

# Intolleranza zero. Etica protestante e spirito del liberalismo in Max Weber<sup>1</sup>

*Andrea Erizi*

*The aim of this article is to examine Max Weber's genealogy of liberalism as a political turn paradoxically rooted in two aspects of ascetic Protestantism's world view: obsession with the purity of our own conscience, and indifference towards other people. This "heterodox" approach to the birth of tolerance is then analyzed in the light of the concept of polytheism. I will argue that Weber's normative stance on how we should face polytheism is deeply indebted to the ascetic Protestantism's solution to it, whereas our age tends to conceive of pluralism as relativism, driving the spirit of liberalism away from its origins.*

Tu hai amato gli uomini e questa è la conseguenza.  
Contro la Legge hai onorato gli uomini come Dei.  
Ora veglierai la roccia e leverai grida al cielo.  
Eschilo, *Prometeo incatenato*

Avere amato gli uomini: questo, secondo la tragedia, il capo di imputazione che inchioda Prometeo, il delitto cui tiene dietro tanto castigo. I versi di Eschilo intrecciano un nesso fra amore degli uomini e colpa; più in generale, fra amore del mondo e sofferenza, patita e inferta. Un nesso che qui troviamo cristallizzato nel mito, ma in cui ogni studioso di cose umane si è presto o tardi imbattuto, venendone sfidato a inquadrarlo nel suo apparato concettuale ed evocando così, di volta in volta, la complessità, gli effetti controintenzionali, l'eterogeneità dei fini. Aldilà delle preferenze tassonomiche, l'idea ricorrente è che ci sia uno iato fra intenzione ed esito, fra volontà e riuscita; uno spazio

<sup>1</sup> Le citazioni sono segnalate con il metodo autore-data. Vista la grande quantità di riferimenti a opere di Max Weber, non ho ritenuto opportuno riportare ogni volta il nome dell'autore; esse sono pertanto segnalate dalla sola data.

vuoto in cui si incuneano forze estranee, capaci di scambussolare quello che dovrebbe essere il lineare, fisiologico procedere dal primo al secondo momento. Entro questa cornice, amore degli uomini e sofferenza possono allora essere reciprocamente legati in un abbraccio mortale che può apparire inaspettato e sconcertante solo a chi non abbia mai ficcato il naso nelle faccende umane – e certamente non a noi, eredi di un secolo che, a forza di darne dimostrazione, ha reso persino banale questo legame.

E tuttavia, non è affatto scontato che nel regno dell'eterogenesi dei fini tutto debba andare di bene in peggio; che sia sempre e solo il diavolo a trarre profitto da quel buco nero fra i risultati attesi e quelli conseguiti: se le cataste di cadaveri messe a bilancio dal secolo breve ci ammoniscono quanto basta sugli effetti perversi in agguato dietro alle migliori intenzioni, può darsi anche, all'opposto, che la strada per il paradiso – o quantomeno, per un mondo più ospitale – sia lastricata di cattive intenzioni. L'eterogenesi dei fini non è soltanto il meccanismo incaricato di pervertire i nostri buoni propositi; essa funziona altrettanto bene nel senso inverso: non l'amore che partorisce orrori, quanto una forma estrema di indifferenza ai propri simili e al mondo produttiva di bene politico. Non tutto il male vien per nuocere, insomma: come Prometeo e i suoi epigoni novecenteschi sono stati condannati per i frutti avvelenati del loro amore per l'uomo, così si tratta di confrontarci con la possibilità che il liberalismo – uno dei lasciti della modernità al quale più difficilmente sapremmo rinunciare (1918 [1982]: 37) – possa avere la sua matrice in un'immagine del mondo, quella del protestantesimo ascetico, e in definitiva in un tipo umano sideralmente estranei a ogni movente riconducibile all'amore per il prossimo.

Non è certo un caso che a raccontare questa storia sia l'intellettuale, Max Weber, che forse con maggiore insistenza ha fatto ricorso alla semantica degli esiti non previsti e non voluti per mappare la parabola della modernità occidentale<sup>2</sup>. Il primo obiettivo di questo contributo è quello di tratteggiare, seguendo i passi weberiani, un'archeologia del liberalismo non priva di risvolti ontologici – una radiografia del suo spirito, appunto –, che mostri il rapporto di paradossale adeguatezza fra l'atteggiamento di assoluta indifferenza al mondo e agli altri uomini radicato nell'immagine protestante-ascetica del mondo, e la produzione della tolleranza in una situazione di compiuto e articolato pluralismo. Una genealogia, dunque, che clamorosamente smentisce il tentativo di declinare ogni modalità di gestione ordinata del pluralismo in termini di apertura, di cura o addirittura di passione – di amore – per l'altro.

<sup>2</sup> Sul rapporto problematico fra intenzioni ed esiti nel caso paradigmatico – ma non unico – della genesi del capitalismo, cfr. Schluchter 2007.

Ma c'è di più: il legame che Weber tesse fra indifferenza al mondo e “invenzione” delle libertà individuali descrive infatti soltanto una metà del *Weltbild* religioso retrostante alla genesi del liberalismo. L'altra è definita dalla relazione, non meno paradossale, fra tolleranza e intransigenza. Il bersaglio polemico più evidente è qui l'equazione fra tutela della diversità e relativismo: la valorizzazione della differenza stessa come precipitato della de-valorizzazione di ogni contenuto concreto, vale a dire degli specifici fattori di differenza fra le opzioni in campo. Secondo queste letture, la teoria e la pratica del liberalismo presupporrebbero insomma la marginalizzazione – la relativizzazione, appunto – dell'oggetto del contendere e la costruzione di identità flessibili, capaci di smussare gli angoli per accogliere l'altro da sé, e di disinnescare la carica esplosiva dell'idea di verità depotenziandola nel gioco delle – sempre parziali e fallibili – interpretazioni; presupporrebbero, in una parola, un certo grado di secolarizzazione. Tutto al contrario con Weber: la chance che egli fa balenare è quella di un pluralismo pacifico di fanatismi religiosi, di appartenenze monolitiche, arroccate in difesa della propria idea di verità.

Proprio questo carattere portato alla luce dal lavoro di scavo weberiano consentirà, nella seconda parte del contributo, di tendere un filo rosso fra l'archeologia del liberalismo e un concetto guida della sua teoria sociale, sul crinale fra diagnosi del presente e proposta normativa: politeismo. Il suggerimento che il percorso tracciato permette di avanzare è che l'idea di politeismo difesa da Weber in sede normativa - idea in quanto radicalmente anti-relativista, in tanto radicalmente inattuale, di segno opposto rispetto alla diagnosi -, possa essere proficuamente letta in filigrana proprio all'esperienza puritana, al “miracolo” della libertà soggettiva germogliata da quello sconvolgente innesto di indifferenza e fanatismo.

### *Sé e gli altri. Santi puritani fra intransigenza e indifferenza*

Nel ritratto che ce ne dà Max Weber, la modernità politica non nasce nel segno delle libertà individuali. Esiste, al contrario, una modernità pre-liberale, coincidente con l'affermazione dello Stato moderno come modalità inedita di gestione del potere politico e di strutturazione delle relazioni reciproche fra i dominati, oltre che fra questi e il luogo della sovranità. Nondimeno, è solo in seguito all'innesto della religiosità riformata, e all'apporto del profilo di soggettività da questa modellato, che la modernità assume il suo volto più familiare, in ambito economico con la diffusione dello spirito del capitalismo, in quello conoscitivo con la saldatura del legame fra scienza e tecnica, e appunto in quello politico con la perimetrazione di spazi di libertà individuale inaccessibili al comando sovrano (D'Andrea 2005: 30-82; Erizi 2012: 44-109).

