

# Agire affettivo, carisma e ascesi intramondana. Il contributo weberiano alla sociologia delle emozioni

*Gregor Fitzl*

*Max Weber has often been depicted as a rationalistic thinker, who did not acknowledge the role of emotions for social interaction. By contrast to that interpretation the paper shows what the theoretical significance of the analysis of emotions in Weber's sociology is. Starting from the level of social action, emotional action is seen by Weber as the most important motive for the breakout of new frames of interaction in premodern societies. The development of Weber's sociological theory of emotions can therefore be reconstructed following the architecture of his posthumous work "Economy and society". There Weber exposes how the emotional motivation of action becomes on the one hand the leading impulse for the building of the horizontal social structure of *Vergemeinschaftung* and on the other for the vertical structures of the charismatic power. Latter is the most developed social structure based on emotional action. Its endurance is however limited in time. Everyday forms of social life must replace the charismatic ties if the social group wants to last over the period of emergency. Weber attention for this issue evidences his particular understanding of the sociological status of emotions that can be defined as a "liminal status". Emotions can give impulsion to the developing of social relationships but in the long run they have to be replaced by other action forms as e. g. tradition or rationality. This assumption could lead to claim that especially in modern times the role played by emotions in the social domain is vanishing. Taking a look to Weber's sociology of religion, this assumption may however be contradicted in a surprising way.*

|

Si è spesso rimproverato a Max Weber un pregiudizio razionalistico<sup>1</sup>. La sua attenzione per gli aspetti razionali dell'agire è dettata, tuttavia, da ragioni meramente epistemologiche. La sociologia comprendente è una critica scientifica dell'esperienza di vita quotidiana e nasce per differenziazione dalla conoscenza prescientifica della relazione sociale. Il suo procedere metodologico consiste nel rendere perspicuo lo sviluppo dell'azione sociale partendo dagli aspetti che sono più affini al portato dell'esperienza. Fra essi le forme dell'agire fondate sul calcolo razionale, specie economico, rivestono un ruolo fondamentale,

<sup>1</sup> Cfr. Habermas, J. (1981), *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 2 vol ; trad. it a cura di Rusconi G. E. (1986), il Mulino, Bologna, vol. 1: 229-378.

poiché offrono all'osservatore un alto grado di evidenza, risultando di più facile comprensione intellettuale (ES I, 5). Forte di questo assunto la sociologia comprendente muove dallo strato razionale dell'agire, ricostruendone i tipi ideali che saranno poi applicati allo studio del materiale empirico. Ove l'agire osservato deviasse da quanto preventivato sulla base della comune esperienza, occorre capire in quale direzione questo accada, ossia quali tipi dell'agire di minore evidenza intellettuale entrino in gioco. È così possibile sviluppare una scala di modelli teorici che servono da strumento d'interpretazione per la spiegazione comprendente dell'agire osservato.

L'agire «razionale rispetto allo scopo» costituisce una dimensione fondamentale dell'agire sociale, non è, tuttavia, né l'unica né la principale. Epoche storiche e regioni geografiche differenti hanno poi prodotto forme della razionalità molto diverse fra loro. Ad esse Weber dedica lo studio dell'«etica economica delle religioni mondiali», rimasto purtroppo incompiuto (Schluchter 1991b). La forma dell'agire che più si avvicina al modello idealtipico della razionalità rispetto allo scopo, il «razionalismo della dominazione del mondo», è da considerarsi il prodotto dello sviluppo storico dell'occidente moderno a partire dalla Riforma protestante (SR I, 521; Schluchter 1991: 88 f.). La parte preponderante della storia del genere umano si fonda invece su modalità dell'agire di tipo non razionale. La teoria sociologica deve quindi essere capace di tenere conto non solo dell'agire volontario e razionale, su cui oggi insiste il paradigma della *theory of rational choice*<sup>2</sup>, ma deve contemplare anche le forme dell'agire passivo e irrazionale, quali sue componenti costitutive. L'ampliamento della prospettiva analitica sociologica rispetto a quella della scienza economica non è, però, illimitato. Non ogni comportamento umano rientra a far parte dell'oggetto della sociologia. Il riferimento di senso all'agire altrui e con ciò la problematica della «doppia contingenza» costituiscono il presupposto minimale per la definizione dell'agire sociale<sup>3</sup>. Dal campo d'indagine della sociologia comprendente sono, infatti, escluse le forme dell'agire «imitativo» o «di massa» che tanto interesse avevano riscosso nella psicologia sociale ottocentesca. L'opera di Tarde e Le Bon che ricostruiscono l'agire in base alle emozioni che lo condizionano restano così allogene al progetto sociologico weberiano, ponendo all'interprete la questione di quale status esso conceda, ciononostante, all'agire affettivo<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> Cfr. Becker Gary S. (1976), *The Economic Approach to Human Behavior*, UCP, Chicago; Coleman, James S. (1990), *Foundations of Social Theory*, HUP Cambridge. Si veda anche Norkus Z. (2001), *Max Weber und Rational Choice*, Metropolis, Marburg.

