

Raymond Aron

Le tappe del pensiero sociologico

Montesquieu Comte Marx Tocqueville
Durkheim Pareto Weber
Traduzione di Aldo Devizzi

Arnoldo Mondadori Editore

Max Weber

La razionalizzazione dell'attività in comunità non provoca un'universalizzazione della conoscenza relativa alle condizioni e alle relazioni di questa attività; più spesso accade il contrario. Il « selvaggio » sa, delle condizioni economiche e sociali della propria esistenza, infinitamente di più di quanto l'uomo « civilizzato », nel senso corrente del termine, sappia delle proprie.

Alcune categorie della sociologia comprendente, in Il metodo delle scienze storico sociali, p. 301.

tra loro in eterno contrasto, che non può venir risolto senz'altro con i mezzi di un'etica che poggia puramente su se stessa » (*Il metodo delle scienze storico-sociali*, p. 330) e, nello stesso tempo: « Pertanto l'etica della convinzione e l'etica della responsabilità non sono assolutamente anti-tetiche ma si completano a vicenda e solo congiunte formano il vero uomo, quello che può avere la "vocazione alla politica" ». (*Il lavoro intellettuale come professione*, p. 119.)

La sociologia della religione

La morale della convinzione si presenta, nel pensiero di Weber, come una delle possibili espressioni di un atteggiamento religioso. La morale del « discorso della montagna » appartiene allo stesso tipo di una morale della convinzione. Il pacifista ideale è quello che si rifiuta di impugnare la spada e rispondere alla violenza con la violenza. Weber citava volentieri la formula « porgere l'altra guancia », aggiungendo che se questa formula non è sublime, è fiacca. Il cristiano che, con uno sforzo di volontà, non risponde all'ingiuria, è grande, colui che, per debolezza o per paura, non risponde all'ingiuria, è degno di disprezzo. Lo stesso atteggiamento può essere sublime, quando è l'espressione della convinzione religiosa, basso se è la traduzione di una mancanza di coraggio o di dignità. L'analisi della morale della convinzione porta a una sociologia della religione.

Il pacifismo per convinzione si spiega soltanto in una rappresentazione globale del mondo. Il pacifismo del cristiano non diviene intelligibile, cioè non assume il suo vero senso, se non in rapporto all'idea che egli si fa della vita e ai valori supremi cui aderisce. Ogni atteggiamento esige, per essere compreso, che si colga la concezione globale dell'esistenza che anima il soggetto agente e in cui esso vive. Questo è il punto di partenza degli studi weberiani di sociologia della religione, che sono impostati dalla seguente domanda: in quale misura le concezioni religiose hanno influenzato il comportamento economico delle diverse società?

Spesso si è affermato che Weber aveva cercato di rifiutare il materialismo storico e di spiegare il comportamento economico con le religioni invece di postulare che le religioni fossero la sovrastruttura di una società la cui infrastruttura sarebbe costituita dai rapporti di produzione. In realtà il pensiero di Weber è diverso: egli volle dimostrare che i comportamenti degli uomini nelle diverse società sono intelligibili soltanto nel quadro della concezione generale che gli uomini si sono fatti dell'esistenza; i dogmi religiosi e la loro interpretazione sono parti integranti di tale visione del mondo, ed è necessario comprenderli per comprendere il comportamento degli individui e dei gruppi, e in particolare il loro comportamento economico. D'altra parte, Max Weber ha voluto provare che le concezioni religiose sono effettivamente una delle cause determinanti dei

comportamenti economici e di conseguenza, una delle cause delle trasformazioni economiche delle società.

Su questi due punti, lo studio più illuminante è quello che Max Weber ha dedicato ai rapporti tra lo spirito del capitalismo e l'etica protestante.

Per interpretare esattamente questo studio famoso, bisogna partire dall'analisi del capitalismo che si trova nell'osservazione preliminare e nel secondo capitolo. Secondo Max Weber, non esiste un solo capitalismo, ma diversi capitalismi. In altre parole, ogni società capitalistica presenta alcune particolarità che non si trovano identiche nelle altre società dello stesso tipo. Il metodo dei tipi ideali si applica pertanto in questo caso.

Se si può trovare un oggetto, per cui l'impiego di quella espressione [spirito del capitalismo] abbia un senso qualsiasi, esso può essere soltanto un'individualità storica; cioè un complesso di relazioni nella realtà storica, che noi dal punto di vista della sua importanza per la storia e per la civiltà, riuniamo in un unico concetto.

Ma un tale concetto storico, poiché, per il suo contenuto, si riferisce a un importantissimo fenomeno nel suo carattere individuale, non può essere definito e limitato secondo lo schema, *genus proximum, differentia specifica*, ma deve essere costruito a poco a poco dalle parti che lo compongono e che vanno tolte dalla realtà storica. La perfetta definizione concettuale non può perciò stare al principio ma deve essere posta alla fine dell'indagine; si paleserà perciò nel corso della trattazione e ne costituirà l'importante risultato, come debba formularsi nel miglior modo, più adeguato ai punti di vista che qui ci interessano, ciò che noi comprendiamo come « spirito del capitalismo ». Tali punti di vista, di cui dovremo ancora parlare, non sono gli unici dai quali possano essere analizzati quei fenomeni storici che qui consideriamo. Altri punti di vista darebbero come risultato, in questo come in ogni fenomeno storico, aspetti diversi da quelli per noi essenziali; dal che senz'altro segue, che per « spirito del capitalismo » non si può né si deve necessariamente comprendere soltanto quel che apparirà essenziale per la nostra concezione. Ciò è inerente all'essenza stessa della formazione dei concetti storici la quale, ai fini del suo metodo, non cerca di incasellare la realtà in astratti concetti di genere, ma bensì di inserirla in concreti nessi generici di colore specificamente individuale. (*L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, pp. 99-100.)

È legittimo pertanto costruire un tipo ideale del capitalismo, cioè una definizione accentrata attorno ad alcune caratteristiche scelte perché ci interessano in particolare e perché da esse dipende tutta una serie di fenomeni subordinati.¹⁶

¹⁶ Max Weber ha ripreso il problema della definizione del capitalismo al termine della sua vita nel corso tenuto a Monaco sulla storia economica generale:

« Ci troviamo davanti al capitalismo là dove, in un'economia di produzione, il soddisfacimento dei bisogni di un gruppo umano si fa tramite l'impresa, poco importa quale sia la natura dei bisogni da soddisfare; e, specialmente, l'impresa capitalistica razionale, è una impresa che comporta un calcolo dei capitali, cioè è un'impresa di produzione che controlla il rendimento col calcolo, grazie alla contabilità moderna e all'impostazione di un bilancio (richiesto per la prima volta, nel 1608, dal teorico olandese Simon Stevin). Evidentemente, un'unità economica può orientarsi in un modo capitalistico in una misura estremamente diversa. Alcuni aspetti del soddisfacimento dei bisogni possono organizzarsi secondo il principio capitalistico, altri in un modo non capitalistico, sulla base dell'artigianato o dell'economia fondiaria. » (*Wirtschaftsgeschichte*, cit. da Julien Freund in *Sociologia di Max Weber*, trad. it., Il Saggiatore, Milano 1968, pp. 174-175.)

Il capitalismo secondo Max Weber si definisce con l'esistenza di imprese (*Betrieb*) che si prefiggono come scopo il massimo del profitto e il cui mezzo è l'organizzazione razionale del lavoro e della produzione. L'unione del desiderio di profitto e della disciplina razionale costituisce storicamente la caratteristica distintiva del capitalismo occidentale. Individui avidi di denaro se ne sono avuti in tutte le società note, ma ciò che raramente è avvenuto, o è accaduto una sola volta, è che questo desiderio tenda alla propria soddisfazione non con la conquista, la speculazione o l'avventura, ma con la disciplina e la scienza. Un'impresa capitalistica mira al profitto massimo ricorrendo all'organizzazione burocratica. L'espressione « profitto massimo » d'altronde non è interamente giusta. Quello che è costitutivo del capitalismo, non è tanto il profitto massimo quanto l'accumulazione indefinita. Qualsiasi commerciante ha sempre voluto, in qualsiasi affare, ottenere il massimo beneficio possibile. Il capitalista è caratterizzato dal fatto di non limitare il suo guadagno: lo anima il desiderio di accumulare sempre di più, così che anche la sua volontà di produzione diviene senza fine.