L'idea che vi siano domini dell'esistenza personale e sociale, *in primis* la fede e la pratica religiose, in cui l'autonomia del singolo deve esercitarsi al riparo dalle ingerenze del potere politico attecchisce dunque nell'*humus* dell'immagine del mondo condivisa da quella batteria di confessioni religiose che Weber raccoglie sotto l'etichetta di protestantesimo ascetico (1920-21a [2002]: 81-4; 1920-21d [2002]: 253).

Più da vicino, tale idea si radica in due tratti di quell'immagine del mondo, e del tipo umano da questa plasmato, sui quali abbiamo già puntato i riflettori: da un lato l'assoluta indifferenza al destino degli altri uomini, esito di un processo di radicale ridefinizione dell'amore cristiano; dall'altro, un'altrettanto assoluta intransigenza rispetto alla purezza della coscienza individuale – il suo sviluppo ipertrofico, si potrebbe dire. Si è già osservato quanto sia tutt'altro che lineare e limpido il nesso causale intrecciato da Weber fra questi due tasselli del *Weltbild* protestante e la genesi del liberalismo – uno dei rari casi in cui l'eterogenesi dei fini converte il male in bene, piuttosto che il contrario. Prima di prenderli analiticamente in esame, vale comunque la pena di notare quanto paradossale sia la stessa convivenza reciproca di questi due elementi, prima ancora di quella fra questi e la modernità liberale di cui sono all'origine. Oltre che con lo smottamento delle geometrie politiche che hanno innescato, gli aspetti della soggettività protestante-ascetica che Weber convoca come responsabili della svolta liberale della statualità moderna appaiono difficilmente conciliabili anzitutto fra di loro: indifferenza per il mondo, ossessione per il sé. Cominciamo da quest'ultimo.

Il primo tratto della religiosità protestante-ascetica che definisce un terreno di coltura favorevole allo sviluppo delle libertà liberali è dunque la concentrazione ossessiva sulla purezza della coscienza individuale. Non sto a ricordare come tale concentrazione valga essenzialmente come conferma (*Bewährung*) dell'elezione del fedele, piuttosto che come sua causa efficiente. Il punto qui rilevante, infatti, non sono tanto i margini di efficacia e il concreto ruolo dell'agire individuale rispetto all'acquisizione di un bene di salvezza, quanto l'assolutizzazione di questo obiettivo nel quadro della condotta di vita: la sua assunzione a vertice gerarchico di una soggettività piramidalmente strutturata attorno a quello scopo. Il principio che «si deve obbedire più a Dio che agli uomini» (1922 [1974]: 490; 1920-21g [2002]: 333) diventa così il grimaldello in grado di scardinare la sovranità “leviatanica” primo-moderna: «il più antico e, fino all'epoca delle grandi rivoluzioni puritane e dei “diritti dell'uomo”, il più solido limite di ogni potere politico» (1922 [1974]: 490). La legittimità dell'obbligo politico viene erosa dalla subordinazione di ogni comando proveniente da un'autorità terrena a quello divino; la concreta esigibilità dell'obbedienza risulta compromessa dall'urto frontale con individui disposti a mettere in gioco, disobbedendo, la propria vita terrena, piuttosto

che piegarsi alla decisione sovrana e, così facendo, mettere a rischio quella eterna. La limitazione, propriamente liberale, dei contenuti della vita sociale su cui si esercita la sovranità ha insomma luogo nella forma di una contrazione dello spazio su cui essa può realisticamente aspirare all'obbedienza: la politica perde terreno, smobilitando dalla regolazione coercitiva della vita religiosa, a fronte dell'incedere di un tipo umano del tutto indisponibile, invece, ad arretrare di un passo su questioni ritenute cruciali per il proprio destino ultraterreno.

L'archeologia weberiana del liberalismo fissa così il suo primo tassello, tutt'altro che irrilevante anche per un tentativo di radiografia del suo spirito, del suo *ethos*: non il relativismo, non la notte buia della coscienza in cui tutte le scelte sono nere, equivalenti e in definitiva indifferenti, quanto al contrario l'intransigenza e il radicalismo etico-religiosi tengono a battesimo la libertà dei moderni.

Il rifiuto incondizionato di tutte le pretese dello Stato che vanno “contro la coscienza”, e la richiesta della “libertà di coscienza” come diritto assoluto del singolo nei confronti dello Stato, poteva essere coerentemente concepito come richiesta religiosa di carattere positivo soltanto sul terreno delle sette. [...] L'autonomia dell'individuo otteneva in tal modo un ancoramento non già nell'indifferentismo, bensì in posizioni religiose, e la lotta contro ogni specie di arbitrio da parte dell'“autorità” si elevava a dovere religioso (1920-21b [2002]: 198).

È il principio dell'intangibilità della coscienza etica individuale, il carattere categorico, religiosamente dovuto, di credenze e pratiche a sostenere, contro le intrusioni della legge sovrana, la rivendicazione dell'auto-nomia, e a irrorare di senso i costi che si è disposti a pagare e a far pagare agli altri, pur di non venir meno al proprio dovere di cristiano. La libertà, «all'epoca della sua eroica giovinezza» (*ibidem*), non si nutre di indifferenza, non ha per oggetto una pluralità di opzioni eticamente neutrali, distinguibili solo per la marca e per il colore del *packaging*, ma all'opposto perimetra l'ambito delle questioni ultime, popolato da imperativi etico-religiosi inderogabili, sui quali nessun compromesso sarebbe mai possibile.

Colta da Weber nel momento della sua “scoperta,” la tolleranza non inizia dove finisce la difesa di valori e principi non negoziabili, ma le è, per un fortunato arabesco del destino<sup>3</sup>, coestensiva: è una “intolleranza zero”, nel senso della mobilitazione del potenziale di intransigenza solitamente associa-

<sup>3</sup> Il termine destino è usato da Weber proprio per designare «la conseguenza del suo agire contrapposta alla sua intenzione» (1920-21f [2002]: 302).

to all'intolleranza in una direzione che risulta, invece, non solo compatibile, ma produttiva dell'individualismo politico. Che è come dire che la fuga in avanti rispetto alla modernità hobbesiana, e a un paradigma di sovranità che penetra fin negli interstizi della vita sociale, non richiede e non coincide con un abbassamento della capacità di conflitto degli individui. La riduzione della quantità di politica non è, come vorrebbe la *vulgata* lockeana, il provvidenziale effetto collaterale di una corrispettiva riduzione del tasso di polemogenicità antropologica: una semplice abrasione della politica in eccesso, cioè di quella divenuta socialmente evitabile a fronte della possibilità di una convivenza spontaneamente pacifica fra individui non più così irriducibilmente recalcitranti all'ordine, come lo erano quelli del *Leviatano*<sup>4</sup>. Nella genealogia weberiana, non c'è traccia di questa inedita capacità di auto-organizzazione del sociale, che renderebbe superfluo l'esercizio onnipervasivo della decisione politica, invalidando così l'alternativa secca "assolutismo o barbarie" postulata da Hobbes: la politica non si ritrae compiaciuta davanti allo spettacolo edificante di una società pacificata, popolata da corpi docili, da sudditi con una capacità di disordine soltanto residuale; piuttosto, ne è espulsa, messa al bando da un'esasperazione delle appartenenze religiose, dalla proliferazione di coscienze muscolari, disposte a tutto tranne che all'obbedienza a un comando politico ritenuto lesivo dei propri interessi ultraterreni.

