



**Citation:** Gregor Fitzi (2021) Il substrato emotivo della modernità. *Società-MutamentoPolitica* 12(24): 35-44. doi: 10.36253/smp-13221

**Copyright:** © 2021 Gregor Fitzi. This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<http://www.fupress.com/smp>) and distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

**Data Availability Statement:** All relevant data are within the paper and its Supporting Information files.

**Competing Interests:** The Author(s) declare(s) no conflict of interest.

## Il substrato emotivo della modernità

GREGOR FITZI

**Abstract.** Due to the recent pandemic, the sociology of emotions gained renewed relevance. The state of exception through which we have passed has uncovered some fundamental structures of our societies and allows to ask what is the 'normality' of the relationship between emotionality and social rationality in our time. The article shows how the pandemic (unlike the similar events of 1918-20 and 1969) became a social object, generating a 'social field of health' at a global level. In this field a dual emotionalisation of the pandemic experience (entry and exit) took place as well as attempts to rationalise and circumscribe its consequences. The analysis thus turns to the question of the decline of face-to-face social relationships (and thus of emotional character), the delimitation of which has not, however, prevented societies from continuing to function in the phase of exception. This finding indicates how even under 'normal' conditions post-emotional social relationships with anonymous third parties take over social interaction and confronts the sociology of emotions with the question of their (residual) role in complex societies. The article devotes itself to this analysis by mobilising the resources of sociological theory, in particular Simmel and Weber. The result is a reconstruction of the role of emotions for the persistence of modern social reality, beyond any preconceived thesis on its alleged 'de-emotionalization' (*Entemotionalisierung*) with an ascetic-protestant matrix.

**Keywords.** Pandemic, face to face interaction, emotion-sociology, Simmel, Weber.

---

### INTRODUZIONE

L'esperienza collettiva della pandemia pone di fronte a questioni inedite per le generazioni che oggi popolano il pianeta. Non vi è memoria delle precedenti pandemie, sia perché mancano i testimoni (1918-20 Spagnola), sia poiché l'oggetto sociale 'pandemia' non si era venuto a costituire (1969 Febbre di Hong-Kong). La coscienza sociale frammentata da quaranta anni di egemonia culturale neoliberale si trova impreparata ed esposta a tempeste emotive che non è in grado di governare. Alla paura della morte, al senso di assedio, si sono succeduti il disorientamento, le preoccupazioni per il declino economico e sociale, personale e collettivo, il senso di isolamento, l'inquietudine per il protrarsi delle restrizioni e infine la tendenza ingovernabile verso l'abbandono di ogni autocontrollo. La repressione pulsionale protratta per più di un anno promette di esplodere in una nuova rivoluzione sessuale. Cosa rimane allora del razionalismo moderno? Apparentemente ben poco. Il rimbalzo dell'irrazionalità collettiva viene sfruttato dagli imprenditori politici populistici per ricavarne un adeguato capitale politico, all'emotività primigenia si sovrappone così la sua esaltazione mediatica.

La sintomatologia che se ne può tracciare potrebbe essere archiviata come l'ultima febbre dello stato di eccezione socio-sanitario in cui viviamo da mesi. Una volta sbollita, si ritornerebbe alla normalità. Quale è però la normalità del rapporto fra emotività e razionalità sociale nell'epoca del tardo capitalismo neoliberale? La pandemia si presenta come una cartina di tornasole per interrogare tale rapporto, permettendone una spiegazione ex negativo. Lo stato di eccezione, per contrasto, ci istruisce sullo stato quotidiano delle cose. Si possono così valorizzare i contributi della teoria sociologica delle emozioni che vengono spesso ignorati nel tentativo di ridurre la complessità sociale moderna alla sua apparente razionalità economica e tecnico-scientifica. Ma procediamo con ordine. Si tratta dapprima di capire come si è costituito il grimaldello sociale che ha scardinato l'ordine razionale costituito e ha rimesso al centro dell'attenzione il fondamento emotivo della realtà sociale contemporanea. Si può così procedere alla riscoperta della rimossa teoria sociologica delle emozioni, per venire infine all'analisi del substrato sociale emotivo che garantisce la sussistenza delle società complesse, nonostante (o forse grazie) alla diffusione tendenzialmente globale del razionalismo della dominazione del mondo.

#### PANDEMIA COME OGGETTO SOCIALE

La caratteristica più importante della pandemia del 2020/21 è la sua mediatizzazione. Da ogni dove l'abbiamo potuta seguire giorno per giorno. Nel 1969, ci fu una straordinaria ondata di influenza in tutta Europa. La pandemia proveniva da Hong-Kong ed era causata dal nuovo virus H3N2. La mortalità tra i 40-60enni aumentò di molte volte ed è paragonabile a quella della pandemia del 2020/21 (Mésle 2010: 3). Ho chiesto a molti se si ricordavano di tale evento. Nessuno, tuttavia, sembrava sapere che avevamo già affrontato una situazione simile. Questo fatto indica che nel sistema globale dei media, già ampiamente sviluppato all'epoca a causa della guerra del Vietnam, non venne a formarsi l'oggetto sociale 'pandemia'. Esso è potuto emergere oggi poiché era già stato edificato un 'campo sociale della salute' in cui diversi attori sono costretti a posizionarsi (Bourdieu 2009). L'esperienza collettiva dell'AIDS negli anni '80 ha giocato un ruolo decisivo in questo senso. Ne seguirono la mucca pazza, la febbre suina, la SARS ed Evola come precursori dell'attuale mobilitazione sanitaria. Ciò ha cementato la percezione sociale dell'oggetto sociale pandemico.

L'Organizzazione Mondiale della Sanità (OMS) oggi ottiene la sua legittimazione dal fatto che è divenuta un sistema di 'preallarme globale' contro le pandemie. E

infatti, dopo i falsi allarmi degli ultimi anni, questa volta essa ha potuto infine dichiarare lo stato di emergenza globale, anche se con notevole ritardo. I governi, le aziende farmaceutiche, i ricercatori e i demagoghi sono così costretti a giustificare le loro azioni nei confronti del nuovo soggetto sociale collettivo che va rapidamente formandosi nel 'campo sociale della salute'. Mentre i numeri dei contagiati, dei letti liberi, e ahinoi dei morti divengono il centro dell'attenzione dei media, la pandemia si trasforma in una questione politica. I paragoni con la Seconda Guerra Mondiale e la Guerra del Vietnam sono all'ordine del giorno. Grazie all'aumento della connettività comunicativa in epoca di *lockdown*, si crea quindi un'esperienza emotiva collettiva a cui tutti partecipano. Come da abitudine pregressa, si tende a incolpare i *social media* dell'intensità di tale processo, cioè la selettività dei loro algoritmi. Si pone comunque la questione del perché l'onda emotiva della pandemia abbia nelle sue differenti sfaccettature temporali potuto coinvolgere tutti così tanto.

