



Citation: Ambrogio Santambrogio (2023) Carisma dei valori e carisma dei fini. *Società Mutamento Politica* 14(27): 89-97. doi: 10.36253/smp-14338

Copyright: © 2023 Ambrogio Santambrogio. 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.

Carisma dei valori e carisma dei fini

AMBROGIO SANTAMBROGIO

Devo a Luciano Cavalli molti importanti insegnamenti, che mi ha trasmesso in particolare durante il mio periodo di dottorato a Firenze. Forse il più importante può essere detto così: i concetti sociologici importanti sono come fili da tirare. Sollecitandoli, emerge la matassa di altri concetti con cui sono intrecciati e al cui interno, nonostante una prima apparente sensazione di disordine, è possibile ricostruire percorsi più o meno coerenti. Tutte le sue lezioni, che ricordo ancora bene, si ispiravano a questo principio: si partiva da un tema definito, ma poi, in maniera del tutto naturale, emergeva la complessità delle questioni cui quel tema era legato e dalla quale era impossibile prescindere. Naturalmente, senza cadere nell'indeterminato: la complessità andava messa in luce e gestita. La matassa, con il suo groviglio, rimaneva lì, ma si capiva che altri, e altrettanto interessanti, fili spuntavano, ognuno meritevole di essere a sua volta sollecitato. Intanto, i suoi ragionamenti assumevano la forma di un percorso da seguire, di una strada non senza alternative, ma ragionevolmente percorribile. Penso sia un insegnamento che Cavalli, a sua volta, ha tratto dai classici, e in particolare da Weber. Ricostruire nessi tra i fenomeni, indicando percorsi plausibili, anche se sempre falsificabili, tenendo sempre in mente l'insieme cui i fenomeni appartengono: questa, in fondo, è l'idea. Voglio provare ad esercitarmi in questa direzione, come fosse un modo per mostrare a me stesso che quell'insegnamento non è andato perso. Tiro il filo "carisma" in un percorso che, dopo aver fatto emergere dalla problematica matassa del pensiero weberiano il concetto di "razionalità", prova a riflettere sul rapporto tra carisma e democrazia.

1. *Il concetto di razionalità in Weber.* Un classico è un autore che permette molte letture, così che diversi contesti storici possono riconoscersi in altrettanto diverse chiavi interpretative. Nessuna è quella definitivamente corretta: la questione di cosa abbia davvero detto Weber – o Marx, o Durkheim, o Habermas – mi sembra futile e fuorviante: ogni interpretazione distorce e, soprattutto nel nostro lavoro, l'aspetto davvero interessante sta, per l'appunto, nelle distorsioni, laddove diventano produttive. Ritengo però che una possibile chiave di lettura capace di entrare nella "matassa" Weber possa partire dal concetto di razionalità¹. La sua metodologia può essere kantianamente vista

¹ Secondo Brubaker, «il concetto di razionalità è il tema unificante della teoria sociologica di Weber. Gli studi empirici di Weber, apparentemente eterogenei, convergono su un'unica aspirazione di fondo: identificare e spiegare lo sviluppo della "forma specifica e peculiare di razionalità"»

come una critica della ragion sociologica; e, allo stesso modo, nell'interpretazione weberiana, le trasformazioni epocali interne alla cultura occidentale hanno direttamente a che vedere con le diverse interpretazioni storiche del concetto di ragione. Ritengo che Weber non abbia una concezione sostantiva della ragione, che non ci dia cioè né una definizione precisa di ragion pura e neppure una di ragion pratica. La ragione non è una facoltà in grado di dirci in assoluto cosa sia vero e, soprattutto, cosa sia giusto. La sua lettura del formalismo kantiano passa attraverso la critica che Nietzsche fa di ogni metafisica, ma mantiene, al tempo stesso, l'impegno teso ad evitare ogni forma di relativismo e di nichilismo radicale. Ciò che fa di Weber uno scienziato sociale e non un filosofo sta nel fatto di collocare il concetto di ragione dentro le azioni umane, nel tentativo di vedere quale sia il ruolo che essa gioca – e potrebbe (o, persino, dovrebbe) giocare – nella nostra vita sociale di tutti i giorni. La centralità che nella sua sociologia assume l'agire sociale, in definitiva il senso intenzionato dai soggetti, ritengo sia una diretta conseguenza di questo tentativo.

