

## GRAZIA DIVINA E “SPIRITO DEL CAPITALISMO” SOCIOLOGIA E TEOLOGIA IN DIALOGO PER UNA CRITICA DEL CAPITALISMO CONTEMPORANEO

*Michele Tomasi*

Poco più di centodieci anni fa il sociologo tedesco Max Weber ha pubblicato due articoli in cui stabiliva un nesso interpretativo tra l’etica protestante e la nascita di uno “spirito del capitalismo”<sup>1</sup>. La tesi è molto conosciuta, e, come spesso succede alle ipotesi di rilievo, anche controversa. “Il saggio sull’etica protestante e lo spirito del capitalismo” è “oggetto di continue contestazioni, viene costantemente riproposto; criticato una volta ‘in modo definitivo’, risorge dalle ceneri; e deve essere ri-criticato altre diecine di volte”<sup>2</sup>: così il giudizio del curatore dell’edizione italiana del volume che contiene gli articoli, uno tra i molti che si potrebbero riportare.

Spesso citati, forse poco conosciuti, i saggi possono essere letti da molti punti di vista e con molte e differenti domande. Io propongo di investigare i possibili legami tra la teologia della grazia (punto di partenza dell’analisi weberiana) e lo spirito (o gli spiriti) del capitalismo, per una lettura dell’economia contemporanea.

Per fare questo, invito ad una lettura certamente sintetica, ma più articolata e ampia che non nelle ricostruzioni correnti: potrà aiutare a farsi un’idea dell’argomentazione del sociologo tedesco.

### **1. L’analisi weberiana**

#### *1.1 Il capitalismo*

Max Weber parte dalla domanda: “quale concatenazione di circostanze ha fatto sì che proprio sul terreno dell’Occidente, e soltanto qui, comparissero fenomeni di civiltà che tuttavia si svolgevano secondo una direzione di significato e validità universali?”<sup>3</sup> L’osservazione lo porta a suggerire che solo in Occidente alcuni fenomeni abbiano raggiunto uno sviluppo cui si riconosce validità anche altrove, in altre culture e contesti: la scienza, la musica, l’architettura, la letteratura stampata, un’organizzazione burocratica specializzata, con pubblici impiegati portatori di cultura giuridica.

Questa è, secondo Weber, anche “la situazione della potenza più fatale della nostra vita moderna: del capitalismo”<sup>4</sup>. “Avidità di lucro” e “ricerca del guadagno” ci sono sempre stati “in tutte le epoche di tutti i paesi del mondo”; Un atto economico però, per essere definito capitalistico nell’analisi weberiana, deve presentare alcune ben definite caratteristiche: a) basarsi sull’attesa di un guadagno ottenuto da uno scambio, e quindi su “probabilità di profitto (formalmente) pacifiche”; b) essere orientata al calcolo razionale in denaro del profitto, cosicché “la consistenza patrimoniale (valutata in contanti) della singola impresa calcolata alla chiusura dei conti superi il ‘capitale’ messo in bilancio”. Presupposti per questo sviluppo sono stati “la separazione dell’amministrazione domestica dall’azienda e la tenuta razionale dei libri, la contabilità”. L’Occidente conosce nell’età moderna una forma di capitalismo “che non si è sviluppata in alcun’altra parte della terra: l’organizzazione capitalistica razionale del lavoro (formalmente) libero”<sup>5</sup>, il capitalismo dell’impresa borghese, legato quindi alla natura peculiare della borghesia occidentale. Anche lo sviluppo della “commercializzazione: lo sviluppo della carta valore e la razionalizzazione della speculazione – la borsa”<sup>6</sup> trovano in tale organizzazione le necessarie condizioni di esistenza e diffusione. Avendo così tratteggiato il tipo ideale<sup>7</sup> del capitalismo moderno, l’autore passa a seguire le tracce di quel “complesso di nessi” che egli trova nella realtà storica e che “unifica” nella totalità del concetto di “spirito del capitalismo”. Egli parte per descriverlo da un testo di Benjamin Franklin, in cui le affermazioni principali e caratteristiche dello spirito sono: “il tempo è denaro”; “il credito è denaro”; “il denaro ha natura feconda e fruttuosa”; poiché “chi paga puntualmente è il padrone della borsa di tutti”; l’invito è alla “puntualità e alla giustizia in tutti i propri affari”, a tenere un conto esatto delle spese e delle entrate, a non spendere inutilmente anche somme relativamente piccole di denaro – che nel tempo assommano poi a cifre ingenti. Weber presenta così l’ideale “dell’uomo onesto e degno di credito”, e l’idea che l’individuo sia “moralmente tenuto ad aumentare il proprio capitale (col presupposto che l’interesse a tale aumento sia fine a se stesso)”. Questo è un punto centrale dell’analisi weberiana: “ciò che si esprime è un ethos, che ci interessa appunto in quanto tale”<sup>8</sup>.

C’è stato un momento della storia dell’Occidente, in cui un invito a seguire in modo apparentemente sfrenato l’avidità di guadagno è diventato un bene da perseguire, il contenuto di un imperativo etico che la persona buona deve fare proprio:

“il *summum bonum* di questa etica – guadagnare denaro, sempre più denaro, alla condizione di evitare rigorosamente ogni piacere spontaneo – è così spoglio di ogni considerazione eudemonistica o addirittura edonistica, è pensato come fine a se stesso

con tanta purezza, da apparire come alcunché di totalmente trascendente, in ogni caso, e senz'altro irrazionale, di fronte alla ‘felicità’ o all’‘utilità’ del singolo individuo”<sup>9</sup>.

La ricerca del profitto non è più un mezzo per soddisfare i bisogni materiali dell’esistenza, ma “è lo scopo della vita dell’uomo, ed egli è in sua funzione”<sup>10</sup>. Tutto ciò culmina in un’organizzazione economica moderna in cui “il guadagno di denaro – se ha luogo legalmente – è il risultato e l’espressione dell’abilità nella professione [Beruf]. Come ora non è difficile riconoscere, questa abilità è veramente l’alfa e l’omega”<sup>11</sup> di tale spirito del capitalismo: la vita professionale [Beruf] del capitalista è vissuta da lui come una risposta ad una vocazione [Berufung]. La condotta di vita del capitalista animato da questo spirito “spesso comporta un certo carattere ascetico [...] infatti non è rara, anzi davvero frequente in lui una buona dose di fredda modestia [...] la sua ricchezza non gli ‘dà nulla’ per la propria persona – tranne quel sentimento irrazionale di aver compiuto il suo ‘dovere professionale’”<sup>12</sup>.