La resistenza del cristiano a una decisione sovrana ritenuta illegittima può peraltro assumere forme tutt'altro che passive, e intrattenere invece una relazione di assoluta familiarità con la violenza – una circostanza testimoniata dalla frequenza con cui le pagine weberiane accostano puritanesimo e rivoluzione. Ancora una volta, tuttavia, la variabile rilevante ai fini della nostra ricostruzione non è quanta domestichezza con la violenza un'immagine del mondo abbia – l'alternativa martirio o guerra santa, per posizionare i due estremi. La questione è piuttosto se, di quello che è il mezzo politico per definizione – dello stesso Weber (1919b [2001]: 44-5) –, venga fatto un impiego politico nelle finalità. Dove c'è politica c'è violenza, ma non sempre della violenza, anche in forma organizzata e collettiva, viene fatto un uso politico nel senso del costruttivismo politico, cioè dell'affidamento alla politica del compito di edificare una società eticamente conforme – il sogno o l'incubo del secolo breve, a seconda della valenza rispettivamente soggettiva od oggettiva assegnata al genitivo. È proprio questo il nostro caso: l'opposizione anche frontale e violenta dell'"esercito dei santi" puritano a istituzioni politiche illegittime

<sup>4</sup> Mi riferisco in particolare a quella insuperabile matrice di *polemos* che è in Hobbes la religione (cfr. D'Andrea 2002), più ancora che alla conflittualità che si accende attorno ai beni mondani secondo la triplice radice risorse materiali-gloria-paura.

non è infatti intesa a una ripolitizzazione della società in forme diverse, magari finalmente adeguate alla propria idea di bene e di vero. Ne segue che, per rendere conto della nascita del liberalismo dallo spirito del fanatismo settario, non è sufficiente fare cenno alla capacità di conflitto insita in una fede collocata al centro del perimetro identitario: occorre altresì spiegare perché il potenziale esplosivo del rigorismo etico-religioso non sia stato messo a disposizione di un diverso progetto politico – l'opzione teocratica –, ma orientato a un ideale di liberazione dalla politica, di sottrazione alla sua stretta.

È qui che si incastra la seconda tessera, in quel mosaico a forti contrasti che è l'immagine protestante-ascetica del mondo, *complexio oppositorum* di un'esasperata attenzione all'ortodossia e all'ortoprassi, e di un'altrettanto incondizionata indifferenza per il mondo e per gli altri uomini. È questo disinteresse per le vite degli altri a distogliere il fanatismo puritano da ogni progetto politico di trasformazione dell'esistente, per incanalarlo nella ricerca di spazi di autonomia dalla politica, in cui seguire il proprio *Beruf* in una solitudine colmata solo dal rapporto indisturbato con Dio. L'asceta protestante non nutre alcun interesse al governo delle vite altrui, e quindi a sfruttare la politica per orientarle a un qualche bene, in questo o nell'altro mondo; la sua intransigenza è volta piuttosto a difendere il proprio diritto all'auto-governo in tutti quegli aspetti ritenuti religiosamente fondamentali. Non avvertendo il minimo pungolo emotivo o dovere morale di brandire il pastorale, di farsi carico del destino degli altri uomini per guidarli – volenti o nolenti, con il *soft power* o con l'inquisizione – a una salvezza intra- o ultra-mondana, ma disposto a morire pur di essere lasciato libero di curare gli interessi della propria anima nelle forme prescritte da Dio, il puritano brevetta l'uso spolitizzante della politica: un ricorso ai suoi mezzi, non esclusi quelli estremi, diretto però a ridurre la quantità di politica in circolo nei circuiti sociali.

Dirottando per un attimo lo sguardo dagli esiti politici a un'indagine dei meccanismi interni dell'immagine puritana del mondo, viene da chiedersi per quali tortuosi percorsi una simile «chiarezza senza amore» (1920-21g [2002]: 351) sia potuta nascere in seno a una religiosità che fa dell'amore per il prossimo l'alfa e l'omega della propria concezione del ruolo dell'uomo nel mondo. Senza la pretesa, né d'altra parte la necessità, di andare fino in fondo nella dissezione del *Weltbild* protestante-ascetico, giova richiamare il punto archimedeo di una simile *Umwertung aller Werte*: la ridefinizione del tradizionale dovere della fratellanza nei termini inediti dell'osservanza impersonale e priva di implicazioni emotive del proprio *Beruf*. «Il lavoro professionale mondano appare l'espressione esteriore dell'amore del prossimo» (1920-21a [2002]: 69): la sola forma di amore, in effetti, al di sopra di ogni sospetto di costituire una divinizzazione delle creature (1920-21a [2002]: 94). La radicale svalutazione di un mondo scaraventato a siderale distanza assiologica da un creatore che si

tiene nascosto, impenetrabile nei suoi disegni e volontà, trascina in un unico giudizio di condanna ogni forma di partecipazione emotiva o di dedizione fattiva al destino del prossimo. Il solo modo igienico per l'anima di abitare un mondo degradato a cloaca del creaturale diventa così il servizio di astratti scopi di utilità sociale nella forma oggettiva dell'adesione al proprio compito professionale. Questo è tutto l'amore richiesto, ma anche tutto l'amore permesso; di più, è peccato – il peccato di Prometeo: la perversione di indirizzare a una creatura quella considerazione di cui Dio unicamente è degno.

In questo modo, è proprio il precetto dell'amore fraterno a tingersi del grigio di un'impolitica indifferenza. A distogliere il puritano dal ricorso al potere politico come strumento pastorale, infine, sono due ulteriori caratteri di questa esperienza religiosa. Intanto, il fatto che l'impiego della coercizione – o di qualunque altro mezzo – sarebbe comunque impotente a modificare la decisione incoercibile e inappellabile di Dio rispetto al destino di ognuno. È sullo scoglio della predestinazione che si infrange ogni residua velleità di fare qualcosa, con le buone o con le cattive, per guidare alla redenzione il gregge degli uomini; l'estremo baluardo contro la tentazione illiberale di ficcare il naso nelle vite degli altri.

Ma il vizio di non farsi i fatti propri non è solo inutile per il destinatario; esso rischia di rivelarsi controproducente per chi lo commette. A questo proposito, si rende necessario un brevissimo *excursus*, che illustri come anche la setta – la modalità di organizzare la collettività dei fedeli tipica delle denominazioni fiorite all'ombra del *Weltbild* puritano<sup>5</sup> –, nella sua qualità di «formazione sociale specificamente anti-politica o a-politica» (1922 [1974]: 527), fornisca un impulso decisivo all'affrancamento dell'agire religioso dal morso della decisione sovrana.

Tönniesianamente parlando, la setta è una comunità o una società? Attorno a questo interrogativo, e alla risposta ambivalente e circostanziata – ma ormai non dovrebbe sorprendere – che esige, è possibile enucleare il duplice ruolo della setta rispetto a una fondazione genealogico-filosofica del liberalismo<sup>6</sup>. Per un verso, la setta condivide uno dei caratteri definitivi della *Gemeinschaft*: luogo sociale caldo, tenuto insieme da un tessuto connettivo estremamente robusto, pressoché inattaccabile dall'esterno. Proprio questa dimensione comunitaria agisce nel senso di rafforzare la capacità di resistenza della soggettività ascetica a un comando politico ingiusto: a innalzare un argine alle pretese del sovrano, e se necessario a scontrarsi con esso, non sono

<sup>5</sup> Fa eccezione il calvinismo, unica fra le denominazioni riformate ad avere conservato forma di chiesa: una chiesa *sui generis*, tuttavia, dal momento che è «frusta disciplinare e non un'istituzione di salvezza» (1922 [1974]: 516).

<sup>6</sup> Su questa ambivalenza, cfr. Ferraresi 2003: 289-90.

infatti individui isolati, ma un corpo sociale graniticamente compatto, oltre che adeguatamente motivato.

