possedere»<sup>1</sup>. Sebbene tale conclusione sia stata raggiunta a partire da un'indagine condotta in ambito economico, il problema di fondo «non è affatto peculiare dell'economia, ma sorge in connessione con quasi tutti i fenomeni propriamente sociali, con il linguaggio e con la maggior parte della nostra eredità culturale, e costituisce in realtà il problema teorico centrale di tutte le scienze sociali»<sup>2</sup>. L'applicazione all'ambito extra-economico – e in particolare a quello etico-politico – della tesi secondo cui l'ordine sociale emerge dalla combinazione spontanea di conoscenze diffuse sarà l'oggetto di questo capitolo.

La teoria hayekiana dell'ordine spontaneo, per come l'abbiamo delineata, costituisce anzitutto il fondamento del liberalismo classico a cui il pensiero politico del nostro autore è solitamente ricondotto. Essa consente infatti di affermare, sul piano politico, che «una società libera può fare uso di molta più conoscenza di quanta la mente del più saggio dei governanti possa mai concepire»<sup>3</sup>. In questa prospettiva, il fine politico da perseguire – ossia il “bene comune” – «non è un particolare stato di cose, ma consiste in un ordine astratto

---

<sup>1</sup> F.A. Hayek, *Economics and Knowledge*, cit., p. 52.

<sup>2</sup> F.A. Hayek, *The Use of Knowledge in Society*, cit., p. 528.

<sup>3</sup> F.A. Hayek, *The Constitution of Liberty*, cit., p. 82.

che, in una società libera, deve lasciare indeterminato il grado in cui i diversi bisogni particolari saranno soddisfatti»<sup>4</sup>, vale a dire «un ordine che accresca il più possibile le possibilità di ciascuno – non in ogni momento, ma soltanto “nel complesso” e sul lungo periodo»<sup>5</sup>.

Dal momento che non è possibile pianificare un'economia, a maggior ragione sarà impensabile pretendere di organizzare politicamente l'intera società. Il bene comune non può dunque consistere in un assetto predefinito, frutto della pianificazione politica, ma soltanto nella tutela di quelle norme generali – ed è per questo che Hayek definisce tale ordine “astratto” – che rendono possibile il funzionamento dell'ordine spontaneo a tutti i livelli della vita sociale<sup>6</sup>. Lo studio del contenuto di queste norme e delle modalità attraverso cui esse emergono consentirà di caratterizzare la prospettiva filosofico-politica di Hayek, più precisamente, come un liberalismo di orientamento conservatore.

### 3.2. *L'evoluzione della morale*

Già al termine di *The Use of Knowledge in Society*, Hayek amplia la nozione di ordine spontaneo fino a comprendere, oltre al libero mercato, un insieme più vasto di pratiche e strutture sociali sviluppate dagli uomini «costruendo su abitudini e istituzioni che si sono dimostrate efficaci nel loro ambito e che a loro volta sono divenute il fondamento della civiltà che abbiamo edificato»<sup>7</sup>. In altri termini, le interazioni tra i membri di una società si svolgono entro una cornice istituzionale fatta di norme convenzionali – dal linguaggio con cui comunicano alle regole di comportamento che osservano, ossia ciò che in generale chiamiamo “cultura” –, le quali non sono il frutto di una progettazione intenzionale, ma piuttosto il deposito di diversi ordini spontanei.

---

<sup>4</sup> F.A. Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, cit., II, p. 114.

<sup>5</sup> *Ivi*, pp. 114-115.

<sup>6</sup> A questo proposito, cfr. anche L. Infantino, *Individualism in Modern Thought: From Adam Smith to Hayek*, Routledge, Londra-New York 1998, pp. 39-40.

<sup>7</sup> F.A. Hayek, *The Use of Knowledge in Society*, cit., p. 528.

In *The Constitution of Liberty*, Hayek scriverà poi che «di queste consuetudini e costumi dell'interazione umana, le regole morali sono le più importanti»<sup>8</sup>. Negli anni successivi, come egli stesso riconoscerà, il tema delle norme morali diventerà l'interesse principale della sua ricerca<sup>9</sup>. La prospettiva filosofico-morale che ne risulterà si fonda su una teoria evolutiva che concepisce le regole morali come il prodotto di una selezione naturale operante a livello di gruppo, secondo un processo che riproduce in ambito sociale alcuni dei meccanismi propri dell'evoluzione biologica<sup>10</sup>.

---

<sup>8</sup> F.A. Hayek, *The Constitution of Liberty*, cit., p. 123.

<sup>9</sup> Cfr. F.A. Hayek, *Our Moral Heritage*, The Heritage Foundation, Washington 1983, p. 1. Per un'introduzione alla filosofia morale hayekiana, cfr. G. Walker, *The Ethics of F.A. Hayek*, University Press of America, Lanham 1986; J. Gray, *Hayek on Liberty, Rights, and Justice*, «Ethics», 92/1 (1981), pp. 73-84; A.M. Diamond Jr., *F. A. Hayek on Constructivism and Ethics*, «The Journal of Libertarian Studies», 4/4 (1980), pp. 353-365.

<sup>10</sup> Lo studioso che, con ogni probabilità, ha dedicato maggiore attenzione alla natura evolutiva della morale e delle norme sociali in Hayek è Gerald Gaus: cfr. G.F. Gaus, *Hayek on the evolution of society and mind*, in E. Feser (ed.), *The Cambridge Companion to Hayek*, cit., pp. 232-258; G.F. Gaus, *Social Complexity and Evolved Moral Principles*, in L. Hunt-P. McNamara (eds.), *Liberalism, Conservatism, and Hayek's Idea of Spontaneous Order*, Palgrave Macmillan, New York 2007, pp. 149-176; G.F. Gaus, *On F. A. Hayek's "Freedom, Reason, and Tradition"*, «Ethics», 123/3 (2015), pp. 820-822; G.F. Gaus, *Morality as a Complex Adaptive System: Rethinking Hayek's Social Ethics*, in M.D. White (ed.), *The Oxford Handbook of Ethics and Economics*, Oxford University Press, Oxford 2019, pp. 138-159. La letteratura sull'argomento è comunque molto vasta, tanto da rendere questo uno degli aspetti del pensiero hayekiano più indagati dalla critica: cfr. N. Beck, *Hayek and the Evolution of Capitalism*, The University of Chicago Press, Chicago-Londra 2018; P. Gedeon, *Spontaneous order and social norms. Hayek's theory of socio-cultural evolution*, «Society and Economy», 37/1 (2015), pp. 1-29; L. Arnhart, *Friedrich Hayek's Darwinian Conservatism*, in L. Hunt-P. McNamara (eds.), *Liberalism, Conservatism, and Hayek's Idea of Spontaneous Order*, cit., pp. 127-148; A. Marciano, *Why Hayek is a Darwinian (after all)? Hayek and Darwin on social evolution*, «Journal of Economic Behavior and Organization», 71/1 (2009), pp. 52-61; B. Caldwell, *Hayek and cultural evolution*, in U. Mäki (ed.), *Fact and Fiction in Economics: Models, Realism and Social Construction*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, pp. 285-303; E. Angner, *The history of Hayek's theory of cultural evolution*, «Studies in History and Philosophy of Science Part C: Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences», 33/4 (2002), pp. 695-718; E. Gick-W. Gick, *F.A. Hayek's Theory of Mind and Theory of Cultural Evolution Revisited: Toward an Integrated Perspective*, «Mind & Society», 2/3 (2001), pp. 149-162; U. Witt, *The Theory of Societal Evolution: Hayek's Unfinished Legacy*, in J. Birner-R. van Zijp (eds.), *Hayek, Co-Ordination And Evolution*, cit., pp. 178-189; R.A. Arnold, *Hayek and Institutional Evolution*, «Journal of

A questo proposito, Edward Feser distingue due tipi di evoluzione cui, secondo la prospettiva hayekiana, la morale è soggetta: una “interna” e una “esterna”<sup>11</sup>. L’evoluzione interna consiste in un processo di graduale “auto-coerentizzazione”, attraverso il quale le diverse norme che compongono un determinato codice morale tendono ad armonizzarsi tra loro; nei casi di incompatibilità, le norme meno vantaggiose o accidentali decadono a favore di quelle più solide o fondamentali. Hayek descrive questo processo, seppur in termini vaghi, con queste parole:

Il nostro compito morale deve consistere in uno sforzo costante per risolvere i conflitti morali o per colmare le lacune nel nostro codice morale [...]. Le nostre regole morali devono essere costantemente testate, e se necessario adattate, fra di loro, al fine di eliminare i conflitti diretti fra le diverse regole e anche per fare in modo che esse servano allo stesso ordine funzionale delle azioni umane.<sup>12</sup>

In questo senso, un sistema morale si sviluppa in modo analogo a un organismo nel corso della sua crescita. Si pensi, ad esempio, a un bambino che, diventando adulto, matura il proprio carattere essenziale – ossia, in quanto essere umano, la ragione – e abbandona progressivamente i tratti incompatibili con essa, come la paura del buio o, più in generale, la tendenza a lasciarsi sopraffare dalle emozioni. Tracciando un’analogia con lo sviluppo storico della morale nella civiltà occidentale, potremmo dire che questa si è evoluta raffinando nel tempo la propria intuizione morale fondamentale – il riconoscimento della libertà individuale della persona – e superando via via quelle strutture sociali che la contraddicevano, come la schiavitù o la tirannia.

L’evoluzione esterna, invece, richiama più da vicino la selezione naturale di tipo darwiniano. L’idea di fondo è che le norme morali contribuiscono al successo o al fallimento dei gruppi che le adottano: i gruppi che si fondano su norme più vantaggiose (ossia più adattive) prosperano e si moltiplicano, assicurando così la sopravvivenza e la diffusione di quelle stesse norme. Hayek scrive che la morale

---

Libertarian Studies», 4/4 (1980), pp. 341-352; C.M. Meseguer, *La teoría evolutiva de las instituciones. La perspectiva austriaca*, Unión Editorial, Madrid 2009.

<sup>11</sup> Cfr. E. Feser, *Hayek on Tradition*, «Journal of Libertarian Studies», 17/1 (2003), pp. 17-56 (in particolare p. 24).

<sup>12</sup> F.A. Hayek, *New Studies in Philosophy, Politics, Economics, and the History of Ideas*, cit., p. 299.

dell'uomo è costituita da «regole che egli non ha scelto deliberatamente, ma che si sono diffuse perché alcune pratiche hanno favorito la prosperità di certi gruppi e ne hanno portato all'espansione, forse più per l'attrazione di soggetti esterni che per una più rapida procreazione»<sup>13</sup>. Tra le pratiche che hanno garantito questo successo evolutivo, Hayek menziona in particolare il rispetto della proprietà privata e la centralità della famiglia<sup>14</sup>.

In definitiva, tanto nell'evoluzione interna quanto in quella esterna, la genesi e lo sviluppo della morale non sono il risultato di un progetto deliberato, bensì l'esito di un meccanismo impersonale che scaturisce dall'interazione di tutte le menti coinvolte in una data cultura.

### 3.3. *Hayek e il conservatorismo*

Le norme morali, secondo Hayek, sono dunque «il prodotto di un lento processo di evoluzione durante il quale, in esse, si è sedimentata molta più esperienza e conoscenza di quanta una qualsiasi persona possa pienamente comprendere»<sup>15</sup>. Esse custodiscono dunque la saggezza pratica maturata da generazioni di individui appartenenti a una determinata cultura. Da ciò deriva la necessità di preservare con prudenza tale patrimonio, insieme a una naturale diffidenza verso ogni proposta volta a modificarne arbitrariamente il contenuto.

Poiché un codice morale non è il frutto di un progetto umano, ma l'esito spontaneo dell'aggregarsi di esperienze che oltrepassano le capacità di qualsiasi singola mente, non è possibile perfezionarlo sulla base di sole considerazioni razionali. Per questo Hayek osserva che la morale «è un ordine che non possiamo migliorare, ma soltanto disturbare, se cerchiamo di modificarne deliberatamente una qualsiasi parte»<sup>16</sup>. L'innovatore morale cade così nello stesso errore epistemico del pianificatore economico: presume che la conoscenza a sua disposizione sia superiore a quella incorporata nell'ordine spontaneo. In realtà, con questo atteggiamento egli finisce per compromettere la stabilità della struttura

---

<sup>13</sup> F.A. Hayek, *Our Moral Heritage*, cit., p. 3.