Qualcosa che “nel cuore dello sviluppo capitalistico del mondo di quel tempo, nella Firenze del XIV e XV secolo, mercato del denaro e dei capitali di tutte le grandi potenze politiche” veniva considerato “moralmente increscioso o al massimo tollerabile” divenne “contenuto di un modo di vivere eticamente lodevole, anzi doveroso, nel mondo rustico e piccolo-borghese della Pennsylvania del secolo XVIII”<sup>13</sup>, mondo in bilico sul limite della sussistenza economica. Come è stato possibile?

La derivazione teologica dello spirito del capitalismo avviene, nella ricostruzione di Weber, in almeno due passi fondamentali, che vale la pena di presentare per sommi capi. Il primo è il peso storico della “concezione luterana del ‘Beruf’”. Il secondo è la ripresa del tema nel “calvinismo, nella forma che ha assunto nei principali territori dell’Europa occidentale dove ha dominato, specialmente nel corso del secolo XVII; [nel] pietismo, [nel] metodismo [e nelle] sette nate dal movimento battista”.<sup>14</sup>

### *1.2 La concezione luterana del “Beruf”*

Nuova nel rapporto tra il lavoro umano e il senso profondo della vita è in Lutero, secondo Weber, “la convinzione che l’adempimento del proprio dovere nell’ambito delle professioni [Berufe] mondane fosse il contenuto supremo che potesse mai assumere la realizzazione della propria persona morale”<sup>15</sup>. In questo si rispecchia il rifiuto “della distinzione cattolica degli imperativi morali in *praecepta e consilia*”, a cui consegue, per i fedeli, il desiderio di essere graditi a Dio non attraverso l’ascesi monastica, di chi si ritira dal mondo per seguire pienamente i consigli evangelici, bensì adempiendo ai doveri intra-

mondani, “quali risultano dalla posizione occupata dall’individuo nella vita, ossia dalla sua professione, che appunto perciò diventa la sua ‘vocazione’ [Beruf]”<sup>16</sup>.

Nello sviluppo della centralità del concetto della “sola fide” nel pensiero del riformatore, questa posizione si rafforza sempre di più, sempre più decisa è l’opposizione alla posizione monastica che rappresenta un tentativo di giustificazione tramite le opere, prodotto per di più di un “egoismo che si sottrae ai doveri di questo mondo”, mentre espressione autentica dell’amore per il prossimo diventa il lavoro professionale, “esso ed esso soltanto sarebbe volontà di Dio, e quindi tutte le professioni lecite avrebbero assolutamente lo stesso valore, di fronte a Dio”<sup>17</sup>. Questo è un aspetto dell’opera di Lutero con profonde conseguenze nella storia, senza che però si possa attribuire al riformatore una qualche affinità interiore con lo “spirito del capitalismo” precedentemente definito: “l’autorità della Bibbia, da cui Lutero credeva di trarre il concetto di Beruf, intrinsecamente era, nel complesso, più favorevole ad un orientamento tradizionalistico”<sup>18</sup>.

### 1.3 *Lo sviluppo nel Calvinismo*

Pur riconoscendo gli intrecci e le vicendevoli influenze tra le forme di vita e di produzione e le conseguenze etiche delle posizioni dottrinali all’interno dei gruppi e delle confessioni dell’epoca, Weber ritiene importante tracciare un nesso che vada dal pensiero dogmatico originario verso le conseguenze di natura etica che ne vennero tratte: ciò permetterebbe, infatti di “capire il modo in cui quell’eticità fosse connessa con quel pensiero dell’aldilà che dominava, in assoluto, negli uomini spirituali di quell’epoca, come la forza trionfante di quel pensiero fosse necessaria affinché fosse attuato quel rinnovamento etico che avrebbe influenzato seriamente la vita pratica”<sup>19</sup>. Oggetto di analisi è la posizione del calvinismo, in particolare la dottrina “della predestinazione degli eletti, o dell’elezione per opera della grazia”<sup>20</sup>. Anche qui, Weber procede costruendo un “tipo ideale” del pensiero religioso in proposito, e per presentare la posizione fa ricorso alla “Confessione di Westminster” del 1647, i cui punti rilevanti per il nostro tema riguardano 1) l’incapacità dell’uomo dopo la caduta nello stato di peccato di volere alcunché di spiritualmente buono, radicalmente incapace come egli è di convertirsi o anche solo di prepararsi alla conversione; 2) la predestinazione da parte di Dio degli eletti prima che fosse posto il fondamento del mondo, secondo “l’insondabile consiglio della sua volontà”; 3) la chiamata efficace da parte di Dio degli eletti e invece 4) l’accecamento e l’indurimento a causa di peccati precedenti degli uomini malvagi ed empì, cui Dio “nella sua qualità di giusto giudice” toglie la grazia.

“Per Calvino Dio non è in funzione dell’uomo, ma gli uomini esistono in funzione di Dio, e ogni accadimento, dunque anche il fatto per Calvino indubitabile che solo una piccola parte degli uomini sia chiamata alla beatitudine – può avere un suo senso esclusivamente come mezzo per lo scopo dell’autoglorificazione della maestà di Dio”<sup>21</sup>. “Poiché i decreti di Dio sono immutabili, la sua grazia non può essere perduta da coloro a cui la elargisce, né conseguita da quelli a cui la nega”<sup>22</sup>.

Ecco dunque lo snodo decisivo per il ragionamento weberiano:

“Ora, nel suo pathos inumano, questa dottrina doveva avere, per la psicologia di una generazione che era conquistata dalla sua grandiosa coerenza, soprattutto una conseguenza: il sentimento di un inaudito isolamento interiore del singolo individuo [...] l’uomo era costretto a fare la sua strada da solo, incontro ad un destino stabilito dall’eternità. Nessuno poteva aiutarlo. Nessun predicatore [...], nessun sacramento [...], nessuna Chiesa [...], infine, anche, nessun Dio [...]”<sup>23</sup>.

