

Protestantesimo ascetico, spirito del capitalismo, armonia degli interessi. Secolarizzazioni e immagini del mondo in Max Weber

Dimitri D'Andrea

The purpose of this paper is to reconstruct Weber's genealogy of the spirit of capitalism. Weber conceives the transition from the ethics of ascetic Protestantism to the spirit of capitalism as a process of secularization. The analysis of the origin of the spirit of capitalism will help illustrate the plurality of paths of secularization, highlighting their different orientation and their independent origin. The emancipation of the economic ethos from the religious fundamentals can not be understood without recurring to a notion like that of rival subrogation: a notion irreducible and opposite to that of secularization.

Premessa

Scopo di questo contributo è ricostruire la genealogia weberiana di quell'atteggiamento interiore nei confronti dell'attività acquisitiva che va sotto il nome di *spirito del capitalismo*. Si può affermare, senza grandi margini di errore, che si tratta del segmento della riflessione weberiana più noto e più discusso. Ciò nonostante, continuiamo a non disporre di una ricostruzione analitica ed esauriente di quali siano state nella lettura di Weber le condizioni di possibilità del sorgere dello spirito del capitalismo. In parte perché il discorso weberiano è stato spesso sollecitato in direzioni estranee al suo impianto categoriale e al problema che ne definiva l'orizzonte. In parte, però, come vedremo, per le non poche ambiguità e zone d'ombra che circondano il nucleo centrale dell'argomentazione. Ambiguità e zone d'ombra che possono essere sciolte soltanto attraverso il ricorso ad argomenti e nessi concettuali che Weber non esplicita o non sviluppa pienamente in *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*. La posta in gioco non è soltanto di tipo ermeneutico o filologico. In ballo, c'è la messa a fuoco di quella trasformazione – tutta interna alla modernità e carica di conseguenze per il suo destino – dell'atteggiamento soggettivo nei confronti dell'agire economico che Weber definisce esplicitamente *secolarizzazione*. Si tratta, com'è noto, di una nozione che in Weber possiede un'identità ambigua, mai chiaramente definita. L'analisi della genealogia we-

beriana dello spirito del capitalismo consentirà di illustrare la pluralità dei percorsi della secolarizzazione e il loro carattere reciprocamente ineducibile e talvolta diversamente orientato, se non addirittura confliggente. In termini generali, la ricognizione dell'origine dello spirito del capitalismo consentirà di far emergere come l'emancipazione dell'atteggiamento economico dalla regolazione religiosa non possa essere compresa senza ricorrere ad una nozione come quella di *surrogazione concorrente*, opposta e irriducibile a quella di secolarizzazione.

1. Lo spirito del capitalismo e le sue virtù

Nella sua formulazione generale la tesi che innerva *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* è chiara ed esplicita: l'origine dell'*ethos* economico capitalistico può essere compresa soltanto a partire da una trasformazione dell'etica del Protestantismo ascetico che ne ha conservato i contenuti alterandone tuttavia in modo rilevante (vedremo poi quanto) la forma e i fondamenti ultimi (Weber 1920a: 191)¹. A proposito di questo movimento Weber si esprime esplicitamente in termini di secolarizzazione: «ho dimostrato che perfino il *terminus Beruf* è stato soltanto un prodotto molto specifico della traduzione della Bibbia, e che poi, muovendo da significati puramente religiosi, è in seguito caduto preda della secolarizzazione» (Weber 1910, 299). Ricostruire analiticamente la tesi dell'origine dello spirito del capitalismo come secolarizzazione dell'*ethos* del Protestantismo ascetico implica affrontare quattro questioni distinte: la prima riguarda l'identificazione dei tratti essenziali che definiscono lo spirito del capitalismo (il *terminus ad quem* del movimento); la seconda consiste nella caratterizzazione dell'ascetismo protestante (il *terminus a quo*), dell'entità originaria da cui è iniziato quel movimento che in un mix di cambiamento e conservazione ha condotto allo spirito del capitalismo; la terza riguarda più specificamente quali trasformazioni siano intervenute nel contenuto e nella forma dell'*ethos* economico in questo transito e quali ne siano state le condizioni di possibilità; l'ultima è relativa alle motivazioni soggettive e le forze che hanno sostenuto il movimento secolarizzante. Il luogo ermeneutico cruciale per dipanare questa matassa di problemi è costituito dalla figura di Benjamin Franklin così come viene ricostruita e proposta da Weber.

Franklin è, innanzitutto, l'autore dei precetti in cui Weber vede pulsare lo spirito del capitalismo, in cui tale spirito si manifesta in forma esemplare. Dai

¹ Di «affinità elettiva» (*Wahlverwandschaft*) fra ascetismo puritano e spirito del capitalismo parla invece Kalberg 1996: 62.

Necessary Hints to Those That Would Be Rich (1736) e dall'*Advise to a Young Tradesman* (1748) Weber estrae alcune massime che restituiscono «in una purezza quasi classica» (Weber 1920a: 31) lo spirito del capitalismo. Franklin è *completamente interno* allo spirito del capitalismo, ne rappresenta una manifestazione esemplare, anche se non lo esaurisce: «Nessuno dubiterà che quello che parla in lui [Franklin] in modo così caratteristico sia lo “spirito del capitalismo”, così come d'altra parte non si vuol affermare che in tali frasi sia contenuto tutto ciò che si può intendere con questo “spirito”» (Weber 1920a: 33). Lo spirito del capitalismo consiste anche di atteggiamenti e regole che eccedono la precettistica frankliniana, ma quest'ultima lo descrive perfettamente nei suoi tratti essenziali, ne offre una rappresentazione adeguata: «Ho proceduto [...] presentando a mo' di illustrazione alcuni esempi di quelle massime etiche (Franklin) che giudichiamo in modo indubitabile testimonianza dello spirito del capitalistico [...]» (Weber 1910: 303)².

Su questa premessa possiamo adesso procedere ad individuare le caratteristiche essenziali di questo spirito. Il primo elemento decisivo è che si tratta di una vera e propria etica: «In realtà, che qui non venga predicata semplicemente una tecnica di vita, ma un'“etica” peculiare, la cui violazione non viene considerata soltanto come una pazzia, ma come una specie di negligenza di un dovere – questo soprattutto è la sostanza della cosa» (Weber 1920a: 33)³. L'argomentazione weberiana del carattere etico della ricerca del profitto nello spirito del capitalismo fa perno in modo insistito sul carattere antieudemonistico di questa finalità. Il carattere etico della ricerca del profitto traluce nella sua assoluta irrazionalità «di fronte alla “felicità” o all'“utilità” del singolo» (Weber 1920a: 35). Non il piacere, ma il dovere orienta e motiva la ricerca del profitto. Lo spirito del capitalismo è un'etica proprio perché il perseguimento dello scopo viene ostentatamente spogliato di qualsiasi giustificazione in termini di razionalità rispetto a finalità edonistico-eudemonistiche. L'aspirazione al profitto appare non soltanto estranea a qualsiasi ricerca del piacere o della felicità, ma risulta addirittura, come ogni condotta etica, con essa confliggente.

Per quanto riguarda il contenuto, Weber caratterizza quella specifica forma di etica che è lo spirito del capitalismo, in primo luogo, a partire da ciò che essa individua come sommo bene: «l'acquisizione di denaro e di sempre più denaro, evitando nel modo più rigoroso ogni godimento spensierato» (Weber 1920a: 35). Anche se sarebbe lecito nutrire più di un dubbio sulla qualificazione di questo scopo in termini di un *summum bonum*, l'indicazione di Weber

² Cfr. anche Weber 1909: 275.

³ Per una critica alla interpretazione weberiana di Franklin cfr. Lessnoff 1994: 96-9.

risulta chiara: il principio regolatore, il nucleo centrale intorno al quale ruota lo spirito del capitalismo in quanto etica è costituito da una «obbligazione del singolo di fronte all'interesse, posto come *scopo autonomo* [*Selbstzweck*], all'aumento del suo capitale» (Weber 1920a: 33) (corsivo mio). Il profitto come «*guadagno* nell'impresa capitalistica razionale, continuativa», come «*guadagno sempre rinnovato*» ossia come «redditività» (Weber 1920f: 6) viene presentato da Weber come qualcosa che nello spirito del capitalismo in quanto etica assume il valore di un *fine in sé*.

Che cosa dobbiamo intendere qui per scopo autonomo? Il fatto che il profitto costituisca per lo spirito del capitalismo un fine in sé significa, essenzialmente, che questa etica conferisce al perseguimento del profitto una centralità pratica assoluta e una piena legittimazione. Nello spirito del capitalismo il profitto può e deve essere perseguito come *scopo* esplicito, consapevole, incondizionato. La ricerca del profitto è un dovere assoluto. Questo non può, tuttavia, significare che l'indicazione del profitto come dovere etico non riposi su – o non abbia bisogno di – un fondamento giustificativo. Non può cioè voler dire che non esista il problema di individuare ed esibire le ragioni in base alle quali si produce una doverosità etica così paradossale: nello spirito del capitalismo, infatti, «l'uomo è riferito all'attività acquisitiva come scopo della sua vita, non più l'attività acquisitiva all'uomo come mezzo per lo scopo del soddisfacimento delle sue necessità di vita materiali» (Weber 1920a: 35). L'inversione del rapporto “naturale” fra attività acquisitiva e vita, che finisce per trasformare quest'ultima in mezzo per la prima, non può non sollevare la domanda sul fondamento. In base a quali argomenti lo scopo dell'acquisizione privata di una quantità sempre più grande di denaro può essere indicato come un compito etico? Che cosa può esserci di eticamente doveroso nel fatto del profitto privato in quanto tale? In altri termini: perché dedicare la propria vita alla incessante e illimitata accumulazione di ricchezza?

L'etica dello spirito del capitalismo è, d'altra parte, ben lungi dal coincidere con il dovere del profitto: non si esaurisce nella indicazione di uno scopo da perseguire, ma si specifica anche in una dettagliata articolazione della condotta di vita ad esso più adeguata (Poggi 1984: 63-71). Le regole dello spirito del capitalismo non sono semplici regole di *prudenza*. Il loro tono è di natura squisitamente etica. Le massime dello spirito del capitalismo individuano delle *virtù* e in questo si distinguono nettamente da altri tipi di precettistica economica del passato o dalle testimonianze di costanza, metodicità, e dedizione imprenditoriale contenute nella memorialistica di commercianti e banchieri della modernità: «quello che là [nella risposta di Jacob Fugger] viene espresso come manifestazione di ardimento commerciale e di una tendenza personale, eticamente indifferente, assume qui il carattere di una massima di condotta della vita d'intonazione etica» (Weber 1920a: 33). Insomma, la predica

frankliniana ai giovani commercianti restituisce in modo esemplare la natura dello spirito del capitalismo innanzitutto perché possiede un inequivocabile «pathos etico» (Weber 1920a: 39).

Le massime di Franklin che incarnano per Weber lo spirito del capitalismo descrivono, infatti, la condotta di vita che è necessario adottare per adempiere al meglio allo scopo di un profitto sempre più grande e sempre rinnovato. Le virtù che definiscono l'*ethos* capitalistico sono tali in quanto risultano razionali rispetto alla massimizzazione e alla continuità del profitto. In altri termini: onestà, parsimonia, puntualità, diligenza, temperanza e via elencando sono virtù in quanto sono i mezzi più efficienti per lo scopo dell'acquisizione di denaro e di sempre più denaro. Virtuoso è, dunque, soltanto ciò che in quanto mezzo è indispensabile o funzionale allo scopo che definisce il cuore normativo dell'*ethos* capitalistico: l'arricchimento. La qualità etica di una condotta onesta dipende interamente dalla sua capacità di essere nel lungo periodo la migliore strategia per l'incremento del capitale.