Il marchio di fabbrica della nostra civiltà (moderna-occidentale) è la pretesa di poter esercitare un controllo tecnico-scientifico sugli *imponderabilia* della vita. Weber chiama questo atteggiamento "razionalismo della dominazione del mondo" (Weber 1989). Alla fine di una ben nota evoluzione storico-sociale, noi oggi non cerchiamo più di placare le forze del destino con mezzi magici. Abbiamo, invece, fiducia che attraverso la scienza e la tecnologia, praticamente tutti i fenomeni e i problemi della vita possano essere messi sotto controllo. Che questo atteggiamento abbia dei limiti emotivi è qualcosa che sentiamo al più tardi quando saliamo su un aereo. Nel complesso, però, la moderna ricerca rituale di sicurezza (o di assicurazioni) ha successo e tanto più quanto più si procede dal sud al nord del mondo. L'apparizione improvvisa di un agente patogeno che può portare alla morte in poche settimane. Il fatto che, a differenza dell'AIDS, esso possa colpire chiunque indipendentemente dal suo comportamento, sono comunque circostanze che mandano in frantumi ogni fiducia tecnico-scientifica consolidata.

Ci sentiamo di nuovo in balia del destino, e nella prospera metà settentrionale del pianeta non vi siamo più abituati. Così, paure collettive che erano sopite dai tempi della peste nera tornano a circolare in Occidente (Delumeau 1978). Movimenti escatologici, cacce agli untori, invocazioni di santi protettori e, naturalmente, teorie della cospirazione circolano non solo per le strade, ma sempre più spesso sui social media. Un particolare fenomeno moderno-occidentale di gestione della paura, tuttavia, emerge e viene immediatamente sfruttato politicamente. È questo un processo sociale che merita

un'attenzione particolare. Purtroppo, oggi non vi sono più filosofi sociali psicoanalitici come Erich Fromm e Herbert Marcuse. Perché questo sarebbe stato un caso per loro. Con un ossimoro, lo si potrebbe chiamare, la "rimozione collettiva spontaneamente organizzata". Il panico per il perduto controllo della realtà si converte immediatamente in negazionismo. L'oggetto sociale pandemia non esiste! O meglio: l'oggetto sociale non è un prodotto sociale, ma il risultato di una malevole regia occulta, che per ragioni di dominio vuole soggiogare un popolo sano, sospendendone i diritti costituzionali e imponendo restrizioni e vaccinazioni. L'obiettivo della congiura, ovviamente, è il potere mondiale. Una concatenazione di pensieri che non ci è completamente sconosciuta.

Ciò che è interessante, tuttavia, è il meccanismo della rimozione. Per non essere colti dall'onda emotiva dell'incertezza, la perdita fiducia nel dominio tecnico-scientifico del mondo viene riaffermata controfattualmente. Per calmare gli animi si pretende che niente sia sfuggito al controllo, e che quindi si possa tornare alla normale amministrazione. Una volta ottenuto questo risultato, parte la sfida per ottenere il massimo capitale politico dall'emozionizzazione di tale *petitio principii*. La polemica riguarda il fatto che nello stato di emergenza della pandemia il diritto costituzionale alla salute entra in conflitto con il diritto costituzionale alla libertà di movimento. Contro misure come il lockdown o il coprifuoco si costituisce così una variopinta coalizione di forze. Gli avvocati e gli opinionisti al soldo degli imperativi sistemici del denaro si presentano immediatamente sulla ribalta, poiché l'interesse generale identificato con la salute confligge con gli interessi dell'economia. A differenza dell'epoca neolibérale, tuttavia, le priorità dell'economia *pro tempore* non riescono più a imporsi. È questo il segnale più importante di cambiamento epocale che la pandemia ha portato con sé e di cui si ignorano ancora i possibili sviluppi.

#### NO FACE TO FACE INTERACTION

Sociologicamente parlando, l'evidenza più notevole nella fase del lockdown è dovuta al fatto che le società complesse sembrano essere in grado di dire addio in modo del tutto indolore all'interazione faccia a faccia. Questo fenomeno ha ragioni sociali strutturali e conseguenze politiche specifiche. Nelle società complesse, le relazioni sociali con persone anonime diventano sempre più importanti. L'esempio principe del fenomeno è dato dalla funzione sociale del denaro, che si rende sempre più indipendente dai suoi artefici (Simmel 1900). Così

noi oggi accettiamo fogli di carta colorata (o numeri che appaiono sugli schermi dei nostri computer o cellulari) come garanzia che in futuro terzi anonimi ci garantiranno un servizio paragonabile a quello che abbiamo appena fornito in cambio di quell'astratto denaro. In modo simile si struttura oggi la maggior parte delle nostre relazioni sociali. Sono i terzi anonimi che tengono insieme la struttura delle società complesse anche se i nostri rapporti con loro sono privi di contatto diretto. Per contrasto riusciamo a mantenere un numero limitato di relazioni sociali faccia a faccia, che hanno un alto significato emotivo e ci permettono di dare un senso all'esistenza, anche se il loro peso sociale complessivo è tendenzialmente trascurabile.

Questo sviluppo delle società complesse limita fortemente la nostra capacità di plasmare la sfera pubblica. Difficilmente, infatti, potremmo negoziare regole d'azione comune con media sociali anonimi come il denaro. Relazioni sociali passive, basate sul mero consenso nei confronti degli imperativi sistemici divengono così sempre più la regola nella società complesse. Le conseguenze politiche di tale sudditanza spesso inconsapevole nei confronti della proceduralità tecnico-sociale sono preoccupanti. Le risorse temporali necessarie per negoziare in modo democratico un disegno comune di società divengono sempre più scarse. La 'situazione comunicativa ideale' cara a Habermas si congela sempre più dalla vita sociale quotidiana, mentre i meccanismi della logica sistemica si riproducono incessantemente (Habermas 1981). Nella fase del lockdown abbiamo potuto constatare come la società continui ad avere un'alta funzionalità, nonostante il nostro attivo intervento nell'area dell'interazione faccia a faccia fosse ridotto a zero. Il messaggio della pandemia è quindi anche questo: la nostra interazione faccia a faccia può facilmente degenerare in mera decorazione sociale, senza che sia necessario instaurare un regime di eccezione.