La sete di lucro, l'aspirazione a guadagnare denaro più che sia possibile, non ha di per se stessa nulla in comune col capitalismo. Questa aspirazione si ritrova presso camerieri, medici, cocchieri, artisti, *cocottes*, impiegati corruttibili, soldati, banditi, presso i crociati, i frequentatori di bische, i mendicanti: si può dire presso *all sort and conditions of men*, in tutte le epoche di tutti i paesi della terra, dove c'era e c'è la possibilità obiettiva... La brama immoderata di guadagno non è affatto identica col capitalismo, tanto meno corrisponde allo « spirito » di questo.

Il capitalismo può anzi identificarsi con un disciplinamento (*Bändigung*) o per lo meno con un razionale temperamento di un tale impulso irrazionale. In ogni caso, il capitalismo è identico con la tendenza al guadagno sempre rinnovato, cioè alla rendibilità. E così esso deve essere. In un ordinamento capitalistico di tutta l'economia, una singola intrapresa capitalistica, che non si orientasse (*orientiert*) secondo l'eventualità di raggiungere la « rendibilità » sarebbe condannata a perire... Un atto economico capitalistico significa per noi un atto che si basa sull'aspettativa di guadagno derivante dall'abile sfruttamento delle congiunture dello scambio, dunque da probabilità di guadagno formalmente pacifiche...

Quando si tende in modo razionale al guadagno capitalistico, l'azione corrispondente è orientata secondo il calcolo del capitale. Ciò vuol dire che essa è ordinata secondo un impiego prestabilito di prestazioni reali o personali quali mezzi per conseguire un profitto, in modo tale che la consistenza patrimoniale stimata in denaro alla chiusa dei conti superi il capitale, ossia il valore di stima, messo in bilancio, dei beni strumentali reali impiegati nell'acquisto a mezzo dello scambio... Per il concetto, è importante solo questo: che il confronto fra il risultato calcolato in denaro e l'apporto calcolato in denaro (*Geldschätzunseinsatz*), in qualunque forma, anche primitiva, esso si faccia, determini l'atto economico. In questo senso ci sono stati « capitalismo » e « imprese capitalistiche » anche con una certa razionalità nel calcolo del capitale (*Kapitalrechnung*) in tutti i paesi civili del mondo; perlomeno fin dove risalgono i documenti economici che possediamo. In Cina, in India, a Babilonia, in Egitto, nell'antichità mediterranea, nel Medioevo e nell'evo moderno... Ma l'Occidente conosce nell'epoca moderna una specie di capitalismo ben diverso e che altrove non si è mai sviluppato: l'organizzazione razionale del lavoro formalmente libero... L'organizzazione razionale dell'industria orientata secondo le congiunture del mercato e non secondo probabilità politiche o irrazionalmente speculative, non è però l'unico fenomeno particolare del capitalismo occidentale. L'organizzazione razionale moderna dell'attività

capitalistica non sarebbe stata possibile senza altri due importanti elementi del suo sviluppo: la separazione dell'amministrazione domestica (*Haushalt*) e dell'azienda (*Betrieb*), che ormai domina la vita economica odierna; e strettamente connessa a questa, la tenuta razionale dei libri.

Separazione materiale di locali di lavoro o di vendita dall'abitazione si trova anche altrove (nel bazar orientale e negli ergasteri di altre civiltà). Anche la creazione di associazioni capitalistiche con separata contabilità dell'azienda si ritrova nell'Asia orientale, nel Vicino Oriente e nell'antichità classica. Ma di fronte all'autonomia delle aziende moderne questi sono soltanto tentativi... L'evoluzione, del resto, ha portato a far nascere aziende industriali come parti di una amministrazione (*οἶκος*) principesca o di latifondista; svolgimento che, come già ha riconosciuto Rodbertus, nonostante qualche apparente affinità, è molto divergente, anzi opposto a quello delle aziende moderne. Ma tutte queste particolarità del capitalismo occidentale hanno acquistato recentemente il loro pieno odierno significato mercé la loro connessione con l'organizzazione capitalistica del lavoro. Anche ciò che si usa chiamare la « commercializzazione », lo sviluppo della carta-moneta e la razionalizzazione della speculazione, la Borsa, è connesso con tutto questo. Poiché senza un'organizzazione di lavoro capitalistamente razionale, tutto ciò, compreso lo svolgimento nel senso della commercializzazione, in quanto possibile, non avrebbe raggiunto neppure lontanamente l'odierna importanza. Soprattutto per la struttura sociale e i problemi a essa connessi e che sono particolari dell'Occidente moderno. Un calcolo esatto, che è a base di tutto il resto, è possibile soltanto sul terreno del lavoro libero... Pertanto per noi, in una storia universale della civiltà, da un punto di vista puramente economico, il problema centrale non è lo svolgimento dell'attività capitalistica come tale, che muta nei vari paesi solo nella forma; il tipo del capitalismo di avventura, o del capitalismo mercantile, o del capitalismo orientato verso la guerra, la politica, l'amministrazione, e i loro rischi; ma bensì il sorgere del capitalismo industriale borghese con la sua organizzazione razionale del lavoro libero. Oppure, considerato dal punto di vista della storia della civiltà, il sorgere della borghesia occidentale coi suoi caratteri. (*L'etica protestante*, pp. 72-74.)

La burocrazia, secondo Max Weber, non è una particolarità delle società occidentali. Il nuovo regno d'Egitto, l'Impero cinese, la Chiesa cattolica romana, gli stati europei ebbero burocrazie come ne hanno le imprese capitalistiche moderne di grandi dimensioni. La burocrazia, in senso weberiano, si definisce con alcuni caratteri strutturali. Essa è l'organizzazione permanente della cooperazione tra un grande numero di individui, ciascuno dei quali esercita una funzione specializzata. Il burocrate esercita un lavoro separato dalla vita della sua famiglia, staccato, per così dire, dalla sua propria personalità. Quando ci mettiamo in relazione con un ufficiale delle poste dietro il suo sportello, non siamo in relazione con una persona, ma con un esecutore anonimo. Ci capita persino di essere, in un certo modo, colpiti quando la ricevitrice scambia con la sua vicina commenti di carattere personale. Il burocrate deve fare il suo lavoro, che non ha nulla a che vedere con i bambini o le vacanze. Questa impersonalità è essenziale alla natura della burocrazia, nella quale, teoricamente, ognuno deve conoscere le leggi e agire in funzione degli ordini astratti di un rigoroso regolamento. Infine, la burocrazia assicura a tutti coloro che lavorano

nel suo seno una ricompensa fissata secondo norme, il che esige che essa disponga di risorse proprie.¹⁷

Questa definizione del capitalismo come l'impresa che lavora per l'accumulazione indefinita del capitale e che funziona secondo una razionalità burocratica, differisce dalla definizione dei saintsimoniani o dalla maggioranza degli economisti liberali e si avvicina a quella di Marx, pur presentando delle differenze. Come Marx, Max Weber pensa che l'essenza del regime capitalistico è la ricerca del profitto tramite il mercato. Anch'egli insiste sulla presenza di lavoratori giuridicamente liberi, che affittano la loro forza di lavoro al proprietario dei mezzi di produzione, e sottolinea, infine, che l'impresa capitalistica moderna utilizza mezzi sempre più potenti rinnovando perennemente le tecniche in vista di accumulare profitti supplementari. Il progresso tecnico, d'altronde, è il risultato, non intenzionalmente voluto ma ottenuto, della concorrenza dei produttori.