Per altro verso, tuttavia, la setta definisce uno dei più radicali dispositivi anti-comunitari concepibili. Idealtipicamente, laddove la chiesa si fa carico della salvezza di *tutti* coloro che ne sono – in virtù di atti non volontaristici, tipicamente la nascita – membri, la setta costituisce un'organizzazione particolaristica, progettata per ospitare il solo, ristretto novero degli eletti, e per isolare, già in questo mondo, la chiesa invisibile dei predestinati alla beatitudine<sup>7</sup>. La purezza dell'esperienza religiosa di ognuno passa così attraverso quella del proprio vicino: una circostanza che agisce su ogni membro della setta come una potente istigazione a esercitare un controllo orizzontale pervasivo e generalizzato, di tutti su tutti, e a fare valere la più rigida selettività della *membership*<sup>8</sup>. La fobia da contatto con i non eletti e l'esigenza di preservare il gruppo religioso dalla promiscuità con soggetti impuri, non recanti i segni della conferma, rende il puritano tanto ossessionato dalla qualificazione etico-religiosa dei suoi correligionari quanto lo è dalla propria: non certo in nome di un ritrovato interesse per l'altro, quasi a revocare quell'indifferenza che abbiamo visto costituire la cifra del suo modo di stare al mondo, quanto, esattamente all'opposto, in virtù di una ricerca di immunità – di protezione dal contatto-contagio con eventuali agenti patogeni – che si fa spasmodica proprio nel momento in cui l'esperienza religiosa sembra schiudersi a una dimensione sociale. Qui risiede il tratto anti-comunitario in senso eminente di questa architettura sociale unica, ossimoro vivente di una *Gemeinschaft* fondata sulla negazione programmatica di ogni *communitas*; comunità di individui soli – impossibilitati, oltre che disinteressati, a prestarsi aiuto reciproco – davanti al mistero insondabile della grazia<sup>9</sup>.

Eppure, con l'ennesima capriola, proprio questo spietato atteggiamento immunitario si dimostra efficacissimo contro possibili rigurgiti dell'intolle-

<sup>7</sup> Cfr. 1920-21c [2002]: 208: «una setta è invece un'associazione volontaria di soggetti qualificati in modo esclusivo (idealmente!) sotto il profilo etico-religioso, nella quale si entra volontariamente, se si trova volontariamente un'ammissione in virtù di una conferma religiosa».

<sup>8</sup> Weber parla dell'«orrore profondo di fronte alla possibilità di condividere l'eucarestia con un “dannato” o addirittura di riceverla dalla mano di un dannato, di un “mercenario” d'ufficio, la cui condotta non reca i segni dell'elezione» (1920-21b [2002]: 197). Per un'illustrazione di questo clima da “inquisizione orizzontale”, cfr. anche 1920-21e [2002]: 308. Ernst Troeltsch (1923 [1969]: 688-91) insiste sull'ambiguità politica della setta: tanto dispositivo anti-autoritario, quanto prototipo delle forme di controllo onnipervasivo sperimentate dalla modernità. Michael Walzer (1996: 337-40), invece, si spinge a mio parere troppo oltre, laddove enfatizza l'elemento del controllo orizzontale per negare ogni «contributo teorico» del protestantesimo ascetico alla genesi della modernità liberale.

<sup>9</sup> L'uso dei termini comunità e immunità è qui ovviamente debitore dei fondamentali lavori di Roberto Esposito (1998, 2002, 2004) sulla semantica del *munus*.

ranza: oltre che perfettamente inutile per chi ne è oggetto, essa risulterebbe infatti dannosa per chi la pratica, perché ammettere all'eucarestia persone costrette con la minaccia della forza a una professione esteriore di fede, ma prive delle credenziali etico-religiose necessarie, significherebbe compromettere l'accurata profilassi attraverso cui il puritano cerca protezione dal contagio dei non-eletti<sup>10</sup>. A mo' di sommario:

La setta pura deve schierarsi a favore della "separazione tra Stato e chiesa" e della "tolleranza". Infatti essa non è un'istituzione universale di salvezza per la repressione dei peccati, e non sopporta un controllo o una regolamentazione come non sopporta un controllo o una regolamentazione ierocratica; nessuna potenza di ufficio, di qualsiasi tipo essa sia, può elargire al singolo beni di salvezza per i quali egli non sia qualificato, e quindi ogni impiego del potere politico nelle cose religiose deve essere considerato privo di senso o addirittura diabolico; coloro che stanno al di fuori di essa non la interessano; ed essa stessa, per non perdere il più intimo senso religioso della sua esistenza e della sua efficacia, non può essere altro che un'unione, costituita in modo assolutamente libero, di individui specificamente qualificati in senso religioso. Le sette conseguenti hanno perciò rappresentato sempre questo punto di vista, e costituiscono il sostegno più autentico dell'esigenza della "libertà di coscienza" (1922 [1974]: 527).

Un'immagine del mondo che intreccia un'angoscia ossessiva per la santità della propria coscienza con la più sovrana indifferenza per il mondo e per il destino degli altri uomini – destino rispetto al quale non esisterebbero comunque margini di intervento –, e che struttura forme di organizzazione della comunità religiosa che rendono controindicata la stessa frequentazione di individui dalla meno che certa elezione: altrettanti ingranaggi di un dispositivo di neutralizzazione dell'intolleranza di inesorabile efficacia, in grado di disinnescare tanto la decisione sovrana in materia di fede, quanto il conflitto inter-confessionale, vale a dire quello che potrebbe divampare su un piano orizzontale, anche all'ombra di uno Stato neutrale.

Prende così corpo un modo di intendere il rapporto fra individuo e politica alternativo tanto all'avidità di politica della chiesa, istituzione chiamata a guidare alla redenzione un gregge recalcitrante, segnato dalla disuguaglianza del carisma fra i suoi membri, quanto, all'estremo opposto, agli esiti anarcoidi cui

<sup>10</sup> Per la cronaca, in un passaggio (1920-21b [2002]: 200) Weber ascrive esplicitamente la setta al tipo ideale della società, rinvenendo evidentemente il crinale decisivo fra le due categorie tönnesiane non nella forza dei legami interni (che sarebbero di intensità comunitaria), ma nel carattere selettivo dell'ammissione. Una presa di posizione che può essere giudicata più o meno persuasiva, ma che non rimuove la sostanziale ambivalenza su cui mi sono soffermato.

approda il cristianesimo mistico in concomitanza con il fiorire di aspettative millenaristiche<sup>11</sup>. A ridosso dell'atteggiamento verso il mondo dell'asceta protestante, la politica né seguita a pervadere l'intera società, rivendicando la propria indispensabilità come veicolo di una salvezza tendenzialmente universalistica, né scompare per sopraggiunta superfluità nella Gerusalemme terrena della fratellanza, ove nessuna regolazione coercitiva delle relazioni sociali è più richiesta. Piuttosto, essa si assottiglia, continuando a coprire quelle funzioni comunque necessarie a governare un mondo corrotto, mentre recede dagli ambiti eticamente e religiosamente rilevanti, dominio inespugnabile della libertà di coscienza<sup>12</sup>.

Non c'è bisogno di rimarcare come questa genealogia del liberalismo esponga più di un fianco alla critica, e quanto sia controversa in una prospettiva di storia politica o di storia delle idee – un *disclaimer* non dissimile da quello che Weber pose a margine delle arcinote tesi sul capitalismo, e che pure non servì a dispensarlo da una lunga serie di fraintendimenti, e dal mettere mano ad altrettante *Anticritiche*. Dal nostro punto di vista, è interessante piuttosto distillare il precipitato filosofico di questa archeologia del liberalismo, che mi pare disporsi su un duplice piano. Il primo, che è quello su cui ci siamo finora mossi, ha a che fare con il tentativo di spremere dalla ricostruzione genealogica una teoria filosofica del liberalismo, sotto forma di indizi per decifrare lo spirito, l'*ethos* – starei per dire: l'essenza –, di questa forma di vita, più che meramente politica. Il liberalismo, insomma, come modo di rapportarsi al pluralismo che non è né lo schiacciasassi iper-politico della chiesa né il “politica zero” del millenarismo, ma soprattutto che rimanda a una tonalità emotiva fondamentale, a un atteggiamento rispetto alla realtà, a un modo di stare al mondo frutto del più clamoroso *double standard*: intransigenza per sé, indifferenza per il mondo. Ciò che adesso propongo di valutare – è il secondo piano filosoficamente pregnante – è cosa ne sia, nel presente di Weber, e nel nostro, di questo atteggiamento di fronte al pluralismo e al mondo in genere; se lo spirito originario del liberalismo abbia lasciato qualche durevole traccia, oppure se sia stato tradito, e non rappresenti più altro che il metro normativo con cui misurare la nostra distanza da quell'origine.