Il fatto che i contestatori del lockdown percepiscano una privazione di libertà a causa dell'emergenza sanitaria e non notino niente di anormale prima e dopo testimonianza della fittività del loro atteggiamento. Per governarci non c'è bisogno di imporre restrizioni alla libertà di movimento, poiché la sfera dell'interazione sociale faccia a faccia regolata dalle emozioni è già divenuta marginale nelle società complesse. Ciò fa parte di quella 'normalità' della vita sociale quotidiana, alla quale nella fase post-pandemica sarebbe meglio non tornare. La compressione prolungata dell'interazione emozionale ha sicuramente avuto delle forti conseguenze psicologiche, come dimostra il boom di vendite degli antidepressivi. L'impazienza che si registra per abbandonare tutte le restrizioni non ha quindi una sola motivazione economi-

ca, dovuta alle ragioni delle categorie che più ne hanno sofferto, ma è anche prodotta da una forte pulsione psicologica a riprendersi quote di interazione emotiva che sono state negate dalla pandemia. La perdita di importanza del mondo della vita costituisce tuttavia un tratto strutturale delle società complesse. È su questa problematica che l'esperienza della pandemia ci invita a riflettere. Le condizioni quadro per la democratizzazione delle società complesse devono essere reinventate, rompendo con l'adattamento consensuale alla logica prevalente dei sistemi tecnico-economici che ha caratterizzato l'era neoliberale.

### SMASCHERARE L'EMOZIONE

Nessuna interazione interpersonale è possibile senza un elemento di intermediazione. La ragione di ciò è dovuta al substrato emotivo della realtà sociale, anche se di solito si usano metafore meccaniche per spiegare la necessità di 'diminuire l'attrito' fra gli attori sociali. Il viso, l'espressione facciale, il gesto e la parola, l'intero apparato sociale del tatto e della cortesia, servono a proteggere da un eccessivo consumo di energie emotive durante l'interazione. A causa dell'intensificazione spazio-temporale dell'interazione moderna tutta la realtà sociale è così metropoli (GSG 7: 116-131). Anche il solo viso può servire da maschera, permettendoci di impegnarci nell'agone sociale, senza rischiare l'esaurimento emotivo. A seconda di quanta interazione faccia a faccia una cultura permetta, tuttavia, l'intervento del singolo nell'interazione sociale può risultare più o meno mascherato. Le maschere garantiscono protezione alla psiche umana, permettendo di disvelare o offuscare quanto è necessario e possibile a seconda della differente contingenza sociale. Grazie alla maschera, la psiche dispone così di un rifugio che la rende socialmente competente (Plessner 1924).

Tale stessa necessità antropologico-sociologica nell'interazione può, tuttavia, portare alle più diverse applicazioni del modulo sociale della maschera. Da un lato, le maschere vengono indossate per riprodurre gli ordini sociali. Il velo, ad esempio, serve a controllare la posizione delle donne negli ordinamenti sociali patriarcali. L'interazione viene di conseguenza limitata alla dialettica dello sguardo, che presuppone lo sviluppo di abilità ermeneutiche speciali da parte della controparte. Attraverso la coazione pubblica a mascherarsi nell'epoca della pandemia, le culture occidentali sono entrate in questo spazio interattivo a loro poco familiare. Per mantenere il distanziamento sociale, ci si interroga così spesso sulle intenzioni d'azione degli altri cercando di

interpretare sguardi furtivi dietro maschere protettive. Le maschere, tuttavia, possono anche servire a scardinare gli ordinamenti emotivi costituiti.

Nello stato d'eccezione della quinta stagione, portare maschere permette, non solo a Venezia, di indulgere in follie e trasgressioni sessuali senza che queste siano riconducibili al volto prestato all'autorappresentazione sociale quotidiana. Così, nessuno ancora può sapere come verrà trattato in termini letterari l'amore ai tempi del covid. In tempi ordinari, smascherarsi in senso fattuale o metaforico serve a creare intimità e a costruire la fiducia. Gradualmente ci si muove lungo un asse di maggiore coinvolgimento emotivo che può portare alla piena interazione faccia a faccia. Lì, tutte le espressioni e i gesti vengono rivelati, permettendo un accesso sempre più diretto alle emozioni dell'altra persona. Se la psiche ama presentarsi senza veli all'intimità, essa però non ama essere denudata, cosicché nell'interazione l'ultimo velo in qualche modo non cade mai. È questa sottile ambiguità che rende attraenti le relazioni interpersonali.

Con l'emergenza sanitaria, tuttavia, la società ha attraversato un periodo di eccezione, in cui la pandemia si è costituita come oggetto sociale, rovesciando tutti gli ordinamenti emotivi vigenti. A differenza della 'normale vita quotidiana', in quest'epoca il velo ha assunto un ruolo opposto, poiché è servito come mezzo per costruire fiducia e sicurezza. Essere mascherati significava: non puoi vedermi la faccia perché non voglio infettarti. Rendendo accessibili solo gli occhi, si assicuravano così gli altri delle nostre buone intenzioni. Questa fase di rottura con i codici istituzionalizzati dell'agire emotivo, associata alla forte compressione pulsionale del distanziamento sociale ha aperto una breccia conoscitiva sull'inconscia strutturazione sociale delle società complesse, rivelando lo stato dei rapporti fra razionalismo della dominazione del mondo ed emotività sociale. È grazie a questa breccia che la sociologia delle emozioni può essere (a nuovo) valorizzata.