<sup>14</sup> Cfr. *ivi*, p. 4.

<sup>15</sup> F.A. Hayek, *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, cit., p. 92.

<sup>16</sup> *Ibid.*

sociale, sostituendo una mole di informazioni potenzialmente vitali con il proprio punto di vista parziale e limitato.

Le iniziative progressiste per innovare le norme di condotta che regolano la vita sociale si fondano «sulla convinzione di possedere la conoscenza e il potere che ci consentirebbero di plasmare i processi sociali a nostro piacimento, una conoscenza che in realtà non possediamo»<sup>17</sup>. Esse esprimono – e qui si avvertono nuovamente echi voegeliani – quella tendenza che Hayek definisce “perfezionismo” (*perfectionism*). Nel tentativo di spiegare le ragioni dello scarso consenso riscosso dal liberalismo classico nell’età tardo-moderna, egli scrive:

Fu respinto in un’epoca in cui gli uomini non riconoscevano alcun limite alle proprie ambizioni, poiché è una dottrina modesta e persino umile, fondata su una bassa opinione della saggezza e delle capacità umane, e consapevole che, anche nell’ambito in cui possiamo pianificare, neppure la migliore società sarà in grado di soddisfare tutti i nostri desideri. Essa è tanto lontana dal perfezionismo quanto dalla fretta e dall’impazienza del riformatore appassionato, la cui indignazione per mali particolari lo acceca così spesso di fronte ai danni e alle ingiustizie che la realizzazione dei suoi progetti è destinata a produrre.<sup>18</sup>

Hayek conclude sottolineando che «è stato il perfezionismo, in una forma o nell’altra, che ha spesso distrutto qualsiasi grado di decenza [*decency*] che le società erano riuscite a conseguire»<sup>19</sup>.

Ciò non significa, naturalmente, negare *tout court* la possibilità del progresso morale: lo stesso Hayek riconosce che nella civiltà occidentale si sono realizzate, di fatto, forme autentiche di miglioramento, in particolare nella forma di un crescente riconoscimento delle libertà personali. D’altronde, l’idea di un’evoluzione morale implica di per sé una concezione dinamica e progressiva.

Tuttavia, ogniqualvolta si produca un conflitto dialettico tra “innovatori” e “conservatori”, la prudenza epistemica richiede che l’onere della prova ricada sui primi, mentre il beneficio del dubbio spetti ai secondi. In simili circostanze, infatti, il rischio di compromettere un elemento essenziale per la sopravvivenza della civiltà è generalmente maggiore della probabilità che un’innovazione porti

---

<sup>17</sup> F.A. Hayek, *New Studies in Philosophy, Politics, Economics, and the History of Ideas*, cit., p. 33.

<sup>18</sup> F.A. Hayek, *The Constitution of Liberty*, cit., p. 54.

<sup>19</sup> *Ibid.*

benefici significativi. Da qui l'ammonimento hayekiano secondo cui «ogni progresso deve basarsi sulla *tradizione*»<sup>20</sup> – termine con cui egli indica il deposito degli ordini spontanei in ambito culturale e soprattutto morale. Ne consegue che il progresso debba avvenire a partire dalla morale tradizionale e costruendo su di essa, non già mediante la sostituzione dei suoi elementi costitutivi con altri, prodotti da elaborazioni (pseudo)razionali.

Questo “tradizionalismo” ha indotto alcuni interpreti ad accostare l'etica e la filosofia politica di Hayek alla prospettiva comunitarista di Alasdair MacIntyre<sup>21</sup>. Più prudente è invece l'inserimento del nostro autore all'interno del canone del pensiero conservatore, come suggerito da Roger Scruton<sup>22</sup>. In questa direzione si muovono anche Hannes Gissurarson<sup>23</sup> e Gregory Collins, secondo il quale leggere Hayek in continuità con il conservatorismo di Edmund Burke potrebbe «rafforzare i fondamenti dell'ordine liberale contemporaneo»<sup>24</sup>. In letteratura non mancano, inoltre, riferimenti alle già accennate affinità con Michael Oakeshott, tra i massimi esponenti del conservatorismo britannico<sup>25</sup>.

---

<sup>20</sup> F.A. Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, cit., III, p. 167 (corsivo mio).

<sup>21</sup> Cfr. M.C. Figueiredo Dalla Costa Ames-A.L.C. Bertoncini-E. Jacinto-M. Zappellini, *Tradition: where MacIntyre meets Hayek to Ground Ethical Governance*, «*Empresa y Humanismo*», 27/1 (2024), pp. 7-33; C.R. McCann, *F. A. Hayek: The Liberal as Communitarian*, «*The Review of Austrian Economics*», 15/1 (2002), pp. 5-34; E. Feser, *Hayek on Tradition*, cit., pp. 22-23; L.C. Raeder, *Liberalism and the Common Good: A Hayekian Perspective on Communitarianism*, «*The Independent Review*», 2/4 (1998), pp. 519-535.

<sup>22</sup> Cfr. R. Scruton, *Hayek and conservatism*, in E. Feser (ed.), *The Cambridge Companion to Hayek*, cit., pp. 208-231.

<sup>23</sup> Cfr. H.H. Gissurarson, *Hayek's Conservative Liberalism*, Garland, New York-Londra 1987.

<sup>24</sup> G.M. Collins, *Spontaneous order and civilization: Burke and Hayek on markets, contracts and social order*, «*Philosophy and Social Criticism*», 48/3 (2022), pp. 386-415 (p. 410).

<sup>25</sup> Per degli esempi, cfr. D. Dyzenhaus-T. Poole (eds.), *Law, Liberty and State: Oakeshott, Hayek and Schmitt on the Rule of Law*, Cambridge University Press, Cambridge 2015; Trepanier-E. Callahan (eds.), *Tradition v. Rationalism: Voegelin, Oakeshott, Hayek, and Others*, cit.; S. Cotellessa, *Il ragionevole disaccordo. Hayek, Oakeshott e le regole 'immotivate' della società*, Vita e Pensiero, Milano 1999; L. Marsh, *Oakeshott and Hayek: Situating the Mind*, in P. Franco-L. Marsh (eds.), *A Companion to Micheal Oakeshott*, The Pennsylvania State University Press, University Park 2012, pp. 248-267; A. Mingardi, *Oakeshott e Hayek*, «*Il Politico*», 254/1 (2021), pp. 134-140; A. O'Hear, *Criticism and Tradition in Popper, Oakeshott and Hayek*, «*Journal of Applied*

È degno di nota il fatto che tale accostamento al conservatorismo si mantenga vivo nonostante il celebre poscritto a *The Constitution of Liberty* rechi il titolo *Why I Am Not a Conservative*<sup>26</sup>. A ciò si possono dare varie spiegazioni. La prima, più banale, è che Hayek, dopo il 1960 – anno di pubblicazione dell’opera –, si sia progressivamente avvicinato a posizioni più conservatrici. Una seconda ragione è che proprio il mondo conservatore – forse con sorpresa dello stesso Hayek – abbia offerto la più ampia accoglienza al suo pensiero, facendone uno dei principali riferimenti teorici delle stagioni politiche di Ronald Reagan e Margaret Thatcher<sup>27</sup>.

Si può inoltre osservare che, nello stesso testo in cui dichiara di non essere un conservatore, Hayek manifesta la propria ammirazione per la tradizione del conservatorismo anti-razionalistico, rappresentata da autori come Burke e de Maistre<sup>28</sup>. Per questo, a giudizio di chi scrive, il poscritto avrebbe potuto intitolarsi più correttamente *Why I Am Not a Neo-Conservative*, intendendo con “neoconservatorismo” quella declinazione illiberale del conservatorismo affermatasi tra la seconda metà del XX e l’inizio del XXI secolo<sup>29</sup>.

Possiamo concludere segnalando, a questo proposito, come anche il principale teorico americano del conservatorismo, Russell Kirk, abbia dichiarato la sintonia tra il proprio pensiero e quello di Hayek<sup>30</sup>. In effetti, quest’ultimo non si discosta molto dal ritratto del conservatore ideale delineato da Kirk attraverso i suoi “dieci principi”<sup>31</sup>: il conservatore crede in un ordine morale permanente; rispetta consuetudini, convenzioni e continuità, che tengono unite le generazioni e garantiscono stabilità sociale; osserva le prescrizioni, cioè norme e diritti fondati

---

Philosophy», 9/1 (1992), pp. 65-75; C.Y. Cheung, *The Critique of Rationalism and the Defense of Individuality: Oakeshott and Hayek*, «Cosmos + Taxis. Studies in Emergent Order and Organization», 1/3 (2014), pp. 3-9.

<sup>26</sup> Cfr. F.A. Hayek, *The Constitution of Liberty*, cit., pp. 519-533.

<sup>27</sup> Cfr. K. Dadkhah, *The Evolution of Macroeconomic Theory and Policy*, Springer, Heidelberg 2009, pp. 213-230.

<sup>28</sup> Cfr. *ivi*, pp. 522-523.

<sup>29</sup> Cfr. J. Vaïsse, *Neoconservatism: The Biography of a Movement*, trad. ing. di A. Goldhammer, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (MA)-Londra 2010.

<sup>30</sup> Cfr. R. Kirk, *A Dispassionate Assessment of Libertarians*, The Heritage Foundation, Washington 1988, p. 1.

<sup>31</sup> Cfr. R. Kirk, *Ten Conservative Principles*, The Heritage Foundation, Washington 1987.

sull'uso e sulla saggezza tramandata, piuttosto che su giudizi individuali; agisce con prudenza; difende la varietà sociale, opponendosi a livellamenti e uniformità imposte; riconosce e accetta l'imperfezione umana; coglie l'inscindibile legame tra libertà personale e proprietà privata; sostiene le comunità volontarie e, al tempo stesso, si oppone al collettivismo forzato; invoca limiti al potere e alle passioni umane; infine, concilia permanenza e cambiamento. È ragionevole supporre che Hayek avrebbe sottoscritto – se non tutti – certamente la maggior parte di questi principi.

#### 3.4. *Oltre Hayek: il valore epistemico della tradizione morale*

Come ha osservato Gerald Gaus, «Hayek non è stato trattato con gentilezza dalla critica»<sup>32</sup>, e «questo risulta particolarmente vero a proposito delle sue idee fondamentali sull'evoluzione della società»<sup>33</sup>. Bruce Caldwell riconosce a sua volta che «per quanto la ricostruzione hayekiana di cosa effettivamente abbia avuto luogo nel processo di evoluzione culturale sia altamente suggestiva, essa è anche incompleta»<sup>34</sup>.

In particolare, è vero che gli sviluppi filosofico-morali del pensiero hayekiano sembrano evidenziare alcune incoerenze interne. Si potrebbe sostenere, ad esempio, che la teoria evolutiva di Hayek, la quale tratta le società come degli organismi, contrasti con l'individualismo metodologico che costituisce il

---

<sup>32</sup> G.F. Gaus, *Hayek on the evolution of society and mind*, cit., p. 232.

<sup>33</sup> *Ibid.* Per alcune di queste interpretazioni critiche, cfr. F.N. Faria, *Is market liberalism adaptive? Rethinking F. A. Hayek on moral evolution*, «Journal of Bioeconomics», 19/3 (2017), pp. 307-326; D. Luban, *What Is Spontaneous Order?*, «American Political Science Review», 114/1 (2020), pp. 68-80; K. Mittermaier, *The Hand Behind the Invisible Hand: Dogmatic and Pragmatic Views on Free Markets and the State of Economic Theory*, Bristol University Press, Bristol 2020, pp. 43-58; T. Sandefur, *Some Problems with Spontaneous Order*, «The Independent Review», 14/1 (2009), pp. 5-25; A.E. Galeotti, *Individualism, Social Rules, Tradition: The Case of Friedrich A. Hayek*, «Political Theory», 15/2 (1987), pp. 163-181; A. Farrant-E. McPhail, *Does F.A. Hayek's Road to Serfdom Deserve to Make a Comeback?*, «Challenge», 53/4 (2010), pp. 96-120.