<sup>3</sup> Cfr. WuG 11. Cfr. Parsons T., Shils, E. A. a cura di (1951), *Toward a General Theory of Action*, Mass HUP, Cambridge, 1967<sup>6</sup>: 16.

<sup>4</sup> Cfr. Le Bon G. (1898), *Psychologie des foules*, 3, Paris, Aufl. Alcan M; Tarde G. (1890), *Les lois de l'imitation. Etude sociologique*, Alcan, Paris. Sull'attuale «riscoperta» di Tarde cfr. Borch C.;

## II

La tipologia quadripartita dell'agire sociale proposta da Weber nasce dall'intento di conciliare le esigenze epistemologiche che fondano l'autonomia della sociologia rispetto alla scienza politica ed economica, integrandole in due grandi dicotomie concettuali. È merito di Wolfgang Schluchter l'aver evidenziato il senso spesso ignorato della prima fra esse: quella fra «l'agire razionale rispetto allo scopo» e «l'agire razionale rispetto al valore» (Schluchter 2005: 28). Il suo significato risiede, infatti, nel contrasto fra una forma dell'agire orientata al successo e un'altra orientata alla «valenza» (*Geltung*). L'agire razionale rispetto al valore non rappresenta così una variante dell'agire teleologico in cui allo scopo si sostituisca un valore. Il fuoco della sua attenzione non si concentra sul punto finale bensì sull'intero arco di svolgimento dell'agire, poiché il mantenere fede a un particolare decorso comportamentale ha qui «valore di testimonianza». Alla prima dicotomia fra tipi ideali dell'agire se ne affianca, tuttavia, una seconda che per Weber domina la storia premoderna ed extra-occidentale: quella fra l'agire in base alla forza cogente del quotidiano e l'agire rivolto contro di essa, ossia il contrasto fra l'«agire tradizionale» e l'«agire affettivo». Queste ultime forme dell'agire si differenziano dalle prime due per il fatto di essere espressione di un comportamento non esplicitamente cosciente, poiché determinato «in modo più o meno irriflesso» dall'abitudine o dalle emozioni. Fra di loro l'agire affettivo e l'agire tradizionale si distinguono invece per il tipo di rapporto che intrattengono con l'inerzia della vita quotidiana. L'ultimo, infatti, comporta la riproduzione dell'abitudine, mentre il primo rompe con le regolarità della vita quotidiana sulla spinta di un puntuale stato d'animo affettivo.

Al limite estremo di quanto possa ancora considerarsi un «agire dotato di senso», si colloca per Weber l'agire tradizionale, poiché prende spesso la forma di un'ottusa reazione automatica prodotta dalle abitudini acquisite che conformano la vita quotidiana. Rispetto a ciò l'agire affettivo si distingue per essere una reazione emotiva prodotta dall'impatto dell'imprevisto, del nuovo o dell'estraneo. Anch'essa è eccentrica rispetto al modello idealtipico dell'agire sociale dotato di senso, ma veicola, ciononostante, una notevole forza innovativa, capace di ripiasmare le relazioni sociali. All'agire affettivo è essenziale la dedizione irriflessa all'emozione attuale che precede ogni razionalizzazione.

Stäheli U. (a cura di) (2009), *Soziologie der Nachahmung und des Begehrens. Materialien zu Gabriel Tarde*, Suhrkamp, Frankfurt/M; Citton Y., «Esquisse d'une économie politique des affects. Tarde et Spinoza», in: Citton Y.; Lordon F. (a cura di) (2010), *Spinoza et les sciences sociales. De la puissance de la multitude à l'économie des affects*, Éd. Amsterdam, Parigi: 47-123.

Paura, rabbia, entusiasmo, amore, gelosia, odio spingono gli esseri umani a modificare profondamente e spesso in modo irrevocabile le relazioni sociali, senza permettere loro di valutare le conseguenze delle loro decisioni. Ciò differenzia l'agire affettivo dall'agire razionale rispetto al valore che implica un'elaborazione cosciente delle linee guida dell'azione cui poi il soggetto si orienta per lungo tempo in modo pianificato. Entrambi sono però accomunati dal fatto di reperire il senso dell'agire nell'arco del suo svolgimento e non di là da esso nell'ottenimento di un particolare scopo o obiettivo.

### III

Con le osservazioni viste Weber conclude l'analisi dei tipi e delle dicotomie dell'agire individuale, per rivolgere l'attenzione alle altre due dimensioni del mondo sociale, non meramente puntuali, ma relazionali e stratificatorie. La sociologia weberiana dispone, infatti, di un'architettura tridimensionale, proponendo al contempo una teoria dell'agire e una teoria della struttura sociale in senso sia orizzontale che verticale. Essa smentisce così il sospetto di Habermas che, sotto la spinta del progetto teorico volto a sviluppare la teoria dell'agire comunicativo, sostiene che la «teoria weberiana dell'agire sociale» debba essere integrata tramite una teoria dei sistemi<sup>5</sup>.