### LA RIMOSSA SOCIOLOGIA DELLE EMOZIONI

#### *Polivalenza dell'azione sociale*

L'epoca neoliberale è giunta al termine o forse è solo sospesa. Comunque molti dei suoi imperativi sono in crisi. Negli Stati Uniti si verificano esperimenti di un nuovo *New Deal*. In Europa sono cadute le restrizioni di bilancio e sono addirittura comparsi degli Eurobonds a patto che nessuno li chiami così. I fenomeni di colonizzazione che per decenni avevano subordinato la logica di tutti i domini della società agli imperativi dell'economia vanno attenuandosi. Così pare anche stemperarsi quel

processo di colonizzazione della sociologia da parte della scienza economica che riduceva la complessità dell'azione sociale all'ambito della *rational choice* (Becker 1976; Coleman 1990). Si diffonde una rinnovata coscienza del fatto che per comprendere la realtà sociale si debba analizzare l'intero universo dell'attività umana, senza limitarsi all'agire economico o alla sua generalizzazione nel senso dell'agire razionale rispetto allo scopo. È ovviamente sorprendente il fatto che così facendo la sociologia non fa altro che riprendere il cammino interrotto dei suoi classici. Ci si chiede come sia possibile che essa sia divenuta così dimentica del suo patrimonio teorico e concettuale, ove altre scienze trasmettono il sapere acquisito alle generazioni future, come se questa fosse la più naturale delle cose.

La differenza sta ovviamente nell'oggetto delle scienze sociali. Per avere un'immagine di se stesse le società non aspettano che qualcuno le studi, ma si autointerpretano continuamente. Vi è quindi una forte resistenza ad ammettere che qualcuno poi critichi l'autointerpretazione sociale acquisita, poiché essa sancisce la legittimità dei rapporti di dominio e disuguaglianza sociale. Fin dalla sua primissima fondazione la sociologia ha dovuto così combattere una battaglia per essere riconosciuta come scienza e non essere trattata come una narrazione sociale di parte fra tutte le altre. Un fenomeno simile si è osservato durante la pandemia, quando le valutazioni scientifiche sull'andamento del contagio sono divenute materia del contendere politico e quindi si è tentato di negarne attendibilità e obbiettività. La sociologia si trova continuamente in tale situazione, cosicché viene spesso completamente riassorbita dall'autointerpretazione sociale. Ciò provoca un'amnesia del patrimonio teorico acquisito alla materia che spesso viene recuperato soltanto a distanza di qualche generazione con un faticoso lavoro di ricostruzione e attualizzazione teorica. Cosa che ad esempio sta avvenendo negli ultimi anni. Tale processo di anamnesi riguarda anche la sociologia delle emozioni che viene riscoperta in un'epoca che per crisi economiche, sociali e di recente sanitarie ha riportato ad evidenza la tensione fra ordinamenti sociali razionalizzati ed emotività sociale che caratterizza la modernità.

Si è spesso rimproverato a Max Weber un pregiudizio razionalistico (Habermas 1981). La sua attenzione per gli aspetti razionali dell'agire, tuttavia, è dettata da ragioni meramente epistemologiche. Le forme razionali dell'agire risultano più facilmente intelligibili e hanno perciò priorità analitica, ai fini però di valutare poi le forme empiriche dell'agire che si allontanano dal loro modello idealtipico. È così possibile sviluppare una scala di modelli teorici che servono da strumento d'interpretazione della realtà sociale (ES I: 3-55). Si muove

dalle forme dell'agire di più facile a quelle di più difficile comprensione seguendo una scansione che va dall'orientamento all'interesse, a quello ai valori, alla rottura emotiva con l'abitudine fino alla sua inveterata riproduzione (ES I: 5). L'agire «razionale rispetto allo scopo» costituisce una dimensione fondamentale dell'agire sociale, specie nella modernità, non è, tuttavia, né l'unica né la principale. Epoche storiche e regioni geografiche differenti hanno prodotto forme della razionalità molto diverse fra loro. La forma dell'agire che più si avvicina al modello idealtipico della razionalità rispetto allo scopo, il «razionalismo della dominazione del mondo», è da considerarsi il prodotto dello sviluppo storico dell'occidente moderno a partire dalla Riforma protestante (SR I, 521; Schluchter 1991: 88 f.). La parte preponderante della storia del genere umano si fonda invece su modalità dell'agire di tipo non razionale.

La teoria sociologica deve quindi essere capace di tenere conto non solo dell'agire volontario e razionale, ma deve contemplare anche le forme dell'agire passivo e irrazionale, quali sue componenti costitutive. La tipologia quadripartita dell'agire sociale di Weber propone due grandi dicotomie concettuali per interpretare il complesso intreccio delle modalità del comportamento umano. È merito di Schluchter l'aver evidenziato il senso spesso ignorato della prima fra esse: quella fra «l'agire razionale rispetto allo scopo» e «l'agire razionale rispetto al valore» (2005: 28). Il suo significato risiede, infatti, nel contrasto fra una forma dell'agire orientata al successo e un'altra orientata all'affermazione della validità (*Geltung*) del comportamento adottato. L'agire razionale rispetto al valore non rappresenta così una variante dell'agire teleologico in cui allo scopo si sostituisca un valore. Il fuoco della sua attenzione non si concentra sul punto finale bensì sull'intero arco di svolgimento dell'agire, poiché mantenere fede a un particolare decorso comportamentale ha qui «valore di testimonianza».

Alla prima dicotomia fra tipi ideali dell'agire se ne affianca, tuttavia, una seconda che per Weber domina la storia premoderna e non occidentale: quella fra l'agire in base alla forza cogente del quotidiano e quello rivolto contro di essa, ossia il contrasto fra l'«agire tradizionale» e l'«agire affettivo». O per dirla in un altro linguaggio teorico, la lotta fra il potere cogente dell'*habitus* e la ribellione emotiva al suo dominio. Queste ultime forme dell'agire si differenziano dalle prime due per il fatto di essere espressione di un comportamento non esplicitamente cosciente, poiché determinato «in modo più o meno irriflesso» dall'abitudine o dalle emozioni. L'agire affettivo e l'agire tradizionale si distinguono invece fra loro per il tipo di rapporto che intrattengono con l'inerzia della vita quotidiana. L'ultimo, infatti, comporta la

riproduzione dell'abitudine, mentre il primo rompe con le regolarità della vita quotidiana sulla spinta di un puntuale stato d'animo affettivo. L'agire tradizionale si trova al limite di quanto possa essere ancora considerato un agire dotato di senso, poiché prende spesso la forma di un'ottusa reazione automatica prodotta dalle abitudini acquisite che conformano la vita quotidiana. Rispetto a ciò l'agire affettivo si distingue per essere una reazione emotiva prodotta dall'impatto dell'imprevisto, del nuovo o dell'estraneo.