<sup>34</sup> B. Caldwell, *Hayek and cultural evolution*, cit., p. 299.

fondamento della sua epistemologia<sup>35</sup>. Ancor più rilevante, sul piano filosofico, è la tensione tra le posizioni normative cui Hayek approda in ambito morale e lo scetticismo di matrice humeana al quale egli intende rimanere fedele. Il primo a tematizzare tale tensione fra la componente humeana e quella normativa è stato Chandran Kukathas<sup>36</sup>, ma la questione è riemersa anche nel dibattito relativo alla possibile presenza della fallacia naturalistica nel pensiero hayekiano<sup>37</sup>. In questo contesto si colloca l'analisi di Richard Reiner:

Hayek ha affermato ripetutamente che la sua divergenza con socialisti, comunisti e tutti gli altri sostenitori della pianificazione economica collettivista sia di natura scientifica piuttosto che etica. [...] Dal momento che non può negare che i suoi valori differiscono da quelli dei pianificatori collettivisti, specialmente riguardo alle questioni di giustizia distributiva, è indubbio che Hayek creda di poter derivare un “dover essere” da un “essere”: deve credere che la differenza di valori tra sé e i pianificatori possa essere risolta facendo appello ai fatti.

Egli cerca di realizzare ciò identificando il successo evolutivo con la solidità etica. Ciò gli consente di affermare che i suoi valori sono superiori perché sono evolutivamente i più riusciti, per via del fatto che producono la maggiore prosperità. Tuttavia, dovrebbe essere chiaro che non esiste alcuna valida ragione per accettare tale identificazione, e che, di conseguenza, la posizione di Hayek rimane irriducibilmente prescrittiva.<sup>38</sup>

La critica di Reiner è accettabile nella misura in cui evidenzia il carattere prescrittivo della posizione hayekiana, in apparente contrasto con alcune affermazioni dello stesso autore. Deve però essere respinta laddove sembra implicare che una posizione prescrittiva sia necessariamente soggettiva o, peggio, fallace.

In maniera analoga, appare non del tutto infondata – sebbene a tratti eccessivamente severa – la valutazione formulata da John Gray:

Ho sostenuto che nel pensiero di Hayek manca una visione ben costruita della giustizia e dei diritti morali, e ho suggerito che il suo tentativo, destinato al fallimento, di

---

<sup>35</sup> Cfr. F. de Sousa, *Hayek and Individualism: Some Question Marks*, «History of Economic Ideas», 13/2 (2005), pp. 111-127.

<sup>36</sup> Cfr. C. Kukathas, *Hayek and Modern Liberalism*, Clarendon Press, Oxford 1989.

<sup>37</sup> Cfr. E. Angner, *Did Hayek Commit the Naturalist Fallacy?*, «Journal of the History of Economic Thought», 26/3 (2004), pp. 349-361; B. Caldwell-J. Reiss, *Hayek, Logic, and the Naturalistic Fallacy*, «Journal of the History of Economic Thought», 28/3 (2006), pp. 359-370.

<sup>38</sup> R. Reiner, *Some Difficulties for Hayek's Evolutionary Account of Institutional Change*, «Public Affairs Quarterly», 9/3 (1995), pp. 241-251 (pp. 249-250).

conciliare l'individualismo con il tradizionalismo è in parte riconducibile a questo difetto del suo pensiero. [...] La debolezza del pensiero di Hayek dovrebbe incoraggiare la ricerca di una teoria della giustizia e dei diritti morali. Il fallimento finale del sistema di idee di Hayek suggerisce che i liberali classici non possono permettersi di trascurare l'ardua impresa della teoria politica normativa, né di ignorare le questioni di epistemologia e metafisica in cui tale teoria è inevitabilmente implicata.<sup>39</sup>

Alla luce di tali critiche, la parte conclusiva di questo capitolo intende delineare una proposta che, pur cercando di superare i limiti della prospettiva hayekiana, ne preservi le intuizioni fondamentali. Il quadro morale elaborato da Hayek può infatti essere ulteriormente valorizzato e reso più coerente se interpretato alla luce di una posizione realista, secondo la quale la ragione umana può avere accesso a verità morali oggettive<sup>40</sup>. In questa prospettiva, l'indicazione offerta dallo stesso Hayek, laddove egli descrive gli ordini spontanei come “una procedura di scoperta”<sup>41</sup>, può essere presa sul serio in tutta la sua portata. Resta da chiarire, però, che cosa venga effettivamente scoperto attraverso tale procedura. Nel caso della morale, si può sostenere che ciò che viene progressivamente portato alla luce siano, appunto, delle verità morali, il che conferisce alla tradizione morale un valore eminentemente epistemico.

Ipotizziamo, a questo riguardo, che gli esseri umani possiedano una natura propria e che da essa derivino verità morali oggettive e universali. Ipotizziamo

---

<sup>39</sup> J.N. Gray, *F.A. Hayek on Liberty and Tradition*, «Journal of Libertarian Studies», 4/2 (1980), pp. 119-137 (p. 134).

<sup>40</sup> Questa interpretazione trae in parte ispirazione da un'intuizione proposta da P. Pagani, *Ricerche di antropologia filosofica*, Orthotes, Napoli 2012, pp. 238-240, e trova un precedente in alcuni tentativi di accostare Hayek alla tradizione giusnaturalistica: cfr. E. Angner, *Hayek and Natural Law*, Routledge, Londra-New York 2007; C. Covell, *The Defence of Natural Law: A Study of the Ideas of Law and Justice in the Writings of Lon L. Fuller, Michael Oakeshott, F. A. Hayek, Ronald Dworkin and John Finnis*, St. Martin's Press, New York 1992; F. van Dun, *Hayek and Natural Law: The Humean Connection*, in J. Birner-R. van Zijp (eds.), *Hayek, Co-Ordination And Evolution*, cit., pp. 269-286; N.H.M. Roos, *Hayek's Kantian Heritage and Natural Law*, in J. Birner-R. van Zijp (eds.), *Hayek, Co-Ordination And Evolution*, cit., pp. 287-307. Tale accostamento è ulteriormente rafforzato dalla simpatia che Hayek stesso esprime per questa tradizione (cfr., ad esempio, F.A. Hayek, *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, cit., pp. 84-85).

<sup>41</sup> Cfr. F.A. Hayek, *New Studies in Philosophy, Politics, Economics, and the History of Ideas*, cit., pp. 179-190.

anche che tale natura risulti, tuttavia, troppo complessa o troppo oscura per essere compresa in modo esaustivo da una singola mente, rendendo impraticabile l'elaborazione di un'etica puramente deduttiva di matrice razionalistica.

Coerentemente con queste due ipotesi, la tradizione morale può essere interpretata come il risultato di uno sforzo cooperativo di più menti, volto ad accrescere la nostra conoscenza della natura umana mediante un processo di approfondimento progressivo, rafforzato dal *feedback* fornito dall'ambiente storico e sociale in ciascuna fase. Quanto più una tradizione si dimostra capace di resistere alla prova del tempo e di generare frutti – sia materiali che spirituali –, tanto più è plausibile ritenere che i suoi pilastri incarnino delle verità morali oggettive, scoperte gradualmente attraverso un processo di cooperazione intergenerazionale.

### *3.5. Conclusione: un razionalismo “moderato”*

In questo capitolo è stato suggerito che la teoria di Hayek possa offrire un sostegno a una filosofia morale di stampo realista, a condizione di interpretare il ruolo della tradizione morale in termini epistemici, e non soltanto funzionalistici, come talvolta sembra fare lo stesso autore. In questa prospettiva, la tradizione può essere concepita come il processo attraverso cui generazioni successive superano cooperativamente i limiti cognitivi della singola mente, giungendo a verità morali che resterebbero altrimenti inaccessibili all'individuo isolato. Inoltre, tale lettura risulta compatibile con l'idea che la ragione umana, una volta resa partecipe di queste verità morali tramite la tradizione, possa continuare a indagarne l'essenza più profonda e il loro legame con la natura umana in senso più ampio. In altri termini, la tradizione fornisce alla filosofia morale la “materia prima” su cui la ragione può esercitare le proprie facoltà analitiche.

Questa interpretazione di Hayek si colloca dunque non solo entro un orizzonte morale realista, ma anche in un quadro di “razionalismo moderato” che, pur negando la possibilità di derivare a priori le verità morali dalla natura umana, riconosce alla ragione la capacità di indagare a posteriori i principi trasmessi dalla tradizione. Una concezione di questo tipo è richiamata dallo stesso Hayek, quando

afferma che «per i pensatori medievali, la ragione significava soprattutto una capacità di riconoscere la verità, in particolare la verità morale, quando la incontravano, piuttosto che una capacità di ragionamento deduttivo da premesse esplicite»<sup>42</sup>. Questa forma di razionalità “medievale” – o, più in generale, “classica” – non soltanto rappresenta, a giudizio di chi scrive, la posizione filosoficamente più solida, ma appare anche come quella che meglio consente di valorizzare le intuizioni fondamentali della prospettiva hayekiana. Si tratta, in altri termini, di iscrivere Hayek alla scuola di Aristotele e Tommaso, depurandolo dall’influenza, non sempre salubre, di David Hume.

---

<sup>42</sup> F.A. Hayek, *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, cit., p. 84.



## Conclusioni.

### Una sintesi: l'“imperfettismo”

Negli ultimi anni, alcuni studiosi hanno criticato la teoria hayekiana dell'ordine spontaneo, accusandola di aver “secolarizzato” indebitamente una dottrina filosofica che non poggiava originariamente su presupposti di natura epistemologica – come quelli dichiarati da Hayek – bensì su un impianto metafisico, e persino teologico, fondato sull'idea di un governo divino del mondo mediante la Provvidenza<sup>1</sup>. Secondo tali critici, la teoria dell'ordine spontaneo risulterebbe pienamente sostenibile soltanto all'interno di una cornice teistica e provvidenzialistica.

L'intento di queste obiezioni era quello di confutare le argomentazioni hayekiane vincolandole a una visione del mondo giudicata ormai obsoleta e insostenibile. Dal punto di vista argomentativo, tuttavia, il tentativo appare del tutto inconcludente: non solo esso non offre una confutazione delle tesi di Hayek sul terreno che è loro proprio – quello scientifico-sociale –, ma non fornisce neppure una motivazione ragionata del perché una prospettiva provvidenzialistica non dovrebbe più essere considerata metafisicamente praticabile.

Questi critici hanno però il merito – sia pure in modo del tutto involontario – di riportare l'attenzione su un aspetto che, a giudizio di chi scrive, merita di essere tematizzato in queste conclusioni, avendo fatto da sfondo all'intero lavoro: il nesso teoretico tra la prospettiva politico-economica sviluppata da Hayek e una visione del mondo di natura teistica.

Il fatto che gli ordini spontanei non siano il frutto di una progettazione “umana” non implica, di per sé, che non siano il risultato di alcuna progettazione.

---

<sup>1</sup> Mi riferisco in particolare a L. Cornelissen, *The Secularization of Providential Order: F. A. Hayek's Political-Economic Theology*, «Political Theology», 18/8 (2017), pp. 660-676 e T. Christiaens, *Hayek's vicarious secularization of providential theology*, «Philosophy & Social Criticism», 45/1 (2019), pp. 71-95.