Nei «concetti sociologici fondamentali» Weber ricostruisce la tipologia delle relazioni sociali a partire da quella dell'agire individuale, mostrando come quest'ultimo costituisca la base su cui si fondano le strutture complesse della realtà sociale (ES I, 3-55). Del passaggio logico fra l'agire, la relazione sociale orizzontale e quella verticale ci limitiamo qui a seguire la particolare scansione tipologica dell'agire affettivo che attraversa l'intero edificio teorico-concettuale weberiano. Ciò permetterà di evidenziare il ruolo centrale che Weber gli assegna e di focalizzare l'attenzione sul suo contributo a una sociologia delle emozioni. Dai «concetti sociologici fondamentali» si passerà poi alla sociologia del potere per ricostruire la teoria weberiana della «forma emozionale» del potere, ossia del carisma. Nella parte finale della discussione a ciò si affiancherà un breve excursus sulla sociologia del protestantesimo ascetico, per mostrare come un po' inaspettatamente il residuo irrazionale-affettivo del «razionalismo della dominazione del mondo» rappresenti per Weber l'artefice sia del suo successo intramondano che della sua decadenza come «condotta di vita religiosa».

<sup>5</sup> Cfr. Schluchter W. "Handlungs und Strukturtheorie nach Max Weber", in: Id. (2000), *Individualismus, Verantwortungsethik und Vielfalt*, Velbrück, Weilerswist: 86-103.

Muovendo dalla tipologia quadripartita dell'agire Weber introduce una distinzione fra le relazioni sociali orizzontali di tipo cosciente-razionale e soggettivo-irrazionale. Il processo di associazione di tipo comunitario, che Weber chiama «accomunamento» (*Vergemeinschaftung*), si fonda, infatti, su un senso di appartenenza soggettivamente sentito dai partecipanti in senso affettivo o tradizionale (ES I, 38-40). Ciò lo distingue dal processo di associazione tout court (*Vergesellschaftung*) che si fonda su rapporti di tipo razionale rispetto allo scopo o al valore. In tal modo Weber mostra l'importanza del ruolo che le emozioni svolgono nel cementare il legame sociale, specie nelle situazioni di crisi in cui il decorso regolare della vita quotidiana viene meno. Da ciò deriva l'utilizzo del termine di «accomunamento emozionale» (*Emotionale Vergemeinschaftung*) per analizzare eventi di forte irrazionalità collettiva come quelli seguiti all'entrata in guerra della Germania nell'agosto del 1914 (ES I, 239).

Attraverso un certo numero di passaggi logici che implicano lo sviluppo dei concetti di rappresentanza (*Vertretung e Repräsentation*), imputazione (*Zurechnung*) e gruppo sociale (*Verband*) Weber passa poi dalla valutazione delle relazioni sociali orizzontali a quelle verticali. Esse danno luogo a rapporti sociali asimmetrici, in cui una parte dirige e l'altra esegue, ricambiando il flusso relazionale tramite un atteggiamento di legittimazione o quanto meno di accettazione del comando. Da ciò nasce la celebre distinzione fra *Herrschaft* (potere come dominio) e *Macht* (potere come influenza). Mentre quest'ultima comporta la capacità dell'attore di imporre la propria volontà anche contro il volere degli altri, ma non si struttura in relazione sociale, la *Herrschaft* costituisce una vera e propria relazione sociale di comando, cioè una relazione biunivoca asimmetrica fra comando e legittimazione (ES I, 52). Una volta acquisita la definizione della *Herrschaft* si tratta però di capire, come ed entro quali limiti l'agire affettivo possa cementare questo tipo di relazione sociale. Weber studia la questione seguendo il filo relazionale della legittimazione. Esso, infatti, è, a suo avviso, l'unico approccio che permetta di consolidare una tipologia consistente dei tipi del potere, classificando fra essi anche il tipo fondato sull'agire affettivo.

#### IV

Ciò introduce a uno dei capitoli più conosciuti dell'edificio teorico weberiano: quello sul potere carismatico. In quest'ambito l'agire affettivo non è visto solo come il momento tipico della rottura con le leggi non scritte dell'agire quotidiano, ma anche come la fucina privilegiata di legami sociali inediti, specie in ambito premoderno. A seguito dell'intervento di un leader carismatico, di un profeta, di un condottiero, di un demagogo o di un avventuriero, si innesca, specie se la sua azione muove da una condizione di crisi degli assetti sociali

tradizionali, un processo di ridefinizione improvvisa ed emozionalmente tesa della convivenza. L'onda di piena del carisma può modificare profondamente le relazioni sociali, ma è al tempo stesso caratterizzata dal fatto di avere una durata limitata. La temperie dell'emozione, l'entusiasmo, l'eroismo dettati da una situazione di eccezionalità in cui una personalità carismatica è, per una sua dote non meglio definita, ritenuta capace di guidare il gruppo sociale verso un evento risolutivo, non sono destinati, infatti, a durare nel tempo.