### *A ciascuno il suo. Per un pluralismo non relativista*

Una manciata di secoli sono trascorsi rispetto al tempo in cui la modernità viveva il suo eroico levarsi, con la soggettività ascetica a imprimerle la sua

<sup>11</sup> Sulla deriva anomica del millenarismo, cfr. 2001 [2006]: 231-32; 1920-21g [2002]: 333.

<sup>12</sup> Per una più distesa trattazione in chiave comparata di queste diverse declinazioni del rapporto fra immagine religiosa del mondo e tasso di politicità, rimando a Erizi 2012: 101-03.

caratteristica impronta in ambito epistemico, economico, politico. Benvenuti nella tarda modernità, il presente di Weber, e il tempo in cui la nostra epoca, esaurita la spinta propulsiva e toccato il suo apice, ha ormai intrapreso la fase discendente della sua parabola, al cui termine l'attende – secondo la nota tesi weberiana, parte cronaca del giorno, parte profezia di sventura – l'abisso della gabbia d'acciaio, di una perdita di libertà dai molti volti e dalle molte incognite. Rinuncio qui a seguire le trasformazioni economiche e politiche che scandiscono la traiettoria moderna, compreso il destino di quelle libertà di cui abbiamo ricostruito la travagliata genesi, e che Weber vede adesso minacciate dalla chiusura di una «gabbia della servitù del futuro, nella quale forse un giorno gli uomini saranno costretti ad ubbidire impotenti, come i *fellah* dell'antico Egitto» (1918 [1982]: 36). Il punto di innesco delle considerazioni a seguire sarà piuttosto capire che ne è stato, in questo intervallo, del tipo umano protagonista della paradossale epopea che abbiamo appena raccontato, e dell'immagine del mondo che gli ha dato fiato e orizzonti. Ebbene, anche sotto questo profilo, tutto è cambiato: la soggettività ascetica ha da tempo abbandonato la scena, e dietro al borghese guglielmino già fa capolino l'ultimo uomo; il pluralismo è un fatto compiuto, e il dio cristiano, dalla beata solitudine – sia pure nelle varianti interne che hanno agitato l'Europa moderna – in cui ha vissuto per due millenni, si trova a sgomitare in cieli sovraffollati, relegato a essere uno fra i tanti nel *pantheon* che descrive la coscienza contemporanea.

C'è un termine che Weber ha coniato e reso celebre – uno dei tanti prodotti del suo estro tassonomico entrati a far parte del lessico quotidiano delle scienze sociali – per designare la condizione tardo-moderna: politeismo. Per cominciare a circoscrivere la portata denotativa di questo concetto, giova leggerlo in controluce al monoteismo cristiano che storicamente lo precede, e considerare entrambi come due delle modalità – non le sole possibili – con cui un'immagine del mondo può rapportarsi alla pluralità delle sfere di vita e dei valori – di dèi, metaforicamente. La soluzione cristiana a questo pluralismo è, appunto, il monoteismo: la subordinazione di ogni altro dio a un Dio latore di un annuncio di redenzione con condizioni etiche di accesso. “Non avrai altro dio all'infuori di me” significa pretendere che sia Dio a governare la totalità dell'esperienza del mondo del fedele; orientare quindi la sua intera esistenza a un bene di salvezza ultra-mondano, e di conseguenza al set di credenze e di norme etiche e *lato sensu* pratiche che definiscono i requisiti soggettivi di accesso a quel bene – ferma restando la sussistenza di un nesso, sia pure stravolto come nel puritanesimo, fra merito e destino, fra dovere e ricompensa.

L'uomo greco poteva muoversi fra i diversi ordinamenti di vita adottandone la legalità interna: i principi dell'erotica per i fedeli di Afrodite, le vie della conoscenza per chi si fosse votato ad Atena, e così via. Non era in discussione, tuttavia, l'effettiva alterità e irriducibilità delle diverse logiche, degli imperati-

vi e dei valori propri di ciascuno specchio dell'esperienza del mondo; non era concepibile, vale a dire, che un dio ambisse a dettare le proprie leggi anche al di fuori della propria giurisdizione, a domandare obbedienza a individui che avessero disposto la propria esistenza alla ricerca di altri beni. Come l'Europa uscita da Westfalia, il cielo greco conosce il conflitto – «non di rado» (1919b [2001]: 105), anzi, precisa Weber – fra i suoi diversi inquilini per accaparrarsi quella risorsa scarsa che è la fedeltà degli uomini; al tempo stesso, però, essi si riconoscono reciprocamente il diritto di non-ingerenza, respingendo come assurda l'idea che un uomo anteponga principi etici alla ricerca della conoscenza, se è quest'ultimo – ad esempio – il dio a cui si è consacrato.

Con Cristo, invece, per la prima volta in Occidente l'etica – religiosa – non è più una sfera accanto alle altre, ma aspira a un ruolo ecumenico: a ergersi sopra di esse per reggere l'esistenza umana nella sua interezza. Un'etica che, d'altro canto, non è polverizzata nei molteplici doveri rituali di casta, in una pletora di norme diversificate a seconda dell'identità sociale di ognuno – la risposta indiana al pluralismo<sup>13</sup> –, ma è generalizzata a rivolgere a tutti gli uomini le medesime richieste. Il monoteismo cristiano può dunque essere pensato come il prodotto di una duplice universalizzazione: rispetto all'induismo, abbatte gli steccati di casta per sottoporre tutti gli uomini alle stesse norme etico-religiose; rispetto all'antica Grecia, pretende di fare valere queste norme in ogni ambito della vita, esautorando i rispettivi dèi delle proprie competenze specifiche.

In prima battuta, allora, la semantica del politeismo allude a un riavvolgersi del nastro del tempo cristiano, fino a ripristinare una condizione originaria: «gli antichi dèi, spogliati del loro incanto e perciò in forma di potenze impersonali, si levano dalle loro tombe, aspirano a dominare sulla nostra vita e ricominciano la loro eterna lotta» (1919a [2001]: 30)<sup>14</sup>. Certo nella forma impersonale, cioè metaforica, con cui è lecito parlare di dio al tempo dell'assenza di Dio, la tarda modernità restaura un pieno, articolato politeismo. Un pluralismo stratificato, direi anzi, in cui è possibile distinguere due livelli. Il primo è relativo alla molteplicità di concezioni e di declinazioni dei beni propri di ciascuna sfera di vita e, in particolare, del bene e del valore etici. È la dimensione del pluralismo al centro della discussione contemporanea sul tema, ovvero, per ricorrere alle esemplificazioni weberiane, l'alternativa fra cultura tedesca e cultura francese, o, più problematicamente, fra etica dell'intenzione ed etica della responsabilità (1919a [2001]: 29-30). D'altra parte, la

<sup>13</sup> Cfr. 1920-21h [2002]: 140: «non esisteva alcuna etica privata e sociale universalmente valida, ma soltanto un'etica specifica per ogni cetto».

<sup>14</sup> Cfr. altresì 1916 [1998]: 42; 1917 [2003] 265.

portata diagnostica della categoria di politeismo non si esaurisce in questa accezione intra-sferica, per investire la molteplicità delle stesse sfere di vita – un pluralismo inter-sferico, dunque. Come dire che non soltanto esistono più concezioni alternative e rivali del bene etico, ma il bene etico stesso, comunque declinato, è alternativo e in contrasto con i valori promessi da altri ordinamenti dell'esistenza: «l'etica non è la sola cosa che “valga” nel mondo, ma [...] accanto a essa sussistono altre sfere di valori – i cui valori può, in certe circostanze, realizzare soltanto chi si assuma una “colpa” etica» (1917 [2003]: 261). A prescindere dalla concezione del bene etico cui si aderisce, vivere all'epoca del politeismo significa sperimentare la contraddizione fra questo e le tipologie di beni connesse ad altri domini, e sottoposte a logiche autonome, irriducibili all'etica oltre che fra loro: e così, seguire i sentieri della politica porta lontano da quelli dell'erotica, lasciarsi tentare dalla conoscenza costringe a trasgredire le leggi dell'economia, le forme di culto richieste dal dio dell'estetica finiranno con l'indispettire quello dell'etica.