È questo, ci ricorda Weber, un punto “assolutamente decisivo, nel confronto con il cattolicesimo: la scomparsa assoluta della salvezza in quanto assicurata dai sacramenti somministrati dalla Chiesa (scomparsa che nel luteranesimo non ha avuto ancora luogo con tutte le sue conseguenze)”. Questo porta dunque a conclusione il “grande processo storico-religioso di rimozione della magia [Entzauberung] dal mondo, processo che era iniziato con la profezia dell’antico ebraismo, congiunta con il pensiero scientifico ellenico”<sup>24</sup>. Tutto ciò sta alla radice di “quell’individualismo senza illusioni e di tonalità pessimistica che si esprime ancora oggi nel ‘carattere nazionale’ e nelle istituzioni dei popoli che hanno un passato puritano”<sup>25</sup>.

La posizione del calvinismo è dunque che “il cristiano eletto esiste allo scopo e solo allo scopo di accrescere la gloria di Dio nel mondo, per parte sua, eseguendo i suoi comandamenti”; “proprio perché l’‘amore del prossimo’ può essere solo servizio per la gloria di Dio, e non servizio per la creatura, esso si esprime in primo luogo con l’adempimento dei compiti professionali dati dalla ‘*lex naturae*’ e assume così un peculiare carattere oggettivo ed impersonale: quello di un servizio reso alla configurazione razionale del cosmo sociale che ci circonda”<sup>26</sup>. Il mondo ha il fine di servire l’uomo, è fatto per servire la sua “utilità”, e il servizio ad esso promuove la gloria di Dio in quanto da lui voluto.

Se questa è la configurazione che assume il lavoro professionale dell’eletto, rimane la questione: come può essere “sopportata” dai fedeli la dottrina della predestinazione, essendo quello dell’aldilà “non solo il più importante, ma anche, per molti aspetti, il più sicuro di tutti gli interessi della vita terrena”<sup>27</sup>?

“Per lo stesso Calvino – continua la ricostruzione weberiana – non era un problema. Si sentiva un ‘armamentario’, ed era sicuro del suo stato di grazia”.

Egli rifiuta anche che gli eletti si possano riconoscere dal loro comportamento, perché si tratterebbe di un “tentativo temerario di penetrare nei misteri di Dio”<sup>28</sup>. Per gli epigoni questa si pose però come una questione importante. Nella cura d’anime si definiscono, secondo Weber, due ordini di risposte alla questione: da un lato si suggerisce “essere un dovere ritenere se stessi eletti, il caso contrario essendo segno di fede debole e quindi di un’insufficiente azione della grazia”<sup>29</sup>. Dall’altro “era caldamente raccomandato il lavoro professionale indefesso, che era considerato il mezzo più eminente per raggiungere quella sicurezza di sé. Esso ed esso soltanto dissipava il dubbio religioso, e conferiva la sicurezza dello stato di grazia”<sup>30</sup>. Il fedele, l’eletto, diventa a sua volta uno strumento nelle mani di Dio, compiendo azioni che oggettivamente contribuiscono alla gloria di Dio, inferendole “dal suo volere che si è rivelato direttamente nella Bibbia, oppure risulta indirettamente dagli ordini finalistici del mondo da lui creati (*lex naturae*)”<sup>31</sup>. Solo un eletto è in grado di svolgere questo compito, realmente e non soltanto in apparenza, “grazie alla rinascita (regeneratio) e alla santificazione (sanctificatio) dell’intera sua vita che ne consegue. E in quanto è consapevole che la sua condotta poggia su una forza in lui vivente”, voluta e causata da Dio, “consegue quel bene supremo a cui tende questa religiosità: la certezza della grazia”<sup>32</sup>. Le opere in questione non sono mezzi per conseguire la beatitudine, ma sono “il mezzo tecnico per liberarsi dall’angoscia di non conseguire la salvezza”<sup>33</sup>. La risposta non poteva essere puntuale o episodica, la conferma di essere eletti non ammetteva deroghe o pentimenti, per cui doveva estendersi a tutta la vita quotidiana di tutti l’atteggiamento e lo stile metodico che in precedenza era dei monaci, “un metodo sistematicamente sviluppato di vita razionale, con lo scopo di superare lo *status naturae*, di sottrarre l’uomo al potere degli impulsi irrazionali e alla dipendenza dal mondo e dalla natura, di assoggettarlo alla supremazia della volontà programmatica, di sottoporre le sue azioni al costante autocontrollo e alla ponderazione della loro portata etica”<sup>34</sup>. Se il fine di tale impegno monastico era “il superamento dell’etica intramondana”, con Lutero prima e molto più decisamente con Calvino poi, le nature appassionatamente spirituali erano spronate a seguire ideali ascetici nella vita professionale – ordinata, metodica, regolare – all’interno del mondo.

L’ascesi protestante intramondana sviluppò dunque un atteggiamento responsabile nei confronti della proprietà, vista come una forma di amministrazione di beni concessi da Dio e a lui in ultima analisi appartenenti, alla quale l’uomo deve subordinarsi addirittura come una “macchina per guadagnare”; era contraria al “godimento spensierato del possesso, restringeva il consumo, specialmente il consumo di lusso. Invece ebbe l’effetto psicologico

di liberare l'attività lucrativa dalle inibizioni dell'etica tradizionalistica, spezzò le catene che avvincevano la ricerca del guadagno, in quanto [...] voluta direttamente da Dio”<sup>35</sup>. Non veniva avversato il profitto, ma un uso irrazionale della proprietà. Questo atteggiamento valeva anche nel campo della produzione, nella quale bisognava rifuggire dalla ricerca della ricchezza in quanto tale, ma si vedeva al contempo come una benedizione “il conseguimento della ricchezza come frutto del lavoro professionale”. Tutto ciò porta quasi inevitabilmente ad una “formazione di capitale condizionata da coazione ascetica al risparmio”<sup>36</sup> e quindi ad una potente spinta all'investimento. Questo atteggiamento e i comportamenti che ne derivano “tenne a battesimo ‘l'*homo oeconomicus*’ moderno”<sup>37</sup>.