Come è noto, l'oggetto fondamentale della sociologia weberiana è il senso che intenzionalmente gli attori danno alle loro azioni nei contesti sociali. Su questo oggetto si riversa il tema della razionalità: quando un attore dà intenzionalmente un senso alle sue azioni, quanto c'è di razionale nelle sue intenzioni? Aprire l'ombrello quando si mette a piovere non è un'azione in senso proprio: c'è un aspetto di reattività che soffoca la natura autonoma e soggettiva dell'intenzionalità. Probabilmente chiunque, avendo un ombrello a disposizione, si comporterebbe allo stesso modo. Non solo, ma anche in molte altre nostre azioni, dove la nostra intenzionalità potrebbe essere meno reattiva e manifestarsi in modo più evidente, non è detto che il senso sia un nostro autentico prodotto. Se faccio un regalo a Natale a mia moglie, aspetti legati alla tradizione possono influire sulla mia scelta. Per non parlare poi delle emozioni, che muovono gran parte delle nostre azioni. Come scrive lo stesso Weber, «l'agire reale si svolge nella gran massa dei suoi casi in una oscura semi-coscienza o nell'incoscienza del suo "senso intenzionato" [...] *istintivamente* o in *conformità all'abitudine*» (Weber 1981 [1922]: 19, corsivi miei). Di conseguenza, «l'agire effettivamente, e cioè pienamente *consapevole* e *chiaro*, è in realtà sempre soltanto un caso limite» (*Ibidem*, corsivi miei). Sebbene «ciò non toglie che la sociologia elabori i suoi concetti mediante una classificazione del possibile senso intenzionale *come se* l'agire di fatto procedesse in modo consapevolmente orientato in base ad un senso» (*Ibidem*, corsivi miei).

Abbiamo qui l'identificazione del diverso ruolo che Weber dà alla ragione teorica e a quella pratica: la prima – usata dal sociologo – si esercita su quella pratica – usata dall'uomo comune. I quattro tipi ideali sono lo strumento razionale con cui la teoria indaga sul rapporto tra autonomia e passività dentro l'agire, in pratica sulla dose di razionalità pratica che i soggetti riescono volta a volta a mettere in campo. La razionalità appare per Weber in prima battuta come espressione di consapevolezza e di chiarezza. All'interno dell'agire sociale, l'agire tipicamente affettivo e quello tipicamente tradizionale sono maggiormente passivi e non consapevolmente orientati; nei due tipi ideali di agire razionale, invece, il senso appare all'attore in modo più consapevole e la sua intenzione gli è più chiara. Tutto ciò non significa che l'attore sia in generale razionale: secondo Weber, la gran parte delle nostre azioni è irrazionale, nel senso appena detto, e solo raramente agiamo in modo consapevole e chiaro. Si tratta naturalmente di un insieme sfumato, che non è caratterizzato da nette contrapposizioni: si possono fare esempi di azioni il cui senso è fortemente caratterizzato da uno dei quattro tipi ideali, ma la realtà è sempre un miscuglio – una matassa appunto –, al cui interno però di norma prevalgono i due tipi ideali non razionali.

In estrema sintesi, l'idea di razionalità si sposa fortemente con quella di autonomia, da cui derivano consapevolezza e chiarezza: più l'intenzione è autonoma, e quindi consapevole e chiara, più è espressione di razionalità. Si tratta ora di capire in che senso i due tipi di azione razionale siano tali. Mi ha sempre incuriosito il modello di agire orientato al valore: in che senso è razionale? Non può esserlo in relazione alla razionalità del valore di riferimento: se così fosse, verrebbe meno il pluralismo dei valori. Se uno di questi fosse razionale, si collocherebbe su di un piedistallo che lo distinguerebbe nettamente dagli altri². Mi sembra che riflettendo su questo punto possa essere cercato il cuore dell'analisi weberiana: il mondo moderno mette in luce l'inevitabile irrazionalità etica del mondo. Una volta venuti meno i dogmi della religione o della metafisica, non è più possibile muovere le nostre azioni dentro un contesto di validità oggettiva. Appare l'inevitabile dimensione dell'autonomia e della scelta soggettiva: ognuno di noi è tenuto a dare un senso al mondo dal momento che non ci è più possibile acquisire un senso oggettivo della realtà partendo da una dimensione ad essa esterna, in particolare di tipo trascendente.