Il capitalismo specificatamente occidentale è stato, evidentemente, determinato in forte misura anche dallo sviluppo delle possibilità *tecniche*. La sua razionalità è oggi fortemente condizionata dalla *calcolabilità* dei fattori tecnici decisivi; dal fondamento

¹⁷ Max Weber ha definito la burocrazia al § 6, III capitolo, parte I di *Economia e società*. Julien Freund, riassumendo questo passo, dà questo resoconto della definizione weberiana:

« La burocrazia è l'esempio più tipico del potere legale. Essa si fonda sui seguenti principi: 1. L'esistenza di servizi definiti e dunque di competenze rigorosamente determinate dalle leggi o regolamenti così che le funzioni sono nettamente divise e distribuite, come pure i poteri decisionali necessari per assolvere i compiti corrispondenti; 2. la protezione del funzionario nell'esercizio delle loro funzioni, in virtù di uno statuto (per esempio, l'immovibilità dei giudici). In generale, si diventa funzionari per tutta la vita, così che il servizio dello stato diventa la professione principale e non un'occupazione secondaria a fianco di un'altra professione; 3. la gerarchia delle funzioni, il che significa che il sistema amministrativo è fortemente strutturato in servizi subalterni e in posti direttivi, con la possibilità di fare appello dall'istanza inferiore alla superiore; in generale questa struttura è monocratica e non collegiale e manifesta la tendenza a un sempre maggior accentramento; 4. il reclutamento si fa in base a concorsi, esami o diplomi, il che esige dai candidati una formazione specializzata. In generale, il funzionario è nominato (raramente eletto) sulla base della libera scelta e dell'impegno contrattuale; 5. la retribuzione regolare del funzionario sotto la forma di un salario fisso e di una pensione quando lascia il servizio dello Stato. Il trattamento è graduato in funzione della gerarchia interna dell'amministrazione e dell'importanza delle responsabilità; 6. il diritto che l'autorità ha di controllare il lavoro dei suoi subordinati, eventualmente con l'istituzione di commissioni di controllo; 7. la possibilità di avanzamento dei funzionari sulla base di criteri oggettivi e non a discrezione dell'autorità; 8. la completa separazione tra la funzione e l'uomo che la svolge, perché nessun funzionario potrebbe essere proprietario della sua carica o dei mezzi di amministrazione.

« Questa descrizione evidentemente vale soltanto per la configurazione dello stato moderno, perché il fenomeno burocratico è più antico, tanto che lo incontriamo già nell'antico Egitto, al tempo dell'impero romano, in particolare dopo il regno di Diocleziano, nella Chiesa romana dopo il XIII secolo, in Cina dopo l'epoca di Shi-hoang-ti. La burocrazia moderna si è sviluppata sotto la protezione dell'assolutismo regio all'inizio dell'età moderna.

« Le antiche burocrazie avevano un carattere essenzialmente patrimoniale, i funzionari cioè non godevano delle attuali garanzie statutarie né di una retribuzione in denaro. La burocrazia che noi conosciamo si è sviluppata con l'economia finanziaria moderna, senza che tuttavia si possa stabilire un legame unilaterale di causalità, perché altri fattori devono essere considerati: la razionalizzazione del diritto, l'importanza del fenomeno di massa, la crescente centralizzazione dovuta alla facilità di comunicazione e ai concentramenti delle imprese, l'estensione dell'intervento dello Stato nei più diversi campi dell'attività umana e soprattutto lo sviluppo della razionalizzazione tecnica. » (J. Freund, *Sociologia di Max Weber*, trad. it. cit., pp. 233-234.)

insomma di un calcolo esatto; il che, in realtà, significa dal particolare carattere della scienza europea, specialmente delle scienze naturali a fondamento razionale, sperimentale e matematico. Lo sviluppo di queste scienze e della tecnica che si basa su di esse, ricevette a sua volta e riceve tuttora impulsi decisivi dalle probabilità di rendimento capitalistico, che si connettono alla loro applicazione economica come « premi » (*Prämie*). (*L'etica protestante*, pp. 74-75.)

La differenza tra Marx e Weber è che la caratteristica principale della società moderna e del capitalismo, secondo quest'ultimo, è la razionalizzazione burocratica, che non può non svilupparsi qualunque sia la forma della proprietà dei mezzi di produzione. Max Weber parlava volentieri di una socializzazione dell'economia, ma non vi vedeva una trasformazione fondamentale. La necessità dell'organizzazione razionale per ottenere la produzione al costo più basso continuerà a sussistere anche dopo la rivoluzione che avrà dato allo stato la proprietà degli strumenti di produzione.

I saintsimoniani ponevano l'accento sull'aspetto tecnico della società moderna, cioè sull'amplificazione prodigiosa dei mezzi di produzione. Di conseguenza, non attribuivano un'importanza decisiva all'opposizione tra operai e imprenditori e non credevano alla necessità della lotta di classe per la piena realizzazione della società moderna. Max Weber parla come Marx dell'organizzazione tipica dell'impresa moderna: « Del pari mancò il "proletariato" come classe e doveva mancare poiché mancava l'organizzazione in industrie del lavoro libero ». (*L'etica protestante*, p. 73.) Ma pervenne anche lui, come i saintsimoniani, a svalutare l'opposizione socialismo-capitalismo, perché, essendo l'organizzazione burocratica essenziale alla società moderna e mantenendosi essa indipendentemente dal regime di proprietà esistente, una modificazione di quest'ultimo non costituirebbe un cambiamento della società moderna. E ancor più, poiché Max Weber aderiva a un sistema individualistico di valori, temeva il progresso della socializzazione capace di ridurre il margine di libertà d'azione concesso all'individuo. In una società socialista, pensava, la promozione al rango superiore della gerarchia avverrebbe secondo procedure burocratiche: si diverrebbe uomo politico o ministro come si diventa direttore generale ministeriale. Invece, in una società di tipo democratico, la promozione avviene tramite il conflitto e il discorso, in altri termini con procedure che concedono maggior spazio alla personalità dei candidati.

Ai nostri tempi, non v'è più necessità di motivazione metafisica o morale, perché gli individui si conformino alla legge del capitalismo quando questo esiste. Dal punto di vista storico-sociologico, bisogna dunque distinguere tra la spiegazione della formazione del regime e la spiegazione del suo funzionamento. Ci interessa molto poco conoscere oggi se l'individuo che si trova alla testa di una grande società industriale è cattolico, protestante o ebreo, se è calvinista o luterano, se vede una connessione tra i suoi successi economici e le promesse di salvezza. Il sistema esiste, funziona, ed è l'ambiente sociale che guida i comportamenti economici: « Il puritano *volle* essere un professionista, noi *dobbiamo* esserlo... Oggi

lo spirito ascetico è sparito, chissà se per sempre, da questa gabbia. Il capitalismo vittorioso in ogni caso, da che posa su di un fondamento meccanico, non ha più bisogno del suo aiuto». (*L'etica protestante*, pp. 304-305.) Ma ben diverso è il problema di sapere come questo regime si è costituito: nulla esclude che motivazioni psicoreligiose siano intervenute nella sua costituzione. L'ipotesi avanzata da Max Weber è che una certa interpretazione del protestantesimo ha creato alcune motivazioni che hanno favorito la formazione del regime capitalistico.

Per confermare questa ipotesi Max Weber ha svolto le sue ricerche in tre direzioni.