Come era successo nella storia del monachesimo benedettino e delle sue riforme, anche nel mondo protestante questo processo di accumulazione presentava sempre di nuovo la tentazione del possesso, cosicché laddove laboriosità e frugalità necessariamente generavano ricchezza, “la radice religiosa lentamente inaridiva lasciando il posto ad un utilitarismo terreno”<sup>38</sup>. Il retaggio dell'ispirazione religiosa aveva lasciato alle generazioni successive un “ethos professionale specificamente borghese”, una buona coscienza rispetto all'atteggiamento economico acquisitivo, a patto di mantenersi “nei limiti della correttezza formale, di vivere in una maniera eticamente ineccepibile, e di non fare un uso scandaloso delle proprie ricchezze”. E tutto questo avviene per di più di fronte ad operai che, a partire dalla medesima ispirazione religiosa, erano “sobri, coscienti, insolitamente efficienti ed attaccati al lavoro, che consideravano lo scopo della vita voluto da Dio”, con la “tranquillizzante sicurezza che la diseguale distribuzione dei beni di questo mondo fosse opera specialissima della Provvidenza di Dio”<sup>39</sup>.

#### 1.4 Religione e spirito del capitalismo ai tempi di Weber

Volgendo lo sguardo ai tempi a lui contemporanei dell'inizio del XX secolo, soprattutto ma non esclusivamente agli Stati Uniti, Weber osserva che questa parabola ha espresso tutto il suo percorso, che “la ricerca del profitto è spogliata dal suo senso etico-religioso” e tende a presentare le caratteristiche competitive addirittura di uno sport. Cito per ampi stralci le famose conclusioni del saggio weberiano:

“Il puritano volle essere un professionista, noi lo dobbiamo essere. Infatti quando l'asceti passò dalle celle conventuali alla vita professionale e cominciò a dominare sull'eticità intramondana, contribuì, per parte sua, ad edificare quel possente cosmo dell'ordine dell'economia moderna, – legato ai presupposti tecnici ed economici della produzione meccanica –, che oggi determina, con una forza coattiva invincibile, lo

stile di vita di tutti gli individui che sono nati entro questo grande ingranaggio (non solo di coloro che svolgono direttamente un'attività economica), e forse continuerà a farlo finché non sia stato bruciato l'ultimo quintale di carbon fossile<sup>40</sup>.

La spinta iniziale della motivazione ascetica assume una vita propria e interagendo con altre forze epocali – quale per esempio lo sviluppo scientifico e tecnico – pone alla vita delle persone vincoli ancora più rigidi e diffusi di quelli da cui all'inizio della modernità ci si era voluti liberare. Rileva infatti Weber:

“Solo come un ‘leggero mantello che si potrebbe sempre deporre’, la preoccupazione per i beni esteriori doveva avvolgere le spalle dei santi [...]. Ma il destino ha voluto che il mantello si trasformasse in una gabbia di durissimo acciaio. [...] Oggi lo spirito [dell'ascesi] è fuggito da questa gabbia – chissà se definitivamente? In ogni caso il capitalismo vittorioso non ha più bisogno di questo sostegno, da quando poggia su una base meccanica<sup>41</sup>.”

L'analisi assume a questo punto toni ed accenti quasi di profezia, e prevale uno sguardo cupo e preoccupato sul futuro del capitalismo:

“Nessuno sa ancora chi, in futuro, abiterà in quella gabbia, e se alla fine di tale sviluppo immane ci saranno profezie nuovissime o una possente rinascita di antichi pensieri ed ideali, o se invece (qualora non accadesse nessuna delle due cose) avrà luogo una sorta di pietrificazione meccanizzata, adorna di una specie di importanza convulsamente, spasmodicamente autoattribuitasi. Perché invero per gli ‘ultimi uomini’ dello svolgimento di questa civiltà potrebbero diventare vere le parole: ‘Specialisti senza spirito, edonisti senza cuore: questo nulla si immagina di essere asceto a un grado di umanità mai prima raggiunto’<sup>42</sup>.”

## 2. L'analisi per l'oggi

Weber ha insegnato agli studiosi della società a prestare attenzione alla formazione di uno spirito capitalistico in un contesto pienamente e decisamente cristiano, anche se in una forte contrapposizione tra chiese e confessioni; egli ha anche mostrato quell'evoluzione che, nel corso dei secoli che ci separano dal tempo della Riforma, ha portato ad una visione capitalistica del mondo più generale, universale e pervasiva di quella di qualunque religione e che a sua volta – a detta di alcuni osservatori – assume essa stessa i tratti di una religione<sup>43</sup>. La descrizione della “gabbia d'acciaio” che comprime in sé la vita di tutti i suoi contemporanei, che lo vogliano o meno, presenta tratti cupi e senza speranze per il presente e per il futuro; l'analisi che ha sostenuto quelle conclusioni, però, ha mostrato, e messo al centro di un lungo dibattito, che la dinamica del capitalismo è stata una delle componenti di una più complessiva evoluzione dell'occidente. Per dirla con lo storico Brad Gregory, “la cosa da

spiegare è: come fecero i cristiani dell’Europa occidentale, i cui capi (di tutte le confessioni) all’epoca condannavano senza eccezione l’avarizia, a creare il capitalismo moderno e pratiche di consumo antitetiche agli insegnamenti biblici, proprio mentre la confessionalizzazione produceva protestanti riformati, luterani e cattolici meglio informati e consapevoli”<sup>44</sup>. La descrizione traccia un’immagine di quel percorso più ampio costituito dal procedere della secolarizzazione, nei termini di Charles Taylor: al giorno d’oggi

“la fede in Dio, o nel trascendente in tutte le sue forme, è contestata; è un’opzione fra le tante; è perciò fragile; per molte persone in alcuni ambienti è molto difficile, persino ‘bizzarra’. Cinquecento anni fa, nella civiltà occidentale, la situazione era capovolta. L’incredulità era fuori gioco, quasi inconcepibile per la maggioranza delle persone. Ma questa descrizione si applica alla totalità della storia umana, fatta eccezione per l’Occidente moderno”<sup>45</sup>.