In una prospettiva teistica, nulla vieta infatti di interpretarli come l'esito di un disegno divino, provvidenzialmente realizzato attraverso l'azione degli uomini. Questa idea trova un'espressione esplicita nell'epilogo del capolavoro liberale di Frédéric Bastiat, *The Law*:

Dio ha infuso nell'umanità tutto ciò che è necessario per consentirle di compiere i propri destini. Esiste una fisiologia sociale provvidenziale, così come esiste una fisiologia umana provvidenziale. Gli organi sociali sono costituiti in modo da permettere loro di svilupparsi armoniosamente nell'ampio respiro della libertà. Basta, dunque, con i ciarlatani e gli organizzatori! Basta con i loro anelli, le loro catene, i loro uncini e le loro tenaglie! Basta con i loro metodi artificiali! Basta con i loro laboratori sociali, i loro capricci governativi, la loro centralizzazione, i loro dazi, le loro università, le loro religioni di Stato, le loro banche inflazionistiche o monopolistiche, le loro limitazioni, le loro restrizioni, le loro moralizzazioni e il loro livellamento mediante la tassazione! E ora, dopo aver invano inflitto al corpo sociale tanti sistemi, che finiscano là dove avrebbero dovuto cominciare: rifiutino tutti i sistemi e provino la libertà – la libertà, che è un atto di fede in Dio e nella sua opera.<sup>2</sup>

In un quasi contemporaneo di Bastiat, Joseph de Maistre, ritroviamo un analogo nesso tra la provvidenza divina e il sorgere spontaneo delle istituzioni umane. Egli apre la sua opera sull'impossibilità di pianificare un ordine costituzionale affermando che «uno dei grandi errori di un secolo che li professò tutti, fu di credere che una costituzione politica potesse essere scritta e creata *a priori*, mentre ragione ed esperienza si uniscono per dimostrare che una costituzione è un'opera divina»<sup>3</sup>. Il secolo cui de Maistre fa riferimento è il XVIII, il cosiddetto “secolo dei lumi”. L'autore prosegue osservando che «più si esaminerà il gioco dell'azione umana nella formazione delle costituzioni politiche, più ci si convincerà che essa non vi entri che in maniera infinitamente subordinata, o come semplice strumento»<sup>4</sup>. Più in generale, l'uomo sbaglia se, «nell'ordine sociale, in cui è presente e operante, si mette a credere di essere realmente l'autore diretto di tutto ciò che si fa per suo mezzo»<sup>5</sup>. E aggiunge:

---

<sup>2</sup> Cfr. F. Bastiat, *The Law*, cit., p. 55.

<sup>3</sup> J. de Maistre, *Saggio sul principio generatore delle costituzioni politiche e delle altre istituzioni umane*, trad. it. di A. Sanfratello-R. de Mattei, Il Cerchio, Rimini 2012, p. 21.

<sup>4</sup> *Ivi*, p. 28.

<sup>5</sup> *Ivi*, p. 29.

«L'uomo è intelligente, è libero, è sublime, senza dubbio; ma non per questo cessa di essere un *utensile di Dio*»<sup>6</sup>.

Da qui si giunge all'affermazione piena del legame tra l'ordine sociale spontaneo e l'ordine provvidenziale stabilito da Dio, esemplificato nella costituzione inglese:

Consideriamo ora una qualsiasi costituzione politica, per esempio quella dell'Inghilterra. Certamente essa non è stata fatta *a priori*. Non è mai accaduto che uomini di Stato si siano riuniti e abbiano detto: *Creiamo tre poteri, bilanciamolli in questo modo, ecc.* Nessuno ha mai pensato a una cosa siffatta. La costituzione è l'opera delle circostanze, e il numero di queste circostanze è infinito, le leggi romane, le leggi ecclesiastiche, le leggi feudali, i costumi sassoni, normanni e danesi; i privilegi, i pregiudizi e le pretese di tutti gli ordini sociali; le guerre, le rivolte, le rivoluzioni, la conquista, le crociate; tutte le virtù, tutti i vizi, tutte le conoscenze, tutti gli errori, tutte le passioni; tutti questi elementi, insomma, agendo insieme e formando attraverso la loro mescolanza e la loro azione reciproca combinazioni moltiplicate per miriadi di milioni, hanno prodotto infine, dopo molti secoli, l'unità più complicata e il più bell'equilibrio di forze politiche che si sia mai visto al mondo.

Ora, poiché questi elementi, così proiettati nello spazio, si sono disposti in così bell'ordine senza che, tra quella folla innumerevole di uomini che hanno operato in questo vasto campo, uno solo abbia mai saputo quello che faceva in rapporto al tutto né abbia mai previsto ciò che doveva accadere, ne consegue che questi elementi erano guidati nella loro caduta da una mano infallibile superiore all'uomo. La maggiore follia, forse, del secolo delle follie fu quella di credere che le leggi fondamentali potessero essere scritte *a priori*; mentre sono evidentemente l'opera di una forza superiore all'uomo.<sup>7</sup>

Non sorprende, dunque, che – come accennato nel capitolo precedente – Hayek citi proprio de Maistre tra quei pensatori che, a differenza della maggior parte dei moderni, «seppero cogliere il significato delle istituzioni cresciute spontaneamente»<sup>8</sup>.

Com'è noto, Joseph de Maistre rappresenta una delle fonti d'ispirazione principali del pensiero politico di Antonio Rosmini<sup>9</sup>. Se a ciò si aggiunge

---

<sup>6</sup> *Ivi*, pp. 29-30 (corsivo in originale).

<sup>7</sup> *Ivi*, pp. 31-32 (corsivo in originale).

<sup>8</sup> F.A. Hayek, *The Constitution of Liberty*, cit., p. 522.

<sup>9</sup> Cfr., a questo proposito, G. Campanini-F. Traniello (eds.), *Filosofia e politica. Rosmini e la cultura della Restaurazione*, Morcelliana, Brescia 1993; G. Solari, *Rosmini inedito. La formazione del pensiero politico (1822-1827)*, Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stresa 2000; E. Botto, *Rosmini interprete della Rivoluzione Francese e di Rousseau*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 81/4 (1989), pp. 559-575; F. Traniello, *Società religiosa e*

l'influenza esercitata sul filosofo di Rovereto da uno dei maggiori riferimenti di Hayek, ossia Adam Smith<sup>10</sup>, si inizia a comprendere come mai tra il pensiero politico rosminiano e quello hayekiano si registri una così significativa quantità di convergenze.

Non soltanto Rosmini, come Hayek e prima di lui, elabora un liberalismo classico moralmente conservatore, anti-rivoluzionario e anti-utopistico<sup>11</sup>, ma egli, al pari dell'economista austriaco, si impegna anche in una critica approfondita del socialismo progressista di Saint-Simon e dei suoi seguaci<sup>12</sup>. Il punto di contatto più rilevante, per l'interesse di questa ricerca, è tuttavia la comune valorizzazione delle virtù dell'ordine spontaneo in ambito sociale, a partire dalla sfera economica. Emblematico, a questo proposito, è il modo in cui Rosmini descrive il meccanismo di formazione dei prezzi:

Per conoscere la legge che regola il prezzo delle cose bisogna prendere per regola una misura comune del prezzo, una materia che abbia qualche valore a cui paragonare le altre; e il danaro generalmente introdotto nelle società costituite somministra la misura del prezzo più acconcia di tutte. Valutiamo dunque il prezzo delle cose in danaro, o per dir meglio consideriamo la valutazione loro nel fatto. Quali sono dunque gli elementi che costituiscono questo prezzo, o questa valutazione delle cose? Sono due:

1. La ricerca delle medesime corrispondente ai bisogni che si hanno di esse, presa la parola bisogno nel senso più generale, nel quale si comprendono ancora i bisogni fattizi, i desideri in somma.

2. L'acconciezza che hanno le cose a soddisfare questi bisogni, calcolando la facilità d'acquistarle, la loro quantità, la loro durata rispettiva ecc. ecc.

Egli bisogna ben intendere che questo prezzo delle cose appunto perch'egli risulta dal rapporto fra la somma de' bisogni delle medesime e la loro acconciezza a soddisfarli,

---

*società civile in Rosmini*, Il Mulino, Bologna 1966, pp. 15-134; G. Xodo, *Storia e politica negli scritti giovanili di Antonio Rosmini*, «Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia», 13 (2011). URL: [purl.org/mdd/gianni-xodo-03](http://purl.org/mdd/gianni-xodo-03).

<sup>10</sup> Cfr. A. Mingardi, *Rosmini's Liberalism and the Shadow of Adam Smith*, «Journal of Markets & Morality», 21/2 (2018), pp. 271-295; C. Hoevel, *Rosmini: a Philosopher in Search of the Economy*, «History of Economic Thought and Policy», 2 (2014), pp. 111-144.

<sup>11</sup> Cfr. i saggi raccolti in P. Pagani (ed.), *Qualcosa precede lo Stato*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2004, volume interamente dedicato al pensiero politico di Rosmini.

<sup>12</sup> Cfr. A. Rosmini, *Frammenti di una storia della empietà e scritti vari*, CEDAM, Padova 1977, pp. 59-95.

non è già stabilito da qualche persona particolare (escluso il caso di monopolio) ma da tutta la società, nella quale le cose valutate sono in corso.<sup>13</sup>

È evidente come Rosmini si avvicini già alla teoria soggettiva del valore che gli economisti austriaci avrebbero elaborato nei decenni successivi, così come alla teoria dell'ordine spontaneo che ne deriva. Tracce esplicite di un individualismo "proto-austriaco", di matrice smithiana, si ritrovano anche laddove il Roveretano scrive:

Un principio certissimo, confermato dalla speranza universale, e risultante dalla natura umana, e da quella delle cose, [...] è il seguente: «Ogni corpo o persona morale, in generale parlando, è la sola atta a giudicare quello che meglio gli convenga» perchè è illuminata dal proprio interesse, del quale non si dà scorta più sicura e più vigilante.<sup>14</sup>

Coerentemente con questa impostazione, il ruolo attribuito da Rosmini allo Stato si colloca nella più autentica tradizione del *laissez-faire*. Il miglior governo, osserva l'autore, è quello che, «lungi dal voler prender egli le redini di mano alla natura e volgerla prosontuosamente secondo sue mire [...], cosa d'altro lato impossibile»<sup>15</sup>, si limita ad assecondare «tutti i buoni avviamenti di essa natura, e si contenta di levare gl'impedimenti agli sviluppi de' suoi germi, con un'azione anco più negativa che positiva, non mettendo ostacolo ad alcuna buona impresa»<sup>16</sup>.

Rosmini arriva persino a identificare nella libera concorrenza il fondamento stesso della giustizia sociale:

Ora si può egli trovare una formula semplice, la quale esprima il principio unico, il mezzo universale, usato il quale a dovere, la società civile si renda immune da ogni ingiustizia? La formula che io proporrei sarebbe questa: «La società civile mantenga inviolato il principio della libera concorrenza universale, secondo il Diritto di ragione, ed ella eviterà tutte le ingiustizie».<sup>17</sup>

---

<sup>13</sup> A. Rosmini, *Della naturale costituzione della società civile*, L. II, cap. 1, a. 10, G. Grigoletti, Rovereto 1887, pp. 107-108.

<sup>14</sup> A. Rosmini, *Delle cinque piaghe della santa Chiesa*, cap. 4, n. 114, E. de Angelis, Napoli 1860, pp. 135-136.

<sup>15</sup> A. Rosmini, *La società ed il suo fine*, L. IV, cap. 10, Pogliani, Milano 1839, p. 347.

<sup>16</sup> *Ivi*, pp. 347-348.

<sup>17</sup> A. Rosmini, *Filosofia del diritto*, II, L. IV, P. III, sez. II, p. I, cap. 7, n. 2271, P. Bertolotti, Intra 1865, p. 808. Cfr. anche *ivi*, sez. I, p. IV, cap. 5, a. 3, § 3, n. 2142, p. 763, dove Rosmini scrive che una delle funzioni del governo civile è quella di «rimuovere tutti

Concludiamo questa breve rassegna delle convergenze filosofico-politiche tra Rosmini e Hayek con un passo rosminiano che – al netto del linguaggio ottocentesco – potrebbe tranquillamente essere attribuito all’economista austriaco. A proposito del calcolo dell’utilità sociale – vale a dire della pianificazione di una società – Rosmini scrive che esso «è superiore all’umana intelligenza: il calcolo delle cause e degli effetti si perde nell’infinito: quindi così spesso i calcoli degli utilitarii si trovano sbagliati e confusi degli impreveduti e ben anco imprevedibili avvenimenti»<sup>18</sup>.

Ora, naturalmente, Rosmini – più ancora di Bastiat e de Maistre – ragiona non soltanto in una prospettiva teistica, ma in una propriamente “teocentrica”. Come ha osservato Pietro Piovani, gli studi politico-economici di Rosmini devono essere letti all’interno del suo più ampio progetto di “teodicea”: essi rappresentano, nello specifico, una risposta alla nuova sensibilità verso i mali sociali maturata con l’affermarsi della mentalità illuministica e post-illuministica<sup>19</sup>. Dopo l’Illuminismo, infatti, la “giustificazione di Dio” doveva necessariamente rendere conto anche delle disparità socioeconomiche e, più in generale, di quelle condizioni sociali che il senso comune moderno tende a interpretare come dei mali.