Le questioni della forma di organizzazione e di legittimazione sono per Weber i tracciati portanti dell'analisi sociologica del potere. Per seguirli è necessario leggere il potere come «*Herrschaft*» (signoria), ossia come una relazione sociale verticale asimmetrica, cui qui faremo riferimento con il termine italiano di «potere» per semplicità lessicale, riservando il concetto di «influenza» alla traduzione del weberiano «*Macht*». Una classificazione dei tipi del potere è per Weber possibile soltanto a partire dalla descrizione idealtipica delle sue forme di legittimazione, cioè dallo studio della relazione sociale legittimante che lega il corpo dell'organizzazione di potere al suo principio direttivo, sia esso una persona o un organismo collegiale. Ciò riguarda tutte le relazioni di subordinazione e sovraordinamento (famiglia, impresa, associazione, partito, sindacato, esercito e così via) e non deve essere letto come un'analisi del potere statale nel senso della teoria politica moderna. Tale problematica non viene, infatti, trattata all'interno della sociologia del potere ma nella parte di *Economia e società* che Weber non ebbe più tempo di elaborare per la pubblicazione e in cui si riprometteva di sviluppare la «sociologia dello Stato»<sup>6</sup>.

Il contrasto fra l'agire volto alla realizzazione di uno scopo e l'agire legittimante, che informa già la tipologia dell'azione, disegna lo spartiacque da cui prende il via la classificazione weberiana dei tipi del potere. Nessuna forma del potere si accontenta, infatti, dei motivi materiali della sua sussistenza e cerca di risvegliare una credenza nella sua legittimazione. Seguendo la falsariga di questa constatazione la tipologia dell'agire sfocia in una terna di concetti idealtipici del potere, poiché il mero «orientamento razionale all'interesse» non è sufficiente a suscitare una credenza nella sua legittimità. L'agire razionale rispetto al valore, quello tradizionale e quello affettivo sono invece alla base di altrettanti «tipi puri del potere», grazie ai quali Weber si ripromette di analizzarne i tipi empirici, caratterizzati in genere da una commistione di diversi suoi aspetti idealtipici.

«Vi sono tre tipi *puri* del potere legittimo. La validità della sua legittimità può essere, infatti, in primo luogo: 1) di carattere *razionale* – quando poggia sulla credenza nella legalità di ordinamenti statuiti, e del diritto di comando

<sup>6</sup> Si veda a questo riguardo la definizione weberiana di «comunità politica» in: ES IV, 1 sg.

di coloro che sono chiamati ad esercitare il potere (potere legale) in base ad essi; 2) di carattere *tradizionale* – quando poggia sulla credenza quotidiana nel carattere sacro delle tradizioni valide da sempre, e nella legittimità di coloro che sono chiamati a rivestire una autorità (potere tradizionale); 3) di carattere *carismatico* – quando poggia sulla dedizione straordinaria al carattere sacro o alla forza eroica o al valore esemplare di una persona, e degli ordinamenti rivelati o creati da essa (potere carismatico)» (ES I, 210).

Come la tipologia dell'agire anche quella del potere s'inquadra all'interno di una serie di dicotomie in cui la distinzione fra ragione ed emozioni esercita un ruolo essenziale. La legittimazione di una «forza di comando» può essere espressione di un sistema di regole razionali (pattizie o imposte) ed essere quindi obiettiva, oppure può radicarsi nell'autorità personale di un leader. Quest'ultima si fonda a sua volta o sulla «sacralità della tradizione», cioè di quanto è noto, per essere «sempre» esistito, limitando l'arbitrio del comando in base a regole abitudinarie, oppure scaturisce dalla dedizione affettiva alla personalità che rompe con tali certezze, per affrontare l'ignoto nel tentativo di superare la situazione di emergenza in cui si è venuto a trovare il gruppo sociale. Entra così in gioco la credenza nel carisma, nella rivelazione divina e nel «dono di grazia» della persona ritenuta capace di guidare i suoi adepti verso un evento risolutivo, sia essa un profeta, un condottiero o un demagogo. (ES IV, 218 sg.). Weber introduce il tipo ideale del potere carismatico per ultimo, contrastandone le caratteristiche con quelle del potere fondato sulla razionalità rispetto al valore o sulla tradizione. Esso si caratterizza per essere orientato in modo fortemente personalistico, extraquotidiano e estraneo al principio di redditività dell'economia. Ciò ne evidenzia il carattere irrazionale ed emozionale, insofferente alla regolamentazione dell'agire in senso sia razionale che abitudinario.

Il modello della definizione weberiana del terzo tipo ideale del potere è calcato sul concetto di carisma religioso<sup>7</sup>. Con esso si intende una dote eccezionale della personalità. «Pertanto questa viene considerata come dotata di forze e proprietà sovranaturali o sovrumane, o almeno eccezionali in modo specifico, non accessibili ad altri, oppure come inviata da Dio o come rivestita di un valore esemplare e, di conseguenza, come *leaders*»<sup>8</sup> (ES I, 238). Storicamente l'attribuzione di tali qualità eccezionali a una persona particolare è stata spesso condizionata in senso magico, come può essere facilmente costatato sia in ambito religioso che politico. Crisi economiche, pestilenze, guerre e flussi migratori sgretolano le certezze quotidiane dell'abitudine dietro a cui si cela

<sup>7</sup> In questo ambito Weber fa riferimento a Sohm R. (1893), *Kirchenrecht*. Leipzig; Cfr. ES I, 211; ES IV, 219.