All'inizio del suo studio procede ad analisi statistiche analoghe a quelle di Durkheim in *Le Suicide*, al fine di stabilire il seguente fatto: nelle regioni della Germania ove coesistono diversi gruppi religiosi, i protestanti, e in particolare i protestanti di certe chiese, detengono una sproporzionata percentuale della fortuna e delle posizioni economicamente più importanti. Ciò non dimostra che la variante religiosa determina i successi economici, ma pone il problema se le concezioni religiose non esercitino un'influenza sull'orientamento che gli uomini e i gruppi danno alla loro attività. Max Weber corre via assai rapidamente su queste analisi statistiche, che costituiscono semplicemente l'introduzione a studi più approfonditi.

Altre analisi mirano a stabilire la conformità, intellettuale o spirituale tra lo spirito dell'etica protestante, o di una certa etica protestante, e lo spirito del capitalismo. Si tratta, in questo caso, di porre in relazione in modo comprensibile un pensiero religioso e un atteggiamento nei confronti di certi problemi d'azione.

Infine, sviluppando in altre opere lo studio sul protestantesimo e il capitalismo, Max Weber ha cercato se, o in qual misura, le condizioni sociali e religiose erano favorevoli o sfavorevoli alla formazione di un capitalismo di tipo occidentale in altre civiltà: Cina, India, giudaismo primitivo, Islam. Se è vero che esistono fenomeni capitalistici in civiltà al di fuori di quella occidentale, le caratteristiche specifiche del capitalismo occidentale, la combinazione della ricerca del profitto e della disciplina razionale del lavoro, sono apparse una volta sola nel corso della storia. Il capitalismo di tipo occidentale non si è sviluppato in nessun'altra parte al di fuori della civiltà occidentale. Max Weber si è dunque domandato in qual misura un atteggiamento particolare nei confronti del lavoro, atteggiamento determinato a sua volta dalle credenze religiose, sarebbe stato il fatto differenziatore, presente in Occidente e assente altrove, capace di spiegare il corso particolare assunto dalla storia dell'Occidente. Questa domanda è fondamentale nel pensiero di Max Weber, che incomincia la sua opera sull'etica protestante scrivendo:

I problemi della storia universale si presenteranno, inevitabilmente, al figlio della moderna civiltà europea, sotto il seguente punto di vista, del resto giustificabile. Per quale concatenamento di circostanze è avvenuto che proprio sul suolo occidentale, e qui soltanto, la civiltà si è espressa con manifestazioni, le quali, almeno secondo

quanto noi amiamo immaginarci, si sono inserite in uno svolgimento, che ha valore e significato universale? (*L'etica protestante*, p. 63.)

La tesi di Max Weber è quella di una significativa corrispondenza tra lo spirito del capitalismo e lo spirito del protestantesimo. Ridotta ai suoi elementi essenziali, si presenta così: è conforme allo spirito di un certo protestantesimo adottare, nei confronti dell'attività economica, un atteggiamento che è di per sé conforme allo spirito del capitalismo. Esiste un'affinità spirituale tra una certa visione del mondo e un certo stile di attività economica.

L'etica protestante alla quale Max Weber si riferisce è essenzialmente la concezione calvinista, che egli riassume in cinque proposizioni ispirandosi, particolarmente, al testo della « Confessione di Westminster » del 1647.

1. Esiste un Dio assoluto, trascendente, che ha creato il mondo e lo governa, e che lo spirito finito degli uomini non può cogliere.

2. Questo Dio onnipotente e misterioso ha predestinato ognuno di noi alla salvezza o alla dannazione senza che, con le nostre opere, noi possiamo modificare un decreto divino già stabilito.

3. Dio ha creato il mondo per la sua gloria.

4. L'uomo, sia destinato alla salvezza o alla dannazione, ha il dovere di lavorare per la gloria di Dio e di creare il regno di Dio su questa terra.

5. Le cose terrestri, la natura umana, la carne, appartengono al mondo del peccato e della morte, e la salvezza non può essere per l'uomo che un dono totalmente gratuito della grazia divina.

Tutti questi elementi, precisa Weber, esistono dispersi in altre concezioni religiose, ma la combinazione di questi elementi è originale e unica. E le conseguenze sono importanti.

Una visione religiosa di quest'ordine esclude innanzitutto qualsiasi misticismo. La comunicazione tra lo spirito finito e lo spirito infinito di Dio creatore è negata in anticipo. È una concezione antiritualistica, che inclina, nel contempo, la coscienza al riconoscimento di un ordine naturale che la scienza può e deve esplorare. Essa è dunque indirettamente favorevole allo sviluppo della ricerca scientifica e contraria a tutte le forme di idolatria.

Quel gran processo storico-religioso dell'eliminazione dell'elemento magico (*Entzauberung*) nel mondo che iniziò con le antiche profezie giudaiche, e il quale col pensiero greco rigettò tutti i mezzi magici nella ricerca della salute considerandoli come superstizione delittuosa, trovò qui la sua conclusione. Il puritano genuino ripudiò perfino ogni traccia di cerimonie religiose sulla tomba e seppellì i suoi cari senza canti né suoni per non far sorgere superstizione di alcun genere, né fiducia in influenze salutifere magico-sacramentali. (*L'etica protestante*, p. 179.)

In questo mondo di peccato, il credente deve lavorare all'opera di Dio. Ma come? Su questo punto, le sette calviniste hanno avanzato diverse

interpretazioni. Quella favorevole al capitalismo non è né la più originale, né la più autentica. Calvino stesso ha cercato di costruire una repubblica conforme alla legge di Dio. Ma un'altra interpretazione è almeno pensabile. Il calvinista non può sapere se sarà salvato o dannato; e questa è una conclusione che può diventare intollerabile. Per una tendenza non logica, ma psicologica, cercherà pertanto in questo mondo i segni della sua elezione. Così, suggerisce Max Weber, alcune sette calviniste hanno finito col trovare nel successo temporale, magari il successo economico, la prova dell'elezione divina. L'individuo è spinto a lavorare per superare l'angoscia in cui l'incertezza della sua salvezza non può non mantenerlo.

Una domanda doveva sorgere per ogni credente e spingere in un secondo piano tutti gli altri interessi: sono io dunque fra gli eletti? e come posso acquistar la certezza di questa elezione? Ma per Calvino stesso questo problema non esisteva. Egli si sentiva come uno strumento ed era sicuro del suo stato di grazia. Perciò alla domanda come possa il singolo acquistare la certezza della propria salute egli dà, in fondo, una sola risposta: che noi dobbiamo contentarci della conoscenza della decisione di Dio e della costante fiducia in Cristo che è un effetto della vera fede. Egli rigetta per principio, come un tentativo temerario di penetrare negli arcani di Dio, l'ipotesi che si possa riconoscere negli altri, dalla loro condotta, se siano eletti o reprob.

Gli eletti in questa vita non si distinguono esteriormente in nulla dai reprob e anche tutte le esperienze soggettive degli eletti sono possibili, come *ludibria spiritus sancti*, anche nei reprob, con la sola eccezione di quella religiosa fiducia *finaliter* costante. Così gli eletti sono e rimangono l'invisibile Chiesa di Dio. Naturalmente diversa fu la posizione degli epigoni, e già quella di Teodoro di Beza, e soprattutto del largo stuolo degli uomini comuni. Per essi la *certitudo salutis* nel senso della riconoscibilità dello stato di grazia, dovette (*musste*) assurgere a un'importanza assolutamente prevalente e dappertutto dove si affermò la dottrina della predestinazione, comparve il problema se vi fossero segni certi, per cui si potesse riconoscere l'appartenenza agli *electi*... Era perlomeno impossibile, sempre che si affacciasse il problema dello stato di grazia individuale, di limitarsi alla testimonianza personale della fede costante, che è prodotta dalla grazia nell'uomo, a cui rinvia Calvino, senza che, in linea di principio almeno, la dottrina ortodossa l'avesse mai formalmente rinnegata. Soprattutto non lo poteva la prassi della cura dell'anima, che a passo a passo doveva contendere con le preoccupazioni suscitate dalla dottrina. Essa si accomodò con queste difficoltà in diverse maniere. Fintantoché il dogma dell'elezione mediante la grazia non venne interpretato diversamente, attenuato, e, nella sostanza, abbandonato, si presentano come caratteristici, due tipi di consigli per la salvezza delle anime, tra loro connessi. Da una parte viene addirittura fatto un dovere di ritenersi eletti e di respingere ogni dubbio come un assalto del demonio, poiché la scarsa sicurezza di se stesso è conseguenza di fede insufficiente, cioè di insufficiente efficacia della grazia.