Le virtù dell'*ethos* capitalistico vivono di luce riflessa. Possiedono qualità etiche soltanto in quanto mezzi, non in se stesse: «gli ammonimenti morali di Franklin sono volti in senso utilitaristico: l'onestà è *utile* perché dà credito, la puntualità, la diligenza, la temperanza lo sono pure e *per questo sono virtù*» (Weber 1920a: 34). Tralasciando per il momento il riferimento all'utilitarismo, l'impostazione del discorso weberiano risulta chiara: in Franklin il fondamento delle virtù è la loro razionalità rispetto allo scopo, il legame fattuale esistente fra certi comportamenti e un fine eticamente qualificato. Ciò che sottrae le massime di Franklin alla dimensione della prudenza è la qualificazione etica del fine per il quale risultano strumentalmente efficaci. La qualità etica di una determinata condotta riposa interamente sulla sua razionalità rispetto ad uno scopo che si ritiene dotato di valore etico. L'onestà e le altre virtù non sono intrinsecamente tali, non lo sono per una caratteristica che possiedono di per sé, ma soltanto in quanto risultano capaci di produrre l'effetto dell'arricchimento. È la relazione empirica che lega un certo mezzo a un certo scopo che consente la transitività della qualità etica dallo scopo al mezzo. In definitiva è un assunto di tipo cognitivo che decide la qualità del mezzo.

Tratto caratteristico di una fondazione strumentale delle virtù è la dipendenza dell'intero ragionamento etico da assunti cognitivi e il carattere *esteriore* della qualità etica dei vari tipi di condotta: diligenza, temperanza, sincerità, rettitudine ecc. sono virtù se e solo se servono allo scopo dell'acquisizione di denaro e di sempre più denaro. Se, per ipotesi, si dovesse scoprire che altri tipi di condotta sono più produttivi, questa impostazione li renderebbe preferibili e li qualificherebbe come eticamente migliori: «dove per esempio l'*apparenza* dell'onestà fa lo stesso servizio, essa dovrebbe bastare, e un sovrappiù non necessario di tale virtù dovrebbe agli occhi di Franklin apparire riprovevole

in quanto spreco improduttivo» (Weber 1920a: 34). Una qualificazione etica riposante sulla strumentalità rispetto ad altro è esposta, in definitiva, alla contingenza: la concorrenza di mezzi più efficienti, la mutevolezza del contesto, la possibilità sempre presente che il semplice *apparire* possa ottenere esattamente gli stessi risultati producono il rischio sempre incombente di una repentina perdita di valore etico.

La possibilità che l'apparenza possa avere un'efficacia analoga a quella della virtù reale rischia, così, di tradursi in un'*etica dell'ipocrisia*: chi legge l'autobiografia di Franklin deve necessariamente giungere alla conclusione che per lui «quelle virtù, come tutte le altre, sono tali *soltanto in quanto* sono in concreto utili al singolo, e che il surrogato [*Surrogat*] della pura apparenza è sufficiente ovunque renda lo stesso servizio - conseguenza di fatto inevitabile dell'utilitarismo rigoroso» (Weber 1920a: 34-5). Si tratta di un'affermazione estremamente rilevante in merito a due questioni distinte. La prima riguarda le conseguenze di un'impostazione normativa incentrata sulla razionalità dei mezzi rispetto allo scopo. La tesi di Weber è chiara: in una impostazione in cui il valore etico di un'azione è interamente dipendente dalla sua razionalità rispetto al fine si realizza una esteriorizzazione della qualità etica che *può* comportare l'attribuzione di un valore etico a comportamenti che si limitano a dissimulare la virtù piuttosto che a praticarla. La seconda questione riguarda la figura di Franklin. Nell'immagine che ce ne propone Weber, Franklin sembra incapace di trarre fino in fondo le conseguenze di una fondazione integralmente strumentale delle virtù etiche. Il Franklin di Weber non è ancora un "utilitarista" rigoroso: è una figura dalla coerenza limitata, una sorta di ibrido, di transito non ancora concluso.

2. *Ethos capitalistico come etica della responsabilità*

Ma, se lo spirito del capitalismo è un'etica, di che tipo di etica si tratta? L'insistenza weberiana sulla doverosità etica dello scopo del profitto e la deduzione delle virtù etiche a partire dalla loro utilità per questo scopo forniscono alcune indicazioni preziose sulla tipologia di normatività etica a cui è possibile ricondurre lo spirito del capitalismo. A partire dal 1917, Weber ritorna in più occasioni, con formulazioni sostanzialmente analoghe anche se terminologicamente differenti, sulla distinzione fra due modelli etici contrapposti: l'etica dell'intenzione (*Gesinnungsethik*) e l'etica della responsabilità (*Verantwortungsethik*) (Weber 1919: 109). La differenza è relativa a due diversi modi di rispondere alla questione cruciale: «da dove si deve partire, nel caso singolo, per stabilire il valore etico di un agire? Bisogna partire dal *successo* [*Erfolg*] oppure da un valore autonomo di questo agire di per sé – da determinare in qualche modo

eticamente? Si tratta dunque di stabilire se e in quale misura la responsabilità di chi agisce di fronte alle conseguenze del suo agire debba santificare i mezzi oppure, viceversa, se e in quale misura il valore dell'intenzione, che l'azione reca in sé, debba autorizzarlo a declinare la responsabilità delle conseguenze, e ad attribuirle a Dio, oppure alla corruzione e alla stoltezza del mondo, permesse da Dio» (Weber 1920c: 540-1).

Politica come professione offre la caratterizzazione più esaustiva di questa duplicità idealtipicamente inconciliabile, e la possibilità di mettere meglio a fuoco le differenti logiche di funzionamento. Cominciamo dall'etica dell'intenzione. La massima con la quale Weber descrive l'atteggiamento *gesinnungsethisch* viene formulata in termini religiosi: «“il cristiano agisce da giusto e rimette l'esito del suo agire nelle mani di Dio”» (Weber 1919: 109). Anche se non tutte le etiche dell'intenzione sono etiche religiose, è dall'universo delle immagini religiose del mondo (*religiöse Weltbilder*) che provengono le formulazioni più efficaci di questo atteggiamento etico nei confronti del mondo e dell'agire pratico che ne discende. Per chi agisce secondo l'etica dell'intenzione il valore etico dell'azione consiste in un rapporto di adeguatezza fra il significato dell'azione e i valori o i principi a cui si aderisce. È un'etica del valore intrinseco di un'azione: un'etica del suo senso e della conformità di questo senso al valore in cui si crede. È un'etica della pura razionalità rispetto al valore. Non le conseguenze, ma la coerenza al principio della singola azione decide del suo valore etico.

L'etica dell'intenzione è un'etica dell'indifferenza per le conseguenze. Non si preoccupa e non si cura del mondo: «*fiat justitia pereat mundus*» (Weber 1906: 36-7; Schluchter 1996: 53-9). Il mondo è soltanto il palcoscenico di una *testimonianza* esemplare della capacità di tenere viva la fiamma della fedeltà al valore: «Colui che agisce secondo l'etica dell'intenzione si sente “responsabile” soltanto del fatto che la fiamma del puro principio – per esempio la fiamma della protesta contro l'ingiustizia dell'ordinamento sociale – non si spenga. Ravvivarla continuamente è lo scopo delle sue azioni completamente irrazionali dal punto di vista del possibile risultato, le quali possono e devono avere soltanto un valore esemplare» (Weber 1919: 110). L'etica dell'intenzione non ha scopi e non conosce mezzi. Non si *propone* di cambiare il mondo, perché agisce nel mondo, ma non è del mondo. Proprio per la sua attenzione esclusiva alla singola azione e alla sua adeguatezza al valore è un'etica *assoluta*, indifferente al contesto. Il ruolo degli elementi strettamente cognitivi è irrilevante e il contenuto degli imperativi immutabile nello spazio e nel tempo. Quella dell'intenzione è, infine, un'etica dell'intransigenza e dell'indisponibilità al compromesso o alla deroga (D'Andrea 2013a: 97).

Di contro, l'etica della responsabilità è un'etica del perseguimento nel mondo di scopi eticamente giustificati. Si tratta di un'etica in cui il valore dell'azione dipende dagli effetti che questa produce nel mondo: «colui che [...]

agisce secondo l'etica della responsabilità tiene conto, per l'appunto, di quei difetti propri della media degli uomini. Egli non ha infatti alcun diritto [...] di dare per scontata la loro bontà e perfezione, non si sente capace di attribuire ad altri le conseguenze del suo proprio agire, per lo meno fin là dove poteva prevederle» (Weber 1919: 109-10). Non l'azione in se stessa considerata, ma il suo impatto sul mondo costituisce il criterio decisivo per stabilirne il valore etico. Dalla centralità degli effetti – di qualcosa di esterno all'azione ma ad essa riconducibile secondo lo schema causa-effetto – discendono tutte le principali caratteristiche dell'etica della responsabilità. In primo luogo, la centralità degli elementi cognitivi: la conoscenza delle relazioni causa-effetto è decisiva per comprendere gli esiti delle nostre azioni e per disegnare le nostre strategie pratiche. Non solo: la dipendenza del valore morale di un'azione dalle sue conseguenze comporta, in secondo luogo, la rilevanza del contesto, l'esposizione alla contingenza. Gli effetti di un'azione non sono sempre gli stessi. Infine, in terzo luogo, la rilevanza etica delle conseguenze e l'adozione del paradigma mezzo-scopo scava lo spazio per la questione, che più di ogni altra definisce l'orizzonte *verantwortungsethisch*, se e fino a che punto il fine giustifichi i mezzi: «il raggiungimento di fini “buoni” è legato [infatti] in numerosi casi all'impiego di mezzi eticamente dubbi o quantomeno pericolosi e alla possibilità, o anche alla probabilità, che insorgano altre conseguenze cattive» (Weber 1919: 110). Alla domanda sulla giustificazione dei mezzi a partire dal fine, l'etica della responsabilità risponde ammettendo in linea di principio la possibilità e rimandando al caso specifico, alla contingente comparazione fra costi e benefici la decisione effettiva. L'etica della responsabilità è, dunque, un'etica che *prende sul serio* il mondo, che si fa carico del mondo così com'è e che si propone di renderlo eticamente migliore. È un'etica “realistica” del cambiamento del mondo per la quale la bontà etica di un'azione si decide a ridosso degli effetti che essa produce nel mondo (D'Andrea 2013a: 97).

Sulla base di questa, sia pure schematica, ricostruzione delle caratteristiche dei due modelli normativi, appare evidente che nel caso dell'etica dello spirito del capitalismo siamo di fronte ad un'etica della responsabilità, o del *successo* come Weber la denomina nella *Zwischenbetrachtung* (Weber 1920c: 540-1). L'insistenza sul profitto posto come scopo autonomo, la fondazione utilitaristica delle virtù come mezzi per un arricchimento sempre maggiore, il riferimento alla eventuale maggiore efficienza della semplice apparenza della virtù rispetto alla virtù reale, l'aprirsi della questione della giustificazione del profitto come scopo autonomo: sono tutti elementi che sostengono il carattere *verantwortungsethisch* dell'etica di Franklin come rappresentazione esemplare dello spirito del capitalismo (Weintraub 1976: 233-4). Se, da una parte, risulta chiaro che l'etica di Franklin e dello spirito del capitalismo è un'etica di tipo consequenzialistico che ha al proprio centro lo scopo del profitto privato, che

deduce, cioè, la virtù dalla razionalità rispetto allo scopo del profitto, quello che, dall'altra, rimane ancora da chiarire è quale sia il fondamento giustificativo del profitto privato come scopo etico.

3. *Ascetismo radicale*

Una volta individuati i tratti salienti dello spirito del capitalismo (*terminus ad quem*), possiamo passare alla seconda tappa del nostro percorso argomentativo: la ricognizione della natura e del contenuto dell'etica professionale del Protestantismo ascetico (*terminus a quo*). La caratterizzazione del punto di partenza del processo di secolarizzazione risulta, infatti, indispensabile non soltanto per cogliere le trasformazioni intervenute, ma anche per definire gli elementi che le hanno rese possibili. Al di là delle differenze dogmatiche e dottrinarie anche profonde, il Calvinismo, il Pietismo, il Metodismo e le sette «sorte dal movimento battistico» condividono quell'impronta *ascetica* che ne giustifica una considerazione unitaria. In termini generali, l'atteggiamento ascetico costituisce una tonalità, una componente costitutiva di tutta la religiosità cristiana. La gran parte dei movimenti religiosi all'interno del Cristianesimo risulta infatti accomunata dall'idea che la ricerca o il possesso dei beni di salvezza e della condizione di beatitudine ad essi connessa (non soltanto nell'altro mondo, ma almeno parzialmente già in questo mondo) si manifesta essenzialmente in un «operare attivamente etico nella coscienza che Dio guida questo agire: che si è strumenti di Dio» (Weber 1922b: 220). Per l'asceta la ricerca della salvezza passa attraverso «un agire voluto da Dio, in qualità di strumento di Dio» (Weber 1920c: 527). Le esigenze etiche di Dio sono rivolte ad una condotta etica nel mondo come strumento al servizio della sua volontà.