Il fulcro della risposta rosminiana risiede nella “differenza ontologica” tra la perfezione dell’infinito (Dio creatore) e l’imperfezione del finito (la creatura). Tale differenza è una conseguenza logica della creazione stessa:

Se Dio creando l’universo non dovea fare un altro sè stesso, bisognava porre che l’universo e le cose tutte in esso contenute fossero limitate. *La limitazione infatti entra nella natura di tutte cose fuori di Dio*: quest’è legge fondamentale della creazione, ed è altresì la chiave della divina Provvidenza.<sup>20</sup>

---

gl’impedimenti alla libera concorrenza a tutti i beni che possono divenire oggetti di diritto».

<sup>18</sup> A. Rosmini, *Progetti di costituzione. Saggi editi ed inediti sullo Stato*, Fratelli Bocca, Milano 1952, p. 270.

<sup>19</sup> Cfr. P. Piovani, *La teodicea sociale di Rosmini*, Morcelliana, Brescia 1997.

<sup>20</sup> A. Rosmini, *Teodicea*, L. II, cap. 4, n. 189, Boniardi-Pogliani, Milano 1845, p. 144 (corsivo in originale).

Questo «gran principio *della limitazione delle cose*»<sup>21</sup> implica, per Rosmini, «che vi sono de' beni, la cui esistenza sarebbe al tutto impossibile senza l'esistenza di alcuni mali; e che la stessa Provvidenza divina, sebben sapientissima e onnipotente, è necessitata da questo eterno principio ontologico»<sup>22</sup>.

Da tale principio discende l'assurdità di ciò che Rosmini definisce “perfettismo”, ovvero «quel sistema che crede possibile il perfetto nelle cose umane, e che sacrifica i beni presenti alla immaginata futura perfezione»<sup>23</sup>. Una posizione che «è un effetto dell'ignoranza»<sup>24</sup>, perché non tiene conto dello statuto ontologico della realtà mondana, pretendendo la perfezione da ciò che, per natura, non può essere perfetto<sup>25</sup>. Per questo il nostro autore sottolinea come «ogni lamento contro alla Provvidenza, ogni mormorazione, proceda da pochezza di mente, non atta ad intender bastevolmente di che si lamenti, e di che mormori»<sup>26</sup>.

Gli studi di Rosmini in ambito sociale e politico si collocano precisamente in questa prospettiva. Attraverso di essi, egli mostra infatti come una società libera – che accetta le inevitabili imperfezioni della vita sociale invece di tentare di eliminarle attraverso il potere coercitivo dello Stato – produca un ordine più stabile e prospero di qualunque alternativa. Su questa linea, il Roveretano può così concludere, in polemica con il socialismo post-illuministico, che «le irregolarità e le disuguaglianze nella distribuzione de' beni di natura e di grazia, lungi dal detrarre cosa alcuna alla Provvidenza superna, ne mostra anzi la sapienza e la squisita bontà»<sup>27</sup>.

Una critica spesso rivolta ai liberali classici è quella di attribuire loro una fiducia quasi religiosa nelle virtù della società libera, e in particolare in quelle del libero mercato. Un'osservazione che, pur non costituendo in alcun modo una

---

<sup>21</sup> A. Rosmini, *Della sommaria ragione per la quale stanno o rovinano le umane società*, cap. 14, Pogliani, Milano 1837, p. 59 (corsivo in originale).

<sup>22</sup> *Ibid.* (corsivi in originale).

<sup>23</sup> *Ibid.*

<sup>24</sup> *Ibid.*

<sup>25</sup> Si noti, anche qui, l'ovvia convergenza tra la critica di Rosmini al perfettismo e il rifiuto, da parte di Hayek, del “perfezionismo” moderno.

<sup>26</sup> A. Rosmini, *Teodicea*, L. II, cap. 11, n. 240, cit., p. 169.

<sup>27</sup> *Ivi*, L. III, cap. 32, n. 927, p. 565.

confutazione della posizione liberale, non è del tutto priva di fondamento. È vero, infatti, che i benefici della libertà non sono sempre immediatamente percepibili: alcuni si manifestano soprattutto nel medio-lungo periodo; in ogni situazione, inoltre, manca un vero e proprio “controfattuale” che permetta di verificare come lo stato di cose esistente sia, pur con tutti i suoi difetti, preferibile alle alternative “pianificate”; infine, il principio stesso di libera concorrenza implica che vi siano dei perdenti, ed è umanamente difficile, per chi perde, riconoscere comunque la bontà del sistema che lo ha visto uscire sconfitto. Lo stesso vale per l’accettazione di norme morali e giuridiche tradizionali, indispensabili all’equilibrio dell’ordine sociale, ma talvolta in contrasto con le proprie inclinazioni individuali e la cui necessità non risulta immediatamente evidente.

Ora, possiamo definire “imperfettismo” quella prospettiva filosofico-politica che riconosce e accetta i limiti della realtà mondana – e, in particolare, i limiti intellettuali e morali dell’uomo –; che rifiuta come illusori e controproducenti tutti i tentativi di realizzare, attraverso la pianificazione tecnico-politica, un ordine sociale perfetto; e che, al contrario, apprezza e custodisce gli ordini che emergono spontaneamente dalle libere interazioni degli individui. Alla luce di quanto osservato, tale prospettiva risulta rafforzata dalla convinzione che, dietro il meccanismo solo in apparenza impersonale degli ordini spontanei, si celi in realtà la volontà personale di una Provvidenza buona e onnisciente.

Questo è, in fondo, anche il nucleo essenziale della lezione di Voegelin, che vede nel perfettismo moderno la naturale conseguenza del processo, essenzialmente anti-teistico, di immanentizzazione dell’*eschaton* promosso dalle forze secolarizzatrici. Come si è già avuto modo di sottolineare, il giusto distacco dal mondo – quello che permette di accettarne le imperfezioni – appartiene a chi riconosce come orizzonte ultimo una dimensione trascendente.

In altri termini, le intuizioni voegeliane e quelle hayekiane convergono nell’indicare una prospettiva che, ispirandoci a Rosmini, abbiamo chiamato “imperfettismo”: un’alternativa positiva all’utopismo delle ideologie moderne e ai suoi esiti liberticidi. Tale prospettiva trova il proprio fondamento metafisico naturale nel teismo classico, che a sua volta trova nell’imperfettismo la sua più coerente traduzione sul piano etico-politico.

Se la nostra conclusione è corretta, allora teismo e liberalismo conservatore rappresentano, rispettivamente, la metafisica e la teoria politica di una medesima filosofia.



## Bibliografia<sup>1</sup>

### I. Opere di Voegelin:

- E. Voegelin, *The Origins of Scientism* [1948], in *The Collected Works of Eric Voegelin, Vol. 10. Published Essays, 1940-1952*, a cura di E. Sandoz, University of Missouri Press, Columbia-Londra 2000, pp. 168-196.
- E. Voegelin, *The New Science of Politics: An Introduction* [1952], The University of Chicago Press, Chicago-Londra 1987<sup>2</sup>.
- E. Voegelin, *Necessary Moral Bases for Communication in a Democracy* [1956], in *The Collected Works of Eric Voegelin, Vol. 11. Published Essays, 1953-1965*, a cura di E. Sandoz, University of Missouri Press, Columbia-Londra 2000, pp. 47-58.
- E. Voegelin, *Liberalism and Its History* [1960], in *The Collected Works of Eric Voegelin, Vol. 11. Published Essays, 1953-1965*, a cura di E. Sandoz, University of Missouri Press, Columbia-Londra 2000, pp. 83-99.
- E. Voegelin, *World-Empire and the Unity of Mankind* [1962], in *The Collected Works of Eric Voegelin, Vol. 11. Published Essays, 1953-1965*, a cura di E. Sandoz, University of Missouri Press, Columbia-Londra 2000, pp. 134-155.
- E. Voegelin, *Science, Politics, and Gnosticism: Two Essays* [1968], Regnery, Washington 1997<sup>2</sup>.
- E. Voegelin, *Autobiographical Reflections* [1989], a cura di E. Sandoz, University of Missouri Press, Columbia-Londra 2011<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Sono elencati in questa bibliografia esclusivamente i lavori effettivamente citati nell'elaborato di tesi. Le opere sono ordinate alfabeticamente in base al cognome degli autori; i testi di uno stesso autore sono riportati, invece, in ordine cronologico di pubblicazione.

## II. Opere di Hayek:

- F.A. Hayek, *Economics and Knowledge*, «Economica», 4/13 (1937), pp. 33-54.
- F.A. Hayek, *The Facts of the Social Sciences*, «Ethics», 54/1 (1943), pp. 1-13.
- F.A. Hayek, *The Road to Serfdom*, Routledge, Londra 1944.
- F.A. Hayek, *The Use of Knowledge in Society*, «The American Economic Review», 35/4 (1945), pp. 519-530.
- F.A. Hayek, *Individualism and Economic Order*, The University of Chicago Press, Chicago 1948.
- F.A. Hayek, *The Sensory Order: An Inquiry into the Foundations of Theoretical Psychology*, The University of Chicago Press, Chicago 1952.
- F.A. Hayek, *The Counter-Revolution of Science: Studies on the Abuse of Reason*, Free Press, Glencoe 1955.
- F.A. Hayek, *The Constitution of Liberty* [1960], in *The Collected Works of F.A. Hayek, Vol. XVII. The Constitution of Liberty: The Definitive Edition*, a cura di R. Hamowy, The University of Chicago Press, Chicago-Londra 2011.
- F.A. Hayek, *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, The University of Chicago Press, Chicago 1967.
- F.A. Hayek, *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*, Routledge, Londra 1978.
- F.A. Hayek, *Foreword*, in L. von Mises, *Socialism: An Economic and Sociological Analysis*, trad. ing. di J. Kahane, Liberty Fund, Indianapolis 1981, pp. xix-xxiv.
- F.A. Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, 3 voll., Routledge, Londra 1982.
- F.A. Hayek, *Our Moral Heritage*, The Heritage Foundation, Washington 1983.
- F.A. Hayek, *The Fatal Conceit: The Errors of Socialism*, a cura di W.W. Bartley III, The University of Chicago Press, Chicago 1988.

### III. Altre opere:

- Agostino d'Ippona, *De civitate Dei*, XI-XXII, in *Corpus Christianorum. Series Latina* 48, a cura di B. Dombart e A. Kalb, Brepols, Turnhout 1955.
- Agostino d'Ippona, *Confessionum libri XIII*, in *Corpus Christianorum. Series Latina* 27, a cura di L. Verheijen, Brepols, Turnhout 1981.
- K. Alfsvåg, *Transhumanism, Truth and Equality: Does the Transhumanist Vision Make Sense?*, «Theofilos», 7/3 (2015), pp. 256-267.
- A. Allegra, *Visioni transumane. Tecnica, salvezza, ideologia*, Orthotes, Napoli-Salerno 2017.
- A. Allegra, *Trasformazione e perfezione. Temi gnostici nel postumanesimo*, in G. De Anna (ed.), *L'origine e la meta. Studi in memoria di Emanuele Samek Lodovici con un suo inedito*, Ares, Milano 2015, pp. 151-168.
- T.J.J. Altizer, *The Challenge of Modern Gnosticism*, «Journal of Bible and Religion», 30/1 (1962), pp. 18-25.
- E. Angner, *The history of Hayek's theory of cultural evolution*, «Studies in History and Philosophy of Science Part C: Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences», 33/4 (2002), pp. 695-718.
- E. Angner, *Did Hayek Commit the Naturalist Fallacy?*, «Journal of the History of Economic Thought», 26/3 (2004), pp. 349-361.
- E. Angner, *Hayek and Natural Law*, Routledge, Londra-New York 2007.
- J. Arana-Cañedo-Argüelles, *Algunas derivaciones escatológicas del movimiento transhumanista*, «Scripta Theologica», 56/2 (2024), pp. 451-466.
- P. Armellini, *Del Noce lettore di Voegelin: la critica della modernità*, in G.F. Lami (ed.), *Lo stato degli studi voegeliniani. A cinquant'anni dalla pubblicazione di Ordine e storia*, Franco Angeli, Milano 2011, pp. 215-248.
- L. Arnhart, *Friedrich Hayek's Darwinian Conservatism*, in L. Hunt-P. McNamara (eds.), *Liberalism, Conservatism, and Hayek's Idea of Spontaneous Order*, Palgrave Macmillan, New York 2007, pp. 127-148.