### 2.1 *La critica*

Il nesso indicato da Weber risulta per numerosi aspetti, dopo più di cent’anni di analisi critica, debole e non del tutto convincente. Come riassume per esempio Hartmut Lehmann, acuto conoscitore del pensiero del Weber, gli studi del sociologo tedesco furono decisamente influenzati dalla sua valutazione della situazione dell’economia e della società a lui contemporanee; lo stato degli studi a lui disponibili sulla storia del XVII secolo lo hanno inoltre portato a dare grande importanza a fattori che oggi dobbiamo considerare diversamente che non all’inizio del XX secolo. Quella storia va letta secondo linee di differenziazione più sottili e più precise, e anche riscontrando passaggi meno univoci tra le posizioni dogmatiche e le conseguenze etiche che ne venivano tratte. Si è potuto ricostruire che gli autori citati da Weber riflettevano l’esperienza principalmente di un periodo particolare della storia del puritanesimo, in un contesto di “quietismo politico”, di ritirata dalla presenza politica e di concentrazione su quella economica, dovute però più che altro alla delusione dopo l’esperimento religioso-politico di Cromwell in Inghilterra<sup>46</sup>. Anche le differenze tra le posizioni che riguardano la vita pratica riscontrate nelle diverse confessioni – cattolici, luterani e calvinisti – erano meno nette di quanto assunto da Weber.<sup>47</sup> In particolare, proprio la descrizione della situazione psicologica del credente calvinista e puritano, quel “sentimento di un inaudito isolamento interiore del singolo individuo” da cui sarebbe partita la professionalizzazione dell’attività economica razionale orientata al profitto, non è un dato storicamente assodato: la ricerca della salvezza, che si muoveva anche in un contesto di aspettativa di una imminente realizzazione del Regno di Dio, era un fenomeno non di persone isolate, ma di gruppi religiosi che si sostenevano a vicen-

da nella celebrazione, nel canto, nella preghiera, nella vita comune, attraverso il ruolo delle donne, a sua volta non ancora a sufficienza investigato.<sup>48</sup>

Un filone di critica già presente negli anni trenta del XX secolo, da parte cattolica, in particolare negli studi di Amintore Fanfani, ha inteso mostrare come già in tempi precedenti, nell'Italia della rivoluzione commerciale e dei comuni fossero già all'opera molti elementi di uno spirito capitalistico.<sup>49</sup>

La nascita di uno spirito moderno del capitalismo viene anche ricondotta non tanto ad aspetti psicologici dell'impegno del singolo, quanto ad evoluzioni politiche, che all'interno dell'economia, e in particolare nelle regole del commercio, permettevano esperienze di convivenza pacifica altrimenti impossibili nelle condizioni di quelle epoche.<sup>50</sup> Non ci si può peraltro dimenticare, tra le cause di un netto orientamento al secolarismo, della "concreta violenza politica-religiosa fra regimi protestanti magisteriali e cattolici, dagli scontri fra cantoni svizzeri alla fine degli anni Venti del Cinquecento, passando per la Guerra dei trent'anni, fino alle guerre civili inglesi degli anni Quaranta del Seicento, oltre agli antagonismi fra gli imperi confessionali spagnolo, francese ed inglese, che persistettero molto più a lungo"<sup>51</sup>. Tutto ciò ha portato ad un percorso storico che ha permesso la convivenza di persone e gruppi con visioni del mondo radicalmente differenti, a patto che non fossero queste a dettare le decisioni politiche.<sup>52</sup>

## 2.2 Attualità dell'analisi

"Un'obiezione classica alla tesi di Weber è che essa non sarebbe verificabile nei termini di correlazioni chiaramente identificabili tra, ad esempio, le adesioni confessionali e lo sviluppo capitalistico. Ma è insito nella natura stessa di questo tipo di relazione tra prospettive spirituali e prestazioni economiche e politiche che l'influenza possa essere anche molto più vaga e indiretta"<sup>53</sup>.

Da qui si può partire per mettere in luce un risultato a mio avviso duraturo dell'interpretazione weberiana, e cioè la prospettiva di leggere questo ampio complesso di fenomeni come un risultato non intenzionale di processi iniziati nel periodo della Riforma. L'aspetto è ripreso da numerosi autori. In forma netta e provocatoria lo descrive Gregory:

"È ben difficile immaginare che se non ci fosse stata la Riforma sarebbe nato, capovolgendo la traiettoria economica generale della cristianità fra l'XI e il XVI secolo, un diffuso autocontrollo ascetico, congiunto con il ripudio della gerarchia socio-economica"<sup>54</sup>.

Come era chiaro anche a Weber, le condizioni materiali, di produzione, di tecnologia, di disponibilità di capitale, i rapporti di forza, la distribuzione del

potere, sono tutti elementi causali rilevanti e per nulla trascurabili per la spiegazione dell’evoluzione del capitalismo. Ma i nessi culturali sono altrettanto rilevanti, e vanno considerati.<sup>55</sup>

Le forme del capitalismo contemporaneo, che nel contesto globalizzato determinano la vita dell’intera popolazione mondiale – la contemporanea configurazione della weberiana “gabbia d’acciaio” – sono condivise all’interno di una cultura secolarizzata, basata cioè – secondo la lezione di Charles Taylor – su di una distinzione netta tra il “naturale” e il “soprannaturale” che ha permesso, nel seguito della propria evoluzione, che diventasse “concepibile una vita vissuta interamente all’interno della sfera naturale”. Se in principio questo ordine poteva essere ancora considerato come l’ordine cristiano, ma “privo di gran parte del suo contenuto ‘trascendente’”, in seguito la sua concezione poté essere “abbracciata anche a prescindere dalla sua origine teologica, dalla sua cornice provvidenzialistica e, in alcuni casi, anche contro di essa”<sup>56</sup>.