Questa impronta ascetica della religiosità cristiana nel suo complesso discende da uno dei suoi principi costitutivi: «Dai loro frutti li riconoscerete. Si raccoglie forse uva dalle spine, o fichi dai rovi? Così ogni albero buono produce frutti buoni, e ogni albero cattivo produce frutti cattivi» (Mt. 7, 16-8). Il carattere ascetico del Cristianesimo si radica nell'idea che «bisogna riconoscere l'intenzione genuina dai suoi frutti, ossia dalla sua conferma» (Weber 1922b: 353) in uno specifico modo di agire, nella capacità di agire in modo conforme al volere di Dio. L'ascetismo del Cristianesimo è il prodotto di un interesse alla conferma dell'inclusione nel novero degli eletti attraverso un agire attivo, una condotta pratica difforme da quella dell'*homo naturalis*.

Rispetto a questo carattere genericamente ascetico-attivo del Cristianesimo, le denominazioni che Weber raggruppa nel Protestantismo ascetico realizzano un radicale mutamento di direzione e una significativa intensificazione dei doveri religiosi e dell'agire religiosamente motivato. La specifici-

tà delle denominazioni *stricto sensu* ascetiche del Protestantismo è, infatti, in primo luogo, quella di avere un orientamento intra-mondano: «Quella vita speciale dei santi, richiesta dalla religione e diversa dalla vita “naturale”, si svolgerà – questo è il punto decisivo – non più fuori del mondo nelle comunità monastiche, ma dentro il mondo e i suoi ordinamenti» (Weber 1920a: 154). A differenza dell'asceti del Cristianesimo medievale che rifuggiva il mondo verso la solitudine del chiostro, lasciando con ciò «alla vita quotidiana mondana il suo carattere naturalmente spontaneo» (Weber 1920a: 154), l'ascetismo protestante si rivolge al mondo come al teatro della propria missione, non si rinchiude nei monasteri, ma si lancia nell'impresa di trasformare la vita quotidiana nel mondo. Questo trasferimento dell'asceti dalle celle dei monaci alla vita quotidiana nel mondo comporta la trasformazione di ogni cristiano in un monaco (Weber 1920a: 114).

La seconda specificità del Protestantismo ascetico rispetto all'asceti genericamente cristiana consiste in una straordinaria intensificazione dei doveri religiosi, del controllo religioso sulla condotta pratica del singolo cristiano nella vita quotidiana. Questa intensificazione delle esigenze ascetiche si realizza lungo due linee. La prima è strettamente collegata all'orientamento intra-mondano del Protestantismo ascetico. Il rifiuto della distinzione fra *consilia* e *praecepta* trasforma ogni cristiano in un monaco che percorre le strade del mondo, “costringe” ognuno a condurre la vita dei santi. Il distacco dai beni del mondo da scelta supererogatoria di alcuni diviene dovere incondizionato di ognuno nella vita quotidiana: «Questa asceti non era più un *opus supererogationis*, bensì una prestazione la quale veniva richiesta a chiunque volesse essere sicuro della sua beatitudine» (Weber 1920a: 154).

Ma non si tratta soltanto di questo. L'impulso ad agire nel mondo come strumento della volontà di Dio subisce nel Protestantismo ascetico una intensificazione che lo spinge al di là di qualsiasi ascetismo cattolico. L'eliminazione del sacramento della confessione e il radicale disincantamento religioso attraverso il superamento di ogni residuo magico sacramentale conferiscono alle esigenze etiche del Protestantismo ascetico una sistematicità e una intransigenza inconcepibile nell'universo cattolico: «Decisiva per la nostra considerazione fu però sempre – per riassumere – la concezione, che ricorre in tutte le denominazioni, dello “stato di grazia” religioso appunto come uno stato (*status*) che separa dalla corruzione del creaturale, dal “mondo”, ma il cui possesso – comunque fosse ottenuto secondo la dogmatica delle varie denominazioni – non poteva essere garantito da nessun mezzo magico-sacramentale o con lo sgravio della confessione o con singole azioni pie, ma soltanto con la conferma [*Bewährung*] in una condotta di tipo specifico, inequivocabilmente diversa dallo stile di vita dell'uomo “naturale”» (Weber 1920a: 154). Tipica dell'ascetismo protestante è l'enfasi sulla metodicità e sistematicità della

condotta. Mentre il cattolicesimo faceva intervenire il «principio del contocorrente» e vincolava il valore morale dell'azione all'intenzione che presiede il singolo atto (Weber 1920a: 108-9), il Protestantesimo ascetico trasforma l'*intentio* in una «qualità unitaria della persona» che si esprime non in una singola azione, ma nell'intera condotta della vita concepita come una unità (Weber 1922b: 209): Dio chiede «non singole opere buone, ma una santità di opere elevata a sistema» (Weber 1920a: 110). Il carattere fortemente sublimato in senso etico-intenzionale di quest'etica si manifesta nel suo senso ultimo: *in majorem dei gloriam*. L'azione del cristiano, il senso del suo operare nel mondo è quello di «accrescere per la sua parte la gloria di Dio nel mondo mediante l'esecuzione dei suoi comandamenti» (Weber 1920a: 96).

4. Un'etica della professione e dell'utilità sociale

Ma quali sono i contenuti di quest'etica al di là della sua fisionomia formale e dell'orientamento intra-mondano del suo ascetismo? Quella del Protestantesimo ascetico è, in termini generali, un'etica del lavoro, un'etica che attribuisce al lavoro genericamente inteso un valore e un significato religioso. Oggetto di valutazione eticamente positiva è, in generale, il lavoro inteso come quell'attività continuativa e stabile che definisce, in un contesto cooperativo caratterizzato dalla divisione del lavoro, il posto, il ruolo di un individuo nella società. Weber definisce il lavoro, appunto, come quell'«attività durevole di un uomo, fondata sul principio della divisione del lavoro, che (normalmente) è per lui al tempo stesso fonte di reddito e quindi fondamento economico durevole dell'esistenza» (Weber 1920a: 61). Il lavoro non deve tuttavia essere inteso necessariamente come un'attività economica, e neppure come un'attività economicamente orientata. Quello della ricerca scientifica e quello della politica sono ovviamente lavori e il fatto che *normalmente* tali attività forniscano anche la base materiale dell'esistenza non implica affatto che questo sia un requisito necessario: si può esercitare la politica come una professione anche senza «vivere di» politica. Il lavoro indica, dunque, semplicemente l'attività alla quale il singolo individuo si dedica in modo intensivo, specialistico e continuativo in modo da farne il contenuto strutturante della sua identità sociale.

Un'etica del significato religioso del lavoro è, in primo luogo, un'etica della svalutazione dell'ozio: «Lo spreco di tempo è dunque il primo e, in linea di principio, il più grave di tutti i peccati» (Weber 1920a: 158). L'etica del Protestantesimo ascetico, oltre a formulare un interdetto religioso nei confronti dell'inattività, dell'ozio, della pigrizia, svaluta anche religiosamente tutte le forme di godimento e di consumo: «L'ascesi protestante intra-mondana [...] agì dunque potentemente contro il *godimento* spontaneo del possesso e restrinse

il *consumo*, specialmente il consumo di lusso» (Weber 1920a: 179). Ozio e godimento sono le due tipologie di condotta che in modo diverso si oppongono al lavoro come fondamentale dovere religioso. L'idea su cui riposa tale indicazione normativa è che i talenti, le abilità, le capacità che Dio ci ha donato costituiscano un patrimonio che ognuno è chiamato ad amministrare per il meglio (Weber 1920a: 178), non soltanto conservandolo, ma accrescendone la consistenza e dispiegandone gli effetti attraverso un operoso agire nel mondo finalizzato esclusivamente alla gloria di Dio (Weber 1920a: 158; Weber 1920a: 166 e 178-9). L'uomo è l'amministratore (*Verwalter*) dei beni che Dio gli ha affidato ed è chiamato a metterli a frutto nel mondo per la sua gloria.

In *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* Weber analizza tematicamente l'influenza che il Protestantismo ascetico ha esercitato in particolare sulla conduzione dell'*attività economica*, sull'esercizio di quella particolare forma di agire il cui *sensu* è costituito essenzialmente dalla ricerca di «determinate prestazioni di utilità» (Weber 1922a: 57). Nella prospettiva di Weber il Protestantismo ascetico ha contribuito a ridisegnare in profondità la condotta economica di entrambe le tipologie dei principali attori economici del capitalismo moderno: l'imprenditore e il lavoratore salariato. La direzione in cui ha trasformato entrambe le tipologie di azione economica – attraverso una ridefinizione delle sue motivazioni e del suo spirito – dipendono interamente dall'interpretazione che il Protestantismo ascetico ha fornito di quale sia la volontà di Dio in relazione all'attività economica, di quale sia la concreta fisionomia dell'operare economico per la gloria di Dio.

Punto cruciale per la definizione della natura e dei caratteri dell'intensificazione dell'agire economico realizzata dal Protestantismo ascetico è l'interpretazione del comandamento fondamentale del Cristianesimo: l'amore del prossimo. La particolare declinazione dell'amore del prossimo realizzata dall'ascetismo protestante è strutturata dall'ossessione per la divinizzazione delle creature, dalla preoccupazione per il particolarismo e la contingenza che sempre grava sulla carità quando questa non si realizza come *acosmismo dell'amore* (D'Andrea 2013b). L'amore del prossimo, quando non si traduce nel dare tutto al primo che si incontra, è esposto all'infondatezza e ingiustificabilità di ciò che si dà a qualcuno invece che a qualcun altro. L'amore del prossimo o è totale o si dà in forme particolaristiche ingiustificabili. Nella esasperazione etico-intenzionale dell'amore del prossimo prodotta dal Protestantismo ascetico, l'amore del prossimo può darsi soltanto in forma impersonale, nella forma di un servizio, che non ha come scopo la condizione concreta della singola creatura ma il benessere del maggior numero: «L'«amore del prossimo» – potendo essere soltanto servizio per la gloria di Dio, non della creatura – si manifesta in *primo* luogo nell'adempimento dei compiti professionali dati in virtù della legge di natura, e assume così un peculiare carattere oggettivo

e impersonale: quello di un servizio per l'organizzazione razionale del cosmo sociale che ci circonda. Infatti la forma e la disposizione – meravigliosamente organizzata in vista di uno scopo – di questo cosmo, il quale è manifestamente fatto, secondo la rivelazione della Bibbia e anche secondo il giudizio naturale, per servire all'“utilità del genere” umano, fanno riconoscere il lavoro al servizio di questa impersonale utilità sociale come cosa che promuove la gloria di Dio, e quindi voluta da Dio» (Weber 1920a: 97-8). L'agire economico dell'asceta protestante è dunque una forma di amore del prossimo che coincide con la massimizzazione dell'utilità sociale.

Agire nel mondo al servizio di Dio, per amore del prossimo ma non della concreta persona particolare, significa sforzarsi di accrescere l'utilità sociale del proprio lavoro: «La versione utilitaristica secondo cui il cosmo economico doveva servire allo scopo di provvedere alla vita di tutti (*good of many, common good* ecc.) fu conseguenza del principio che ogni altra interpretazione conduceva all'(aristocratica) divinizzazione della creatura, o comunque non serviva alla gloria di Dio, bensì a “scopi di cultura” creaturale. Ma la volontà di Dio, quale si esprime [...] nella configurazione significativa del cosmo economico, può appunto essere soltanto – nella misura in cui si prendano in considerazione scopi *terreni* – il bene della collettività, cioè l'“utilità” *impersonale*» (Weber 1920a: 164)⁴. Operare attivamente per la gloria di Dio significa allora intensificare lo sforzo soggettivo in direzione delle finalità che Dio ha posto agli ordinamenti mondani (Weber 1920a: 95). Se l'economia serve a procurare i beni necessari alla vita di tutti, l'ascesi consiste nell'amare il prossimo attraverso una *intensificazione* del contributo soggettivo all'utilità del maggior numero.