<sup>8</sup> Mia traduzione.

il substrato emozionale della relazione sociale, facendo emergere un disagio che chiede di essere affrontato e risolto. Nelle forme più diverse si presentano allora sulla scena i «portatori del carisma» promettendo di estirparne le cause.

Per spiegare l'esistenza dell'autorità carismatica è indispensabile comprendere il modo in cui militanti, seguaci e adepti valutano il dono carismatico del leader. La valenza empirica del legame politico carismatico si caratterizza per una sua particolare problematica: la conferma del dono di grazia (*Gnadengabe*) del leader agli occhi dei suoi sostenitori. Essa, infatti, è indispensabile per reiterare nel tempo il rapporto di subordinazione. Ciò avviene originariamente in forma spontanea, sulla spinta del disagio psichico per la situazione di emergenza in cui versa il gruppo sociale. La particolare atmosfera emotiva, sia individuale che collettiva, di tali frangenti fa scaturire la fiducia nelle doti di un demagogo, l'entusiasmo per l'eroismo di un condottiero oppure la fede nella rivelazione di una nuova religione, propugnata da un profeta che eventualmente ne suffraga il valore con gesta miracolose. La necessità di mantenere viva la legittimità della pretesa carismatica tramite «conferma» non deve, tuttavia, indurre a vedere nel carisma un rapporto politico di tipo effimero. Nel caso idealtipico il portatore del carisma, infatti, non chiede consenso, ma ammonisce i suoi sostenitori a comprendere la necessità obiettiva della sua missione, scaturita dallo stato di emergenza in cui essi si vengono a trovare, e che può essere superato soltanto sotto la sua guida. Il riconoscimento della dote carismatica non è quindi subordinato al giudizio dei sostenitori, ma s'impone loro come un «dovere». Fintantoché aspirano all'evento salvifico insito nella missione del leader carismatico essi lo devono sostenere (ES I, 238 sg.). Il passaggio dalla disperazione alla speranza e quindi all'entusiasmo per l'operato del leader carismatico informa così il riconoscimento reiterato della sua guida, caratterizzato da una dedizione affettiva incondizionata alla sua persona.

## V

Se però la conferma del dono di grazia viene ripetutamente meno, poiché la crisi economica si aggrava, la pestilenza sussiste o la guerra è persa, il portatore del carisma appare essere «abbandonato dal suo dio» (ES I, 239). Il mancato sopraggiungere dell'evento salvifico destituisce così l'autorità carismatica. Ciò può avvenire in modo improvviso, irrazionale e violento, portando nel caso estremo all'uccisione rituale del leader carismatico e alla restaurazione del potere tradizionale. Oppure può prendere la forma di un graduale stemperarsi della tensione emotiva che sorregge il potere carismatico, facendo rientrare il gruppo sociale nell'alveo della quotidianità. È il fenomeno della *Veralltägichung*. Il potere carismatico è per sua natura il regno dello stato di eccezione, che nel-



la sua forma ideale non riesce a mantenersi nel tempo. La sua trasformazione si caratterizza per essere un passaggio dal principio della persona a quello della cosa, imponendo il sopravvento del registro razionale su quello passionale. La relazione di potere deve modificare profondamente il suo carattere, sottoponendosi o a un processo di «razionalizzazione» o di «tradizionalizzazione». Il momento tipico dai cui tale processo prende le mosse corrisponde in genere all'insorgenza della questione della successione a causa della scomparsa del portatore del dono carismatico. A ciò si associa l'interesse dell'apparato che ne sorregge il sistema di potere e che ricerca fonti di reddito meno aleatorie di quelle mecenatistico-predatorie della fase di emergenza. Il gruppo di potere carismatico è di regola una comunità emozionale senza «impiegati di concetto», cosicché il suo «apparato amministrativo» non ha una formazione specialistica. Al profeta corrispondono gli apostoli, al condottiero i seguaci, al capo in genere gli uomini di fiducia, prescelti in base alle loro rispettive doti carismatiche (*ibidem*). Con lo stemperarsi della tensione carismatica, tuttavia, tale apparato deve essere riconvertito in senso quotidiano. Al leader carismatico sopravvive infine la dottrina, o il racconto eponimo delle gesta, che vengono utilizzati per fondare la pretesa di validità delle funzioni e degli uffici dell'apparato organizzativo carismatico riconvertito alla quotidianità. Nasce da qui la concezione del «carisma d'ufficio», ove le doti carismatiche di chi ne esercita le funzioni non dipendono dalla persona, ma gli derivano dal ruolo istituzionale che le è stato affidato. Il processo di «de-emozionalizzazione» degli apparati amministrativi raggiunge il suo apice con la moderna strutturazione burocratica del potere, facendo sfociare la razionalizzazione della sfera politica nell'esonero sistematico delle istituzioni dalla casualità emotiva delle personalità individuali che se ne fanno portatrici. In una struttura sociale che realizza il «disincantamento del mondo» sembra così che le emozioni vengano progressivamente marginalizzate. Ciò tuttavia è vero solo in parte. In sito alle strutture sociali razionalizzate è, infatti, un forte residuo emozionale. I suoi esiti non sono osservabili soltanto nel caso dell'insorgenza del «cesarismo» (PG, 167 sg.), cioè della variante moderna del potere carismatico, ma anche negli sviluppi indesiderati della condotta di vita religiosa che caratterizza il moderno razionalismo della dominazione del mondo, come Weber fa trasparire nel suo studio sul protestantesimo ascetico (SR I, 155 sgg.).