Così come il sociologo non ha un criterio razionale per decidere se la sua interpretazione è vera, allo stesso modo l'attore sociale non ha un criterio razionale per

che caratterizza la civiltà occidentale moderna rispetto a tutte le altre» (Brubaker 2006 [1984]: 1, traduzione mia).

² Per una discussione di questo punto, cfr. Santambrogio 2008.

sapere se la sua azione è giusta. La prima proposizione rimanda all'idea weberiana di una metodologia intesa come critica della ragione sociologica, su cui qui non mi soffermo. La seconda proposizione rimanda all'idea di una critica alla ragion pratica, che invece vorrei approfondire. Diversamente da Kant, Weber non ci dà un criterio per riconoscere quando un'azione è giusta. Egli rifiuta l'universalismo formale di Kant. Ma allo stesso tempo, rifiuta l'idea che la realtà sia senza senso. La questione è posta in modo molto più radicale. All'uomo non è dato sapere con certezza: se qualcuno sostenesse che il mondo è senza senso avrebbe accesso a una conoscenza altrettanto falsa di chi ritiene di avere accesso a tale senso. Il nichilista e l'uomo senza Dio commettono lo stesso errore del metafisico e dell'uomo di fede. Questo mi sembra il cuore tragico e stimolante della concezione weberiana, una concezione che lo avvicina, secondo me, all'esistenzialismo.

In che direzione allora si esercitano la chiarezza e la consapevolezza razionali? Per Weber, sempre a mio parere, il giudizio di razionalità si esercita sempre su di un rapporto: razionale è la consapevolezza che riusciamo a inserire nel giudizio che diamo intorno ad un rapporto. Più o meno razionale rispetto allo scopo è il giudizio che diamo a proposito del rapporto tra un mezzo e un fine; e, ma qui aumenta il grado di interpretazione personale, più o meno razionale rispetto al valore è il giudizio che diamo nei confronti del rapporto tra uno scopo e un valore. Abbiamo quindi tre termini distinti – mezzo, fine e valore –, così da poter riconoscere due rapporti. Il concetto di fine fa da ponte, collegando, in maniera molto elastica, mezzo a valore. I due diversi modelli di razionalità si distinguono così piuttosto nettamente.

La razionalità rispetto al valore è caratterizzata dal requisito della coerenza rispetto ad un valore incondizionato: «è sempre un agire secondo “imperativi” o in conformità a “esigenze” che l'agente crede gli siano poste» (Ivi: 22-23). L'agire è razionale per due motivi: 1. perché è chiaro ed evidente il senso intenzionato; 2. perché si ritiene che il senso sia coerente rispetto ad un valore sentito come imperativo, cioè esterno all'attore. Quest'ultimo attiva un giudizio di coerenza sul rapporto esistente tra la sua azione, cioè lo scopo che intende conseguire, e il valore di riferimento, ma non certo un giudizio di razionalità sul valore in sé, che non è derivato dalla ragione. Il giudizio di razionalità si basa su un rapporto, è può essere collocato all'interno di un *continuum*, che va da un massimo ad un minimo di coerenza.