L'unico limite a ciò che è possibile fare per accrescere l'utilità di tutti o del maggior numero è costituito dal rispetto scrupoloso della legalità e dal rifiuto di qualunque strategia di tipo particolaristico, di qualsiasi occasione od opportunità legata alla particolarità delle persone, alla contingenza di legami di tipo personale, al favore, a tutto ciò che non è riconducibile ad una regola indifferente alle persone. L'asceta protestante rifugge non soltanto da tutto ciò che non è conforme alla legge, ma anche da tutti quei tipi di condotta economica che dipendono dalla contingenza o dalla particolarità dei legami personali. In primo luogo, quindi, da tutte quelle forme di economia acquisitiva condizionate politicamente che hanno nella dipendenza dalle decisioni politiche un fattore di irrazionalità, imprevedibilità e particolarismo evidente e insuperabile. Ma non soltanto da quelle. Il Protestantismo ascetico si astiene con rigore anche da tutte le pratiche economiche inconciliabili con la prevedibilità e l'impersonalità: «I Quaccheri e i Battisti si contendono l'onore

⁴ Cfr. anche Weber 1920a: 96.

di aver introdotto nel commercio al minuto il sistema del “prezzo fisso” – un elemento importante per il calcolo del capitalismo in tutti i campi – al posto del mercanteggiare tipicamente orientale» (Weber 1922c: 718).

Questo atteggiamento generale di sobria e infaticabile laboriosità e di assoluta morigeratezza nella condotta di vita produce soggettività capaci di straordinarie prestazioni lavorative sia nell’ambito del lavoro salariato, sia in quello dell’agire economico di tipo imprenditoriale. Per quanto riguarda i lavoratori, l’ascesi protestante si traduce in una dedizione incondizionata al lavoro, in una disponibilità all’incremento delle prestazioni lavorative del tutto aliena da rivendicazioni di carattere salariale: «Possiamo quindi interpretare tali fatti alla luce dell’abitudine dei pietisti di disprezzare luoghi di piacere (come i locali da ballo) come conseguenze dell’“ascesi protestante”, in altre parole, della conseguente disposizione interiore nei confronti del proprio mestiere “voluto da Dio”. Un tratto caratteristico della religiosità di queste cerchie si esprime nella ostilità verso ogni forma di sindacalizzazione; si tratta cioè di un antico “individualismo” inteso in senso religioso e insieme patriarcale, fonte di un atteggiamento di “disponibilità al lavoro”. I lavoratori educati a simili concezioni e consuetudini sono, ovviamente per l’imprenditore, un ottimo investimento e, dal punto di vista del suo interesse, egli non può che lamentare il fatto che il potere della devozione stia venendo meno tra i lavoratori di sesso maschile» (Weber 1908: 211)⁵.

Per quanto riguarda, invece, gli imprenditori l’ascesi esalta la capacità di innovazione dell’imprenditore, ovvero una declinazione dell’intensificazione dell’utilità sociale del lavoro mediata dall’innovazione dei metodi di produzione e dall’aumento di efficienza e di efficacia degli impianti e della manodopera. L’ascesi protestante, in particolare la sua versione calvinista, costituisce la radice di quelli che Weber chiama i superuomini economici in cui lo scatenamento dell’energia economico-privata dell’acquisizione coincide con la razionalizzazione dell’uso dei mezzi di produzione e con l’incremento della capacità produttiva. Qui l’ascesi protestante è la forza antitradizionalista che sottrae l’agire economico ai vincoli religiosi di fratellanza in direzione di uno sfruttamento – senz’altri limiti che il rispetto della legalità – delle opportunità di incremento dell’efficienza del lavoro e degli impianti, in direzione di una massimizzazione della produttività. L’imperativo che governa l’attività dell’imprenditore è così quello di migliorare l’impiego delle risorse economiche disponibili in vista di un accrescimento della loro produttività in termini di utilità sociale.

L’*ethos* puritano in relazione all’attività imprenditoriale consiste, dunque, nella ottimizzazione dello sfruttamento dei mezzi economici (uomini e macchine) a disposizione nel rigoroso rispetto della legalità. Oggetto del dovere

⁵ Cfr. anche Weber 1920a: 135.

religioso non è il profitto, ma la migliore – più efficiente – amministrazione per la gloria di Dio delle risorse che ci ha affidato. L'etica del protestantesimo ascetico è dunque un'etica dell'intenzione rigorosa: un'etica che non ha propriamente scopi (tantomeno il profitto), che individua azioni razionali rispetto al valore e che non si preoccupa di quello che il proprio agire razionale rispetto al valore produce o realizza nel mondo. Tanto poco se ne cura che può concepire il successo economico come segno di elezione: «Nel Puritano il profitto era la conseguenza involontaria, ma un sintomo importante della propria virtù, e lo spreco della ricchezza per scopi personali di consumo poteva molto facilmente costituire una dedizione al mondo la quale portava a divinizzare le creature» (Weber 1920e: 519). Il profitto è l'esito indesiderato di quello sfruttamento sempre più intensivo delle proprie risorse economiche che costituisce il vero dovere religioso. L'alfa e l'omega dell'*ethos* dell'asceta protestante non è la ricchezza o il profitto ma l'uso più efficiente possibile dei mezzi economici senza riguardo alle persone, con una intenzionalità perfettamente adeguata all'impersonalità delle relazioni economiche.

L'asceta puritano, come chiunque agisca seguendo un'etica dell'intenzione, individua le azioni doverose a partire dalla loro razionalità rispetto al valore: l'accrescimento del contributo all'utilità del maggior numero come scopo voluto da Dio da adempiere solo ed esclusivamente per la sua gloria. In questa prospettiva l'ascesi protestante «vedeva – d'accordo con l'Antico Testamento e in piena analogia con la valutazione etica delle “opere buone” – nell'aspirazione alla ricchezza come *scopo* il colmo del riprovevole, e nella conquista della ricchezza come *frutto* del lavoro professionale la benedizione di Dio» (Weber 1920a: 181). Per l'asceta protestante l'unica ricchezza ammissibile è quella che viene come effetto collaterale indesiderato (non ricercato) di una condotta che possiede esclusivamente una razionalità rispetto al valore dell'amore del prossimo declinato impersonalmente: «si soddisfa il precetto dell'amore del prossimo quando si adempie ai comandamenti di *Dio* in vista della sua gloria. In questo modo è anche dato al prossimo ciò che gli spetta, e il resto è affare di Dio. L'“umanità” delle relazioni col “prossimo” è per così dire morta» (Weber 1920a: 97). L'incremento dell'utilità sociale dei propri talenti, delle doti, dei doni che Dio ci ha affidato è l'unica forma ammissibile di amore del prossimo in quanto è l'unica forma di amore del prossimo immune da ogni rischio di divinizzazione delle creature. Sulla base di queste attribuzioni di senso, il profitto è l'esito benedetto da Dio di un agire orientato alla massimizzazione dell'utilità sociale come forma impersonale di amore del prossimo. Un esito in-desiderato, accettabile come segno di elezione proprio in quanto prodotto di un agire altrimenti orientato. Il profitto risulta legittimato come esito inintenzionale di una organizzazione dell'attività lavorativa secondo un'etica dell'intenzione ispirata all'incremento della propria utilità sociale.

L'ascetismo protestante risulta così l'esempio più limpido di eterogenesi dei fini: «Soltanto l'etica razionale puritana orientata in senso *sopra*-mondano realizzò nelle sue conseguenze il razionalismo economico intra-mondano, proprio perché il lavoro *intra*-mondano era per essa soltanto espressione del tendere ad un fine trascendente» (Weber 1920e: 521). L'atteggiamento che più ha contribuito a spingere in direzione della razionalizzazione economica, dell'affermazione del cosmo economico capitalistico era in realtà motivato da tutt'altro. Gli imperativi della laboriosità, della parsimonia, della ricerca di efficienza nell'impiego di uomini e cose come strumenti per la propria attività acquisitiva erano fondati non sulla loro razionalità rispetto allo scopo dell'arricchimento, ma sul comandamento dell'amore del prossimo per la gloria di Dio.

5. Dall'etica dell'intenzione all'etica della responsabilità: l'enigma Franklin

La tesi di Weber è, dunque, che con Franklin assistiamo ad una trasformazione della natura normativa dell'etica dell'agire economico come professione. Lo spirito del capitalismo è la formulazione in termini etico-consequenzialistici di quegli stessi precetti che nell'ascesi protestante possedevano una fisionomia etico-intenzionale. Con Franklin il profitto si trasforma da *grazia* a *finalità consapevole ed esplicita*: la doverosità etica si trasferisce da una serie di azioni (massimizzazione dell'efficienza) baciata eventualmente dal successo (profitto), al perseguimento esplicito del profitto come dovere benedetto da Dio. Il contenuto normativo dell'*ethos* capitalistico è sostanzialmente coincidente con quello dell'ascesi puritana, ma il modello normativo non è più quello di un'etica dell'intenzione, bensì quello di un'etica della responsabilità. Si tratta di un mutamento di portata enorme, perché al di là dei contenuti rimanda ad una ridefinizione dei fondamenti e ad un cambiamento significativo nella struttura della normatività etica.

Una volta chiarito come il passaggio che si realizza in Franklin sia quello da un'etica dell'intensificazione dell'utilità sociale del proprio lavoro incardinata sull'amore del prossimo, ad un'etica della responsabilità centrata sul dovere etico del profitto come scopo autonomo, dobbiamo adesso ricostruire in dettaglio quali trasformazioni si siano prodotte in questo passaggio e quali ne siano state le condizioni di possibilità. In questa prospettiva, la questione più rilevante che è rimasta aperta è quella del fondamento ultimo di questa etica (della responsabilità) del profitto. Si tratta di una questione cruciale anche in relazione alla tesi generale di Weber che individua la genesi dello spirito del capitalismo nella secolarizzazione dell'etica del Protestantismo ascetico. Capire che cosa esattamente questo significhi

è possibile soltanto dopo avere chiarito se Dio gioca ancora un ruolo – e se sì, quale – nell'*ethos* capitalistico e quale sia la collocazione di Franklin in questo processo di secolarizzazione.

E qui incontriamo l'*enigma-Franklin*. Cominciamo col dire che le formulazioni weberiane sul ruolo di Dio nell'etica di Franklin non sono esenti da ambiguità. Nelle pagine conclusive di *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* Weber formula una tesi radicale: «Gli elementi essenziali della mentalità che abbiamo indicato come lo “spirito del capitalismo” sono appunto quelli che abbiamo sopra individuato come contenuto dell'ascesi professionale puritana, ma soltanto privati del loro fondamento religioso, che era appunto già scomparso in Franklin» (Weber 1920a: 191). Sostanzialmente sulla stessa linea si trova la definizione del rapporto fra Franklin e la dimensione religiosa tratteggiato nella lunga nota in cui Weber mette a confronto Alberti con lo stesso Franklin: «Un'intima affinità tra i due (Alberti e Franklin) sussiste quindi unicamente nel fatto che in Alberti [...] le concezioni religiose non sono ancora, e in Franklin non sono più, poste in relazione con le raccomandazioni dell'“economicità”» (Weber 1920a: 39)⁶. Insomma, in questi passaggi Weber sembrerebbe sostenere esplicitamente la tesi della radicale estraneità fra la posizione etica di Franklin e qualsiasi orizzonte religioso.