- R.A. Arnold, *Hayek and Institutional Evolution*, «Journal of Libertarian Studies», 4/4 (1980), pp. 341-352.
- H.U. von Balthasar, *Apokalypse der deutschen Seele I: Der deutsche Idealismus*, Verlag Anton Pustet, Salisburgo-Lipsia 1937.
- H.U. von Balthasar, *Prometheus: Studien zur Geschichte des deutschen Idealismus*, F. H. Kerle Verlag, Heidelberg 1947.
- H.U. von Balthasar (ed.), *The Scandal of the Incarnation: Irenaeus Against the Heresies*, trad. ing. di J. Saward, Ignatius Press, San Francisco 1990.
- F. Bastiat, *The Law*, trad. ing. di P.J. Stirling-D. Wells, Ludwig von Mises Institute, Auburn 2007.
- N. Beck, *Hayek and the Evolution of Capitalism*, The University of Chicago Press, Chicago-Londra 2018.
- E. Becker, *The Denial of Death*, The Free Press, New York 1973.
- R. Beiner, *Political Philosophy: What It Is and Why It Matters*, Cambridge University Press, Cambridge 2014.
- D. Benatar, *Better Never to Have Been: The Harm of Coming into Existence*, Oxford University Press, Oxford 2006.
- Benedetto XVI, *Spe salvi*, 30 novembre 2007.
- A. Bertolini, *Governare il potenziamento umano attraverso i principi di dignità e uguaglianza. Appunti per un quadro teorico-dogmatico di riferimento*, «Politica del diritto», 3 (2022), pp. 435-462.
- U. Bianchi (ed.), *Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina, 13-18 aprile 1966*, Brill, Leida 1967.
- W.E. Block, *Was Hayek an Austrian Economist? Yes and No. Was Hayek a Praxeologist? No*, in R. Frantz-R. Leeson (eds.), *Hayek and Behavioral Economics*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2013, pp. 70-89.
- E.W. Böckenförde, *La formazione dello Stato come processo di secolarizzazione*, trad. it. di C. Bertani, Morcelliana, Brescia 2006.

- P.J. Boettke, *F. A. Hayek: Economics, Political Economy and Social Philosophy*, Palgrave Macmillan, Londra 2018.
- E. Botto, *Rosmini interprete della Rivoluzione Francese e di Rousseau*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 81/4 (1989), pp. 559-575.
- W.F. Buckley Jr., *God and Man at Yale* [1951], Regnery, Washington 2002<sup>2</sup>.
- W.N. Butos (ed.), *The Social Science of Hayek's 'The Sensory Order'*, Emerald, Bingley 2010.
- B. Caldwell, *Hayek and Socialism*, «Journal of Economic Literature», 35/4 (1997), pp. 1856-1890.
- B. Caldwell, *Hayek and cultural evolution*, in U. Mäki (ed.), *Fact and Fiction in Economics: Models, Realism and Social Construction*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, pp. 285-303.
- B. Caldwell, *Hayek's Challenge: An Intellectual Biography of F. A. Hayek*, The University of Chicago Press, Chicago-Londra 2004.
- B. Caldwell, *Popper and Hayek: Who Influenced Whom?*, in I. Jarvie-K. Milford-D. Miller (eds.), *Karl Popper: A Centenary Assessment. Vol. I: Life and Times, and Values in a World of Facts*, Ashgate, Aldershot 2006, pp. 111-122.
- B. Caldwell, *Hayek and the Austrian tradition*, in E. Feser (ed.), *The Cambridge Companion to Hayek*, Cambridge University Press, Cambridge 2006, pp. 13-33.
- B. Caldwell-H. Klausinger, *Hayek: A Life, 1899-1950*, The University of Chicago Press, Chicago-Londra 2022.
- B. Caldwell-J. Reiss, *Hayek, Logic, and the Naturalistic Fallacy*, «Journal of the History of Economic Thought», 28/3 (2006), pp. 359-370.
- G. Campanini-F. Traniello (eds.), *Filosofia e politica. Rosmini e la cultura della Restaurazione*, Morcelliana, Brescia 1993.
- A. Camus, *L'Homme révolté*, Gallimard, Parigi 1951.
- M. Cavanagh, *Against Equality of Opportunity*, Clarendon Press, Oxford 2002.

- G.K. Chesterton, *Heretics*, The Bodley Head, Londra 1905.
- C.Y. Cheung, *The Critique of Rationalism and the Defense of Individuality: Oakeshott and Hayek*, «Cosmos + Taxis. Studies in Emergent Order and Organization», 1/3 (2014), pp. 3-9.
- T. Christiaens, *Hayek's vicarious secularization of providential theology*, «Philosophy & Social Criticism», 45/1 (2019), pp. 71-95.
- T. Christiano, *Equality*, in G. Gaus-F. D'Agostino (eds.), *The Routledge Companion to Social and Political Philosophy*, Routledge, New York-Londra 2012, pp. 551-561.
- E.M. Cioran, *L'inconveniente di essere nati*, trad. it. di L. Zilli, Adelphi, Milano 1991.
- M. Coeckelbergh, *Human Being @ Risk: Enhancement, Technology, and the Evaluation of Vulnerability Transformations*, Springer, Dordrecht 2013.
- G.M. Collins, *Spontaneous order and civilization: Burke and Hayek on markets, contracts and social order*, «Philosophy and Social Criticism», 48/3 (2022), pp. 386-415.
- B. Cooper, *Eric Voegelin and the Foundations of Modern Political Science*, University of Missouri Press, Columbia-Londra 1999.
- B. Cooper-J. Bruhn, *Voegelin Recollected: Conversations on a Life*, University of Missouri Press, Columbia 2008.
- L. Cornelissen, *The Secularization of Providential Order: F. A. Hayek's Political-Economic Theology*, «Political Theology», 18/8 (2017), pp. 660-676.
- S. Cotellessa, *Il ragionevole disaccordo. Hayek, Oakeshott e le regole 'immotivate' della società*, Vita e Pensiero, Milano 1999.
- C. Covell, *The Defence of Natural Law: A Study of the Ideas of Law and Justice in the Writings of Lon L. Fuller, Michael Oakeshott, F. A. Hayek, Ronald Dworkin and John Finnis*, St. Martin's Press, New York 1992.
- J.K. Coyle, *Manichaeism and Its Legacy*, Brill, Leida-Boston 2009.

- R. Cubeddu, *Il liberalismo della scuola austriaca. Menger, Mises, Hayek*, Morano, Napoli 1992.
- R. Cubeddu, *L'ombra della tirannide. Il male endemico della politica in Hayek e Strauss*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2014.
- K. Dadkhah, *The Evolution of Macroeconomic Theory and Policy*, Springer, Heidelberg 2009.
- A. Del Noce, *Eric Voegelin e la critica dell'idea di modernità*, in E. Voegelin, *La nuova scienza politica*, trad. it. di R. Pavetto, Borla, Torino 1968, pp. 9-34.
- S. Deprez, *Le transhumanisme est-il une gnose?*, «Revue d'éthique et de théologie morale», 302/2 (2019), pp. 29-41.
- A.M. Diamond Jr., *F. A. Hayek on Constructivism and Ethics*, «The Journal of Libertarian Studies», 4/4 (1980), pp. 353-365.
- K.W. Diener, *The Evolution of Hayek's Ethics*, in R. Leeson (ed.), *Hayek: A Collaborative Biography. Part X: Eugenics, Cultural Evolution, and The Fatal Conceit*, Palgrave Macmillan, Londra 2017, pp. 355-372.
- F. van Dun, *Hayek and Natural Law: The Humean Connection*, in J. Birner-R. van Zijp (eds.), *Hayek, Co-Ordination And Evolution: His Legacy in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*, Routledge, Londra-New York 1994, pp. 269-286.
- D. Dyzenhaus-T. Poole (eds.), *Law, Liberty and State: Oakeshott, Hayek and Schmitt on the Rule of Law*, Cambridge University Press, Cambridge 2015.
- R.M. Ebeling, *Hayek and Mises*, in R.W. Garrison-N. Barry (eds.), *Elgar Companion to Hayekian Economics*, Edward Elgar, Cheltenham 2014, pp. 138-164.
- A. Ebenstein, *Friedrich Hayek: A Biography*, Palgrave, Basingstoke 2001.
- A. Ebenstein, *Hayek's Journey: The Mind of Friedrich Hayek*, Palgrave Macmillan, New York 2003.
- A. Ebenstein, *The Final Deceit*, «Liberty», 19/3 (2005), pp. 29-31.

- R. Esteban Duque, *Nostalgia de futuro. Transhumanismo y desafíos a la naturaleza humana*, Encuentro, Madrid 2022.
- R. Fanciullacci-S. Zanardo (eds.), *Donne, uomini. Il significare della differenza*, Vita e Pensiero, Milano 2010.
- F.N. Faria, *Is market liberalism adaptive? Rethinking F. A. Hayek on moral evolution*, «Journal of Bioeconomics», 19/3 (2017), pp. 307-326.
- A. Farman, *On Not Dying: Secular Immortality in the Age of Technoscience*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2020.
- A. Farrant-E. McPhail, *Does F.A Hayek's Road to Serfdom Deserve to Make a Comeback?*, «Challenge», 53/4 (2010), pp. 96-120.
- L. Fava, *Heidegger e la gnosi*, Mimesis, Milano-Udine 2022.
- A. Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*, A. Kincaid & J. Bell-A. Millar & T. Cadell, Edimburgo-Londra 1767.
- E. Feser, *Hayek on Tradition*, «Journal of Libertarian Studies», 17/1 (2003), pp. 17-56.
- M.C. Figueiredo Dalla Costa Ames-A.L.C. Bertoncini-E. Jacinto-M. Zappellini, *Tradition: where MacIntyre meets Hayek to Ground Ethical Governance*, «Empresa y Humanismo», 27/1 (2024), pp. 7-33.
- S. Fleetwood, *Hayek's Political Economy: The Socio-Economics of Order*, Routledge, Londra-New York 1995.
- W. Frankena, *The Naturalistic Fallacy*, «Mind», 48/192 (1939), pp. 464-477.
- H.G. Frankfurt, *On Inequality*, Princeton University Press, Princeton 2015.
- M. Franz, *Eric Voegelin and the Politics of Spiritual Revolt: The Roots of Modern Ideology*, Louisiana State University Press, Baton Rouge-Londra 1992.
- M. Friedman, *Essays in Positive Economics*, The University of Chicago Press, Chicago 1953.
- T. Fuchs, *In Defense of the Human Being: Foundational Questions of an Embodied Anthropology*, Oxford University Press, Oxford 2021.
- F. Fukuyama, *Transhumanism*, «Foreign Policy», 144 (2004), pp. 42-43.

- A.E. Galeotti, *Individualism, Social Rules, Tradition: The Case of Friedrich A. Hayek*, «Political Theory», 15/2 (1987), pp. 163-181.
- A. Gamble, *Hayek: The Iron Cage Of Liberty*, Westview Press, Boulder 1996.
- A. Gamble, *Hayek on knowledge, economics, and society*, in E. Feser (ed.), *The Cambridge Companion to Hayek*, Cambridge University Press, Cambridge 2006, pp. 111-131.
- E. Garin, *Ermetismo del Rinascimento*, Editori Riuniti, Roma 1988.
- G.F. Gaus, *Hayek on the evolution of society and mind*, in E. Feser (ed.), *The Cambridge Companion to Hayek*, Cambridge University Press, Cambridge 2006, pp. 232-258.
- G.F. Gaus, *Social Complexity and Evolved Moral Principles*, in L. Hunt-P. McNamara (eds.), *Liberalism, Conservatism, and Hayek's Idea of Spontaneous Order*, Palgrave Macmillan, New York 2007, pp. 149-176.
- G.F. Gaus, *On F. A. Hayek's "Freedom, Reason, and Tradition"*, «Ethics», 123/3 (2015), pp. 820-822.
- G.F. Gaus, *Morality as a Complex Adaptive System: Rethinking Hayek's Social Ethics*, in M.D. White (ed.), *The Oxford Handbook of Ethics and Economics*, Oxford University Press, Oxford 2019, pp. 138-159.
- D. Germino, *Eric Voegelin's Contribution to Contemporary Political Theory*, «The Review of Politics», 26/3 (1964), pp. 378-402.
- E. Gick-W. Gick, *F.A. Hayek's Theory of Mind and Theory of Cultural Evolution Revisited: Toward an Integrated Perspective*, «Mind & Society», 2/3 (2001), pp. 149-162.
- E. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale* [1932], Vrin, Parigi 1969<sup>2</sup>.
- F. Giorgianni, *Oltre la gnosi. Per una ricezione "de-gnosticizzata" dell'opera di Eric Voegelin*, «Heliopolis», 22/1 (2024), pp. 85-121.
- A. Giubilini-F. Minerva, *Enhancing Equality*, «Journal of Medicine and Philosophy», 44/3 (2019), pp. 335-354.