Nel caso dell'agire razionale rispetto allo scopo, il senso è determinato «da aspettative dell'atteggiamento di oggetti del mondo esterno e di altri uomini, impiegando tali aspettative come “condizioni” o come “mezzi”

per scopi voluti e considerati razionalmente, in qualità di conseguenza» (Ivi: 21-22). Ora l'azione è razionale se il soggetto prende in considerazione le aspettative che provengono dall'esterno come “condizioni” o come “mezzi” utili per raggiungere uno scopo. Il rapporto con il mondo è ora sensibile alle conseguenze, e non è dominato dalla pura coerenza. Una menzogna, per fare un esempio, può essere ritenuta un utile mezzo per raggiungere un fine, anche se incoerente con il valore incondizionato della verità. Si perde in coerenza, si guadagna in adeguatezza; e al valore di intenzione si sostituisce il valore di successo.

Abbiamo così due modelli di razionalità: il primo identificabile con il binomio “chiarezza” e “coerenza”; il secondo con quello “chiarezza” e “adeguatezza”. Sono due modelli estremi, che nella loro purezza si escludono: faccio così perché voglio essere coerente con ciò che credo, e poi vada come vada; oppure, faccio così perché è il modo più efficace per raggiungere un fine che mi sono posto. Dentro questa matassa concettuale, vorrei sottolineare tre aspetti. 1. Il primo modello consente di isolare ogni singola azione dal contesto in cui è inserita: ogni azione è un assoluto di cui può essere identificato il giudizio assoluto che ne è alla base. L'adeguatezza invece, diversamente dalla coerenza, implica un'attenzione alla catena di scopi tra loro connessi, al contesto in cui l'azione è inserita. 2. Di conseguenza, la coerenza può essere testimoniata; l'efficacia misurata. Nel primo caso, non importano le conseguenze e il giudizio razionale si esercita, in modo assoluto, rispetto alla fedeltà in un valore incondizionato. Nessuna misurazione è possibile perché non c'è alcuna attenzione alle conseguenze. 3. Infine, c'è razionalità laddove si sente la necessità di esprimere un giudizio rispetto ad alternative: così come è possibile pensare che possano esserci diversi mezzi utili per raggiungere uno scopo, allo stesso modo esistono molti scopi compatibili con lo stesso valore. Se le azioni fossero senza alternativa, si ricadrebbe inevitabilmente nell'esempio dell'ombrello e della pioggia.

Pur essendo modelli contrapposti, sono però strettamente intrecciati. Ad esempio, ha senso essere del tutto sinceri se poi scopro che non serve a nulla? E, al contrario, che senso ha conseguire uno scopo per poi scoprire che mi è del tutto indifferente? Con le parole di Weber

Dal punto di vista della razionalità rispetto allo scopo, la razionalità rispetto al valore è sempre irrazionale – e lo è quanto più eleva a valore assoluto il valore in vista del quale è orientato l'agire [...] (la pura intenzione, la bellezza, il bene assoluto, l'assoluta conformità al dovere). Ma l'assoluta razionalità rispetto allo scopo è anche soltanto un caso limite, di carattere essenzialmente costruttivo. (Ibidem, corsivi miei).

Appare qui la grande tensione interna alla razionalità umana: dal punto di vista della coerenza, è irrazionale agire in modo efficace; dal punto di vista dell'efficacia, è irrazionale agire con coerenza. Per di più, tale irrazionalità aumenta tanto più i due modelli vengono usati indipendentemente: un valore assoluto cancella l'attenzione per i mezzi; un mezzo potentissimo cancella l'attenzione al valore. L'azione umana diviene in entrambi i casi totalmente cieca, e l'eccesso di uno dei due modelli di razionalità porta alle medesime conseguenze: la totale irrazionalità. Nel primo caso, predomina l'irrazionalità del "devo"; nel secondo caso, quella del "posso", due diverse forme di totale cecità.