Non mancano, tuttavia, affermazioni di segno decisamente diverso. In un passaggio delle pagine finali, concettualmente densissime, di *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* Weber presenta il debutto dello spirito del capitalismo in questi termini: «Era sorto un *ethos professionale* specificamente borghese. Con la coscienza di essere nella piena grazia di Dio e di venir visibilmente benedetto da lui, l'imprenditore borghese poteva – se si teneva entro i confini della correttezza formale, se la sua condotta etica era irreprensibile e se l'uso che faceva della sua ricchezza non dava troppo scandalo – perseguire i suoi interessi di profitto, e doveva farlo» (Weber 1920a: 187). Spirito del capitalismo e dovere del profitto è esattamente ciò che abbiamo imparato a conoscere proprio con Franklin. E non desta nessuna meraviglia. Quello che invece stupisce è sentir convocare ancora per lo spirito del capitalismo, per ciò che è incarnato o esemplarmente rappresentato da Franklin, la coscienza di essere nella *grazia di Dio*. Del resto, l'elemento religioso era stato indicato esplicitamente da Weber come uno dei tratti distintivi dell'orizzonte e dell'atteggiamento pratico di Franklin: «Se infatti ci si domanda *perché* mai si deve “far denaro utilizzando gli uomini”, Benjamin Franklin, per quanto fosse personalmente un deista confessionalmente neutrale, risponde nella sua autobiografia con un detto della Bibbia, che – come egli dice – suo padre, calvinista rigoroso, gli

⁶ Su Franklin e Alberti cfr. Di Marco 2003: 164-7.

aveva continuamente inculcato in gioventù: “se vedi un uomo attivo *nella sua professione*, egli comparirà al cospetto dei re”» (Weber 1920a: 35-6).

Nella domanda “*perché?*” coesistono due questioni differenti: la prima è quella del *fondamento ultimo*; la seconda è quella che potremmo definire dell’*orizzonte di senso*. Cominciamo dalla prima. Che nell’*ethos* di Franklin Dio avesse un ruolo di fondamento ultimo, di qualcosa che fornisce la giustificazione ultima di tutto l’impianto normativo è confermato anche da un altro passaggio testuale. A proposito della frase più volte presente negli scritti di Baxter «lavora duramente nella tua professione», Weber commenta, infatti, in nota: «Il fondamento biblico è regolarmente o quello a noi noto da B. Franklin (*Proverbi*, 22, 29) o la glorificazione del lavoro (cfr. ancora *Proverbi*, 31,16)» (Weber 1920a: 161). In Franklin è cioè ancora attiva una delle due possibili fondazioni bibliche di un’etica del lavoro. Certamente rispetto al padre, calvinista rigoroso, si registra in Franklin un appannamento del profilo confessionale di questo Dio (Erizi 2012: 123-5), ma il fondamento ultimo dell’etica di Franklin non sembra poter prescindere dalla dimensione religiosa.

Non solo. Il Dio confessionalmente indifferente di Franklin svolge anche la fondamentale funzione di compensazione cosmico-etica dell’irrazionalismo etico del mondo (Weber 1919: 111). Dio costituisce anche la garanzia di una compensazione per la divaricazione terrena fra dovere e felicità. Detto altrimenti: l’esistenza di un altro mondo rende razionalmente accettabili i costi della condotta etica in questo mondo. Trasforma una vita spesa nell’adempimento dei propri doveri, ma priva di felicità e di godimento, in qualcosa che sarà redento, ricompensato, risarcito. Dio svolge così anche la funzione di orizzonte di senso che rende razionalmente accettabili i paradossi dell’agire etico o anche soltanto la povertà di gioia che esso comporta in questo mondo. Dio non è così soltanto il punto di appoggio ultimo della doverosità del profitto, ma anche il fattore decisivo che rende razionalmente accettabile e comprensibile una vita spesa in un duro lavoro, povero di gioie.

Una indicazione preziosa su come tenere insieme affermazioni così divaricate in merito al ruolo che Dio gioca nel sistema etico di Franklin è possibile rinvenirla proprio nelle mosse iniziali del discorso weberiano. Per illustrare che cosa si debba intendere per “spirito del capitalismo” Weber propone di attenersi ad «un documento di quello “spirito” che contiene, in una purezza quasi classica, ciò che qui ci interessa, offrendo nello stesso tempo il vantaggio di essere sciolto da *ogni* relazione *diretta* [*direkt*] con l’elemento religioso e quindi di essere – per il nostro tema – “privo di presupposti”» (Weber 1920a: 31. Corsivo mio). Centrale mi sembra qui l’indicazione weberiana che in Franklin viene superata “soltanto” una relazione *diretta* con l’elemento religioso. Quella che in Franklin viene meno è soltanto una relazione *direkt* fra massime etiche relative all’agire economico imprenditoriale e la volontà di Dio. Siamo

di fronte al passaggio da un'etica religiosa dell'intenzione ad un'etica della responsabilità in cui però il fondamento ultimo del valore rimane la volontà di Dio. In Franklin il processo di secolarizzazione delle massime relative alla conduzione dell'attività acquisitiva si è ormai concluso, ma la volontà di Dio rimane indispensabile per fondare quel valore che legittimando lo scopo del profitto fornisce una fondazione (strumentale) anche alle virtù.

Il Dio di Franklin rimane, così, il fondamento ultimo del valore che legittima la doverosità etica del profitto: l'amore del prossimo declinato nel senso della massimizzazione dell'utilità sociale. In Franklin, un Dio ormai emancipato da qualunque *silhouette* confessionale conserva la funzione di fondamento ultimo di un *ethos* del lavoro, dell'esercizio continuativo della professione come condotta al servizio dell'utilità sociale. Un Dio che chiede di massimizzare l'utilità sociale delle proprie doti e dei propri talenti come unica forma di amore del prossimo al riparo dal rischio di divinizzazione delle creature, come unica forma ammissibile di amore del prossimo.

Ma perché Weber insiste, allora, a parlare di secolarizzazione *tout court*? Per quale motivo la rimozione di un legame diretto diviene in qualche passaggio la rimozione del legame in quanto tale? Due possono essere, a mio avviso, le ragioni, in qualche modo convergenti, di questa mossa weberiana. La prima è la convinzione che con questa prima trasformazione sia stato compiuto il passo decisivo. Nella secolarizzazione dell'etica religiosa del Protestantesimo ascetico, nel processo genealogico che ha condotto allo spirito del capitalismo, la trasformazione decisiva è stata l'emersione del profitto come scopo autonomo, consapevole e intenzionale dell'agire economico imprenditoriale: lì si compie qualcosa che innesca un processo in qualche misura inarrestabile. La seconda ragione è, invece, di carattere più "strategico", più legata, cioè, alla evidenziazione della dipendenza genealogica dello spirito del capitalismo dall'*ethos* puritano.

Ma c'è una questione ancora più rilevante che rimane aperta nel Franklin di Weber e riguarda, come ho già accennato, le condizioni di possibilità di una declinazione etico-responsabile (*verantwortungsethisch*) dell'*ethos* capitalistico. Quali sono i dispositivi argomentativi e concettuali che consentono di passare da un'etica della massimizzazione dell'utilità sociale ad un'etica del profitto privato? Il Protestantesimo ascetico ha affermato l'idea che la ricerca dell'utilità sociale implica la ricchezza privata, ma da questa idea a quella che la ricerca della ricchezza *produce* utilità sociale sembra esserci un abisso insuperabile. In sostanza, per trasformare il dovere dell'incremento dell'utilità sociale nel dovere del profitto motivato dal suo contributo all'utilità sociale sembra essere necessario un dispositivo cognitivo che colleghi la ricerca del profitto privato con le sue virtù alla produzione dell'utilità sociale. Siamo, dunque, di fronte ad un tratto tipico delle etiche della responsabilità: la rilevanza degli

elementi cognitivi. In una prospettiva etico-responsabile, infatti, la razionalità rispetto al valore di uno scopo intermedio (come il profitto) è legata ai suoi effetti, ma la determinazione di tali effetti è affidata alla conoscenza di legami causali di tipo fattuale. Perché il profitto privato possa essere indicato come dovere occorre poter dimostrare che dalla ricerca del profitto discendono effetti di utilità sociale, di benessere del maggior numero. Ma questa dimostrazione non è deducibile dall'idea, in qualche modo opposta, che la ricerca dell'accrescimento dell'utilità sociale produce profitto. Insomma: l'autonomizzazione dello scopo del profitto sulla base della sua razionalità rispetto allo scopo dell'utilità sociale richiede un assunto cognitivo che colleghi l'utilità privata a quella sociale con un nesso che procede in direzione diversa/opposta da quanto avveniva nel Protestantismo ascetico: un dispositivo, un paradigma eterogeneo rispetto all'ascetismo protestante, ma soprattutto da esso indeducibile. L'idea che la ricerca del profitto privato produce utilità sociale non è deducibile dall'idea che la ricerca dell'utilità sociale produce profitto privato.

In *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* Weber non fornisce nessuna risposta esplicita alla domanda su quali siano gli assunti cognitivi che consentono di legittimare il profitto come scopo autonomo sulla base della sua utilità sociale. Anzi, per ragioni che cercheremo di chiarire, si ingegna, diciamo così, a nascondere il problema. La tesi che cercherò di argomentare è che la legittimazione piena del profitto privato sulla base dell'utilità sociale richiede l'introduzione del paradigma dell'*armonia degli interessi* e che si tratta di un paradigma cognitivo indeducibile dal Protestantismo ascetico. In sostanza: lo spirito del capitalismo e l'*ethos* di Franklin si reggono soltanto se facciamo intervenire un assunto cognitivo che collega in modo armonico l'interesse privato e l'utilità sociale. L'etica di Franklin presuppone l'armonia degli interessi, ma l'armonia degli interessi non può essere dedotta dall'*ethos* del Protestantismo ascetico. E questo costringe, tra l'altro, come vedremo, a rivedere un'idea troppo semplice e lineare di secolarizzazione.

Per difendere questa ipotesi interpretativa ricorrerò prevalentemente a testi weberiani diversi da *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*. Si tratta, tuttavia, di una scelta argomentativa che si giustifica a partire da due caratteristiche dell'esposizione weberiana nel testo pubblicato nel 1904-5 e poi ampliato e rivisto per la pubblicazione nei *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. La prima e più evidente è quella relativa all'indicazione di quale sia il punto di approdo terminale della secolarizzazione dell'etica del Protestantismo ascetico, ciò in cui questa si trasforma una volta rimosso il legame con la dimensione religiosa. Weber ripete più volte che l'erede (*Erbin*) dell'ascesi protestante va individuato nell'Illuminismo, conferendo a questo transito una precisa collocazione temporale: il passaggio dal XVII al XVIII secolo. È l'epoca dell'Illuminismo l'erede del Protestantismo ascetico. La genesi dello

spirito del capitalismo si dipana tra l'ascetismo protestante seicentesco e le teorie illuministiche del Settecento. La forma compiuta e coerente di spirito del capitalismo si produce con l'Illuminismo, nel suo contesto culturale e con le sue risorse cognitive.

L'idea di una coincidenza fra spirito del capitalismo e Illuminismo può essere difesa anche a partire da una seconda caratteristica dell'argomentazione weberiana in *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*: dopo aver individuato in Franklin il modello esemplare di spirito del capitalismo, Weber non distingue mai la posizione di Franklin da quella degli Illuministi. In altre parole: Franklin non viene mai presentato come una terza e distinta tappa nella genesi dello spirito del capitalismo rispetto ai due estremi appena ricordati. Per di più, parlando di *eredi* utilitaristici che prendono il posto dell'*ethos* del Protestantismo ascetico (Weber 1920a:184), Weber fa addirittura riferimento a Robinson come campione dell'uomo economico isolato, con il quale però ci ritroviamo almeno venticinque anni prima dei consigli di Franklin. Ma l'indicazione più esplicita di una coincidenza fra le posizioni di Franklin e quelle dell'Illuminismo si trova a conclusione della lunga nota, già utilizzata, all'inizio del terzo paragrafo del primo capitolo di *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*: «Egli [Franklin] è qui esplicitamente citato da me come un uomo che stava già al di là della regolamentazione puritana della vita, nel frattempo attenuata, al pari dell'«Illuminismo» inglese in generale, le cui relazioni con il Puritanesimo sono spesso state illustrate» (Weber 1920a: 40) (traduzione modificata). Franklin viene qui esplicitamente equiparato all'Illuminismo inglese. Quello che potremo ricavare in termini di argomenti giustificativi per la ricerca del profitto privato come dovere dalle teorie dell'Illuminismo potrà perciò essere ritenuto applicabile anche a Franklin e contribuirà ad illuminare quali elementi siano stati necessari per consentire la nascita di un *ethos* capitalistico⁷.

6. Die lachende Erbin: Die Aufklärung

Il termine Illuminismo si trova in Weber al centro di un groviglio di sinonimie. Mai definito esplicitamente, l'Illuminismo weberiano riceve significato per un verso da una serie di equivalenze che lo collegano ad altri "ismi", per un altro dalla indicazione di un atteggiamento nei confronti del mondo che lo distinguerebbe *in primis* dal suo antecedente puritano (Roth 1995: 97). L'Illuminismo

⁷ Di un'influenza del razionalismo illuminista sugli aspetti utilitaristici di Franklin parla Henretta 1995: 331.