E qui si deve tornare alla rilevanza del tema della grazia, messo così decisamente in rilievo da Weber, anche se con altri argomenti. Si intrecciano infatti temi che possono suggerire un contributo possibile della fede e della teologia alla vita delle persone, in un mondo plasmato dal sistema capitalistico.

La distinzione tra “naturale” e “sovrannaturale” si definisce nel corso della lunga riflessione, ricca di contrapposizioni e di successivi tentativi di chiarificazione, a proposito del rapporto tra grazia divina e libertà umana, a partire dalla polemica di sant’Agostino con Pelagio, per arrivare alla considerazione, raggiunta nel secolo XIII da Filippo il cancelliere, dell’esistenza di due ordini di realtà distinti, anche se in relazione molto stretta tra di loro: l’ambito della grazia divina da una parte e una linea di riferimento per la riflessione, la “natura”, dall’altra. Quello che – per usare l’espressione di Bernard Lonergan – era nato come un “teorema”, come uno strumento concettuale utilizzato per dare conto dei dati offerti dalla rivelazione e dalla conoscenza dell’esistenza e della storia umana<sup>57</sup>, (e che è stato poi portato a maturità interpretativa da san Tommaso d’Aquino), verrà successivamente interpretato come un ambito di realtà veramente distinto, autonomo ed indipendente dal mondo sovrannaturale della grazia, come si può riscontrare nel dibattito nell’epoca barocca tra molinisti e baneziani, e nelle posizioni di Suarez<sup>58</sup>. La questione del rapporto tra libertà e grazia, tra predestinazione e salvezza, così centrale per la Riforma, non le è dunque per nulla esclusivamente propria<sup>59</sup>; e se anche il nesso tra questo aspetto e la storia dell’evoluzione del pensiero e della prassi capitalistica non si configura unicamente come descritto da Weber, esso rimane un ambito fondamentale per la comprensione della modernità, e fornisce un insieme di coordinate concettuali utili anche per la proposta di fondazione di un’econo-

mia degna dell'uomo. La prospettiva teologica consente di guardare ai modelli economici e sociologici – per quanto ampie siano le loro analisi e per quanto esteso il campo di applicazione nel periodo della globalizzazione – come ad un orizzonte che va sempre superato e trasceso, poiché mai in grado da solo di dare conto di tutta la realtà. Se centro di tutto è la persona umana e la sua possibilità di raggiungere la pienezza di vita, non se ne può infatti troncare la capacità di trascendere se stessa e le situazioni – persino le strutture – in cui essa vive e si sviluppa.

Qual è il “*summum bonum*” a cui tendere? Può esso consistere davvero nella ricerca del profitto o in una qualunque variabile o dimensione economica? La sete di infinito che abita la persona umana richiede una risposta che non si limiti al creaturale, al limitato, al finito<sup>60</sup>. La costante affermazione di tutta la Dottrina sociale della Chiesa che Dio è il “*summum bonum*” dell'umanità deve essere continuamente applicata alla valutazione del mondo economico<sup>61</sup>, assieme alla conferma della convinta fiducia nell'opera preminente della grazia divina a favore di un'autentica prassi di liberazione nell'economia e dell'economia: la “gabbia di acciaio” del vincolo economico può essere fatta saltare solamente introducendo nel dominio della costrizione la logica del dono e della gratuità<sup>62</sup>: della grazia, appunto.

La dinamica del capitalismo anche nel tempo successivo ai saggi di Weber, nel XX secolo sino ad oggi, ha mostrato che il suo “spirito”, ha una forma storica, ed è stato capace di rimodellarsi, rispondendo con nuove forme di organizzazione alle critiche che ad esso venivano di volta in volta espresse; “facendo propri i valori in nome dei quali è criticato, il capitalismo si rilegittima, si trasforma e si rilancia. Silenzia la critica, e riattivando il desiderio motiva le persone a partecipare al circuito economico”<sup>63</sup>: si tratta di un sistema economico altamente plastico e modellabile. Autori come Boltanski e Chiapello<sup>64</sup>, e in Italia Magatti e Gherardi<sup>65</sup>, identificano successive forme di tale “spirito”. Quello preminente nel periodo successivo alla seconda guerra mondiale, che riconosceva e metteva al centro della politica e dell'economia “valori quali la sicurezza, la protezione sociale e la ricostruzione di solidarietà attorno alle nozioni di patria e di progresso”<sup>66</sup>, è venuto successivamente modificandosi. Negli anni '70 nelle rappresentazioni sociali dei motivi che dovevano convincere le persone ad impegnarsi nel sistema produttivo e di consumo, sono stati ripresi gli esiti della critica sociale, contro l'ingiustizia, la disuguaglianza, per la garanzia di diritti e di nuove forme di assistenza, come anche quelli della “critica artista, politicamente orientata”, che ha introdotto valori guida come “l'autonomia e la creatività”: “l'autenticità è stata ridotta a personalizzazione dei beni di consumo [...] la creatività ha incominciato ad essere valorizzata

solo a condizione di accettare di tradursi via innovazione in profitto” [...]. Ancora, “valorizzando leggerezza e flessibilità il nuovo spirito del capitalismo ha imposto una disciplina sociale centrata sull’imperativo di essere mobili, dunque di non coltivare legami durevoli”<sup>67</sup>. Vengono dunque certamente considerate le esigenze delle persone, ma soltanto in quanto esse siano consumatrici; viene richiesta maggiore mobilità e quindi precarietà del lavoro, e la spinta fondamentale della persona all’autenticità viene trasformata da una scelta di fini e di valori, in una scelta degli oggetti da possedere e da consumare.

La razionalizzazione dell’economia porta con sé ancora una volta – come nell’analisi weberiana – il paradosso dell’irragionevolezza di fondo di scelte e di comportamenti<sup>68</sup>; la stabilità della professionalizzazione – del Beruf – si è trasformata nell’impedimento a costruirsi l’esistenza seguendo una vocazione, in nome di una pretesa libertà, che è però tale solamente all’interno dei vincoli stretti e rigidi del sistema: la libertà paralizza scelte veramente autonome e l’autenticità si manifesta in un rigido conformismo consumistico. Nei termini di una teologia della grazia, abbiamo una “natura pura” senza trascendenza alcuna, in cui i fini vengono definiti solo ed unicamente all’interno del sistema, a partire dalla logica di generazione del profitto.