- P. Gedeon, *Spontaneous order and social norms. Hayek's theory of socio-cultural evolution*, «Society and Economy», 37/1 (2015), pp. 1-29.
- H.H. Gissurarson, *Hayek's Conservative Liberalism*, Garland, New York-Londra 1987.
- D.K. Gode-S. Sunder, *Allocative Efficiency of Markets with Zero-Intelligence Traders: Market as a Partial Substitute for Individual Rationality*, «Journal of Political Economy», 101/1 (1993), pp. 119-137.
- J.N. Gray, *F.A. Hayek on Liberty and Tradition*, «Journal of Libertarian Studies», 4/2 (1980), pp. 119-137.
- J. Gray, *Hayek on Liberty, Rights, and Justice*, «Ethics», 92/1 (1981), pp. 73-84.
- L. Grion, *Postumanesimo: un neognosticismo?*, «Hermeneutica», 2012, pp. 333-352.
- L. Grion, *Guerra ai limiti. Sulle filosofie dell'immortalità terrena*, «Acta Philosophica», 26/2 (2017), pp. 285-306.
- Y.N. Harari, *Homo Deus: A Brief History of Tomorrow*, Harvill Secker, Londra 2016.
- D.J. Haraway, *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, Routledge, New York 1991.
- M. Hauskeller, *Sex and the Posthuman Condition*, Palgrave Macmillan, Basingstoke 2014.
- M. Heidegger, *Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano 1976.
- M. Henningsen, *Editor's Introduction*, in *The Collected Works of Eric Voegelin, Vol. 5. Modernity Without Restraint: The Political Religions; The New Science of Politics; and Science, Politics, and Gnosticism*, a cura di M. Henningsen, University of Missouri Press, Columbia-Londra 2000, pp. 1-17.
- C. Hoevel, *Rosmini: a Philosopher in Search of the Economy*, «History of Economic Thought and Policy», 2 (2014), pp. 111-144.
- H.H. Hoppe, *Democracy: The God That Failed*, Transaction Publishers, New Brunswick-Londra 2001.

- H.H. Hoppe, *Reflections on State and War*, 2 dicembre 2006. URL: [lewrockwell.com/2006/12/hans-hermann-hoppe/reflections-on-state-and-war/](http://lewrockwell.com/2006/12/hans-hermann-hoppe/reflections-on-state-and-war/)
- J. Huerta de Soto, *La Escuela Austriaca. Mercado y creatividad empresarial*, Síntesis, Madrid 2000.
- J. Huerta de Soto, *Estudio preliminar*, in L. von Mises, *La acción humana. Tratado de economía* [1949], trad. sp. di J. Reig Albiol, Unión Editorial, Madrid 2011<sup>10</sup>, pp. xxi-lxxiv.
- J. Huerta de Soto, *Socialismo, cálculo económico y función empresarial* [1992], Unión Editorial, Madrid 2020<sup>6</sup>.
- N. Iannello, *La tradizione individualistica nel pensiero di Hayek*, «Il Politico», 57/4 (1992), pp. 657-691.
- L. Infantino, *Individualism in Modern Thought: From Adam Smith to Hayek*, Routledge, Londra-New York 1998.
- L. Infantino, *L'ordine senza piano. Le ragioni dell'individualismo metodologico*, Armando, Roma 2008.
- Ireneo di Lione, *Geduld des Reifens: Die christliche Antwort auf den gnostischen Mythos des zweiten Jahrhunderts*, a cura di H.U. von Balthasar, Schwabe, Basilea 1943.
- Ireneo di Lione, *Contro le eresie e gli altri scritti*, a cura di E. Bellini e G. Maschio, Jaca Book, Milano 1997.
- M. Jardine, *Eric Voegelin's Interpretation(s) of Modernity: A Reconsideration of the Spiritual and Political Implications of Voegelin's Therapeutic Analysis*, «The Review of Politics», 57/4 (1995), pp. 581-605.
- H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist I: Die mythologische Gnosis*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gottinga 1934.
- H. Jonas, *The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity* [1958], Beacon Press, Boston 1963<sup>2</sup>.

- W. Keizer, *Hayek's Critique of Socialism*, in J. Birner-R. van Zijp (eds.), *Hayek, Co-Ordination And Evolution: His Legacy in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*, Routledge, Londra-New York 1994, pp. 207-231.
- R. Kirk, *Ten Conservative Principles*, The Heritage Foundation, Washington 1987.
- R. Kirk, *A Dispassionate Assessment of Libertarians*, The Heritage Foundation, Washington 1988.
- I.M. Kirzner, *Competition and Entrepreneurship*, The University of Chicago Press, Chicago-Londra 1973.
- I.M. Kirzner, *Perception, Opportunity, and Profit: Studies in the Theory of Entrepreneurship*, The University of Chicago Press, Chicago-Londra 1979, pp. 13-33.
- S. Kresge-L. Wenar (eds.), *Hayek on Hayek: An Autobiographical Dialogue*, Routledge, Londra 1994.
- C. Kukathas, *Hayek and Modern Liberalism*, Clarendon Press, Oxford 1989.
- J. Le Goff, *Il cielo sceso in terra. Le radici medievali dell'Europa*, Laterza, Roma-Bari 2004.
- D. Lecourt, *Humain, posthumain. La technique et la vie*, Presses Universitaires de France, Parigi 2003.
- M. Leidenhag, *Saved through technology: Exploring the soteriology and eschatology of transhumanism*, «Religion Compass», 14/11 (2020), pp. 1-9.
- N.D. Lewis, *Introduction to "Gnosticism": Ancient Voices, Christian Worlds*, Oxford University Press, Oxford 2013.
- N.D. Lewis, *I manoscritti di Nag Hammadi. Una biblioteca gnostica del IV secolo*, trad. it. di M. Grosso, Carocci, Roma 2014.
- H. de Lubac, *Le Drame de l'humanisme athée*, SPES, Parigi 1944.
- D. Luban, *What Is Spontaneous Order?*, «American Political Science Review», 114/1 (2020), pp. 68-80.

- J. de Maistre, *Saggio sul principio generatore delle costituzioni politiche e delle altre istituzioni umane*, trad. it. di A. Sanfratello-R. de Mattei, Il Cerchio, Rimini 2012.
- A. Marciano, *Why Hayek is a Darwinian (after all)? Hayek and Darwin on social evolution*, «Journal of Economic Behavior and Organization», 71/1 (2009), pp. 52-61.
- J. Maritain, *Tre riformatori. Lutero, Cartesio, Rousseau*, trad. it. di G.B. Montini, Morcelliana, Brescia 2001.
- L. Marsh, *Oakeshott and Hayek: Situating the Mind*, in P. Franco-L. Marsh (eds.), *A Companion to Micheal Oakeshott*, The Pennsylvania State University Press, University Park 2012, pp. 248-267.
- J.M. Martínez Guisasola-F.J. González Melado, *El cuerpo como problema: ideología de género y transhumanismo*, «Scripta Theologica», 56/2 (2024), pp. 409-449.
- C.R. McCann, *F. A. Hayek: The Liberal as Communitarian*, «The Review of Austrian Economics», 15/1 (2002), pp. 5-34.
- S.A. McKnight, *Understanding Modernity: A Reappraisal of the Gnostic Element*, «The Intercollegiate Review», 14/2 (1979), pp. 107-117.
- C.M. Meseguer, *La teoría evolutiva de las instituciones. La perspectiva austriaca*, Unión Editorial, Madrid 2009.
- E.F. Miller, *Hayek's The Constitution of Liberty: An Account of Its Argument*, The Institute of Economic Affairs, Londra 2010.
- A. Mingardi, *Rosmini's Liberalism and the Shadow of Adam Smith*, «Journal of Markets & Morality», 21/2 (2018), pp. 271-295.
- A. Mingardi, *Oakeshott e Hayek*, «Il Politico», 254/1 (2021), pp. 134-140.
- L. von Mises, *Human Action: A Treatise on Economics*, Yale University Press, New Haven 1949.
- L. von Mises, *Socialism: An Economic and Sociological Analysis*, trad. ing. di J. Kahane, Yale University Press, New Haven 1951.

- M.T. Mitchell, *Personal Participation: Michael Polanyi, Eric Voegelin, and the Indispensability of Faith*, «Journal of Religious Ethics», 33/1 (2005), pp. 65-89.
- K. Mittermaier, *The Hand Behind the Invisible Hand: Dogmatic and Pragmatic Views on Free Markets and the State of Economic Theory*, Bristol University Press, Bristol 2020, pp. 43-58.
- M. More-N. Vita-More (eds.), *The Transhumanist Reader: Classical and Contemporary Essays on the Science, Technology, and Philosophy of the Human Future*, Wiley-Blackwell, Oxford 2013.
- M.C. Munger, *Hayek's Political Insights: Emergent Orders and Laid On Laws*, in P.J. Boettke-V.H. Storr, *Revisiting Hayek's Political Economy*, Emerald, Bingley 2017.
- S. Muscolino, *Persona e mercato. I liberalismi di Rosmini e Hayek a confronto*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010.
- S. Muscolino, *Giustizia sociale e libertà individuale. Antonio Rosmini e Friedrich August von Hayek*, in F. Ghia-P. Marangon (eds.), *Rosmini e l'economia*, Università degli Studi di Trento, Trento 2015, pp. 283-299.
- T. Myers, *In Search of Humility*, «The Daily Economy», 4 gennaio 2022. URL: [thedailyeconomy.org/article/in-search-of-humility/](http://thedailyeconomy.org/article/in-search-of-humility/)
- M.A. Notturmo, *Hayek and Popper: On Rationality, Economism, and Democracy*, Routledge, Londra-New York 2015.
- R. Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, Blackwell, Oxford 1974.
- M. Oakeshott, *Rationalism in Politics and Other Essays*, Methuen, Londra 1962.
- A. O'Hear, *Criticism and Tradition in Popper, Oakeshott and Hayek*, «Journal of Applied Philosophy», 9/1 (1992), pp. 65-75.
- P.J. Opitz, *La tesi sullo gnosticismo. Osservazioni sull'interpretazione della modernità del mondo occidentale in Eric Voegelin*, trad. it. di C. Brütsch e S. Chignola, «Filosofia politica», 2 (1999), pp. 225-244.
- R. Otto, *Il sacro*, trad. it. di E. Bonaiuti, SE, Milano 2009.

- P. Pagani, *Contraddizione performativa e ontologia*, Franco Angeli, Milano 1999.
- P. Pagani (ed.), *Qualcosa precede lo Stato*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2004.
- P. Pagani, *Appunti sulla specificità dell'essere umano*, in L. Grion (ed.), *La differenza umana. Riduzionismo e antiumanesimo*, La Scuola, Brescia 2009, pp. 147-161.
- P. Pagani, *Ricerche di antropologia filosofica*, Orthotes, Napoli 2012.
- P. Pagani, *Il divenire, ovvero la realtà dell'astratto*, «Divus Thomas», 121/1 (2018), pp. 110-168.
- P. Pagani, *Logica dell'élenchos. La confutazione e i suoi modelli*, Scholé, Brescia 2024.
- J.L. Pérez Triviño, *Equality of Access to Enhancement Technology in a Posthumanist Society*, «Dilemata», 7/19 (2015), pp. 53-63.
- A. Pessina, *Human Enhancement. Il soggetto e la liberazione dalla normalità*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 107/1-2 (2015), pp. 449-454.
- A. Pessina, *L'io insoddisfatto. Tra Prometeo e Dio*, Vita e Pensiero, Milano 2016.
- Pio X, *Pascendi Dominici gregis*, 8 settembre 1907.
- P. Piovani, *La teodicea sociale di Rosmini*, Morcelliana, Brescia 1997.
- Platone, *Sofista*, a cura di F. Fronterotta, BUR, Milano 2007.
- M. Polanyi, *The Study of Man*, The University of Chicago Press, Chicago 1959.
- K.R. Popper, *The Open Society and Its Enemies, Vol. II. The High Tide of Prophecy: Hegel, Marx, and the Aftermath*, Routledge, Londra 1945.
- V. Possenti, *Filosofia e società. Studi sui progetti etico-politici contemporanei*, Massimo, Milano 1983.
- G. Quispel, *Gnosis als Weltreligion*, Origo Verlag, Zurigo 1951.
- L.C. Raeder, *Liberalism and the Common Good: A Hayekian Perspective on Communitarianism*, «The Independent Review», 2/4 (1998), pp. 519-535.
- L.C. Raeder, *Voegelin on Gnosticism, Modernity, and the Balance of Consciousness*, «The Political Science Reviewer», 36 (2007), pp. 344-370.