è, infatti, per Weber innanzitutto l'erede dell'epoca «religiosamente così vitale del secolo XVII» (Weber 1920a: 186). Rispetto a ciò che lo precede e che in qualche misura ne condiziona la fisionomia, l'Illuminismo si caratterizza per uno stato d'animo di segno profondamente diverso da quello religiosamente rigoroso del Protestantesimo ascetico (Weber 1920a: 192). In termini generali, l'Illuminismo è per Weber un'epoca segnata da un atteggiamento nei confronti del mondo definito di volta in volta roseo (*rosig*), ottimistico, sorridente (*lachend*). Da questo punto di vista, l'Illuminismo rappresenta un autentico rovesciamento della mentalità puritana: l'isolamento interiore dell'uomo puritano «costituisce una delle radici di quell'individualismo scevro di illusioni e di tono pessimistico che si fa sentire ancor oggi nel “carattere popolare” e nelle istituzioni dei popoli con passato puritano – in antitesi così appariscente rispetto alle lenti ben diverse attraverso le quali più tardi l'“Illuminismo” considerò gli uomini» (Weber 1920a: 92). Possiamo ricostruire l'atteggiamento illuministico nei confronti del mondo osservando il modo in cui le diverse teorie che Weber raggruppa sotto l'etichetta “Illuminismo” tratteggiano le relazioni degli uomini tra di loro e degli uomini con le cose del mondo.

Cominciamo dal modo illuminista di concepire i rapporti tra gli uomini. *Liberalismo* e *armonia degli interessi* sono qui le parole chiave. L'Illuminismo, Mandeville, le teorie del XVIII secolo sviluppano un atteggiamento ottimistico nei confronti del mondo perché credono nell'armonia degli interessi: «Quando però la favola delle api di Mandeville poneva e risolveva a suo modo il problema del rapporto tra interessi privati e interessi collettivi con la formula *private vices public benefits*, e quando parecchi dei suoi successori inclinavano, consapevolmente o no, a ritenere che l'utilità economica individuale sia la forza che, in virtù di un intervento *provvidenziale*, “vuole costantemente il male e crea costantemente il bene”, allora può affermarsi l'idea che l'utilità individuale sia posta direttamente – e, come accade, interamente – al servizio di quelli che, nel linguaggio comune, sono chiamati i fini culturali “divini” oppure “naturali” dell'umanità» (Weber 1903: 35). L'idea dell'armonia degli interessi viene formulata in termini mondani da Mandeville, ma accomuna tutto il pensiero “illuministico” del XVIII secolo. L'idea che l'interesse privato e individuale stia in un rapporto armonico con l'interesse generale consente di pensare alla ricerca e al conseguimento del proprio benessere nei termini di un *diritto*. L'aprioristica conciliazione dell'interesse privato con l'interesse generale costituisce il fondamento di legittimità decisivo dell'individualismo economico.

L'armonia degli interessi possiede, tuttavia, anche una dimensione direttamente politica: «L'“individualismo” politico dei “diritti umani” europeo-occidentali, quale per esempio quello coerentemente sostenuto da Struve, è stato creato da due fattori storici: da una parte, per quanto riguarda le sue condizioni

“ideali”, da convinzioni religiose che condannavano assolutamente l'autorità umana come una forma di idolatria antidivina [...]; da un'altra, esso è il prodotto di una fede ottimistica nella naturale armonia degli interessi dei liberi individui» (Weber 1906: 41-2). Non soltanto l'individualismo economico, ma anche quello politico può generalizzare l'idea dei diritti soggettivi soltanto a partire da un'idea di armonia (Erizi 2012: 173-86). Il Liberalismo può attribuire universalmente un insieme di diritti soggettivi soltanto postulandone la compatibilità con la costruzione di un ordine politico e la composizione armonica con una identica fruizione degli stessi diritti da parte di tutti. L'armonia dei diritti è essenziale al Liberalismo non meno di quanto quella degli interessi economici lo sia per la legittimazione dell'interesse privato, della ricerca soggettiva della felicità.

Al tema dell'armonia degli interessi è collegata anche un'altra indicazione preziosa: l'Illuminismo è l'epoca dell'utilitarismo. Utilitarismo e utilitaristico possiedono in Weber due significati diversi anche se in qualche misura tra loro collegati. In una prima accezione utilitaristico significa semplicemente strumentale. È questa l'accezione che abbiamo già incontrato nell'affermazione weberiana che «tutti gli ammonimenti morali di Franklin sono volti in senso utilitaristico» (Weber 1920a: 34). Tuttavia, accanto a questa declinazione “banale” e tutto sommato marginale, il termine utilitarismo viene utilizzato da Weber anche per indicare – in modo più preciso e in linea con l'uso più tecnico del termine – quella specifica dottrina etica che individua il bene nell'incremento dell'utilità del maggior numero. È questa l'accezione in cui il termine utilitarismo viene usato in espressioni del tipo «utilitarismo dell'aldiquà» (Weber 1920a: 186), o quando Weber lo identifica con l'Illuminismo e il liberalismo: «Qui appare chiaro il punto di partenza della svolta dalla volontà di Dio ai punti di vista puramente utilitaristici della successiva teoria liberale» (Weber 1920a: 158). Qui l'utilitarismo è l'idea che il criterio etico del bene debba essere individuato nell'accrescimento dell'utilità e del benessere del maggior numero. Un'idea in base alla quale è l'incremento delle prestazioni di utilità disponibili – di qualcosa che è e rimane soltanto un mezzo – a costituire un bene dal punto di vista etico: qualcosa che fa dell'economia la suprema attività etica. Come abbiamo già sottolineato, Weber insiste sull'origine puritana di questa impostazione e, a differenza di quanto accade nel caso dell'armonia degli interessi, qui l'Illuminismo presenta una maggiore continuità con il Protestantismo ascetico.

Infine, il carattere sorridente dell'Illuminismo rimanda ad un rapporto meno intransigente con le cose, con i piaceri, con il consumo. Con l'Illuminismo la soggettività addiviene ad un rapporto con il mondo meno specularmente opposto alla gioia del mondo. Molte sono le espressioni con cui Weber segnala che il termine Illuminismo rimanda ad una soggettività con un tasso di rifiuto del mondo inferiore a quello tipico dell'ascetismo protestante e con

una indisponibilità ai piaceri del mondo decisamente inferiore a quella del puritanesimo. Quello che si fa strada con l'Illuminismo non è certo il godimento spensierato, ma sicuramente un atteggiamento etico che invece del rifiuto radicale di ogni godimento si sente vincolato semplicemente ad un uso della propria ricchezza che non dia «troppo scandalo» (Weber 1920a: 187).

7. Paradigmi concorrenti e ibridazioni

Possiamo provare adesso a trarre alcune conclusioni dalla descrizione appena tratteggiata dell'Illuminismo e dalla consapevolezza che è nell'Illuminismo che dobbiamo individuare la versione compiuta dello spirito del capitalismo nella sua diversità dall'etica del Protestantismo ascetico. Le conclusioni riguardano gli elementi costitutivi e la dinamica genealogica.

Cominciamo dagli elementi costitutivi. Alla luce della ricostruzione che ho provato a tratteggiare, lo spirito del capitalismo (di Franklin e dell'età dell'Illuminismo) consiste in una obbligazione eticamente motivata all'esercizio dell'attività economico-acquisitiva e alla massimizzazione del profitto privato con tutto ciò che ne deriva in termini di comportamenti razionali rispetto allo scopo: le virtù economiche. Ora, lo spirito del capitalismo così inteso è un prodotto complesso all'interno del quale è possibile distinguere almeno due componenti essenziali: da una parte, l'assunzione come valore ultimo di riferimento per l'agire nel mondo dell'amore del prossimo nella sua declinazione utilitaristico-impersonale, sia esso concepito come volontà di Dio o come finalità immanente (Bentham); dall'altra, la credenza in un legame fattuale e oggettivo fra la ricerca e l'acquisizione del profitto privato e l'utilità generale o del maggior numero (armonia degli interessi). Il valore ultimo dell'amore del prossimo utilitaristicamente inteso può comportare la legittimazione del profitto privato soltanto a condizione che questo venga posto in un rapporto armonico con l'incremento dell'utilità sociale. La formulazione etico-consequenzialistica dell'*ethos* del lavoro imprenditoriale consiste nella indicazione della doverosità del profitto privato, ma l'unica giustificazione possibile per questa obbligazione risiede nella suo legame con l'utilità generale postulato attraverso il dispositivo dell'armonia degli interessi (Gerde, Goldsby, Shepard 2007: 14-6). Il profitto diviene un dovere perché attraverso l'armonia degli interessi diviene coerente con una certa interpretazione dell'amore del prossimo. Si produce in tal modo una legittimazione puramente mondana del capitalismo: «In questo modo il capitalismo *può* ben esistere tranquillamente, ma o come qualcosa di fatalmente ineluttabile, così come sempre più accade oggi, oppure come nel periodo dell'Illuminismo – che comprende anche la letteratura di stile moderno – legittimato quale mezzo in qualche modo *relativamente*

ottimale per fare di quello che è relativamente il migliore dei mondi (nel senso della teodicea di Leibniz) la cosa relativamente migliore» (Weber 1910: 296).

Come ho già avuto modo di sottolineare, Weber interpreta questo passaggio dall'etica dell'intenzione del Puritanesimo all'etica consequenzialistica dello spirito del capitalismo (in Franklin e nell'Illuminismo) in termini di secolarizzazione. Il potere secolarizzante del possesso, come vedremo nel prossimo paragrafo, serve, infatti, a rendere ragione proprio di questa trasformazione. La domanda che si pone a questo punto della ricostruzione è, tuttavia, che cosa si debba intendere qui per secolarizzazione. Sicuramente non una emancipazione piena e completa da qualsiasi riferimento religioso, giacché questo non è completamente scomparso in Franklin e non viene tematizzato come decisivo il momento in cui scomparirà nell'Illuminismo con Bentham. Lo spirito del capitalismo viene presentato come il risultato di una secolarizzazione in senso intransitivo, ben prima che i suoi elementi siano formulati integralmente e coerentemente in forma immanente. Secolarizzazione significa qui piuttosto intra-mondanizzazione: un fenomeno che si produce anche in presenza di una emancipazione *incompleta* di un ambito dell'esperienza da una regolazione religiosa.

Nel passaggio dall'etica dell'intenzione del Protestantismo ascetico all'etica della responsabilità si realizza un aumento di importanza del mondo e una diminuzione dell'estraneità dell'etica al mondo. La qualità etica dell'azione non consiste più nella sua razionalità rispetto al valore (religioso), ma negli effetti che produce nel mondo. Anche laddove Dio rimane il fondamento del valore, la bontà dell'azione consiste nella sua razionalità rispetto allo scopo che la volontà di Dio ci chiede di realizzare nel mondo, in virtù dei mezzi del mondo e nelle forme della razionalità del mondo. Siamo di fronte ad una intra-mondanizzazione dell'etica del tutto a prescindere dal fatto che il suo fondamento ultimo rimanga la volontà di Dio. Quando Weber parla di «fondamento religioso [...] già scomparso in Franklin» intende segnalare l'avvenuta adozione di una modalità di giustificazione etica dell'azione che accetta il piano del mondo e la sua logica: la centralità delle conseguenze e la giustificazione dei mezzi a partire dal fine. L'etica della responsabilità possiede un'inevitabile tonalità *anti-ascetica* perché è incapace di escludere in modo definitivo il ricorso a mezzi eticamente sospetti. Il passaggio dal valore in sé dell'azione alla sua dipendenza dalla relazione oggettiva e conoscitivamente accertata con la realizzazione di uno scopo eticamente giustificato costituisce una trasformazione decisiva rispetto alla quale la questione del fondamento del valore risulta marginale. Il passaggio dall'etica dell'intenzione all'etica della responsabilità è una forma di secolarizzazione come rivalutazione o legittimazione dell'immanenza, come parziale, ma decisiva *accettazione* del mondo da parte dell'etica.