Per riassumere. Secondo Weber, la razionalità è un tenue lume dentro l'oscura insensatezza del mondo. Le nostre azioni sono per lo più guidate da forze irrazionali che non sappiamo gestire; oppure, per lo più, da solide consuetudini che ci nascondono i problemi con soluzioni collettivamente confezionate. L'azione profondamente umana, tipica dell'uomo maturo, prova ad usare questo lume. Essa si muove tra Scilla e Cariddi, tra una mera attenzione alla efficacia del mezzo e una mera osservanza verso i dettami che provengono dai valori, tentando di conciliare razionalmente le due tendenze e le spinte che da esse provengono. Dare un senso consapevolmente chiaro alle proprie azioni implica la capacità di gestire razionalmente responsabilità e convinzione. All'interno di questo sfondo, appare la domanda chiave: ognuno di noi è in grado di dare (razionalmente) un senso alle proprie azioni? L'azione del carisma nella storia umana è la risposta "irrazionale" weberiana a questa fondamentale domanda.

2. *Carisma e democrazia.* Come è ampiamente noto, il senso intenzionato ha per Weber una natura per lo più irrazionale, e il tenue lume della ragione solo raramente viene opportunamente usato. Ripercorro brevemente pagine conosciute e concetti noti. Il carisma – in quanto risposta irrazionale alla domanda intorno al senso – è l'espressione dello straordinario che fonda l'ordinario. Implica un cambiamento interiore, il cui modello è la *μετάνοια* proposta da Giovanni Battista nei Vangeli, capace di indurre un cambiamento profondo. In questo è l'autentica "potenza rivoluzionaria" (Cavalli 1981) della storia. Diversamente da Durkheim, per il quale il cambiamento sociale è la reazione ad una crisi attraverso un moto di effervescenza collettiva, Weber trova nella forza della soggettività carismatica la potenza capace di produrre nuovi valori, un mondo nuovo e, di conseguenza, nuove forme collettive, in sintonia con l'idea per cui «solo la tensione morale suscitata dal rapporto con mete che sono oltre il quotidiano, sopra "l'indegnità creaturale", crea civiltà» (Ivi: 180).

Il carisma, in quanto espressione dello straordinario, e questa volta in sintonia con Durkheim, è in stretta sintonia con il sacro, con quella dimensione trascendente da cui deriva il senso ultimo cui si affida il senso quotidiano. L'evoluzione del carisma in Occidente segue una propria particolare traiettoria, che Weber ricostruisce. Esso subisce un progressivo processo di secolarizzazione e di razionalizzazione, due tendenze tra di loro interconnesse. Le figure carismatiche fondatrici di civiltà sono il mago, l'eroe, il Re, il profeta in un percorso che dalla magia porta prima a credenze religiose e, infine, nella nostra modernità, a quel processo di "illuminazione carismatica della ragione" che costituisce il punto di arrivo delle trasformazioni del carisma e, di conseguenza, delle forme della società occidentale.

Le società primitive fondate sulla magia e poi quelle legate alle grandi religioni di redenzione devono le loro caratteristiche essenziali alla specifica natura del carisma che sta alla loro base: dal mago si passa al profeta, dalla magia alla religione, in un passaggio che porta con sé una prima forma di razionalizzazione. Allo stesso modo, la nostra società attuale è ricostruibile, nei suoi tratti decisivi, attraverso il modo con cui al suo interno sono ancora possibili spazi per l'azione di questa qualità soggettiva "sovranaturale". Essa rimane centrale perché viene individuata da Weber come l'unica capace di dare un senso al mondo. Come abbiamo brevemente sopra visto, infatti, la ragione non sembra in grado di rispondere alle domande fondamentali intorno al senso. E, soprattutto, non è in grado di farlo la ragione scientifica e tecnica.

Non è da tutti riuscire a dare senso ad una realtà che ci appare nella sua profonda irrazionalità: il carisma porta, insieme al senso, ordine e giustizia, cioè una visione morale capace di guidare l'azione collettiva. Espressioni come quelle di causa, dedizione, responsabilità, fede, dovere, obbedienza, seguito, fedeltà ecc. trovano il loro senso solo all'interno di questo quadro generale. Insisto su di un punto: Weber non concepisce la ragione come una facoltà capace di dirci quale delle molteplici soluzioni storiche prodotte dal carisma al problema del senso sia quella corretta; e neppure la ritiene capace di sostituire a tali soluzioni una visione universalistica, di tipo formale, come fa, ad esempio, Kant. Semplicemente definisce le condizioni ontologiche, si potrebbe quasi dire, entro le quali si collocano le azioni "razionali" degli uomini: esse sono tali se possiedono un senso assunto consapevolmente e chiaramente teso alla realizzazione, attraverso mezzi più o meno adeguato, di fini meritevoli di essere perseguiti, cioè più o meno coerenti rispetto a valori di riferimento.