L'ammonimento dell'apostolo di consolidare la propria *vocatio* vien qui dunque interpretato come il dovere di conquistare nella lotta quotidiana la certezza subiettiva della propria elezione e giustificazione. Invece dei peccatori umili, cui Lutero promette la grazia, se si affidano a Dio con fede e contrizione, vengono educati quei « santi » consci di se stessi, che noi ritroviamo negli adamantini commercianti puritani di quell'epoca eroica del capitalismo e in taluni esemplari anche dei nostri tempi. E d'altra parte, come mezzo migliore per raggiungere quella sicurezza di sé, fu raccomandato un indefesso lavoro professionale. Esso e solo esso dissipa il dubbio religioso e dà la sicurezza dello stato di grazia. Il fatto che il lavoro professionale mondano fosse ritenuto valido a tale scopo, che esso fosse considerato, per così dire, come il mezzo adatto per reagire contro i timori religiosi, trova tuttavia la sua ragione in caratteri profondi della sensibilità religiosa coltivata dalla chiesa riformata, i quali

vengono poi chiaramente alla luce, col loro contrasto col luteranesimo, nella dottrina della giustificazione mediante la fede. (*L'etica protestante*, pp. 179-192.)

Questa derivazione psicologica di una teologia favorisce l'individualismo: ognuno è solo di fronte a Dio. Il senso della comunità col prossimo e del dovere nei confronti degli altri ne esce indebolito. Il lavoro razionale, regolare, costante, finisce con l'essere interpretato come obbedienza a un comandamento divino.

Inoltre si realizza un meraviglioso incontro tra alcune esigenze della logica capitalistica. L'etica protestante ingiunge al credente di diffidare dei beni di questo mondo e di adottare una condotta ascetica. Ora, lavorare razionalmente in vista del profitto e non spendere il profitto, è un comportamento eminentemente necessario allo sviluppo del capitalismo, perché è sinonimo di continuo reinvestimento del profitto non consumato. E proprio qui appare, con la massima evidenza, l'affinità spirituale tra un atteggiamento protestante e l'atteggiamento capitalistico. Il capitalismo suppone l'organizzazione razionale del lavoro, implica che la maggior parte del profitto non sia consumata, ma risparmiata al fine di permettere lo sviluppo dei mezzi di produzione. Come diceva Marx nel *Capitale*: « Accumulate, accumulate, questo dicono la legge e i profeti ». Ora, l'etica protestante, secondo Max Weber, fornisce una spiegazione e una giustificazione di questa strana condotta, di cui non si trova esempio nelle società non occidentali, della ricerca del massimo profitto possibile non per godere delle dolcezze dell'esistenza, ma per la soddisfazione di produrre sempre di più.

Questo esempio illustra nel più chiaro dei modi il metodo weberiano della comprensione. Accantonata ogni questione sulla causalità, Weber ha reso almeno verisimile l'affinità tra un atteggiamento religioso e un comportamento economico. Ha posto un problema sociologico di considerevole portata, quello cioè dell'influenza delle concezioni del mondo sulle organizzazioni sociali o gli atteggiamenti individuali.

Max Weber vuole cogliere l'atteggiamento globale degli individui o dei gruppi. Quando lo si accusa di essere un analista o un pignolo, prendendo a pretesto il fatto che non usa il vocabolario alla moda presso tutti, non si riconosce che proprio lui ha messo in evidenza la necessità di abbracciare l'insieme dei comportamenti, delle concezioni del mondo e delle società. La vera comprensione deve essere globale, ma poiché era uno scienziato e non un metafisico, non ha creduto di poter concludere che la sua forma di comprensione era l'unica possibile. Avendo interpretato in un certo modo l'etica protestante, non ha escluso che altri uomini in altre epoche, possano scorgere il protestantesimo sotto altra luce e studiarlo sotto un angolo diverso. Non ha rifiutato la pluralità delle interpretazioni, ma ha richiesto la globalità dell'interpretazione.

D'altra parte, ha mostrato che, al di fuori della logica scientifica, esiste dell'altro oltre l'arbitrio o la follia. La debolezza, secondo me, del *Trattato*

di sociologia generale, è che Pareto designa con la stessa etichetta di non logico tutto ciò che non è conforme allo spirito della scienza sperimentale. Max Weber mostra che esistono organizzazioni intelligibili del pensiero e dell'esistenza che, pur non essendo scientifiche, non sono prive di significato. Tende a ricostruire queste logiche, più psicologiche che scientifiche, con le quali si passa, per esempio, dall'incertezza sulla propria salvezza alla ricerca dei segni d'elezione. Il passaggio è intelligibile, pur senza essere, a rigore, conforme alle regole del pensiero logico-sperimentale.

Infine, Max Weber ha mostrato perché la contrapposizione tra la spiegazione con l'interesse e quella con le idee sia vuota di senso, perché la funzione che ognuno ha di ciò che è il suo interesse dipende dalle idee, e persino dalle idee metafisiche o religiose. Pareto metteva da una parte i residui e dall'altra gli interessi, nel senso economico o politico. L'interesse sembra ridursi alla potenza politica e alla fortuna economica. Weber mostra che la direzione dell'interesse di ognuno di noi obbedisce alla sua visione del mondo. Che cosa c'è di più interessante per un calvinista che scoprire i segni della sua elezione? Poiché il calvinista ha una visione determinata dei rapporti tra creatore e creatura, poiché ha una certa idea dell'elezione, per questo vive e lavora in un certo modo. Così la condotta economica è in funzione di una visione generale del mondo e l'interesse che ognuno porta a questa o a quella attività diviene inseparabile da un sistema di valori o da una visione totale dell'esistenza.

In rapporto al materialismo storico, il pensiero weberiano non è un rovesciamento dal pro al contro. Nulla sarebbe più falso del supporre che Max Weber abbia sostenuto una tesi esattamente opposta a quella di Marx, spiegando l'economia con la religione invece di spiegare la religione con l'economia. Non v'è il progetto di rovesciare la dottrina del materialismo storico per sostituire la causalità delle forze religiose a quella delle forze economiche, sebbene, talvolta, in particolare in una conferenza tenuta a Vienna alla fine della prima guerra mondiale, si trovi utilizzata l'espressione di « confutazione positiva del materialismo storico ». In primo luogo, una volta costituito il regime capitalistico, è l'ambiente che determina il comportamento, quali che siano le motivazioni, come è provato in diversi modi nella diffusione dell'impresa capitalistica in tutte le civiltà. Inoltre, anche per spiegare l'origine del sistema capitalistico, Max Weber non propone un'altra specie di causalità esclusiva: egli ha voluto mostrare che l'attitudine economica degli uomini può dipendere dal loro sistema di credenze, allo stesso modo che il sistema di credenze, a un certo momento, può dipendere dal sistema economico. Non è « nostra intenzione di sostituire a una interpretazione causale della civiltà e della storia, astrattamente materialistica, un'altra spiritualistica, astratta del pari. Tutte e due sono ugualmente possibili, ma con tutte e due si serve ugualmente poco alla verità storica, se pretendono di essere non una preparazione, ma una conclusione dell'indagine ». (*L'etica protestante*, pp. 307-308.) Spinge dunque i lettori a riconoscere che non v'è una determi-

nazione delle credenze da parte della realtà economico-sociale, o che almeno è illegittimo porre all'inizio una determinazione di questo tipo. Ha dimostrato loro, anche, che talvolta si può comprendere il comportamento economico di un gruppo sociale partendo dalla sua concezione del mondo e ha aperto la discussione sulla proposizione che, in una data congiuntura, può darsi che motivazioni metafisiche o religiose si impongano allo sviluppo economico.