Ma l'impresa genealogica di Weber caratterizza lo spirito del capitalismo come esito della secolarizzazione anche in un senso più impegnativo: il trasferimento di contenuti, categorie, paradigmi da un contesto (originariamente) religioso ad una prospettiva secolare. La tesi di Weber in questo caso potrebbe essere così riassunta: lo spirito del capitalismo è la riformulazione laica e mondana dei precetti dell'etica del lavoro imprenditoriale del Protestantesimo ascetico. Se dal punto di vista contenutistico, concesse le attenuazioni del caso, lo spirito del capitalismo rimanda all'ascetismo puritano, dal punto di vista genealogico la sua complessità interna lo rende indeducibile esclusivamente dal Protestantesimo ascetico. Le due componenti dello spirito del capitalismo – utilitarismo e armonia degli interessi – non possiedono, infatti, la stessa origine teologico-religiosa. Mentre l'utilitarismo illuminista è un caso esemplare di secolarizzazione dell'immagine del mondo puritana, l'armonia degli interessi è la versione secolarizzata di una immagine religiosa del mondo estranea al Protestantesimo ascetico.

Cominciamo dall'utilitarismo illuminista. Weber insiste più volte sulle «fonti religiose dell'utilitarismo» (Weber 1920a: 158). L'utilitarismo illuminista è la traduzione in una prospettiva integralmente mondana della declinazione impersonale che l'amore del prossimo ha ricevuto nell'ambito del Protestantesimo ascetico. L'esito ultimo e più compiuto di questa secolarizzazione è costituito appunto dall'utilitarismo di Bentham: «Per la mancanza di ogni metafisica e quasi di ogni residuo di ancoramento religioso – in misura tale da collocarsi all'estremo limite di quel che è ancora possibile denominare etica "religiosa" – il Confucianesimo è più razionalistico e insieme è più sobrio, nel senso della mancanza e del rifiuto di ogni criterio non utilitaristico, di qualsiasi altro sistema etico, eccettuato forse quello di Jeremy Bentham» (Weber 1920b: 252). L'identificazione, tipica dell'utilitarismo, del bene etico con «*the welfare, or the good of many*» (Weber 1920a: 158) costituisce il fondamento valoriale dello spirito del capitalismo. È da una posizione etica di questo tipo che riceve il suo fondamento ultimo l'obbligazione al profitto nello spirito del capitalismo nella sua versione compiuta. Se lo spirito del capitalismo coincide con il dovere della ricerca del profitto, l'unico fondamento possibile può essere individuato nell'amore del prossimo impersonalmente inteso come sforzo di massimizzazione dell'utilità sociale. La dipendenza genealogica dello spirito del capitalismo dall'*ethos* puritano si manifesta nella esigenza di un fondamento normativo di tipo utilitaristico: di qualcosa che nella sua forma ancora religiosa (Franklin) o compiutamente secolarizzata può provenire soltanto dal Protestantesimo ascetico. Senza l'utilitarismo e il dovere dell'incremento dell'utilità sociale non è concepibile il dovere del profitto.

Ciò che invece non emerge con altrettanta chiarezza in *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* è la presenza e il ruolo dell'armonia degli interessi: un

elemento non soltanto estraneo, ma irriducibile alla matrice puritana. Mai nominata esplicitamente in tutto il testo, l'armonia degli interessi costituisce una sorta di convitato di pietra dell'argomentazione genealogica sullo spirito del capitalismo, la cui presenza può essere colta soltanto a partire dai riferimenti all'Illuminismo di cui, invece, costituisce una componente decisiva. L'armonia degli interessi, tuttavia, è un dispositivo non soltanto ineducibile dall'orizzonte puritano ma anche ad esso ostile e per molti versi alternativo: «[Rocher] prospetta piuttosto, da parte sua, una terza concezione delle relazioni dell'utilità individuale con la vita sociale, osservando che "essa (cioè l'utilità individuale) viene [...] trasfigurata in strumento comprensibile mondanamente in vista di uno scopo eternamente ideale. In questo modo si ha l'impressione di ritrovarsi sul terreno delle ottimistiche teorie dell'"utilitarismo" del XVIII secolo [*optimistischen "Eigennutz"-Theorien des 18. Jahrhunderts*]]» (Weber 1903: 35). Nella nota relativa a questo periodo Weber afferma: «Accenni singolari a questa teoria si trovano forse già nel discorso di Mammona agli angeli caduti nel *Paradiso perduto* di Milton: l'intera visione è una specie di rovesciamento della mentalità puritana» (Weber 1903: 35). Mentalità puritana e armonia degli interessi sono portatrici di versioni opposte dell'eterogenesi dei fini: l'una «vuole sempre il bene e crea sempre il male», l'altra «vuole sempre il male e crea sempre il bene». Senza la credenza nell'armonia degli interessi non esiste alcuna possibilità di trasformare l'obbligatorietà etico-intenzionale della condotta di vita puritana nella obbligatorietà del profitto individuale. Ma questa si fa strada a partire dalla disponibilità di una credenza che è a sua volta la versione secolarizzata, l'interpretazione nei termini di prestazioni di un meccanismo immanente (il mercato), di un'idea teologica estranea all'orizzonte puritano.

In *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* Weber, d'altra parte, omette qualsiasi riferimento esplicito all'armonia degli interessi perché consapevole della prestazione al tempo stesso decisiva, ma circoscritta di questo paradigma. Nella linea che dal discorso di Mammona arriva a Mandeville e poi ad Adam Smith, infatti, quello che risulta impensabile è proprio ciò che sta più a cuore a Weber: il *dovere* del profitto. Nella prospettiva dell'armonia degli interessi il perseguimento dell'interesse privato è un *diritto* – come le libertà soggettive degli inalienabili diritti dell'uomo –, ma mancano le risorse per pensarlo come un *dovere*. E manca la possibilità di dedurre proprio quei tratti "ascetici" che costituiscono il contenuto etico più proprio dello spirito del capitalismo: continuità dell'agire economico e indisponibilità al godimento della ricchezza in particolare.

Lo spirito del capitalismo è, così, il prodotto di un'ibridazione: un mix di doverosità protestante e di liceità del profitto privato legittimato in base all'idea della armonia degli interessi. Un ibrido in cui c'è quello che nell'etica del Protestantismo ascetico non c'era e non poteva esserci – il profitto come

scopo autonomo – e c'è però anche quello che non poteva esserci nell'armonia degli interessi ovvero la doverosità del profitto. Qualcosa di più del semplice infiacchimento dell'*ethos* puritano. Nell'etica del Protestantesimo ascetico non può esserci spazio per la ricerca del profitto, mentre nell'armonia degli interessi la ricerca del profitto non può essere un dovere. Lo spirito del capitalismo nella sua specifica diversità dall'etica economica del Protestantesimo ascetico è il prodotto della ibridazione fra l'idea della doverosità dell'agire economico e della professione e quella dell'armonia degli interessi come dispositivo cognitivo capace di rendere perseguibile il profitto come scopo autonomo.

8. Immagini del mondo contro

Se la secolarizzazione dell'etica del Puritanesimo nello spirito del capitalismo è, dunque, il frutto dell'ibridazione fra prodotti eterogenei che hanno origini diverse, l'ultima questione che ci rimane adesso da affrontare è quella relativa alle forze che hanno spinto questo processo. Detto altrimenti: quali sono le ragioni che hanno sostenuto e favorito questa trasformazione? L'unica indicazione esplicita di Weber riguarda il potere secolarizzante del possesso: «Tutta la storia delle regole degli ordini religiosi è, in certo senso, una lotta sempre rinnovata con il problema dell'effetto secolarizzante del possesso. Lo stesso vale, in una misura grandiosa, anche per l'ascesi intra-mondana del Puritanesimo» (Weber 1920a: 184-5). La descrizione in dettaglio di che cosa si debba intendere con effetto secolarizzante del possesso è affidata da Weber alle parole di John Wesley: «“ho paura: tutte le volte che la ricchezza è aumentata, là è diminuito nella stessa misura il contenuto religioso. [...] La religione *deve necessariamente* produrre tanto la laboriosità (*industry*) quanto la parsimonia (*frugality*), e queste non possono produrre altro che ricchezza. Ma quando aumenta la ricchezza, aumentano l'orgoglio, la passione e l'amore del mondo [*Weltliebe*] in tutte le sue forme. [...] I metodisti diventano ovunque diligenti e parsimoniosi; di conseguenza aumenta il loro possesso di beni. Perciò essi salgono in orgoglio, in passione, in desideri carnali e mondani, in superbia di vita. Così rimane la forma della religione, ma lo spirito svanisce gradualmente» (Weber 1920a: 185).

Siamo nel paragrafo che precede la descrizione del prodotto “finale” della secolarizzazione dell'ascetismo protestante e Weber punta tutto su *die säkularisierende Wirkung des Besitzes* per rendere ragione di questo processo (Donagio 2009). Del resto, questo tipo di argomento ricorre anche, in un contesto analogo, nella *Wirtschaftsgeschichte* (Weber 1920d: 269). L'idea di fondo è che il movimento di emancipazione di un determinato contenuto dal suo orizzonte religioso originario consista in un allentamento del rigorismo religioso indot-

to dall'esperienza di un mondo economicamente pieno (Weber 1906: 68-73). L'abbondanza di beni materiali funge da anestetico della coscienza religiosa e induce un adattamento al mondo, un drastico ridimensionamento della capacità di rifiuto etico religioso del mondo. È il tema della sazietà materiale come fattore di riduzione della capacità etica individuale: dove c'è abbondanza di beni materiali, c'è una difficoltà crescente a far valere gli ideali (non soltanto religiosi) contro la fatticità del mondo. Il potere secolarizzante del possesso è la capacità dei beni materiali di indurre quella gioia del mondo che è l'esatto opposto del suo rifiuto.

Il nesso fra sazietà materiale e diminuzione della tensione etica con il mondo costituisce un *topos* della riflessione weberiana (Alagna 2013). Ciò nonostante, il ricorso a questo dispositivo nel contesto di una spiegazione delle ragioni della secolarizzazione dell'etica puritana in direzione dello spirito del capitalismo suscita più di una perplessità. La prima è relativa agli effetti che Weber ascrive all'effetto secolarizzante del possesso e alla distanza che li separa dallo spirito del capitalismo. Lo spirito del capitalismo, per quanto versione attenuata del rigorismo puritano, non coincide con la gioia del mondo e neppure con l'incremento dei desideri carnali o della superbia di vita. Insomma, l'effetto secolarizzante del possesso sembra indurre un lassismo nella condotta etica lontano non soltanto dall'ascetismo protestante, ma anche dall'*ethos* capitalistico. Nel caso dello spirito del capitalismo, gli effetti del potere secolarizzante del possesso non producono lassismo o dedizione ai piaceri mondani, ma una disposizione più positiva nei confronti del mondo che induce a ri-definire in senso etico-responsabile una condotta individuale che conserva pur sempre una qualche tonalità ascetica.

Una seconda perplessità sorge dal destino dell'immagine religiosa del mondo. Il potere secolarizzante del possesso non sembra indurre una trasformazione della dimensione cognitiva – l'immagine (religiosa) del mondo (D'Andrea 2009, 2012; Vassalle 2012) –, ma soltanto un infiacchimento della condotta etica che essa sostiene. Come risulta evidente dal confronto con i movimenti monastici medievali, l'effetto secolarizzante del possesso è perfettamente compatibile con la persistenza di una immagine religiosa del mondo. Si tratta, pertanto, di un fenomeno che lascia del tutto inevasa la domanda sulle ragioni di quella secolarizzazione dell'immagine del mondo che si compie con l'Illuminismo del XVIII secolo, e che costituisce l'orizzonte in cui prende forma lo spirito del capitalismo nella sua versione compiuta. Insomma, il potere secolarizzante del possesso aiuta a comprendere un allentamento del rigorismo etico in condizioni di immagine del mondo costante, mentre il nostro problema è comprendere un fenomeno come lo spirito del capitalismo che – in Franklin e non solo – non coincide certo con la disponibilità ai piaceri del mondo.