## VI

Anche laddove vengano programmaticamente estirpate dalla vita quotidiana, come avvenne nel «protestantesimo ascetico» delle correnti calviniste e puritane della Riforma, le emozioni giocano un ruolo essenziale nell'interazione

sociale. Ciò diviene chiaro se si ripercorre l'argomentazione weberiana fino al punto in cui essa evidenzia la crisi endogena dell'asceti intramondana che portò al declino del momento religioso dalla sua condotta di vita, favorendone invece il successo come strategia imprenditoriale. Per differenziarlo dal capitalismo d'avventura premoderno Weber conia il concetto di «capitalismo moderno», identificandolo con l'aspirazione al guadagno dell'impresa capitalistica continuativa, ossia con una redditività a carattere razionale (SR I, 8). Il suo presupposto risiede nell'imbrigliamento o quantomeno nel temperamento razionale dell'impulso irrazionale al guadagno finalizzato al consumo. Esso non è quindi espressione dell'*auri sacra fames*, presente in tutte le epoche storiche e regioni geografiche, ma della sua limitazione. La peculiarità del moderno capitalismo occidentale non consiste così soltanto nel dare un impulso irresistibile alle potenzialità di accumulazione quantitativa del capitale, ma anche nel tenerne a battesimo una forma inedita, radicata nel «razionalismo della dominazione del mondo»<sup>9</sup> che prende le mosse dalla domesticazione dell'impulso al consumo. In sede di analisi storico-sociologica si pone quindi la questione dell'origine di tale condotta di vita che, costituendone il presupposto, doveva sussistere già prima della nascita del capitalismo moderno.

La massima della condotta di vita che impone all'individuo il dovere di incrementare la sua ricchezza all'infinito, disdegnandone l'impiego per soddisfare i piaceri della vita, non può essere letta come espressione di un semplice utilitarismo, poiché implica la modificazione delle catene causali dell'agire e la negazione della costante antropologica che induce a utilizzare il denaro come mezzo per realizzare i bisogni umani (SR I, 46). Da un punto di vista storico-sociologico si pone la questione del perché un tale atteggiamento, che in epoca premoderna era percepito come immorale ed era sanzionato religiosamente, divenga poi una prassi comune a partire dalla riforma, portando all'accantonamento del «tradizionalismo economico» precedente. Quest'ultimo si caratterizzava, infatti, per la condotta di vita che oggi si direbbe dell'«uomo mediterraneo», nella quale l'interesse per il guadagno si limita alla riproduzione dei mezzi necessari al sostentamento della persona e al mantenimento del suo stile di vita. Nello studio sul protestantesimo ascetico Weber analizza così gli impulsi psicologici che la sua fede religiosa risveglia e che lo aiutano a mettere in pratica una condotta di vita tanto lontana dalle «costanti antropologiche» della tradizione. Essa è improntata all'idea di un intervento attivo del fedele all'interno del mondo per sottometterlo ai dettami etici divini e associa la concezione della «professione mondana» come strumento dell'asceti religiosa al

<sup>9</sup> Cfr. Schluchter, W. (1987), *Il paradosso della razionalizzazione. Studi su Max Weber*, (a cura di) Scrocca C., Liguori, Napoli.

rifiuto viscerale di ogni tendenza mistica alla fuga dal mondo. La «religione giusta» deve modificare il mondo, cioè sottrarlo al caos delle passioni, sottoponendole ai dettami dell'etica religiosa che, razionalizzando la condotta di vita, ne neutralizza il potenziale emotivo. Constatate ciò, tuttavia, non è sufficiente a spiegare il passaggio dalla dogmatica religiosa calvinista o puritana alla circostanza sociologicamente rilevante della pervasiva razionalizzazione della condotta di vita che caratterizzò il disciplinamento ascetico dei fedeli nelle sette protestanti. È perciò che l'«Etica protestante» propone una spiegazione comprensiva di tale evoluzione e delle sue conseguenze pratiche, partendo dall'analisi della dogmatica religiosa e giungendo fino alla spiegazione delle sue ricadute sulla strutturazione del mondo sociale.