Se la condizione è la medesima per tutti, perché solo pochi dotati di carisma riescono dove gli altri falliscono?

Questa domanda è tipicamente moderna, ed è essa stessa un prodotto tipico dell'“illuminazione carismatica della ragione”. Nel mondo magico, religioso o dominato dalla metafisica, non avrebbe nessun senso, anzi non sarebbe neppure concepibile. I processi di secolarizzazione e di razionalizzazione portano alla luce quella dimensione di autonomia soggettiva che magia, religione e metafisica lasciavano per lo più nascosta, seppellita sotto la forza di una sfera morale che si imponeva collettivamente tramite la sua oggettività. Il momento carismatico è quello originario e fondativo: da lì in avanti, il carisma si esercita all'interno di un quadro valoriale relativamente immutabile, garantendone la permanenza e la consistenza. La razionalità rispetto al valore delle intenzioni umane, da questo momento in poi, si esercita nei confini di valori indiscussi, e l'autonomia individuale viene nella sostanza meno. Per fare un esempio, le eresie medioevali, e la forza carismatica che in esse si attiva, non mirano a una radicale messa in discussione dell'ordine oggettivo della moralità e dei valori condivisi, ma piuttosto rivendicano un rapporto di autenticità con quei valori che ritengono essersi sbiadito, o addirittura perduto. I vescovi catari³, ma in un certo senso anche San Francesco, per fare qualche esempio, non fondano nuove religioni: pensano piuttosto che qualcosa di fondamentale della religione condivisa sia andato smarrito e debba essere ritrovato. È questa caratteristica che li etichetta come – diversamente – eretici.

In questa stessa direzione, è interessante riflettere brevemente sull'esperienza dei Riformatori, come Lutero, Zwingli, Bucero, Calvino, ecc. Sono personaggi estremamente carismatici che, a mio parere, segnano una tappa fondamentale del processo di razionalizzazione del carisma. Essi sono al tempo stesso “fondatori” ed “eretici”. Ciò che fondano è una esperienza di rottura che però ritiene di collocarsi, ricostituendone l'autenticità, all'interno di quella stessa tradizione da cui si fuoriesce. Come scrive Lutero, «sarebbe ottimo se il diritto canonico fosse distrutto dalla prima alla ultima sillaba [...]; per quel che ci abbisogna la Bibbia mostra a sufficienza come comportarsi in ogni circostanza» (Lutero 1978 [1520]: 208). In questa breve citazione sono incorporate le due dimensioni: quella di radicale innovazione e quella di radicale conservazione. Infatti, secondo Weber, «non un eccesso, ma un difetto di dominio religioso sulla vita fu quello che trovarono vituperevole i riformatori che sorsero nei Paesi allora più economicamente sviluppati» (Weber 1976a [1904-1905]: 111).

La razionalizzazione di cui sono protagonisti, paradossalmente, muove non da una esigenza di secolarizza-

zione, ma, al contrario, da quella di autenticità religiosa. Sempre seguendo Weber «il Dio del calvinismo non esigeva, dai suoi, singole opere buone, ma una santità di opere elevate a sistema [...] La prassi etica dell'uomo medio fu privata così del suo carattere non pianificato e a-sistematico e fu trasformata in una condotta di vita metodica e conseguente» (Ivi: 220). In questo modo, «l'ascesi puritana, come ogni ascesi razionale, agiva nel senso di rendere capace l'uomo di mantenere e di far valere di contro agli “affetti” i suoi “motivi costanti” [...] in modo da formare una “personalità” nel senso formale e psicologico della parola» (Ivi: 223-224).