Ho indicato per sommi capi un aspetto per cui l’analisi weberiana può essere ancora uno stimolo proficuo, e un’area almeno del pensiero teologico che potrebbe essere rilevante nel discorso pubblico contemporaneo e in grado di dare indicazioni utili per la prassi dei cristiani.

Ascoltare lo Spirito; essere luogo di critica ad uno “spirito del capitalismo” solamente immanente; stare dalla parte di chi ancora crede che l’umano sia molto più ricco e importante di ogni sistema di produzione: ecco alcuni dei compiti che può svolgere un pensiero teologico rivolto alla società ed all’economia, attento alla complessità del reale, aperto alla trascendenza, fiducioso nell’efficacia della libertà e del dono.

### *Annotazioni*

- 1 Weber, Max: *L’etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Milano (Rizzoli) 1991. Il testo originale corrisponde a due articoli pubblicati nel 1904 e nel 1905: Weber, Max: *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, in: *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 20. Bd., Heft 1, S. 1–54, 1904; 21. Bd., Heft 1, S. 1–110, 1905.
- 2 Galli, Giorgio: *Introduzione*, in: Weber (*L’etica protestante e lo spirito del capitalismo*), 5.
- 3 Weber (*L’etica protestante e lo spirito del capitalismo*), 33.
- 4 Weber (*L’etica protestante e lo spirito del capitalismo*), 37.
- 5 Weber (*L’etica protestante e lo spirito del capitalismo*), 41.
- 6 Weber (*L’etica protestante e lo spirito del capitalismo*), 43.

- 7 Il “tipo ideale” è, infatti, un “individuo storico” ossia un complesso di nessi presenti nella realtà storica che noi unifichiamo nella totalità di un concetto, dal punto di vista del significato posseduto per la civiltà e cultura”. Weber (*L’etica protestante e lo spirito del capitalismo*), 70.
- 8 Weber (*L’etica protestante e lo spirito del capitalismo*), 74.
- 9 Weber (*L’etica protestante e lo spirito del capitalismo*), 76.
- 10 Weber (*L’etica protestante e lo spirito del capitalismo*), 76.
- 11 Weber (*L’etica protestante e lo spirito del capitalismo*), 76–77.
- 12 Weber (*L’etica protestante e lo spirito del capitalismo*), 94.
- 13 Weber (*L’etica protestante e lo spirito del capitalismo*), 98.
- 14 Weber (*L’etica protestante e lo spirito del capitalismo*), 157.
- 15 Weber (*L’etica protestante e lo spirito del capitalismo*), 102.
- 16 Weber (*L’etica protestante e lo spirito del capitalismo*), 102.
- 17 Weber (*L’etica protestante e lo spirito del capitalismo*), 103.
- 18 Weber (*L’etica protestante e lo spirito del capitalismo*), 105.
- 19 Weber (*L’etica protestante e lo spirito del capitalismo*), 159.
- 20 Weber (*L’etica protestante e lo spirito del capitalismo*), 160.
- 21 Weber (*L’etica protestante e lo spirito del capitalismo*), 164.
- 22 Weber (*L’etica protestante e lo spirito del capitalismo*), 165.
- 23 Weber (*L’etica protestante e lo spirito del capitalismo*), 166.
- 24 Weber (*L’etica protestante e lo spirito del capitalismo*), 166.
- 25 Weber (*L’etica protestante e lo spirito del capitalismo*), 167.
- 26 Weber (*L’etica protestante e lo spirito del capitalismo*), 170.
- 27 Weber (*L’etica protestante e lo spirito del capitalismo*), 171.
- 28 Weber (*L’etica protestante e lo spirito del capitalismo*), 171.
- 29 Weber (*L’etica protestante e lo spirito del capitalismo*), 172.
- 30 Weber (*L’etica protestante e lo spirito del capitalismo*), 173.
- 31 Weber (*L’etica protestante e lo spirito del capitalismo*), 175.
- 32 Weber (*L’etica protestante e lo spirito del capitalismo*), 175–176.
- 33 Weber (*L’etica protestante e lo spirito del capitalismo*), 176.
- 34 Weber (*L’etica protestante e lo spirito del capitalismo*), 180.
- 35 Weber (*L’etica protestante e lo spirito del capitalismo*), 230.
- 36 Weber (*L’etica protestante e lo spirito del capitalismo*), 231.
- 37 Weber (*L’etica protestante e lo spirito del capitalismo*), 233.
- 38 Weber (*L’etica protestante e lo spirito del capitalismo*), 234.
- 39 Weber (*L’etica protestante e lo spirito del capitalismo*), 235.
- 40 Weber (*L’etica protestante e lo spirito del capitalismo*), 239–240.
- 41 Weber (*L’etica protestante e lo spirito del capitalismo*), 240.
- 42 Weber (*L’etica protestante e lo spirito del capitalismo*), 240–241.
- 43 Si veda a questo proposito Palaver, Wolfgang: *Challenging Capitalism as Religion*: Hans G. Ulrich’s Theological and Ethical Reflections on the Economy, in: *Studies in Christian Ethics*, 20.2, 2007, 215–230.
- 44 Gregory, Brad S.: *Gli imprevisti della Riforma. Come una rivoluzione religiosa ha secolarizzato la società*, Milano (Vita e Pensiero) 2014, 329.
- 45 Taylor, Charles: *Incanto e disincanto. Secolarità e laicità in Occidente*, Bologna (EDB) 2014, 85.
- 46 Lehmann, Hartmut: *Asketischer Protestantismus und ökonomischer Rationalismus: die Weber-These nach zwei Generationen*, in: Schluchter, Wolfgang (a cura di): *Max Webers Sicht*