L'emozione rappresenta quindi un volano straordinario di innovazione, poiché riorganizza l'azione sociale di fronte all'imprevisto. Paura, rabbia, entusiasmo, amore, gelosia, odio spingono gli esseri umani a modificare profondamente e spesso in modo irrevocabile le relazioni sociali, senza permettere loro di valutare le conseguenze delle loro decisioni. Ciò differenzia l'agire affettivo dall'agire razionale rispetto al valore che implica invece un'elaborazione cosciente delle linee guida dell'azione cui poi il soggetto si orienta per lungo tempo in modo pianificato. Come è noto lo slancio dell'emozione caratterizza in modo particolare la costruzione del potere carismatico (ES I: 210). L'onda di piena del carisma può modificare profondamente le relazioni sociali, ma ha al tempo stesso una durata limitata. La temperie dell'emozione, l'entusiasmo, l'eroismo dettati da una situazione di eccezionalità in cui una personalità carismatica è, per una sua dote non meglio identificata, ritenuta capace di guidare il gruppo sociale verso un evento risolutivo, non sono destinati, infatti, a durare nel tempo (ES I: 238 sg.). È perciò che il potere carismatico prima o poi deve cedere il passo ad una strutturazione sociale di tipo tradizionale o razionale, portando così di nuovo l'ordinamento sociale emotivo ad essere subordinato alla cogenza della routine quotidiana.

### *Ambivalenza del denaro*

La forza storica che, tuttavia, ha ridotto in modo più drastico l'influenza dell'emozione sulla realtà sociale è il denaro. L'economia monetaria favorisce, infatti, lo sviluppo del calcolo e la progressiva rimozione dell'approccio fenomenologico e quindi emotivo alla realtà sociale. Il denaro è un meccanismo sociale che nasce per facilitare lo scambio fra differenti stime soggettive di valore. La valutazione oggettiva del corrispettivo monetario dell'oggetto ne permette lo scambio, indipendentemente da ogni valutazione comparativa delle caratteristiche e alla quantità dell'oggetto. Ne risulta una straordinaria fluidificazione dei rapporti sociali mediati dallo scambio, che viene tuttavia pagata con una rinuncia alla loro dimensione più propriamente soggettiva, sensoriale

e emotiva. Ci si separa da un oggetto o da una prestazione lavorativa non perché si è esaurito un rapporto consono o soddisfacente con un partner di scambio che ci propone ciò che stiamo cercando. Piuttosto, accettiamo in cambio un astratto medium sociale, poiché esso ci permette la polivalenza del nostro desiderio futuro, spendibile su qualsivoglia oggetto. La dinamica della valutazione soggettiva degli oggetti da scambiare viene razionalizzata ed intellettualizzata, relegando il suo portato emotivo in seconda battuta. Nell'economia di mercato l'istituzione sociale del denaro, che si interpone sempre più fra desiderio e soddisfazione, modifica così l'equilibrio psichico dell'attore sociale con conseguenze strutturali e soggettive di portata epocale. Esse danno l'impronta all'epoca della grande trasformazione che viene chiamata modernità. Dobbiamo a Simmel la sua diagnosi più articolata (GSG: 6).

Il denaro non dispone di alcun valore contenutistico specifico, poiché acquisisce il suo contenuto solo rinviando al valore di un'ulteriore entità. Una pelliccia vale dieci copechi e dieci copechi valgono un fucile. Il denaro è così un rapporto condensato di relatività tra valori fra loro estranei. È il valore delle cose senza le cose stesse. Tuttavia, grazie a tale caratteristica il denaro produce relazione sociale. Questa è certo intermittente, poiché collega gli attori solo per il tempo dello scambio. Tuttavia, avendo luogo con frequenza sempre crescente, gli scambi assicurano la continuità dell'interazione sociale. Le relazioni sociali intermittenti tra gli individui, che si incontrano come portatori di stime soggettive di valore durante lo scambio economico, divengono autonome dai loro portatori. Ne nasce l'istituzione sociale chiamata denaro. Il processo di scambio istilla una validità oggettiva alle stime di valore, perché le pone in un rapporto di reciprocità «relativizzandole». Il denaro così non esprime altro che la relatività delle cose alle quali procura valore obiettivo. Allo stesso tempo, però, esso costituisce il centro di gravità permanente intorno a cui ruotano le perpetue fluttuazioni delle stime soggettive e dunque emotive degli oggetti scambiati (GSG 6: 124 f).

Riassumendo si può quindi dire che nell'economia monetaria la relatività reciproca degli oggetti scambiati ne determina il valore oggettivo, scorporandolo dalle stime soggettive di valore dei singoli attori. In ciò consiste la funzione oggettivante (e dunque razionalizzante) del denaro. La distanza, che nel processo del desiderio ha allontanato il soggetto e l'oggetto dalla loro unità originaria, viene così a riunificarsi nel denaro. Esso non solo determina la scambiabilità degli oggetti, ma si rende anche indipendente dagli attori empirici. Divenendo un'istituzione sociale il denaro incarna la valutazione economica delle merci, dando espressione alla loro reci-

proca relatività. Tuttavia, sull'asse spazio-temporale la validità del denaro è limitata, generando una costante dialettica tra la destabilizzazione e l'istituzionalizzazione delle assunzioni di valore vigenti. Finché il suo ciclo si riproduce incessantemente, il denaro ha il potenziale di integrare le società a forte differenziazione qualitativa. Se invece il processo di fluidificazione dei rapporti sociali tramite lo scambio - Durkheim direbbe la solidarietà organica (1991: 79-98) - si interrompe, le società complesse entrano in crisi. Gli esempi storici dell'iperinflazione durante la Repubblica di Weimar fra 1919 e 1923 o della deflazione giapponese negli anni 1990 mostrano quali conseguenze può avere la regressione strutturale dell'istituzione sociale del denaro.

Secondo Simmel, nelle società fondate sull'economia monetaria gli attori sociali sono esposti a un numero crescente di contatti sociali di breve durata che provocano un'intensificazione esponenziale dell'esperienza di vita emotiva. Ne risulta una continua accelerazione del ritmo di vita (*Tempo des Lebens*) (GSG 6: 696 ss.). L'interazione sociale non può più essere gestita personalmente a causa dell'eccessivo dispendio di risorse emotive che richiede, rafforzando così il ruolo di intermediazione del denaro. Il denaro diviene una maschera razionalizzante che facilita la relazione sociale nelle società complesse. Il suo impatto sugli attori sociali è tuttavia ambivalente. All'incrementato ritmo temporale dei processi sociali si associa il prolungamento delle «catene causali dell'agire» (*Zweckreihen*) necessarie per raggiungerne gli obiettivi (GSG 6: 263 s.). Per gli attori sociali, questa mutazione dell'interazione sociale indotta dall'economia monetaria ha conseguenze decisive. Le valutazioni economiche obiettive mettono in discussione ogni equilibrio consolidato tra le diverse sfere sociali in cui gli individui sono impegnati, dislocando così sempre più i rispettivi domini della personalità individuale e i loro addentellati emotivi.