Quello che mirabilmente Weber descrive è un processo di razionalizzazione che riguarda non tanto il rapporto tra mezzi e fini, bensì quello tra fini e valori. Ciò che è all'opera non è la forza dispiegata della tecnologia scientifica, che dissolve la capacità della magia, o della religione, di intervenire strumentalmente nel mondo, per adattarlo a fini umani. Si tratta, piuttosto, della razionale costruzione di una soggettività umana indipendente, per il momento ancora fondata su di un'etica religiosa. Essa impone una “vita metodica”, basata su “motivi costanti” che provengono dalla dottrina. Rispetto ai primitivi e non razionalizzati fondatori di religioni, ai maghi e ai profeti dell'antichità, si tratta di fondatori parziali, cioè già parzialmente razionalizzati e razionalizzanti. L'elemento a mio parere decisivo è che una parte della dottrina che praticano è sentita come indisponibile al progetto di Riforma, il quale si svolge all'interno di quella dimensione di indisponibilità. Mantenendo intatto il quadro dei valori di riferimento, quelli indicati dalla Bibbia per intenderci, promuovono un nuovo sistema di fini capace di entrare in sintonia con quei valori. Il loro è un nuovo modo di vivere la stessa religione, ma così radicale da segnare uno spartiacque profondo con il mondo tradizionale di riferimento. Fondatori ed eretici, al tempo stesso, come si diceva: l'aspetto di fondazione, questo il punto che Weber fa emergere, è caratterizzato da una dose di razionalità assente negli antichi fondatori carismatici, che li fa essere tali in modo radicalmente nuovo.

Si tratta di un carisma che non ha ancora nulla di democratico. Però consente di identificare almeno due diverse modalità attraverso cui il carisma può esercitarsi: quello fondativo, che si muove senza alcun vincolo; e quello eretico, che si muove, con diversi gradi di autonomia, all'interno di un quadro valoriale dato, definendo un diverso sistema di fini perseguibili coerente con quel quadro. La mia proposta è di chiamare il primo “carisma dei valori” e il secondo “carisma dei fini”. L'esperienza della Riforma sta ancora a cavallo tra le due forme, ma segnala un'importante trasformazione epocale che va nella progressiva affermazione della seconda.

³ Ricordo, ad esempio, i nomi di Arnaldo Oth, Guidalberto di Castres e Benoît de Termes, che nel 1207 si scontrarono a Montreal con Domingo Guzmán in una accanita disputa teologica.

Nel nostro mondo attuale, ma anche in quello di Weber, è difficile trovare all'interno della cultura occidentale fondatori di religioni, nel senso carismatico antico. Il processo di razionalizzazione trasforma profondamente il modello di razionalità, sia nella forma della razionalità strumentale, cioè quella che si fonda sul rapporto tra mezzi e fini; sia nella forma della razionalità da valore, cioè quella che si fonda sul rapporto tra fini e valori.

Nel primo caso, la razionalizzazione è spinta dal processo tecnico-scientifico; nel secondo, dal processo di relativizzazione. I due momenti sono naturalmente tra di loro connessi – poiché entrambi espressione di una radicale secolarizzazione del mondo – ma assumono aspetti diversi. Da un lato, abbiamo un aumento di saperi oggettivi, che disincantano il nostro rapporto con la natura. Il fulmine non è più l'espressione dell'ira divina, ma un insieme di scariche elettriche sulle quali l'uomo può intervenire tecnicamente. Dall'altro, abbiamo il venir meno dell'oggettività etica in cui gli uomini antichi vivevano. Nell'interpretazione weberiana, eroi e profeti producono un'interpretazione mitico-religiosa del mondo oggettiva e opaca per chi vive al suo interno. Oggi questa opacità è venuta meno, e appare la natura soggettiva della autonoma capacità umana di dare un senso al mondo. Il carisma era nel passato la qualità che solo alcuni, dotati di una forza misteriosa e potente, possedevano, in grado di dare una risposta alla questione del senso. Oggi ognuno deve essere un po' carismatico per sé stesso: apparteniamo ad un mondo che non può più contare su di una soluzione a tutti comune. Non possediamo più una morale oggettiva, da tutti condivisa. In un mondo così fatto, la dimensione della scelta acquista uno spazio inconcepibile nel passato, e l'autonomia soggettiva si evidenzia con maggiore estensione rispetto agli stretti spazi in cui era tradizionalmente confinata.