Si faccia attenzione: il politeismo non inaugura il conflitto fra le sfere di valore, e fra le diverse versioni di questo all'interno di ognuna. Tutta la *Zwischenbetrachtung* racconta la storia dell'ostilità reciproca fra il Dio cristiano e le altre divinità – fra etica e mondo. Soltanto, questo dissidio era ovattato e risolto dall'“asso nella manica” con cui Dio poteva spingere dalla propria parte i recalcitranti: l'annuncio che l'apparenza inganna, che il mondo è un luogo dotato di un senso oggettivo, per cui l'abisso che lo divarica dall'etica avrebbe finito per essere colmato, assicurando la retribuzione del giusto come la punizione del malvagio. Il disincantamento tardo-moderno fa invece saltare questo dispositivo di neutralizzazione del conflitto: dal momento in cui non c'è più una promessa di redenzione a ricucire lo strappo tra fatticità e merito, sancendo così l'oggettiva sovraordinazione dell'etica, viene a mancare ogni bussola che guidi l'uomo in questo mondo in lotta, che fornisca indicazioni rispetto all'interrogativo che più di ogni altro rende – o *dovrebbe* rendere – inquieto il suo soggiorno su questa terra: che fare? Qual è il dio che «tiene i fili della sua vita» (1919a [2001]: 40), al quale consacrare la propria esistenza?

Proprio lo scarto fra essere e dover-essere appena evidenziato dal corsivo introduce alla questione dirimente: posto che – come Weber ripete con biograficamente sospetta frequenza – la potenza che per molti versi fa le veci di Dio, la scienza, non è in grado di prospettare criteri orientativi (1919a [2001]: 24), il politeismo si traduce nel compito, assegnato a ciascuno, di costruire individualmente il senso della propria vita, di farsi a un tempo benefattore e beneficiario di una donazione di senso radicalmente soggettiva, impossibilitata cioè a fare affidamento su alcuna evidenza metafisica né scientifica; in altre parole: nel compito di riconoscere la propria vocazione e saper cogliere

i segni della conferma che il nostro dio, se davvero è tale, non mancherà di manifestarci<sup>15</sup>.

il destino di un'epoca di cultura che ha mangiato dall'albero della conoscenza è quello di sapere che noi non possiamo cogliere il senso dell'accadere universale in base al risultato della sua investigazione, per quanto perfettamente accertato esso sia, ma che dobbiamo essere in grado di crearlo, che di conseguenza le "intuizioni del mondo" non possono mai essere prodotto del sapere empirico nel suo progredire, e che gli ideali supremi, che ci muovono nella maniera più potente, agiscono in tutte le età soltanto nella lotta con altri ideali, che ad altri sono sacri come a noi i nostri (1904 [2003]: 16).

Ma è di fronte a un tale compito, letteralmente *übermenschlich*, che si spalanca sotto ai piedi di Weber il baratro che separa diagnosi e proposta normativa. Da un punto di vista normativo, infatti, Weber non nutre dubbi sulla necessità di adempiere al compito che il politeismo ci ha assegnato, dimostrandosi all'altezza del proprio tempo nella volontà di mettere la propria esistenza nella sua interezza al servizio del dio che ne manovra i fili<sup>16</sup>. E dimostrando altresì la propria capacità di senso: non si attinge infatti al senso della vita come un tutto, se non concependo la propria esistenza come totalità coerente, organicamente raccolta attorno a un principio unitario. Lasciando a Weber la parola: «la vita nel suo insieme – se essa deve non già scorrere via come un evento naturale, bensì essere diretta consapevolmente – rappresenta una catena di decisioni ultime mediante cui l'anima (come in Platone) sceglie il suo proprio destino, il che vuol dire il senso del suo agire e del suo essere» (1917 [2003]: 365-66). Insomma: sotto un cielo politeista, è il monoteismo come opzione soggettiva, come fedeltà incondizionata ed esclusiva al dio cui si è giurato obbedienza, a mettere in condizione di estrarre il senso che quell'ordinamento o quel valore è in grado di offrire. Sotto questo profilo, il monoteismo soggettivo normativamente difeso da Weber non si discosta dal monoteismo cristiano: de-cidersi per un dio continua a significare la recisione di ogni legame con le altre sfere dell'esistenza – la gelosia, evidentemente, è un tratto comune anche agli omologhi metaforici di una divinità. Non la dispersione caotica del sé nella girandola di beni che il mondo sembra porgerci, ma la concentrazione quasi autistica sul terreno della propria vocazione; non l'assaggio ora di questa ora di quella esperienza, ma la perseveranza ossessiva, al limite del paranoico,

<sup>15</sup> Della perdita di senso – di un senso oggettivo del mondo, cioè – correlata al «nuovo politeismo» parla Habermas 1986: 349-50.

<sup>16</sup> Dal Lago 1983: 82 riconosce come «se c'è un'etica in Weber, questa è l'obbedienza al proprio demone». Un'etica vuota di contenuto, gli fa eco in questo senso Brubaker 1989: 126-27.

nell'osservanza del culto del proprio dio, le orecchie tappate alle sirene del mondo "là fuori", definiscono un atteggiamento – per ricorrere all'aggettivo politicamente scorretto prediletto da Weber – virile, e un rapporto con il mondo capace di distillarne il senso.

Non sorprenderà, allora, che Weber si ribelli con tanta veemenza a un equivoco sempre dietro l'angolo, quando si parla di pluralismo: «il fraintendimento più grossolano al quale vanno sempre incontro, di quando in quando, le intenzioni di coloro che sostengono la tesi della collisione tra i valori è perciò costituito dall'interpretazione di questo punto di vista come "relativismo"» (1917 [2003]: 266). L'unica accezione di relativismo applicabile al politeismo weberiano – o piuttosto, alla proposta normativa che Weber gli cuce addosso – descrive il variare delle logiche che governano l'agire in funzione del relativo ordinamento. Niente a che vedere, tuttavia, con la galassia di significato generalmente evocata dal termine: laddove questa allude a una rimozione del carattere alternativo e della stessa effettiva diversità delle opzioni in campo, Weber enfatizza piuttosto la loro inconciliabilità reciproca. La proliferazione tendenzialmente illimitata delle fonti di valore non veicola lo scivolamento nell'irrilevante di ciò le differenzia; l'assenza di ogni criterio gerarchico oggettivo fra le diverse divinità in lotta non autorizza a concludere, con il libertino, che "questa o quella per me pari sono"; l'infondatezza della decisione non toglie che, nonostante tutto, si *debba* decidere, e che decidere per una parte in causa significhi voltare le spalle alle altre. Se la pluralizzazione delle forme del bene costituisce il destino del nostro tempo, il nostro non ha da essere quello di stemperare questa pluralità in un sincretismo posticcio.