Stima soggettiva e validità oggettiva si scontrano con frequenza inedita, aumentando la necessità di adottare meccanismi di sgravio per far fronte alle tensioni che si producono. Quanto più differenziati sono i domini sociali cui gli individui partecipano e quanto più fluttuante è la loro combinazione, tanto maggiore diventa il disorientamento emotivo degli attori sociali. È la condizione psico-sociale della metropoli che rappresenta il precipitato di tutti i fenomeni sociali della modernità (GSG 7: 116-131). La condotta di vita, la competizione per le risorse e la divisione del lavoro divengono così complesse che gli attori sociali non arrivano più a concentrarsi sugli obiettivi finali dell'azione. L'orizzonte di aspettativa si abbassa, passa dagli scopi ai mezzi, limitando la soglia di attenzione ai passi d'azione più immediati. Da mezzo il denaro diviene obiettivo dell'azione

sociale, poiché gioca un ruolo sempre più decisivo di intermediazione a causa del prolungarsi delle catene causali dell'agire. Spinte da questo sviluppo, sorgono diverse patologie psichiche che sono tipiche dell'ordinamento emotivo delle società fondate sull'economia monetaria (GSG 6: 308 s.).

Il sistema pulsionale dei moderni si allontana dalla realtà sociale, per incentrarsi sul medium che ne intermedia l'accesso. Per l'avidio e l'avarico il denaro diviene il fine ultimo dell'esistenza che non tollera alcun'altra stima di valore. Astenendosi dal consumo, il denaro come mezzo universale di scambio monetario procura al suo proprietario un sentimento di potere e di distinzione legato alla negazione dell'azione sociale. All'altro estremo della scala, la dissipazione opera in senso opposto, riproducendo la logica dell'avarizia con segno negativo. Il dissoluto percepisce il valore delle cose solo nel momento in cui trasforma il denaro in altri portatori di valore. Egli si procura tale emozione a costo della dissipazione del suo patrimonio e apparentemente grazie all'indifferenza rispetto al valore del denaro (GSG 6: 322). Egli, tuttavia, non tiene al valore delle cose che acquista, ma solo alla sensazione di perdita monetaria che si verifica attraverso tale processo. Il cinismo e l'atteggiamento blasé sono invece le conseguenze ultime del processo di ottundimento della percezione sensoriale prodotto dal denaro, anche se con risultati opposti (GSG 6: 332). Se l'avidità e l'avarizia inducono a eleggere il denaro ad unico scopo dell'azione sociale, il cinismo e l'atteggiamento blasé si concentrano invece sulla degradazione di tutti gli altri possibili scopi della vita. Il pregiudizio negativo legato all'uso del denaro e al livellamento degli oggetti dell'azione, che accompagnava i primi due, diventa ancora più forte negli ultimi due atteggiamenti. Non vengono, infatti, negate solo le singole unità di valore, che non si sono cristallizzate nel denaro, ma anche il valore in sé.

Disporre di molto denaro rafforza certo l'atteggiamento cinico, poiché rende ogni sorta di valore indifferentemente accessibile all'individuo benestante, negando contemporaneamente tutto a chi non lo è. La patria idealistica del cinismo è, quindi, la borsa ove avviene la circolazione più significativa di denaro e tutti gli oggetti non hanno altro che un valore fluttuante. Qui, l'atteggiamento soggettivo dell'individuo cinico diviene un processo sociale oggettivo (GSG 6: 334). Tuttavia, le ripercussioni più acute del processo di ottundimento emozionale prodotto dall'economia monetaria riguardano le differenze non quantitative, ma qualitative tra gli oggetti. Nei termini della moderna logica economica, ogni oggetto del mondo può esistere solo come esemplare quantitativo della stessa sostanza: il denaro. L'estrema conseguenza

psicologica di questo sviluppo è data dall'atteggiamento blasé che, secondo Simmel, diviene un fenomeno endemico nella società moderna. Mentre il cinico può ancora essere mosso a una valutazione degli oggetti dell'azione sociale, anche se negativa, nel caso dell'atteggiamento blasé ogni reazione alle differenze tra i valori svanisce. L'individuo blasé percepisce tutto in una tonalità spenta e grave, rifiutando di reagire agli impulsi. Il suo atteggiamento mentale decisivo non è la svalutazione cinica del mondo, ma l'indifferenza. L'ordine sociale moderno delle emozioni raggiunge così il suo livello zero. Il razionalismo della dominazione del mondo ne ha completamente appiattito il potenziale pulsionale.

I postumi emotivi del cambiamento sociale prodotto dall'economia monetaria possono, tuttavia, assumere forme diverse che portano a un rimbalzo incontrollabile delle pulsioni. Il cinico in genere non vuole rinunciare al suo atteggiamento nei confronti della vita, mentre l'individuo blasé, al contrario, aspira a superare l'ottundimento grazie a emozioni straordinarie, sperando finalmente di sentire di nuovo qualcosa (GSG 6: 336). La pedanteria e l'oggettività calcolatrice della vita quotidiana moderna aspirano ad essere compensate da un'abbondanza di emozioni ed occasioni di consumo (Schulze 1992). Aumenta così il desiderio d'eccitazione e d'imprese estreme, che almeno per un momento permettano di dimenticare il significato obbiettivo delle cose e delle relazioni sociali. In una sorta di movimento faustiano, il razionalismo della specializzazione moderna si rovescia così in un irrazionalismo sentimentale che ha fretta di abbracciare l'esperienza. Il rimbalzo pulsionale che si è presentato al termine della pandemia del 2020/21 rappresenta una variazione di tale fenomeno, dovuta all'eccessiva compressione degli ordinamenti emozionali nell'epoca delle restrizioni sanitarie. Il latente conflitto fra questi ultimi e la strutturazione sociale prodotta dal razionalismo della dominazione del mondo pone tuttavia la questione di una sua comprensione più approfondita. La crisi strutturale di legittimità dell'epoca moderna deve essere perciò ricostruita nel suo processo di sviluppo di lungo periodo.