- des okzidentalen Christentums. Interpretation und Kritik, Frankfurt a. M. (Suhrkamp) 1988, 541.
- 47 Lehmann (Asketischer Protestantismus und ökonomischer Rationalismus), 539–541.
- 48 Lehmann (Asketischer Protestantismus und ökonomischer Rationalismus), 544–547.
- 49 Fanfani, Amintore: Cattolicesimo e protestantesimo nella formazione storica del capitalismo, Venezia (Marsilio) 2005 (prima edizione 1935). Per un affresco dell'epoca rinascimentale, si veda Jardine, Lisa: Affari di genio. Una storia del Rinascimento europeo, Roma (Carocci) 2006. Si veda anche Bruni, Luigino: Il mercato e il dono. Gli spiriti del capitalismo, Milano (Università Bocconi Editore) 2015; Zamagni, Stefano: L'etica cattolica e lo spirito del capitalismo, Working Paper n. 49, Febbraio 2008, in [http://www.aiccon.it/file/convdoc/etica\\_e\\_spirito\\_del\\_capitalismo.pdf](http://www.aiccon.it/file/convdoc/etica_e_spirito_del_capitalismo.pdf) (14.11.2016).
- 50 Si veda l'analisi di Albert O. Hirschmann, Le passioni e gli interessi. Argomenti politici in favore del capitalismo prima del suo trionfo, Milano, Feltrinelli, 1993.
- 51 Gregory (Gli imprevisti della Riforma), 310.
- 52 Gregory (Gli imprevisti della Riforma), 313.
- 53 Taylor, Charles: L'età secolare, Milano (Feltrinelli) 2009, 205.
- 54 Gregory (Gli imprevisti della Riforma), 312.
- 55 In questo senso giova leggere le parole conclusive del saggio weberiano: “Poiché, sebbene l'uomo moderno in complesso neanche con tutta la buona volontà non sia solitamente in grado di rendersi conto di tutta l'importanza che i contenuti religiosi della coscienza hanno effettivamente avuto per la condotta della vita, la civiltà e cultura, e per i caratteri dei popoli e delle nazioni, – tuttavia non è ovviamente lecita l'intenzione di sostituire un'interpretazione causale della civiltà e della storia unilateralmente ‘materialistica’ con un'interpretazione spiritualistica altrettanto unilaterale. Entrambe sono ugualmente possibili, ma né l'una né l'altra giovano alla verità storica, se pretendono di non essere un semplice lavoro preparatorio, ma la stessa conclusione della ricerca”. Weber (L'etica protestante e lo spirito del capitalismo), 242.
- 56 Taylor (Incanto e disincanto), 87–88.
- 57 Lonergan, Bernard: Grazia e libertà. La grazia operante nel pensiero di S. Tommaso, Roma (Editrice Università Gregoriana) 1970, 57.
- 58 “The nature-supernatural divide also informed the Counter-Reformation and the Baroque scholasticism of influential Catholic theologians such as Francisco Suárez, whose theology accentuates the autonomy of “pure nature” and thereby divorces man's natural end from his supernatural finality. This conception relegates divine grace to an extrinsic principle that is superadded to the natural realm, rather than a supernaturally infused gift that deifies nature from within (as it was for the Church Fathers and Doctors in both the Greek East and the Latin West). As a result, human activity in the polity, the economy, and society is separated from divine deification, which means that both state and market are seen as increasingly amoral”. Pabst, Adrian: The Unintended Reformation: Secular Supercessionism and Alternative Modernity, postato in The Immanent Frame. Secularism, Religion and the Public Sphere, <http://blogs.ssrc.org/tif/2013/09/24/secular-supercessionism-and-alternative-modernity/> (14.11.2016); la questione della “natura pura” è stata ed è ovviamente intensamente dibattuta: per un testo che ne presenta la problematica, da un punto di vista che ne considera il valore positivo per la teologia si veda Feingold, Lawrence: The Natural Desire to See God According to St. Thomas and His Interpreters, Washington (Sapientia Press) 2013.
- 59 Per una rassegna sintetica delle posizioni dei teologi nella “disputa sulla grazia” si veda Mondin, Battista: Storia della teologia, Vol. 3, Bologna (Edizioni Studio Domenicano) 1996, 324–342; per una più ampia ricognizione storica e sistematica della questione, si veda Greiner, Micha-

el: Gottes wirksame Gnade und menschliche Freiheit. Wiederaufnahme eines verdrängten Schlüsselproblems, cap. 15 di Pröpfer, Thomas: *Theologische Anthropologie*, Zweiter Teilband, Freiburg/Basel/Wien (Herder) 2011, 1351–1436.

- 60 La questione, dibattuta nella teologia della grazia, della risposta al desiderio naturale di vedere Dio, per quanto astratta e lontana dalla sensibilità corrente possa sembrare, potrebbe fornire elementi molto interessanti ad una critica del capitalismo. Per una voce nel dibattito, si veda, per esempio, Milbank, John: *Il fulcro sospeso. Henri de Lubac e il dibattito intorno al soprannaturale*, Bologna (ESD) 2013.
- 61 Su questo punto si veda Palaver (*Challenging Capitalism as Religion*), 226–230.
- 62 Sul tema del dono le pertinenti riflessioni di Bruni (*Il mercato e il dono*).
- 63 Magatti, Mauro / Gherardi, Laura: *Una nuova prosperità. Quattro vie per una crescita integrale*, Milano (Feltrinelli) 2014, 23.
- 64 Boltanski, Luc / Chiapello, Ève: *Il nuovo spirito del capitalismo*, Milano (Mimesis) 2014.
- 65 Magatti / Gherardi (*Una nuova prosperità*).
- 66 Magatti / Gherardi (*Una nuova prosperità*), 23.
- 67 Magatti / Gherardi (*Una nuova prosperità*), 28–29.
- 68 “Per molti aspetti, il capitalismo è un sistema assurdo. I lavoratori salariati hanno perso la proprietà del risultato del loro lavoro, e la possibilità di condurre una vita attiva al di fuori di un rapporto di subordinazione. Quanto ai capitalisti, si ritrovano incatenati a un processo senza fine, insaziabile, totalmente astratto e dissociato dal soddisfacimento dei bisogni di consumo, foss’anche anche di beni di lusso. Per questi due tipi di protagonisti l’inserimento nel processo capitalistico è singolarmente privo di giustificazioni”. Boltanski / Chiapello (*Il nuovo spirito del capitalismo*), 68.