L'assunto fondamentale della religiosità calvinista è costituito dalla dottrina della predestinazione, ossia dell'«elezione» del singolo fedele mediante la grazia (SR I, 84 sg.). Nella sua assoluta onnipotenza Dio ha destinato soltanto una parte dell'umanità alla vita eterna. La condotta di vita mondana non serve quindi a influenzare magicamente la volontà divina, come avviene nel caso dei sacramenti della Chiesa cattolica, ma ha esclusivamente il senso di glorificare il nome di Dio in terra. Ciò comporta degli oneri particolarmente gravosi per il bilancio emozionale del fedele. «Nella sua patetica disumanità, questa dottrina doveva avere soprattutto una conseguenza per lo stato d'animo di una generazione che si abbandonò alla sua grandiosa coerenza: il sentimento di un'inaudita *solitudine* interiore del *singolo individuo*» (SR I, 90).

L'impatto della dottrina di salvezza calvinista sugli ordinamenti della vita sociale comporta, infatti, due ordini di implicazioni. In senso positivo, la riforma protestante diede un impulso fondamentale al moderno processo di razionalizzazione delle relazioni economiche e sociali. In senso negativo la dottrina religiosa calvinista impose una completa mortificazione dei più elementari bisogni umani fra cui quello di contrapporsi all'insensatezza della sofferenza e all'ingiustizia della vita terrena grazie ad un'interazione magico-religiosa con la divinità. Alla questione della giustizia divina o teodicea (cfr. SR I, 558-60) in un mondo fondamentalmente imperfetto il calvinismo, infatti, risponde con la dottrina dell'inappellabilità della predestinazione. Ciò impone ai suoi seguaci l'accumulazione di una tensione psichica insopportabile, che getta l'individuo in uno stato di completa incertezza esistenziale, negandogli la possibilità di condividere con altri la gestione dello scarto emotivo fra esistenza e prospettive di salvezza. Si accumula così un disagio psichico privo di sbocchi sociali immediati. Ed è tale disagio che secondo Weber ha fornito il carburante emotivo necessario a trasformare l'astratta dottrina religiosa calvinista in concreti comportamenti pratico-razionali, volti a disciplinare la condotta di vita quotidiana. Affinché tale trasformazione potesse imporsi e generalizzarsi nel senso di un'«affinità elettiva» fra il protestantesimo ascetico e lo spirito dell'accumu-

lazione capitalistica, fu tuttavia necessaria un'involontaria svolta pratica della religiosità calvinista. Weber insiste su questo punto, poiché non rappresenta soltanto l'inizio della decadenza del calvinismo come religione, ma informa anche il processo socio-strutturale che favorì la diffusione dell'ascesi intramondana a partire dalle sette che se ne fecero portatrici.

Di fronte alla sofferenza che la dottrina della predestinazione provocava nei fedeli, nell'ambito della cura delle anime il clero calvinista si vide, infatti, costretto a diffondere determinate direttive della condotta di vita per combattere il disagio. Grazie ad uno studio dello sviluppo storico che caratterizza il movimento religioso calvinista e puritano Weber ricostruisce così il processo attraverso cui si provenne ad una progressiva reinterpretazione del senso della condotta di vita ascetico-intramondana. In un'epoca in cui la religione svolgeva ancora un ruolo fondamentale all'interno degli ordinamenti della vita, la ricerca di certezze sullo stato di grazia rappresentava un bisogno impellente del fedele. Alla domanda su come la dottrina della predestinazione potesse essere sopportata (SR I; 97 sg.), Calvino rispondeva lapidariamente che il cristiano doveva accontentarsi della fede, senza sapere se facesse parte della schiera degli eletti. Di fronte alle pressanti richieste di disporre di qualche indizio che potesse quantomeno dare un'indicazione sullo «stato di grazia» del fedele, esonerandolo dall'oppressione psichica provocata dalla dottrina della predestinazione, nell'esercizio quotidiano della cura delle anime si imposero col tempo due tipi di consigli. Da una parte si insisteva sul fatto che è «senz'altro un dovere *ritenersi* eletti e respingere ogni dubbio come un assalto del demone, poiché la scarsa sicurezza di sé è conseguenza di una fede insufficiente e quindi di un'insufficiente efficacia della grazia. [...] E, d'altra parte, per *conseguire* quella certezza di sé veniva caldamente raccomandato, come mezzo principale, un *indefesso lavoro professionale*» (SR I, 100).

Sperando di alleviare l'enorme oppressione psichica provocata dalla dottrina della predestinazione l'uomo calvinista si gettò così senza risparmio nel lavoro professionale, il cui successo materiale poteva essere letto come un segno almeno del fatto di non essere invisibili al Signore. L'arricchimento progressivo finì così involontariamente per venire promosso a criterio indiretto di conferma dello stato di grazia. La conseguente trasformazione dell'atteggiamento nei confronti della speculazione tramite il denaro insieme all'acquisizione della condotta di vita ascetico-intramondana istillò così nell'umanità occidentale quella affinità elettiva con lo spirito del capitalismo che ne favorì l'impetuoso sviluppo. Le emozioni che erano state cacciate dalla porta della condotta di vita ascetica a causa della dottrina della predestinazione fecero così il loro rientro dalla finestra in forma di angoscia esistenziale, imponendo al protestantesimo ascetico la svolta che ha profondamente segnato la storia dell'occidente moderno.