L'essenziale, per Weber, e credo l'essenziale agli occhi dei commentatori, è l'analisi di una concezione religiosa del mondo, cioè di un atteggiamento assunto nei confronti dell'esistenza da uomini che interpretano la loro situazione alla luce delle loro credenze. Max Weber ha soprattutto voluto mostrare l'affinità intellettuale ed esistenziale tra un'interpretazione del protestantesimo e un certo comportamento economico. Questa affinità tra lo spirito del capitalismo e l'etica protestante rende intelligibile come un certo modo di pensare il mondo possa orientare l'azione. Lo studio di Weber consente di comprendere in modo positivo e scientifico l'influenza dei valori e delle credenze sul comportamento degli uomini. Esso illumina come la causalità delle idee religiose si eserciti attraverso la storia.¹⁸

Gli altri studi di sociologia religiosa sono dedicati alla Cina, all'India e al giudaismo primitivo. Essi rappresentano l'abbozzo di una sociologia comparata delle grandi religioni secondo il metodo weberiano del rapporto ai valori. Max Weber pone due domande alla materia storica.

1. Si può trovare altrove che nella civiltà occidentale l'equivalente dell'ascesi mondana di cui l'etica protestante è l'esempio tipico? O anche, si può trovare altrove che nella civiltà occidentale un'interpretazione religiosa del mondo che si esprima in un comportamento economico, paragonabile a quello col quale l'etica protestante si è espressa in Occidente?

¹⁸ *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* fu e resta ancora, senz'alcun dubbio, l'opera più nota di Max Weber. Per l'importanza dei problemi storici trattati e per il carattere di confutazione della versione corrente del materialismo storico, fu ampiamente commentata e suscitò tutta una letteratura. Citiamo tra i resoconti recenti, la controversia tra Herbert Lüthy e Julien Freund in « Preuves », luglio e settembre 1964; l'articolo bibliografico di Jacques Ellul in « Bulletin SEDEIS », 20 dicembre 1964.

Della letteratura sul protestantesimo e il capitalismo citiamo: A. Bieler, *La pensée économique et sociale de Calvin*, Georg, Ginevra 1963 (trad. it., *L'umanesimo sociale di Calvino*, Claudiana Editrice, Torino 1964); R.H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism. A historical study*, Murray, London 1925-1929 (trad. it., *La religione e la genesi del capitalismo*, Feltrinelli, Milano 1967); W. Sombart, *Der Bourgeois. Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen*, Dunken-Humboldt, München-Leipzig 1913 (trad. it., *Il borghese. Contributo alla storia dello spirito dell'uomo economico moderno*, Longanesi, Milano 1950); H. Sée, *Les Origines du capitalisme moderne*, Armand, Paris, Colin, 1926; H. Sée, *Dans quelle mesure Puritains et Juifs ont-ils contribué au progrès du capitalisme moderne*, in « Revue historique », 1927; M. Halbwachs, *Les origines puritaines du capitalisme moderne*, in « Revue d'histoire et de philosophie religieuses », marzo-aprile 1925; H. Hauser, *Les Débuts du capitalisme*, Parigi 1927; B. Groethuysen, *Les origines de l'esprit bourgeois en France*, Gallimard, Paris 1927 (trad. it., *Origini dello spirito borghese in Francia*, Einaudi, Torino 1949); H. Lüthy, *La Banque protestante en France de la Révocation de l'Edit de Nantes à la Révolution*. 2 voll., SEVPEN, Paris 1960-1962.

2. Come si possono mettere in luce i diversi tipi fondamentali di concezioni religiose ed elaborare una sociologia generale delle relazioni tra le concezioni religiose e i comportamenti economici?

La prima domanda è nata direttamente dalle riflessioni che condussero alla concezione dell'*Etica protestante e lo spirito del capitalismo*. Il sistema economico capitalistico non si è sviluppato in nessun'altra parte all'infuori dell'Occidente. Questa singolarità economica si spiegherebbe, almeno in parte, con le caratteristiche particolari delle concezioni religiose dell'Occidente?

Questo tipo di analisi riprende quello che nella logica di J. Stuart Mill si chiama il metodo dell'assenza. Se l'insieme delle circostanze fosse stato lo stesso nelle civiltà non occidentali e in quella occidentale e l'unico antecedente presente in Occidente e assente altrove fosse stato la religione, la dimostrazione della causalità dell'antecedente religioso in rapporto all'effetto, che sarebbe il regime economico capitalistico, sarebbe stato convincente.

È inutile dire che è impossibile trovare nella realtà circostanze esattamente simili a quelle occidentali, l'unico fattore di differenziazione essendo l'assenza di un'etica religiosa di stile protestante. La sperimentazione causale per confronto storico non può portare a risultati tanto rigorosi come nella schema ideale del metodo dell'assenza. Max Weber costata, tuttavia, che nelle altre civiltà, in quella cinese, per esempio, molte delle condizioni necessarie allo sviluppo di un sistema economico capitalistico erano presenti, mentre mancava una delle variabili necessarie a tale sviluppo, precisamente la variabile religiosa.

Con questi confronti storici, che sono esperimenti intellettuali, Max Weber pretende almeno di confermare la tesi secondo cui la rappresentazione religiosa dell'esistenza e il comportamento economico da essa determinato sono stati in Occidente *una* delle cause dello sviluppo di un regime economico capitalistico, e che questo antecedente fu uno di quelli la cui assenza, al di fuori del mondo occidentale, spiega il mancato sviluppo di un simile sistema.

La seconda domanda è ripresa e svolta in termini generali nella parte di *Economia e società* dedicata alla sociologia generale delle religioni. È impossibile riassumere le analisi weberiane che sono di un ricchezza eccezionale, particolarmente quelle relative alla Cina e all'India. Mi limito a indicare alcune idee essenziali per questa esposizione d'insieme.

Secondo Max Weber, il concetto di razionalità materiale è caratteristico della rappresentazione cinese del mondo. Questa razionalità materiale, in un senso, è altrettanto razionale e forse più razionale della razionalità protestante. Ma è contraria allo sviluppo del capitalismo tipico.

Se una società vive secondo la rappresentazione di un dato ordine cosmico e adotta una forma di vita consuetudinaria, più o meno determinata dall'ordine cosmico, gli scopi dell'esistenza sono dati e lo stile di vita è determinato. Nel quadro di una simile rappresentazione del mondo v'è posto per una razionalizzazione, cioè per un lavoro efficiente. Il fine non

sarà, come nell'ascesi mondana dei protestanti, di produrre quanto più possibile e di consumare quanto meno possibile, ciò che, in un certo senso, è il grado massimo della non razionalità, sebbene sia l'essenza del capitalismo come la vide Marx e l'essenza del sovietismo come la vedono i non comunisti. Il fine sarà di lavorare quanto è necessario, ma non di più, per conseguire una felicità o un equilibrio che non ha alcuna ragione di modificarsi. Il sorgere del capitalismo o, in altre parole, di una razionalità della produzione in vista di una produzione che cresce all'infinito, esigeva un atteggiamento umano al quale soltanto un'etica dell'ascesi mondana poteva dare un significato. Invece, la razionalizzazione del lavoro e della esistenza nel quadro di un ordine cosmico e consuetudinario, non comporta né l'astensione dal godimento, né l'investimento, né l'accrescimento all'infinito della produzione, che costituiscono l'essenza del capitalismo. Se il punto di partenza fosse stato un'altra definizione del capitalismo, per esempio una definizione basata sulla tecnica, le analisi storiche sarebbero state inevitabilmente diverse.