Bellicista e anti-relativista, del resto, era il politeismo greco – Antigone *docet*<sup>17</sup>. Ma accanto a questo riferimento, evidente fin dalla scelta del termine "politeismo" per denotare l'atmosfera spirituale del proprio tempo, ce n'è un altro più remoto, ma di cui dovrebbe fare da spia tutto questo parlare di conflitto, di scelte ultime, di impossibili compromessi: il protestantesimo ascetico e la paradossale filiazione delle libertà liberali. La mia tesi è appunto che la religiosità protestante, sul cui insostituibile contributo al percorso della modernità Weber ha più di ogni altro insistito, gli sia altresì servita come paradigma di una relazione non relativista con il pluralismo. Nell'esperienza del protestantesimo settario, e segnatamente nell'idea di *Beruf*, di una professione vissuta come vocazione di una vita, Weber scorge una modalità di gestione del pluralismo impermeabile alla deriva dell'indifferentismo etico. La grande lezione del puritanesimo, che Weber vorrebbe impartire ai propri contemporanei, ha per filo conduttore come si possa abitare pacificamente il pluralismo

<sup>17</sup> Cfr. 2001 [2006]: 118: «il Greco dotto, almeno idealmente, è sempre rimasto un guerriero».

senza *ipso facto* darsi al bricolage delle identità, o a sciogliere in un'artificiosa equivalenza l'alterità irriducibile dei diversi sistemi di valore. Ricalcando sulla religiosità delle sette la propria proposta normativa, Weber la àncora a un precedente storico che illumina la possibilità, improbabile ma reale, di un pluralismo pacifico di intransigenze; di un pluralismo, cioè, che non ha bisogno, per non trascendere in conflitto violento, di erodere a oltranza lo spessore di senso dei propri attori, di scalfire la durezza granitica delle appartenenze ad opera del tarlo dell'indifferentismo, di lasciar decantare l'Idea per privarla delle sue componenti polemogene. In altre parole: l'«*Hier stehe ich*» della coscienza che non solo convive, ma diventa il movente decisivo per una serena coabitazione con l'alterità.

E allora, se questo è il significato che Weber filtra dall'esperienza puritana e che prescrive ai contemporanei come terapia dolorosa, ma indispensabile per far sopravvivere la capacità di senso dell'uomo alla dipartita di Dio, quanto è profondo il fossato fra questo dover-essere e l'essere? Senza poterla qui ripercorrere palmo a palmo, la *Zeitdiagnose* weberiana lascia poco spazio all'immaginazione normativa. È soltanto in linea di principio e «secondo il loro senso», infatti, che «tra i valori si tratta ovunque e sempre, in ultima analisi, non già di semplici alternative, ma di una lotta mortale senza possibilità di conciliazione, come tra “dio” e il “demonio”», e che «tra di essi non è possibile nessuna relativizzazione e nessun compromesso» (1917 [2003]: 265) – il manifesto del politeismo non relativista sponsorizzato da Weber. L'esperienza quotidiana racconta una storia ben più prosaica:

come ognuno ha provato nella vita, [di compromessi e relativizzazioni] ve ne sono sempre di fatto, [...] e continuamente. In quasi ognuna delle prese di posizione importanti di uomini reali, infatti, le sfere di valori s'incrociano e s'intrecciano. La superficialità della “vita quotidiana” [*das Verflachende des Alltags*], in questo senso più autentico del termine, consiste appunto nel fatto che l'uomo il quale vive entro di essa non diviene consapevole, e neppure vuole diventarlo, di questa mescolanza di valori mortalmente nemici, condizionata in parte psicologicamente e in parte pragmaticamente, e del fatto che egli si sottrae piuttosto alla scelta tra “dio” e il “demonio”, evitando di decidere quale dei valori in collisione tra loro sia dominato dall'uno e quale invece dall'altro (1917 [2003]: 265-66).

La ricetta weberiana per un politeismo non relativista cola a picco nell'urto con l'iceberg di rinunce che essa domanda; rinunce tanto più dolorose, quanto più numerosi e attraenti diventano i beni materiali promessi a chi, invece, deposto il fardello del senso, si abbandoni senza remore a quel «godimento spontaneo» (1920-21a [2002]: 167) dell'esistenza che non a caso la

religiosità ascetica ha sempre eletto a suo nemico numero uno<sup>18</sup>. D'altro lato, il modello weberiano di un monoteismo soggettivo entra in rotta di collisione con il cumulo di oneri *immateriali* a esso connessi; oneri che rimandano all'infondabilità oggettiva della propria scelta e all'assillo della conferma. Non è sufficiente mostrarsi sprezzanti dei sacrifici materiali che una vita orientata al senso comporta; fra i requisiti figura, in sovrappiù, la capacità di convivere con l'angoscia derivante dal dubbio martellante di aver fatto la scelta "corretta" – in assenza di un ordine oggettivo delle cose che indichi a chiare lettere quale essa sia, e che le garantisca un rinforzo motivazionale con l'annuncio di un secondo tempo celeste per compensare il dolore innocente di questa vita – e di rivelarsi soggettivamente adeguati alle richieste del dio di cui avvertiamo, o ci pare di avvertire, la chiamata.

Ancora una volta, è evidente l'ascendenza puritana della costellazione concettuale usata da Weber per parlare del proprio, disincantato presente. La vocazione tardo-moderna eredita, assieme al profilo ascetico-rigorista, le ansie della *Bewährung* che caratterizzavano il *Beruf* dei santi. E tuttavia, le mutate condizioni complessive, materiali e di immagine del mondo, rendono insopportabilmente salato, agli occhi dei nostri contemporanei, il biglietto di accesso alla dimensione del senso<sup>19</sup>. In questo contesto, la «superficialità della vita quotidiana» ha fin troppo facilmente partita vinta<sup>20</sup>. Il paradosso della diagnosi weberiana è che bisognerebbe essere eroi, *superuomini*, per evitare di diventare *ultimi* uomini. Se il puritano, certo del suo Dio e per il quale i beni materiali costituivano ancora un «sottile mantello che si possa gettare via in ogni momento» (1920-21a [2002]: 185), sfogava la sua «ansia da qualificazione» moltiplicando gli sforzi nella ricerca del successo nel proprio *Beruf*, unico segno tangibile dell'elezione divina, l'individuo tardo-moderno cerca piuttosto sollievo aggirando il problema. Posto di fronte al dovere della scelta, questo «frutto fastidioso per la comodità umana» (1917 [2003]: 266), egli preferisce scegliere di non scegliere, dichiarando la propria neutralità nel conflitto dei valori e praticando l'arte della mediazione, del compromesso, della conciliazione del diavolo con l'acqua santa – fermo restando che «dipende dalla propria presa di posizione ultima che questo sia il diavolo e quello il dio, e l'individuo deve decidere quale sia per lui il dio e quale il diavolo» (1919a

<sup>18</sup> È il tema della pagine conclusive dell'*Etica protestante*, dove Weber individua una più pervasiva dimensione della gabbia d'acciaio nel processo per cui «i beni esteriori di questo mondo acquistavano un potere crescente e, alla fine, ineluttabile sull'uomo, come mai prima nella storia» (1920-21a [2002]: 185).

<sup>19</sup> Cambiamenti che impediscono, come vorrebbe invece Goldman 1992: 176, 312, di schiacciare *sic et simpliciter* la vocazione tardo-moderna su una riproposizione di quella puritana.

<sup>20</sup> Di una «etica resistenziale» parla infatti a questo proposito Ghia 2010: 10-33.

[2001]: 30). Il mondo di *aut-aut* del politeismo rettamente inteso sbiadisce così negli *et-et* di chi non vuole precludersi alcuna possibilità, e si aggira tra gli scaffali del supermarket dei valori esercitando i propri diritti di consumatore.