## VII

Per fare il punto sul contributo weberiano a una sociologia delle emozioni si può osservare che per Weber le emozioni sono senz'altro parte integrante della realtà sociale. Il loro significato sociologico rimane tuttavia di soglia, limitandone la rilevanza all'ambito in cui l'agire sociale, cui danno luogo, contempla un riferimento all'agire altrui. È perciò che il semplice agire imitativo o di massa rimane escluso dall'oggetto della sociologia comprendente. Il puro e semplice esplodere delle passioni, infatti, non la interessa. Se però esso incide sull'agire o sulla struttura sociale diviene sociologicamente rilevante. Per Weber il sociale è di regola il regno delle due forze cogenti del quotidiano: l'abitudine e il calcolo. La modernità si spiega così come il progressivo imporsi del secondo ai danni della prima con il conseguente sovvertimento delle «costanti antropologiche» della tradizione. Le forme quotidianizzate del potere, sia razionale che tradizionale, si caratterizzano per una completa assenza di eroismo. Non sono, infatti, le emozioni ma la routine a garantirne la tenuta. In ciò risiede il significato più profondo del concetto weberiano di *Herrschaft*, ossia quello del «dominio» fondato su un'infinita serie di piccoli passi amministrativi assolutamente non eclatanti, poiché garantiti nel caso idealtipico ottimale dal riflesso automatico all'obbedienza *sine ira nec studio* dell'apparato burocratico. Il suo modo di agire garantisce la rimozione degli impulsi emotivi dall'esercizio del comando, cementando il legame sociale fra dominanti e dominati. Con ciò tuttavia non è detta l'ultima parola, poiché la realtà sociale nasconde un lato extraquotidiano di cui la sociologia comprendente deve tener conto. Esso è il regno delle emozioni il cui esplodere improvviso e irrazionale frantuma la crosta del quotidiano scompaginando la cornice dell'abitudine e del calcolo razionale. La fiamma della passione è molto intensa ma di breve durata. Ed è perciò che le emozioni mantengono per la sociologia comprendente un valore di soglia. Esse rappresentano il carburante che serve per plasmare a nuovo le relazioni sociali. La loro opera di modificazione è profonda, ma stenta a istituzionalizzarsi. Affinché il loro impulso innovativo possa sfociare in risultati concreti deve essere ricondotto nei binari della quotidianità. Dell'agire emozionale e del carisma qualcosa può così sedimentarsi a patto che però ne venga negato il carattere tellurico. Le emozioni sono protagoniste della scena sociale, possono però ottenere successo solo se si ritirano per tempo dal proscenio, lasciando una traccia nel tessuto istituzionale del quotidiano. Se invece intendono protrarre la loro durata di là dalla situazione di eccezione vengono neutralizzate dall'inerzia abitudinaria dell'interazione sociale, poco importa se di carattere tradizionale o razionale, senza lasciare traccia del loro passaggio.

### Riferimenti bibliografici

- Schluchter W. (1991a), *Religion und Lebensführung*. Bd. 1, *Studien zu Max Webers Kultur- und Werttheorie*, Suhrkam, Frankfurt a. M.
- (1991b), *Religion und Lebensführung*. Bd. 2, *Studien zu Max Webers Religions- und Herrschaftssoziologie*, Suhrkam, Frankfurt a. M.
- (2005), *Handlung, Ordnung und Kultur. Studien zu einem Forschungsprogramm in Anschluss an Max Weber*, Mohr Siebeck, Tübingen .
- Weber M. (1980), *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie* (1921/221), rev. Aufl. (Studienausgabe), Mohr Siebeck, Tübingen, 5; qui cit. con la sigla WuG. trad. it. Id., *Economia e società* (1961/1995), 5. vol., a cura di Rossi P., Comunità, Torino, qui cit. con la sigla ES più il numero del volume.
- (1982), *Parlamento e governo nel nuovo ordinamento della Germania*, a cura di Marino L., Einaudi, Torino; qui citato con PG.
- (1984), *Soziologische Grundbegriffe* (1921<sup>1</sup>), 6, Mohr Siebeck Aufl, Tübingen.
- (1988), *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (1920<sup>1</sup>), Mohr Siebeck Aufl. 3 Bde, Tübingen, 7; qui cit. con la sigla RS.
- (1988b), «Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus», in: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I. (RS I)* (1920), Mohr Siebeck, Tübingen: 17-206; qui cit. con la sigla PE. trad. it. Id. (2002), «L'etica protestante e lo spirito del capitalismo», in: *Sociologia della religione* vol. I (qui citato con SR I), a cura di Rossi P., Comunità, Milano: 19-187, qui citato con la sigla EP.