### *Entzauberung e Emotionalisierung*

Per differenziarlo dal capitalismo d'avventura premoderno Weber conia il concetto di «capitalismo moderno», identificandolo con l'aspirazione al guadagno dell'impresa capitalistica continuativa, caratterizzata da una redditività a carattere razionale (SR I: 8). Il suo presupposto risiede nell'imbrigliamento o quantomeno nel temperamento razionale dell'impulso irrazionale al guadagno finalizzato al consumo. Esso non è quindi espressione

dell'*auri sacra fames*, presente in tutte le epoche storiche e regioni geografiche, ma della sua limitazione. La peculiarità del moderno capitalismo occidentale non consiste soltanto nel dare un impulso irresistibile alle potenzialità di accumulazione quantitativa del capitale, ma anche nel tenerne a battesimo una forma inedita di razionalismo, quella della «dominazione del mondo», che prende le mosse dalla domesticazione dell'impulso al consumo. In sede di analisi storico-sociologica si pone quindi la questione di quale sia l'origine di tale condotta di vita.

La massima che impone all'individuo il dovere di incrementare la sua ricchezza all'infinito, disdegnandone l'impiego per dedicarsi ai piaceri della vita, non può essere letta come espressione di un semplice utilitarismo, poiché implica la negazione della costante antropologica che induce a utilizzare il denaro come mezzo per realizzare i bisogni umani (SR I, 46). Da un punto di vista storico-sociologico si pone così la questione del perché un tale atteggiamento, che in epoca premoderna era percepito come talmente immorale, da essere sanzionato religiosamente, divenga poi una prassi comune a partire dalla riforma, portando all'accantonamento del «tradizionalismo economico» precedente. Nello studio sul protestantesimo ascetico Weber analizza gli impulsi psicologici che tale fede religiosa risveglia e che le permettono di mettere in pratica una condotta di vita tanto lontana dalle «costanti antropologiche» della tradizione.

Il protestantesimo ascetico è improntato all'idea di un intervento attivo del fedele all'interno del mondo per sottometterlo ai dettami etici divini. Esso associa alla concezione della «professione mondana» come strumento dell'ascesi religiosa il rifiuto viscerale di ogni tendenza mistica alla fuga dal mondo. La «religione giusta» deve modificare il mondo, cioè sottrarlo al caos delle passioni, sottoponendole ai dettami dell'etica religiosa che, tramite la condotta di vita, ne neutralizza il potenziale emotivo. Constatato ciò, tuttavia, non è sufficiente a spiegare il passaggio dalla dogmatica religiosa calvinista o puritana alla circostanza sociologicamente rilevante della pervasiva razionalizzazione della condotta di vita che caratterizzò il disciplinamento ascetico dei fedeli nelle sette protestanti. È perciò che Weber propone una spiegazione comprensiva di tale evoluzione e delle sue conseguenze pratiche, partendo dall'analisi della dogmatica religiosa e giungendo fino alla spiegazione delle sue ricadute sulla strutturazione del mondo sociale.

L'assunto fondamentale della religiosità calvinista è costituito dalla dottrina della predestinazione, ossia dell'«elezione» del singolo fedele mediante la grazia (SR I: 84 sg.). Nella sua assoluta onnipotenza Dio ha destinato soltanto una parte dell'umanità alla vita eterna. La condotta di vita mondana non serve quindi a influenza-

re magicamente la volontà divina, come avviene nel caso dei sacramenti della Chiesa cattolica, ma ha esclusivamente il senso di glorificare il nome di Dio in terra. Ciò, tuttavia, implica degli oneri particolarmente gravosi per il bilancio emotivo del fedele. Soprattutto a causa del suo estremo isolamento. L'impatto della dottrina di salvezza calvinista sugli ordinamenti della vita sociale ebbe così due ordini di implicazioni. In senso positivo, la riforma protestante diede un impulso fondamentale al moderno processo di razionalizzazione delle relazioni economiche e sociali. In senso negativo la dottrina religiosa calvinista impose una completa mortificazione dei più elementari bisogni umani, soprattutto quello di contrapporsi all'insensatezza della sofferenza e all'ingiustizia della vita terrena grazie ad un'interazione magico-religiosa con la divinità. Alla questione della giustizia divina o teodicea (cfr. SR I: 558-60) in un mondo fondamentalmente imperfetto il calvinismo, infatti, rispondeva con la dottrina dell'inappellabilità della predestinazione. Ciò impose ai suoi seguaci l'accumulazione di una tensione psichica insopportabile, che gettava l'individuo in uno stato di completa incertezza esistenziale, negandogli la possibilità di condividere con altri la gestione dello scarto emotivo fra esistenza e prospettive di salvezza. Si accumulava così un disagio psichico privo di sbocchi sociali immediati. Ed è tale disagio che secondo Weber ha fornito il carburante emotivo necessario a trasformare l'astratta dottrina religiosa calvinista in concreti comportamenti pratico-razionali, volti a disciplinare la condotta di vita quotidiana. Affinché tale trasformazione potesse imporsi e generalizzarsi nel senso di un'«affinità elettiva» fra il protestantesimo ascetico e lo spirito dell'accumulazione capitalistica, fu tuttavia necessaria un'involontaria svolta pratica della religiosità calvinista. Weber insiste su questo punto, poiché non rappresenta soltanto l'inizio della decadenza del calvinismo come religione, ma informa anche il processo socio-strutturale che favorì la diffusione dell'asceti intramondana a partire dalle sette che se ne fecero portatrici.

Di fronte alla sofferenza che la dottrina della predestinazione provocava nei fedeli, nell'ambito della cura delle anime il clero calvinista si vide, infatti, costretto a diffondere determinate direttive della condotta di vita per combatterne il disagio. La gestione dell'ordinamento sociale emotivo ebbe così una profonda ripercussione sulla svolta di quello razionale. Grazie ad uno studio dello sviluppo storico che caratterizza il movimento religioso calvinista e puritano nel XVI e XVII secolo Weber così ricostruisce il processo attraverso cui si pervenne ad una progressiva reinterpretazione del senso della condotta di vita ascetico-intramondana. In un'epoca in cui la religione svolgeva ancora un ruolo fondamentale all'in-

terno degli ordinamenti della vita, la ricerca di certezze sullo stato di grazia rappresentava un bisogno impellente del fedele.