È così che la riflessione weberiana da una parte fissa un modello normativo per un approccio non relativista al pluralismo – ideale regolativo a cui hanno dato corpo storico gli asceti protestanti della prima modernità, al tempo in cui il pluralismo stesso era tutt'altro che un fatto acquisito, ma doveva difendersi da Stati leviatanici e dalla violenza inter-confessionale –; dall'altra, registra il suo scacco, scattando una delle più nitide istantanee di ciò che il liberalismo, dall'effetto inintenzionale del fanatismo che era, è diventato – e, dopo Weber, ha “continuato a diventare”. Nell'album fotografico del liberalismo, quello dei puritani e quello degli ultimi uomini sono solo lontani parenti, legati appena da una vaga aria di famiglia. Una parabola che spicca il volo con l'intolleranza zero puritana, frutto di un prodigioso cortocircuito dell'intransigenza, per concludersi nella contemporanea apoteosi della tolleranza come atteggiamento tanto più “naturale”, quanto più ci lasciamo scivolare addosso le questioni – e le eventuali frizioni – che la presenza dell'alterità potrebbe suscitare: l'assolutizzazione della differenza come ciò che residua dalla perdita di interesse verso i concreti contenuti che valgono a differenziare, appunto, i sistemi di valore in gioco. Tolleranza, ecco, come relativismo, o, al meglio, come contaminazione, secondo quelle letture in cui essa definisce la posta in palio di una scommessa sul carattere non sclerotico delle identità individuali e collettive, e sulla loro conseguente disponibilità al cambiamento. Tanto nella versione “francese”, dove è la ferita nella crisalide im-munitaria del soggetto moderno ad aprirlo all'altro, a esporlo all'alter-azione, a schiudere lo spazio di possibilità della *com-munitas*<sup>21</sup>, quanto nell'indicazione habermasiana di un “apprendimento complementare” come ideale normativo di gestione del pluralismo (Habermas-Ratzinger 2005), appare condiviso l'obiettivo, anti-puritano e anti-weberiano, della rimozione del carattere definitivamente alternativo, irriducibilmente inconciliabile, delle opzioni in campo. Così come traluce, da queste ermeneutiche del pluralismo, l'assunto che non si possa coabitare con la differenza se non in nome di una qualche forma di interesse, di apertura, di cura, per non dire di passione per l'altro: una tesi in flagrante disaccordo con l'esempio puritano, con un'indifferenza verso il prossimo pareggiata solo dal rigore verso sé stessi.

Il *détour* storico-genealogico alle sorgenti della modernità, fra santi rivoluzionari e asceti del capitale, ha per Weber una valenza paradigmatica. Da tale

<sup>21</sup> Si vedano ad esempio i lavori di Georges Bataille, di Jean-Luc Nancy e dei teorici del dono. Per una recente esplorazione di questo filone ermeneutico, cfr. De Petra 2010.

digressione, il teorico del politeismo tardo-moderno emerge con un modello non relativista, non ibridizzante di *mise en forme* del pluralismo. Tale modello ha come fulcro l'idea di *Beruf*-vocazione: la volontà tenace di individuare il proprio posto nel mondo in conformità alla chiamata di un dio, e di eleggerlo a propria stabile dimora. Che si cerchino i segni della propria elezione servendo indefessamente le esigenze di valorizzazione del capitale, che si provi a districarsi fra etica dell'intenzione ed etica della responsabilità come fa il *Berufspolitiker*, o che si battano le strade della conoscenza nell'attesa di una conferma chiamata "ispirazione", comunque si tratta di perseverare nella propria vocazione. O in quella che ci pare essere tale: il richiamo anche semantico all'esperienza del protestantesimo ascetico, infatti, è il prisma attraverso cui Weber mette altresì a fuoco i rischi cui va incontro chi si incammina sui sentieri del senso. Proprio alla luce degli oneri insiti nella risposta a ogni chiamata, e in quelli inediti posti dal mutato paesaggio tardo-moderno, quel modello di gestione del pluralismo esce sconfitto dalla modernità. Esso rimane come metro di misura normativo dell'attuale lontananza dagli inizi della nostra – di individui moderni – storia, ma conserva anche una paradossale, tutta *ex negativo*, valenza diagnostica – come se nel dipingere il proprio tempo con le tinte fosche del critico sociale, Weber avesse voluto tenere costantemente davanti agli occhi quel contro-modello remoto, di una libertà sbocciata dal seme di una fame testarda di senso.

### Riferimenti bibliografici

- Brubaker R. (1989), *I limiti della razionalità: un saggio sul pensiero sociale e morale di Max Weber*, Armando, Roma.
- Dal Lago A. (1983), *L'ordine infranto. Max Weber e i limiti del razionalismo*, Unicopli, Milano.
- D'Andrea D. (2002), *Politica e teologia in Hobbes. Guerre di religione e forme non politiche di neutralizzazione del conflitto*, in «Quaderni Forum», XVI, 2: 13-42.
- (2005), *L'incubo degli ultimi uomini. Etica e politica in Max Weber*, Carocci, Roma.
- De Petra F. (2010), *Comunità, comunicazione, comune. Da Georges Bataille a Jean-Luc Nancy*, DeriveApprodi, Roma.
- Erizi A. (2012), *La notte di Edom. Modernità e religione in Max Weber*, AlboVersorio, Milano.
- Esposito R. (1998), *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino.
- (2002), *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino.
- (2004), *Bios. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Torino.
- Ferraresi F. (2003), *Il fantasma della comunità. Concetti politici e scienza sociale in Max Weber*, Franco Angeli, Milano.
- Ghia F. (2010), *Ascesi e gabbia d'acciaio. La teologia politica di Max Weber*, Rubbettino, Catanzaro.

- Goldman H. (1992), *Max Weber e Thomas Mann*, Il Mulino, Bologna.
- Habermas, J. (1986), *Teoria dell'agire comunicativo*, Il Mulino, Bologna.
- Habermas J., Ratzinger J. (2005), *Etica, religione e Stato liberale*, Morcelliana, Brescia.
- Schluchter W. (2007), «Come le idee operano nella storia». Un caso esemplare nello studio sul Protestantismo ascetico, in Di Costanzo G. et al. (a cura di), *Max Weber. Un nuovo sguardo*, Franco Angeli, Milano.
- Troeltsch E. (1923 [1969]), *Le dottrine sociali delle chiese e dei gruppi cristiani*, vol. 2, La Nuova Italia, Firenze.
- Walzer, M. (1996), *La rivoluzione dei santi. Il puritanesimo alle origini del radicalismo politico*, Claudiana, Torino.
- Weber M. (1904 [2003]), *L'“oggettività” conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale*, in *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Einaudi, Torino.
- (1916 [1998]), *Tra due leggi*, in *Scritti politici*, Donzelli, Roma.
- (1917 [2003]), *Il senso della “avalutatività” delle scienze sociologiche ed economiche*, in *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Einaudi, Torino.
- (1918 [1982]), *Parlamento e governo*, Laterza, Roma-Bari.
- (1919a [2001]), *La scienza come professione*, in *La scienza come professione. La politica come professione*, Comunità, Torino.
- (1919b [2001]), *La politica come professione*, in *La scienza come professione. La politica come professione*, Comunità, Torino.
- (1920-21a [2002]), *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, in *Sociologia della religione*, vol. 1, Comunità, Torino.
- (1920-21b [2002]), *“Chiese” e “sette” nel Nord-America*, in *Sociologia della religione*, vol. 1, Comunità, Torino.
- (1920-21c [2002]), *Le sette protestanti e lo spirito del capitalismo*, in *Sociologia della religione*, vol. 1, Comunità, Torino.
- (1920-21d [2002]), *Anticritica sullo “spirito” del capitalismo*, in *Sociologia della religione*, vol. 1, Comunità, Torino.
- (1920-21e [2002]), *Anticritica conclusiva sullo “spirito del capitalismo”*, in *Sociologia della religione*, vol. 1, Comunità, Torino.
- (1920-21f [2002]), *Confucianesimo e Taoismo*, in *Sociologia della religione*, vol. 2, Comunità, Torino.
- (1920-21g [2002]), *Intermezzo. Teoria dei gradi e delle direzioni di rifiuto religioso del mondo*, in *Sociologia della religione*, vol. 2, Comunità, Torino.
- (1920-21h [2002]), *Induismo e Buddhismo*, in *Sociologia della religione*, vol. 3, Comunità, Torino.
- (1922 [1974]), *Economia e società*, vol. 2, Comunità, Torino.
- (2001 [2006]), *Comunità religiose*, Donzelli, Roma.