Anche in India è intervenuto un processo di razionalizzazione, che, però, si è attuata entro una religione ritualistica e nel quadro di una metafisica il cui tema centrale era la trasmigrazione delle anime. Il ritualismo religioso, secondo Max Weber, è un elemento fortissimo di conservazione sociale. Le trasformazioni storiche delle società hanno avuto per condizione la rottura del ritualismo. Nel linguaggio di Pareto, quest'ultimo era il trionfo dei residui della seconda classe, cioè della persistenza degli aggregati e della istituzione di relazioni tra le cose e gli esseri, tra le idee e gli atti. Il ritualismo weberiano e la persistenza degli aggregati sono due concettualizzazioni dello stesso fenomeno fondamentale. Secondo Weber, il ritualismo può essere superato dall'idea profetica; secondo Pareto, i residui della prima classe, cioè l'istinto delle combinazioni, sono la forza rivoluzionaria, con un carattere, pertanto, più generale, più astratto e anche e soprattutto più intellettuale. Nella concezione di Pareto, all'istinto delle combinazioni è assegnato il compito di spezzare il conservatorismo degli aggregati; in quella di Weber, invece, il trionfo sul conservatorismo ritualistico è opera dello spirito profetico.

Nella società indiana, il ritualismo non era l'unico fattore che rendeva impossibile lo sviluppo di un'economia capitalistica. La formazione progressiva e il pieno sviluppo della società più organica e più stabile che si possa pensare, nella quale ciascuno nasce in una determinata casta ed è legato a un determinato mestiere, in cui tutta una serie di interdizioni limitano le relazioni tra gli individui e le caste, sono stati ostacoli decisivi. Ma una simile stabilizzazione di una società di caste sarebbe stata inconcepibile senza la metafisica della trasmigrazione delle anime, che svalutava il destino riservato a ognuno nella vita, una delle tante, e faceva sperare agli sfavoriti una compensazione, in un'altra vita, all'apparente ingiustizia della loro sorte attuale.

Il tema centrale della sociologia weberiana delle religioni è un'idea

semplice e profonda: per comprendere una società o un'esistenza umana non ci si deve limitare, come fa Pareto, a riferire le istituzioni o i comportamenti a classi di residui, bisogna enucleare la logica implicita partendo da concezioni metafisiche o religiose. Non esiste una logica, per Pareto, se non nella scienza sperimentale o nella relazione mezzi-fini. Weber mostra che esiste una razionalità nelle religioni e nelle società, nelle esistenze pensate e vissute, razionalità non scientifica, ma che è pur sempre un'attività dello spirito, una deduzione per metà razionale e per metà psicologica, partendo da determinati principi.

Il lettore del *Trattato di sociologia generale* di Pareto ha la sensazione che ogni storia umana sia guidata dalla forza di residui che determinano il ritorno regolare dei cicli di mutua dipendenza, sebbene il settore del pensiero scientifico si venga ampliando a poco a poco. Max Weber dà la sensazione di un'umanità che si è posta e continua a porsi la domanda fondamentale del significato dell'esistenza, una domanda cioè che non comporta alcuna risposta logicamente imperativa, ma comporta molteplici risposte significative, tutte ugualmente valide, partendo da premesse tutte aleatorie.

La sociologia della religione di Max Weber, così come si ricava dai *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* e dal capitolo di *Economia e Società* intitolato « Tipi di comunità religiose », si fonda su un'interpretazione della religione primitiva ed eterna, quanto mai vicina alla concezione esposta da Durkheim nelle *Forme elementari della vita religiosa*. Anche Talcott Parsons ha notato questa somiglianza ed è possibile che si tratti di un prestito. Ne parlai, trent'anni fa, a Marcel Mauss che mi rispose di aver visto nello studio di Max Weber la collezione completa dell'« *Année sociologique* ». Discussioni simili si sono ripetute lungo il corso della storia, perché gli scienziati sono uomini. Weber considera come concetto fondamentale della religione dei primitivi la nozione di carisma, che è molto vicina a quella durkheimiana di sacro (o del *mana*). Il carisma è la qualità di ciò che, come dice Weber, è fuori dalle cose quotidiane (*ausseralltäglich*). Viene riferito a esseri, a animali, a piante, a cose. Il mondo del primitivo comporta la distinzione tra il banale e l'eccezionale per usare dei termini weberiani, tra il profano e il sacro, per riprendere i concetti durkheimiani.

Il punto di partenza della storia religiosa dell'umanità è dunque un mondo popolato di sacro. Il punto d'arrivo, nella nostra epoca, è quello che Max Weber chiama il disincantamento del mondo (*Entzauberung der Welt*). Il sacro o l'eccezionale, che all'alba dell'avventura umana veniva attribuito alle cose e agli esseri che ci circondavano, ne è stato cacciato. Il mondo nel quale il capitalista vive, nel quale viviamo noi tutti, sovietici e occidentali, è fatto di materia o di esseri a disposizione degli uomini, destinati a essere utilizzati, trasformati, consumati, privi d'ogni seduzione carismatica. In un mondo materiale e disincantato, alla religione non resta

che ritirarsi nell'intimità della coscienza o evadere verso l'al di là di un dio trascendente o di un destino individuale dopo l'esistenza terrena.

La forza, a un tempo religiosa e storica, che rompe il conservatorismo ritualistico e gli stretti legami tra il carisma e le cose, è il profetismo, che è religiosamente rivoluzionario, perché si rivolge a tutti gli uomini e non più unicamente ai membri di un solo gruppo nazionale o etnico, perché istituisce un'opposizione fondamentale tra questo mondo e l'altro, tra le cose e il carisma. Ma, proprio per questo, il profetismo pone difficili problemi alla ragione umana. Se si ammette l'esistenza di un dio unico e creatore, come giustificare il male? La teodicea diventa il centro della religione: esige una ricerca della ragione per risolvere le contraddizioni o, almeno, per dar loro un senso. Perché Dio ha creato il mondo, se l'umanità vi è abbandonata all'infelicità? Dio concederà un compenso a quelli che sono stati ingiustamente colpiti? Queste sono le domande alle quali il profetismo cerca di rispondere e da cui dipende l'attività razionalizzante della teologia e dell'etica. « Questo problema dell'esperienza dell'irrazionalità del mondo ha costituito la forza motrice dell'intero sviluppo di tutte le religioni. » (*Il lavoro intellettuale come professione*, p. 112.)

La sociologia weberiana ha cercato di stabilire una tipologia degli atteggiamenti religiosi fondamentali che costituirebbero la risposta ai problemi intellettuali di cui sono carichi i messaggi profetici. Weber contrappone due atteggiamenti fondamentali: il misticismo e l'ascetismo, che sono due risposte possibili al problema del male, due vie che si possono concepire per la salvezza.

L'ascetismo, a sua volta, comporta due modalità fondamentali: l'ascetismo nel mondo e fuori del mondo. L'etica protestante è l'esempio perfetto dell'ascetismo mondano, cioè dell'attività spinta al di là della norma ordinaria, non in vista dei piaceri e del godimento, ma dall'adempimento del dovere terreno.

Al di là di queste analisi tipologiche, Max Weber nel capitolo intitolato: « *Zwischenbetrachtung: Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung* » che si trova alla fine del primo tomo della *Sociologia della religione*, ha sviluppato un'analisi dello stesso stile, cioè nel contempo razionale e sociologica, della relazione tra le rappresentazioni religiose e i diversi ordini di attività umana.

Se la contrapposizione tra mondo magico dei primitivi e mondo disincantato dei moderni domina l'evoluzione religiosa dell'umanità, un'altra idea fondamentale è quella della differenziazione degli ordini di attività umana. Nelle società conservatrici e ritualistiche, non esiste una differenziazione in ordini; gli stessi valori sociali e religiosi impregnano contemporaneamente l'economia, la politica e la vita privata.