Alla domanda su come la dottrina della predestinazione potesse essere sopportata (SR I: 97 sg.), Calvino rispondeva lapidariamente che il cristiano doveva accontentarsi della fede, senza sapere se facesse parte della schiera degli eletti. Di fronte alle pressanti richieste di disporre di qualche indizio che potesse quantomeno dare un'indicazione sullo «stato di grazia» del fedele, esonerandolo dall'oppressione psichica provocata dalla dottrina della predestinazione, nell'esercizio quotidiano della cura delle anime si imposero col tempo due tipi di consigli. Da una parte si insisteva sul fatto che fosse senz'altro un dovere ritenersi eletti e respingere ogni dubbio come un assalto del demonio, segno di un'insufficiente efficacia della grazia. D'altra parte, per conseguire quella certezza di sé veniva caldamente raccomandato, come mezzo principale, un indefesso lavoro professionale (SR I: 100). Sperando di alleviare l'enorme oppressione psichica provocata dalla dottrina della predestinazione l'uomo calvinista si gettò senza risparmio nel lavoro professionale, il cui successo materiale poteva essere letto come un segno almeno del fatto di non essere invis al Signore.

L'arricchimento progressivo finì così involontariamente per venire promosso a criterio indiretto di conferma dello stato di grazia. La conseguente trasformazione dell'atteggiamento nei confronti della speculazione tramite il denaro insieme all'acquisizione della condotta di vita ascetico-intramondana istillò nell'umanità occidentale quella affinità elettiva con lo spirito del capitalismo che ne favorì l'impetuoso sviluppo. Le emozioni che erano state cacciate dalla porta della condotta di vita ascetica a causa della dottrina della predestinazione avevano fatto il loro rientro dalla finestra in forma di angoscia esistenziale, imponendo al protestantesimo ascetico la svolta che ha profondamente segnato la storia dell'occidente moderno. Era, infatti, nata un'umanità capace di concepire l'accumulazione infinita della ricchezza come il suo ultimo scopo.

## CONCLUSIONI

La dialettica fra il substrato emozionale e la struttura razionale della modernità è ricomparsa con prepotenza durante la pandemia. L'astinenza prolungata dalle relazioni sociali faccia a faccia non solo ci ha fatto comprendere quanto anche in assenza dello stato di eccezione ci sia sfuggito di mano il controllo dei nostri rapporti sociali. Oltre a ciò essa ha provocato un rimbalzo pulsionale di

massa che ha reso di nuovo accessibile intellettualmente l'ordinamento sociale emotivo che costituisce il collante delle società complesse. La necessità di un riarrangiamento complessivo della realtà sociale sembra oggi divenire patrimonio della coscienza comune. L'epoca post-neoliberale si profila all'orizzonte. Essa non solo dovrà adottare un welfare sociale ed ecologico, per delimitare i danni di un tardo capitalismo più disorientato e irrazionale che mai, garantendo la sopravvivenza tanto al pianeta che alle società umane. Al di là di ciò essa dovrà anche ricostruire un *modus vivendi* fra «razionalismo della dominazione del mondo» e substrato emotivo della modernità.

#### RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Becker Gary S. (1976), *The Economic Approach to Human Behavior*, UCP, Chicago.
- Bourdieu P. (2016), *Die Regeln der Kunst: Genese und Struktur des literarischen Feldes*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Coleman J. S. (1990), *Foundations of Social Theory*, HUP, Cambridge.
- Delumeau J. (1978), *La Peur en Occident (XIV<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles). Une cité assiégée*, Fayard, Paris.
- Durkheim É. (1893 [1991]), *De la division du travail social. Étude sur l'organisation des sociétés supérieures*, PUF Quadrige, Paris.
- Durkheim É. (1928 [2011]), *Le socialisme*, PUF Quadrige, Paris.
- Habermas J. (1981), *Theorie des kommunikativen Handelns*, vol. 2, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Meslé F. (2010), *Recul spectaculaire de la mortalité due à la grippe: le rôle de la vaccination*, in «Population & Sociétés», 470: 1-4.
- Plessner H. (1924), *Die Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus*. Ora in: Id. (1981) *Gesammelte Schriften*, Vol. 5, *Macht und menschliche Natur*, Suhrkamp, Frankfurt am Main pp. 7-133.
- Schluchter W. (1991), *Religion und Lebensführung. Studien zu Max Webers Kultur- und Werttheorie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Schluchter W. (2005), *Handlung, Ordnung und Kultur. Studien zu einem Forschungsprogramm in Anschluss an Max Weber*, Mohr Siebeck, Tübingen.
- Schulze G. (1992), *Die Erlebnis-Gesellschaft: Kultursoziologie der Gegenwart*, Campus Verlag, Frankfurt am Main.
- Simmel G. (1900), *Philosophie des Geldes*. Ora in: Id. (1989), *Georg Simmel Gesamtausgabe*, Vol. 6, qui cit. con GSG 6, a cura di Klaus Christian Köhnke und David Frisby, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Simmel G. (1903), *Die Großstadt und das Geistesleben*, ora in: Id. (1995), *Georg Simmel Gesamtausgabe*, Vol. 7, qui cit. con GSG 7, a cura di Rüdiger Kramme, Angela und Otthein Rammstedt, Suhrkamp, Frankfurt am Main: pp. 116-131.
- Streeck W. (2016), *How Will Capitalism End? Essays on a Failing System*, Verso Books, Brooklyn.
- Weber M. (1980), *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie* (1921/22), rev. Aufl. (Studienausgabe), Mohr Siebeck, Tübingen, 5; trad. it. Id., *Economia e società* (1961/1995), 5. vol., a cura di P. Rossi, Comunità, Torino, qui cit. con la sigla ES e numero del volume.
- Weber M. (1984), *Soziologische Grundbegriffe* (1921), 6, Mohr Siebeck Aufl, Tübingen.
- Weber M. (1988), *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (1920), Mohr Siebeck Aufl. 3 Bde, Tübingen, 7, qui cit. con la sigla RS.
- Weber M. (1988b), *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, in: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I* (RS I) (1920), Mohr Siebeck, Tübingen: 17-206; trad. it. Id. (2002), *Letica protestante e lo spirito del capitalismo*, in: *Sociologia della religione* vol. I (qui citato con SR I), a cura di P. Rossi, Comunità, Milano: 19-187, qui cit. con la sigla EP.
- Weber M. (1989), Einleitung in: *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen, 1915-1921 (Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I)*, Tübingen: Mohr-Siebeck, pp. 237-275.