Una indicazione preziosa per l'identificazione di un fattore ulteriore che ha operato in direzione della secolarizzazione dell'*ethos* puritano è contenuta nella conclusione della *Wirtschaftsgeschichte*: «La religiosità ascetica fu sostituita da una concezione pessimistica, ma in nessun modo ascetica, del mondo e dell'uomo, una concezione come quella, ad esempio, sostenuta dalla *Favola delle api* di Mandeville, secondo cui in certe circostanze anche i vizi privati tornano a vantaggio del bene generale» (Weber 2011: 395) (traduzione mia). Qui a darsi il cambio non sono soltanto due diversi atteggiamenti pratici nei confronti del mondo, ma due immagini del mondo che hanno notevoli tratti di diversità. L'idea dell'armonia degli interessi oltre ad essere il prodotto di un processo secolarizzazione risulta essa stessa fattore attivo di secolarizzazione. È un dispositivo cognitivo che interviene a modificare in un punto decisivo l'immagine del mondo del Protestantesimo ascetico, consentendo la trasformazione dell'etica puritana nello spirito del capitalismo. In una condizione in cui il potere secolarizzante del possesso spinge ad un rapporto meno antagonistico nei confronti del mondo, l'esodo dell'*ethos* economico dal contesto religioso si produce grazie alla disponibilità di un assunto cognitivo in grado di legittimare il profitto non più come effetto collaterale non voluto, ma come scopo autonomo. Quello che accade nella genesi dello spirito del capitalismo non è soltanto l'incrocio e l'ibridazione fra elementi secolarizzati provenienti da immagini religiose del mondo differenti. La genealogia dello spirito del capitalismo racconta anche la storia della spinta secolarizzante che l'immagine del mondo dell'armonia degli interessi esercita sull'ascetismo puritano. L'armonia degli interessi in quanto assunto cognitivo capace di una giustificazione consequenzialistica dell'*ethos* capitalistico è anche l'elemento che induce – spinge in direzione di – una secolarizzazione dell'ascetismo protestante. L'armonia degli interessi è un'immagine del mondo che consente una diversa fondazione dell'etica imprenditoriale: un *Weltbild* non soltanto surrogatorio, ma anche concorrente con quello del Protestantesimo ascetico (Erizi 2013) che finisce per imporsi anche perché sostenuto dalla “domanda di mondo” che si produce in virtù dell'effetto secolarizzante del possesso.

In un passaggio dell'ultima *Anticritica* Weber sottolinea il carattere non esattamente equifunzionale dell'armonia degli interessi: «L'ottimismo consueto a partire dall'Illuminismo, che culminò in seguito nel “liberalismo”, fu infatti soltanto un surrogato sul versante *sociale*; esso sostituì il principio *in maiorem Dei gloriam*, non però il significato personale della “conferma” che, applicata solamente all'aldiquà, palesa piuttosto la tendenza a rovesciarsi completamente nel momento “agonale” oppure a iscriversi tra le varie componenti di auto-soddisfacimento banalmente borghese» (Weber 1910: 295). I surrogati (*Ersatz/Surrogat*), anche quando risultano concorrenti e vincenti, non sono tenuti a soddisfare esattamente le stesse funzioni. Lo spirito

del capitalismo non possiede la stessa capacità di senso dell'etica del Protestantismo ascetico e dell'immagine religiosa che lo conteneva. L'armonia degli interessi soddisfa le esigenze di legittimazione del capitalismo e di giustificazione etica della condotta acquisitiva, ma presenta rispetto all'immagine puritana del mondo due significative differenze. La prima è la maggiore difficoltà a fornire un orizzonte di senso che abbracci la vita come un tutto. Di questa difficoltà è testimone l'interpretazione sempre più frequente dell'attività acquisitiva nei termini di una pratica sportiva (Weber 1920a: 192). La seconda difficoltà, in qualche misura più fatale, è la sua esposizione alle smentite fattuali: il capitalismo tardo-moderno non sembra più in grado per Weber di nutrire quella fede nell'armonia degli interessi che è ormai il suo unico fondamento di legittimità.

Riferimenti bibliografici

- Alagna Mirko (2013), *Sazi da morire. Soggettività e immagini del mondo in Max Weber*, AlboVersorio, Milano.
- D'Andrea Dimitri (2009), *Tra adattamento e rifiuto. Verso una teoria delle immagini del mondo*, in «Quaderni di Teoria Sociale», n. 9, 2009, pp. 17-50.
- D'Andrea Dimitri (2012), *Soggettività e immagini del mondo in Max Weber*, in «Iride. Filosofia e discussione pubblica», n. 65, XXV (2012), pp. 5-24.
- D'Andrea Dimitri (2013a), *Il Grande Inquisitore di Max Weber. La politica come etica alla prova del mondo*, in R. Badii, E. Fabbri, (a cura di), *Il Grande Inquisitore. Attualità e ricezione di una metafora assoluta*, Mimesis, Milano.
- D'Andrea Dimitri (2013b), *Bontà assoluta come in capacità di mondo. Acosmismo dell'amore e ordine sociale in Max Weber*, in «Politica & Società», n. 1, (2013), pp. 53-71.
- Di Marco Giuseppe Antonio (2003), *Studi su Max Weber*, Liguori, Napoli.
- Donaggio Enrico (2009), *Spiriti del Capitalismo. Variazioni sul tema*, in «Quaderni di Teoria Sociale», n. 9, 2009, pp. 71-103.
- Erizi Andrea (2012), *La notte di Edom. Modernità e religione in Max Weber*, AlboVersorio, Milano.
- Erizi Andrea (2013), *Diversamente uguali. La semantica della surrogazione in Max Weber*, in «Politica & Società», vol. I, 2013, pp. 79-98.
- Gerd Virginia W., Glodby Michael G., Shepard Jon M. (2007), *Moral cover for capitalism. The harmony-of-interests doctrine*, in «Journal of Management History», Vol. 13, n. 1, 2007, pp. 7-20.
- Henretta James A. (1995), *The Protestant Ethic and the Reality of Capitalism in Colonial America*, in H. Lehmann, G. Roth (eds.), *Weber's Protestant Ethic. Origins, Evidence, Contexts*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Kalberg Stephen, (1996), *On the Neglect of Weber's Protestant Ethic as a Theoretical Treatise: Demarcating the Parameters of Postwar American Sociological Theory*, in «Sociological Theory», vol. 14, n. 1 (Mar., 1996), pp. 49-70.

- Lessnoff Michael H. (1994), *The Spirit of Capitalism and the Protestant Ethic. An Enquiry into the Weber Thesis*, Edward Elgar, Aldershot.
- Poggi Gianfranco (1984), *Calvinismo e spirito del capitalismo. Contesti della "tesi Weber"*, il Mulino, Bologna.
- Roth Guenther (1995), *Weber the Would-Be Englishman: Anglophilia and Family History*, in H. Lehmann, G. Roth (eds.), *Weber's Protestant Ethic. Origins, Evidence, Contexts*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Schluchter Wolfgang (1996), *Paradoxes of modernity. Culture and Conduct in the Theory of Max Weber*, Stanford University Press, Stanford (CA).
- Vassalle Annamaria (2012), *Costruzione di mondi. Note sul concetto weberiano di Weltbild*, «Annali del Dipartimento di Filosofia» (Nuova Serie), XVIII, pp. 127-49.
- Weber Max (1903), *Roscher und Knies und die logische Probleme der historischen Nationalökonomie*, in Idem, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1951; trad. it. *Roscher e Knies e i problemi logici dell'economia politica di indirizzo storico*, in Idem, *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, Edizioni di Comunità, Milano 2001.
- Weber Max (1906), *Zur Lage der bürgerlich Demokratie in Russland*, in *Max Weber Gesamtausgabe*, I/10, Mohr Siebeck Verlag, Tübingen 1984; trad. it. *La situazione della democrazia borghese in Russia*, in Idem, *Sulla Russia*, il Mulino, Bologna 1981.
- Weber Max (1908), *Zur Psychophysik der industriellen Arbeit*, in *Max Weber-Gesamtausgabe*, Band I/11, Mohr, Tübingen 1984; trad. it. *Sulla psicofisica del lavoro industriale*, in Idem, *Metodo e ricerca nella grande industria*, Franco Angeli, Milano 1983.
- Weber Max (1909), *Antikritisches zum "Geist" des Kapitalismus*, in *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, Hrsg. J. Winckelmann, Band II, Siebenstern, Hamburg 1968; trad. it. *Anticritica sullo "spirito" del capitalismo*, in Idem, *Sociologia della religione*, 4 voll., vol. I, Comunità, Milano 2002.
- Weber Max (1910), *Antikritisches Schlußwort zum "Geist des Kapitalismus"*, in *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, Hrsg. J. Winckelmann, Band II, Siebenstern, Hamburg 1968; trad. it. *Anticritica conclusiva sullo "spirito del capitalismo"*, in Idem, *Sociologia della religione*, 4 voll., vol. I, Comunità, Milano 2002.
- Weber Max (1914), *Brief an Marianne Weber vom 5 April 1914*, in *Max Weber Gesamtausgabe*, II/8: Briefe 1913-1914, Mohr, Tübingen 1984, pp. 594-6.
- Weber Max, (1917), *Der Sinn der "Wertfreiheit" der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften*, in Idem, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1951; trad. it. *Il significato della "avalutatività" delle scienze sociologiche e economiche*, Einaudi, Torino 1974.
- Weber Max (1919), *Politik als Beruf*, in *Max Weber Gesamtausgabe*, I/17, Mohr Siebeck Verlag, Tübingen 1984; trad. it. *La politica come professione*, in Idem, *La scienza come professione. La politica come professione*, Einaudi, Torino 2004.
- Weber Max (1920a), *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, in *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1920-1; trad. it. *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, in Idem, *Sociologia della religione*, 2 voll., vol. I, Comunità, Milano 1982.
- Weber Max (1920b), *Einleitung zur Wirtschaftsethik der Weltreligionen*, in *Max Weber Gesamtausgabe*, I/19, Mohr, Tübingen 1984; trad. it. *Introduzione a L'etica economica delle religioni universali*, in Idem, *Sociologia della religione*, 2 voll., vol. I, Comunità, Milano 1982.

- Weber Max (1920c), *Zwischenbetrachtung. Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Welt-ablehnung*, in *Max Weber Gesamtausgabe*, I/19, Mohr, Tübingen 1984; trad. it. *Intermezzo. Teoria dei gradi e delle direzioni di rifiuto del mondo*, in Idem, *Sociologia della religione*, 2 voll., vol. I, Comunità, Milano 1982.
- Weber Max (1920d), *Wirtschaftsgeschichte. Abriß der universalen Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, Duncker & Humblot, Berlin 1958; trad. it. *Storia economica. Linee di una storia universale dell'economia e della società*, Donzelli, Roma 2007.
- Weber Max (1920e), *Konfuzianismus und Taoismus*, in *Max Weber Gesamtausgabe*, I/19, Mohr, Tübingen 1984; trad. it. *Confucianesimo e Taoismo*, in Idem, *Sociologia della religione*, 2 voll., vol. I, Comunità, Milano 1982.
- Weber Max (1920f), *Vorbemerkung*, in *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1920-1; trad. it. *Premessa*, in Idem, *Sociologia della religione*, 2 voll., vol. I, Comunità, Milano 1982.
- Weber Max (1922a), *Wirtschaft und Gesellschaft*, Mohr, Tübingen 1956; trad. it. *Economia e società*, 5 voll, I vol., Comunità, Milano 1980.
- Weber Max (1922b), *Religiöse Gemeinschaften*, in *Wirtschaft und Gesellschaft: die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlaß*, in *Max Weber Gesamtausgabe*, I/22-2, Mohr, Tübingen 1984; trad. it. *Economia e società. Comunità religiose*, Donzelli, Roma 2006.
- Weber Max (1922c), *Herrschaft*, in *Wirtschaft und Gesellschaft: die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlaß*, in *Max Weber Gesamtausgabe*, I/22-4, Mohr, Tübingen 1984; trad. it. *Economia e società. Dominio*, Donzelli, Roma 2012.
- Weber Max (2011), *Abriss der universalen Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, *Max Weber Gesamtausgabe*, III/6, Mohr, Tübingen 1984.
- Weintraub Karl J. (1976), *The Puritan Ethic and Benjamin Franklin*, in «The Journal of Religion», Vol. 56, n. 3 (1976), pp. 223-37.

MAX WEBER



IN HIS IRON CAGE