- I. Ramelli, *L'ermetismo filosofico conservato in copto. Saggio introduttivo*, in *Corpus Hermeticum*, a cura di I. Ramelli, Bompiani, Milano 2005, pp. 1267-1407.
- J. Ratzinger, *Introduzione al cristianesimo. Lezioni sul Simbolo apostolico* [1969], trad. it. di G. Francesconi, Queriniana, Brescia 2018<sup>23</sup>.
- R. Reiner, *Some Difficulties for Hayek's Evolutionary Account of Institutional Change*, «Public Affairs Quarterly», 9/3 (1995), pp. 241-251.
- S. Ricossa, *Dizionario di economia* [1982], UTET, Torino 1988<sup>2</sup>.
- M. Riedl, *Modernity as the Immanentization of the Eschaton: A Critical Re-evaluation of Eric Voegelin's Gnosis-Thesis*, in P. Caringella-W. Cristaudo-G. Hughes (eds.), *Revolutions: Finished and Unfinished, From Primal to Final*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle 2012, pp. 80-107.
- J. Ries, *Gli gnostici. Storia e dottrina*, trad. it. di R. Nanini, Jaca Book, Milano 2010.
- J.M. Robinson (ed.), *The Nag Hammadi Library in English* [1977], Brill, Leida 1988<sup>3</sup>.
- S. Robinson-L. Trepanier-D.N. Whitney (eds.), *Eric Voegelin Today: Voegelin's Political Thought in the 21st Century*, Lexington Books, Lanham 2019.
- J. Rodrigues, *The Political and Moral Economies of Neoliberalism: Mises and Hayek*, «Cambridge Journal of Economics», 37/5 (2013), pp. 1001-1017.
- N.H.M. Roos, *Hayek's Kantian Heritage and Natural Law*, in J. Birner-R. van Zijp (eds.), *Hayek, Co-Ordination And Evolution: His Legacy in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*, Routledge, Londra-New York 1994, pp. 287-307.
- A. Rosmini, *Della sommaria ragione per la quale stanno o rovinano le umane società*, Pogliani, Milano 1837.
- A. Rosmini, *Teodicea*, Boniardi-Pogliani, Milano 1845.
- A. Rosmini, *La Costituzione secondo la giustizia sociale*, P. Ducci, Firenze 1848.
- A. Rosmini, *Delle cinque piaghe della santa Chiesa*, E. de Angelis, Napoli 1860.

- A. Rosmini, *Filosofia del diritto*, 2 voll., P. Bertolotti, Intra 1865.
- A. Rosmini, *Della naturale costituzione della società civile*, G. Grigoletti, Rovereto 1887.
- A. Rosmini, *Frammenti di una storia della empietà e scritti vari*, CEDAM, Padova 1977.
- S. Rossbach, "Gnosis" in *Eric Voegelin's Philosophy*, «The Political Science Reviewer», 34 (2005), pp. 77-121.
- E. Samek Lodovici, *Metamorfosi della gnosi. Quadri della dissoluzione contemporanea*, Ares, Milano 1979.
- G. Samek Lodovici, *Transumanesimo, immortalità, felicità*, «Etica & Politica», 20/3 (2018), pp. 517-538.
- T. Sandefur, *Some Problems with Spontaneous Order*, «The Independent Review», 14/1 (2009), pp. 5-25.
- E. Sandoz, *Introduction*, in E. Voegelin, *Science, Politics, and Gnosticism: Two Essays* [1968], Regnery, Washington 1997<sup>2</sup>, pp. vii-xvii.
- E. Sandoz, *The Voegelinian Revolution: A Biographical Introduction*, Routledge, Londra-New York 2018.
- J. Savulescu, *Justice, Fairness, and Enhancement*, «Annals of the New York Academy of Sciences», 1093 (2006), pp. 321-338.
- S. Scheall, *F. A. Hayek and the Epistemology of Politics: The Curious Task of Economics*, Routledge, Londra-New York 2020.
- R. Scruton (ed.), *Conservative Thinkers: Essays from The Salisbury Review*, Claridge Press, Londra-Lexington 1988.
- R. Scruton, *Hayek and conservatism*, in E. Feser (ed.), *The Cambridge Companion to Hayek*, Cambridge University Press, Cambridge 2006, pp. 208-231.
- G. Sebba, *History, Modernity and Gnosticism*, in P.J. Opitz-G. Sebba (eds.), *The Philosophy of Order: Essays on History, Consciousness and Politics*, Klett-Cotta, Stoccarda 1981, pp. 190-241.

- E. Severino, *Oltre il linguaggio*, Adelphi, Milano 1992.
- D. Simoncelli, *Desiderare l'infinito. Bene e legge naturale in Tommaso d'Aquino*, Orthotes, Napoli-Salerno 2023.
- G. Solari, *Rosmini inedito. La formazione del pensiero politico (1822-1827)*, Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stresa 2000.
- F. de Sousa, *Hayek and Individualism: Some Question Marks*, «History of Economic Ideas», 13/2 (2005), pp. 111-127.
- C. Sparaco, *La gnosi che ritorna. Emanuele Samek Lodovici: un'interpretazione del presente «inattuale»*, «Dialegethai. Rivista telematica di filosofia», 22 (2020). URL: [purl.org/mdd/clemente-sparaco-09](http://purl.org/mdd/clemente-sparaco-09)
- G.R. Steele, *The Economics of Friedrich Hayek* [1993], Palgrave Macmillan, Basingstoke 2007<sup>2</sup>.
- N. Stradaoli, *Voegelin and the Austrian School: A Philosophical Dialogue*, «Il Pensiero Politico», 39/3 (2006), pp. 469-481.
- N. Stradaoli, *La Modernità e i suoi "progetti": l'interpretazione di Eric Voegelin*, in S. Lagi-M. Rosboch (eds.), *Quale Modernità? La visione critica di Voegelin, Berlin, Del Noce*, Centro Culturale Pier Giorgio Frassati, Torino 2019, pp. 12-40.
- R. Sugden, *Spontaneous Order*, «The Journal of Economic Perspectives», 3/4 (1989), pp. 85-97.
- E. Sullerot, *Domani le donne*, trad. it. di A. Dell'Orto, Bompiani, Milano 1966.
- E. Sullerot (ed.), *Il fenomeno donna. Anatomia della realtà femminile*, trad. it. di F. Benvenuti-M. Poli, Sansoni, Firenze 1978.
- F. Tamagni, *Profitto*, in *Dizionario di Economia e Finanza*, Treccani, 2012. URL: [treccani.it/enciclopedia/profitto\\_\(Dizionario-di-Economia-e-Finanza\)/](http://treccani.it/enciclopedia/profitto_(Dizionario-di-Economia-e-Finanza)/)
- T.C. Taylor, *An Introduction to Austrian Economics*, Ludwig von Mises Institute, Auburn 1990.
- A.J. Tebble, *F.A. Hayek*, Continuum, New York 2010.

- A. de Tocqueville, *La democrazia in America*, trad. it. di A. Vivanti Salmon, Einaudi, Torino 2006.
- Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I, qq. 1-49, in *Sancti Thomae Aquinatis Opera Omnia*, iussu Leonis XIII P. M. edita, t. IV, Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Roma 1888.
- Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, qq. 71-114, in *Sancti Thomae Aquinatis Opera Omnia*, iussu Leonis XIII P. M. edita, t. VII, Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, Roma 1892.
- Tommaso d'Aquino, *De potentia*, a cura di P.M. Pession, in *Quaestiones disputatae*, t. II, Marietti, Torino-Roma 1953, pp. 7-276.
- Tommaso d'Aquino, *De malo*, a cura di P. Bazzi e P.M. Pession, in *Quaestiones disputatae*, t. II, Marietti, Torino-Roma 1953, pp. 445-699.
- F. Traniello, *Società religiosa e società civile in Rosmini*, Il Mulino, Bologna 1966.
- L. Trepanier-E. Callahan (eds.), *Tradition v. Rationalism: Voegelin, Oakeshott, Hayek, and Others*, Lexington Books, Lanham 2018.
- M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*, Renacimiento, Madrid 1913.
- J. Vaïsse, *Neoconservatism: The Biography of a Movement*, trad. ing. di A. Goldhammer, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (MA)-Londra 2010.
- G. Vallée, *A Study in Anti-Gnostic Polemics: Irenaeus, Hippolytus, and Epiphanius*, Wilfrid Laurier University Press, Waterloo 1981.
- S. Vanni Rovighi, *Il problema teologico come filosofia*, a cura di C. Marabelli, Eupress, Lugano 2004.
- S. Vanni Rovighi, *Elementi di filosofia. Vol. 3: La natura e l'uomo* [1963], Scholé, Brescia 2022<sup>10</sup>.
- C. Vigna, *Etica del desiderio come etica del riconoscimento*, 2 voll., Orthotes, Napoli-Salerno 2015.

- J. Vilarroig Martín-J.M. Esteve Esteve, *El horror de no morir(me). Reflexiones sobre la pretensión transhumanista de la inmortalidad*, in C. Ortega Esquembre-A. Richart Piqueras-V. Páramo Valero-C. Ruíz Rubio (eds.), *El mejoramiento humano: Avances, investigaciones y reflexiones éticas y políticas*, Comares, Albolote 2015, pp. 719-726.
- G. Walker, *The Ethics of F.A. Hayek*, University Press of America, Lanham 1986.
- N. Wapshott, *Keynes Hayek: The Clash That Defined Modern Economics*, W. W. Norton & Company, New York 2011.
- E. Webb, *Eric Voegelin: Philosopher of History*, University of Washington Press, Seattle-Londra 1981.
- E. Webb, *Eric Voegelin at the End of an Era: Differentiations of Consciousness and the Search for the Universal*, in S.A. McKnight-G.L. Price (eds.), *International and Interdisciplinary Perspectives on Eric Voegelin*, University of Missouri Press, Columbia 1997, pp. 159-188.
- E. Webb, *Voegelin's "Gnosticism" Reconsidered*, «The Political Science Reviewer», 34 (2005), pp. 48-76.
- M. Williams, *Rethinking "Gnosticism": An Argument for Dismantling a Dubious Category*, Princeton University Press, Princeton 1996.
- J. Wilson, *Transhumanism and moral equality*, «Bioethics», 21/8 (2007), pp. 419-425.
- J.L. Wiser, *From Cultural Analysis to Philosophical Anthropology: An Examination of Voegelin's Concept of Gnosticism*, «The Review of Politics», 42/1 (1980), pp. 92-104.
- U. Witt, *The Theory of Societal Evolution: Hayek's Unfinished Legacy*, in J. Birner-R. van Zijp (eds.), *Hayek, Co-Ordination And Evolution: His Legacy in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*, Routledge, Londra-New York 1994, pp. 178-189.
- G. Xodo, *Storia e politica negli scritti giovanili di Antonio Rosmini*, «Dialegethai. Rivista telematica di filosofia», 13 (2011). URL: [purl.org/mdd/gianni-xodo-03](http://purl.org/mdd/gianni-xodo-03)

L.B. Yeager, *Mises and Hayek on Calculation and Knowledge*, «The Review of Austrian Economics», 7 (1994), pp. 93-109.