La rottura del conservatorismo ritualistico a opera del profetismo apre la via alla crescente autonomia di ciascun ordine di attività e, nello stesso tempo, pone i problemi dell'incompatibilità o della contraddizione tra i valori religiosi e i valori politici, economici o scientifici. Abbiamo già visto

che non esiste una tavola scientifica dei valori: la scienza non può dettare, in nome della verità, l'azione da compiere; gli dei dell'Olimpo sono in permanente conflitto. La filosofia weberiana dei valori è dunque la descrizione dell'universo di valori cui perviene l'evoluzione storica. Il conflitto degli dei è il termine della differenziazione sociale, allo stesso modo che il disincantamento del mondo lo è dell'evoluzione religiosa. Ogni religione ha dovuto, in ogni epoca, trovare dei compromessi tra le esigenze che risultano dai principi religiosi e le esigenze interne a certe sfere di attività. Le interdizioni che pesano sui prestiti a interesse, per esempio, si sono molte volte trovate in contrasto con la logica intrinseca dell'attività economica. Allo stesso modo, la politica comporta l'uso della forza: per comportarsi degnamente non bisogna porgere l'altra guancia, quando ci hanno colpiti, ma, anzi, rispondere alla forza con la forza. V'è dunque possibilità di conflitto tra la morale cristiana del « discorso della montagna » e la morale fondata sulla dignità o sull'onore del combattente. Alcune contraddizioni si presentano via via che i diversi ordini di attività tendono ad affermarsi nella loro propria essenza e che la morale, metafisica o religiosa, prima totale, tende a essere ricacciata fuori dall'esistenza terrestre.

L'etica religiosa si è variamente adeguata al fatto che noi apparteniamo contemporaneamente a diversi ordini di vita, soggetti a leggi diverse tra loro. Il politeismo greco sacrificava ad Afrodite e a Era, a Dioniso e ad Apollo pur sapendo che queste divinità erano non di rado in lotta tra loro. L'ordine di vita induistico faceva di ognuna delle varie professioni l'oggetto di una legge etica particolare, di un *dharma*, e le divideva in caste per sempre separate, ordinandole così in una stabile gerarchia dalla quale non vi era alcuna via d'uscita per chi vi nasceva col suo posto già assegnato, se non quella della rinascita nella prossima vita, e inoltre costoro venivano a trovarsi collocati a diverse distanze rispetto ai supremi mezzi di salvezza. Era perciò possibile conformare il *dharma* di ogni singola casta, dagli asceti e dai bramini fino ai ladri e alle squaldrine, in modo corrispondente alle caratteristiche intrinseche di ciascuna professione. Compresa, tra queste, anche la guerra e la politica. La parte assegnata alla guerra nell'ordinamento complessivo della vita la si trova delineata nel *Bhagavadgita*, nella conversazione tra Krishna e Arjuna. « Compi l'opera che è necessaria », ossia quella che è dovere secondo il *dharma* della casta dei guerrieri e secondo le sue regole, effettivamente necessaria ai fini della guerra: ciò non compromette, secondo questa fede, la salvezza religiosa, bensì torna a suo vantaggio. Per il guerriero indù il paradiso di Indra era altrettanto sicuro, nel caso di una morte eroica, quanto il Walhalla per i germani. Il primo avrebbe però disdegnato il *nirvana* non meno di quanto i secondi avrebbero disdegnato il paradiso cristiano con i suoi cori angelici. Siffatta specializzazione consentì all'etica indiana di trattare la politica in modo perfettamente coerente, esclusivamente in conformità delle leggi proprie di quest'arte, e anzi portandola alle sue conseguenze radicali. Il « machiavellismo » veramente radicale nel senso popolare della parola, trova la sua classica espressione nella letteratura indiana nel *Kautilya Arthashastra* (di molto anteriore all'era cristiana, presumibilmente dell'epoca del *Tshandva-guptas*); al suo confronto *Il principe* di Machiavelli è uno scritto innocuo. Nell'etica cattolica, alla quale d'altronde si accosta il professor Förster, i *consilia evangelica* sono notoriamente un'etica speciale per chi sia dotato del carisma della santità. Lì, accanto al monaco che non può versar sangue altrui e non può trarre profitti, vi sono il pio cavaliere e il borghese, dei quali l'uno va esente dal secondo di quei divieti e l'altro dal primo. La costruzione dell'etica per gradi e la sua inserzione nell'organismo della dottrina della salvezza è meno conseguente che non in India, per quanto ciò debba e possa avvenire anche secondo i

presupposti della fede cristiana. La corruzione del mondo in seguito al peccato originale rendeva abbastanza facile far entrare nell'etica anche la violenza come mezzo educativo contro il peccato e contro gli eretici corruttori delle anime. Le esigenze etiche assolute e acosmiche del « sermone della montagna » e il diritto naturale religioso su di esse fondato conservarono però la loro efficacia rivoluzionaria e quasi sempre in periodi di rivolgimenti sociali proruppero con una violenza elementare. In particolare, essi crearono le sette pacifiste radicali, una delle quali fece in Pennsylvania l'esperimento di un'organizzazione statale aliena dall'uso di qualsiasi violenza verso l'esterno: esperimento che ebbe una tragica vicenda, in quanto i quaccheri, scoppiata la guerra d'indipendenza, non poterono prender le armi per i loro ideali incarnati in quella guerra. Viceversa il normale protestantesimo giustificò in modo assoluto lo stato, e quindi il mezzo della violenza, come istituzione divina, e in particolare lo stato assoluto legittimo. Lutero liberò l'individuo dalla responsabilità morale della guerra, addossandola al governo, al quale in materie che non siano di fede si può sempre obbedire senza cadere in peccato. Il calvinismo dal canto suo ammise il principio della violenza come mezzo per la difesa della fede, e quindi la guerra di religione, che nell'Islam era sempre stata un elemento vitale. Come si vede, il problema dell'etica politica non deriva affatto dall'incredulità moderna, originata dal culto dell'eroe nel Rinascimento. Tutte le religioni si sono affannate intorno a questo problema, con risultati assai diversi, né, per quel che si è detto, poteva essere altrimenti. (*Il lavoro intellettuale come professione*, pp. 113-115.)

Esiste, infine, un duplice conflitto implicito tra l'universo della religione e quello della scienza. La scienza positiva, sperimentale e matematica ha progressivamente cacciato il sacro da questo mondo e ci ha lasciato in un cosmo utilizzabile, ma vuoto di senso.

Ovunque l'applicazione sistematica delle conoscenze empirico-razionali ha privato il mondo del suo aspetto magico e ne ha fatto un meccanismo soggetto alle leggi della causalità, il postulato etico secondo il quale il mondo è un cosmo ordinato da Dio, che di conseguenza ha un certo senso sul piano morale, è stato definitivamente contestato, perché una concezione empirica e, a maggior ragione, matematica del mondo, esclude, per principio, qualsiasi modo di pensiero che cerchi un senso, qualunque esso sia, nei fenomeni del mondo interiore. (*Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, p. 564.)

La scienza, d'altra parte, porta a una crisi spirituale, perché nella misura in cui gli uomini si sovengono della religione, li lascia insoddisfatti. Una concezione religiosa del mondo dava un significato agli esseri, agli avvenimenti, al nostro destino individuale. Lo scienziato sa che non troverà mai una risposta ultima; non ignora che la sua opera sarà superata, perché la scienza positiva è, per sua essenza, un divenire il cui compimento è escluso.

V'è pertanto una contraddizione fondamentale tra il sapere positivo, dimostrato ma incompiuto, e quello che nasce dalle religioni, che non è dimostrato ma dà una risposta alle questioni essenziali, alle quali, secondo Max Weber, gli uomini oggi non trovano più risposta che con, e nella, decisione individuale, nel contempo arbitraria e incondizionata: ognuno deve scegliere il suo dio o il suo demone.