Riprendo brevemente un punto importante ai fini della mia argomentazione. Mi sembra possibile introdurre una importante distinzione tra il momento fondativo dell'ordine morale condiviso e la sua evoluzione interna, la sua concreta storia, fatta da tutte le diverse modalità attraverso cui quell'ordine si concretizza e si sviluppa. Pur rimanendo in qualche modo fedele a sé stesso, mantenendo sempre cioè una sua riconoscibilità, qualsiasi ordine normativo – che non coincide naturalmente con l'ordine cognitivo, dal momento che implica un aspetto pratico – non costituisce mai un monolite senza alternative. Al suo interno, si apre uno spazio – più o meno ampio e ricco – di alternative, anche valoriali, riguardanti le specifiche modalità con cui si può concretamente realizzare. Come sopra si diceva, esiste un numero praticamente infinito di fini potenzialmente coerenti con un valore di riferimento. Dal momento che un ordine

normativo contiene al suo interno un sistema di valori più o meno coerente ed articolato, si può facilmente dedurre come anche il più radicale conformismo apra sempre e comunque alla possibilità di testimoniare quei valori in modi diversi ed eterogenei, identificando volta a volta sistemi relativamente coerenti di fini eterogenei. Se non esistesse questa possibilità, l'ordine normativo di riferimento, una volta costituito, cancellerebbe totalmente la possibilità della scelta umana: una volta che si sia espresso, il carisma fondativo soffocherebbe completamente ogni residuo possibile di autonomia umana. Si può essere cristiani in molti modi, perché la propria fede può essere coerentemente testimoniata lasciando un riconoscibile spazio alle singole soggettività.

Quanto detto può essere utile per ragionare sul rapporto tra carisma e democrazia. La democrazia non è un ordine che si costituisce carismaticamente. Diversamente dalle religioni del passato, l'azione del carisma si esercita semmai all'interno del quadro democratico una volta che questo si sia andato progressivamente affermando. I fondatori di democrazie – si pensi ai padri fondatori della democrazia americana; ma anche ai nostri padri e madri costituenti – non sono carismatici nel senso degli antichi profeti. La democrazia porta con sé un insieme di regole del gioco indisponibili al carisma. Queste regole acquisiscono progressivamente l'aspetto formalizzato e burocratizzato delle procedure, ma non bisogna dimenticare che proprio in quelle regole si cela la natura profondamente democratica del vivere in comune: il fatto, cioè, che una dimensione consistente di quel vivere viene tolto dalla disponibilità dell'azione soggettiva. Anche in democrazia esiste una moralità oggettiva, solo che non è prodotta soggettivamente dall'azione del carisma, ma da un processo lungo e articolato che ne fa piuttosto una costruzione collettiva.

Al centro, naturalmente, stanno quelle procedure alla base del sistema della democrazia liberale. Ma si tratta anche, e non meno significativamente, di quell'insieme di diritti civili, politici e sociali che via via producono una dimensione che si sottrae alla disponibilità dell'azione di soggetti più o meno carismatici, almeno sintantoché la loro azione si mantiene all'interno del sistema democratico stesso. Il carisma democratico, in sintesi, agisce all'interno di un quadro di riferimento, fatto di procedure e di valori, che non può diventare oggetto di intervento della potenza carismatica. Essa non è più una "potenza rivoluzionaria". Il carattere fondativo sparisce, poiché nessuna democrazia può pensare di avere un profeta come suo fondatore. La democrazia è, in sintesi, un regime articolato di procedure e di valori che si afferma progressivamente "anche" attraverso l'azione di molti soggetti carismatici, ma senza che nessuno di

costoro possa pensarsi come capace di produrre il senso che costitutivamente sta alla base dell'agire collettivo. L'autonomia dei singoli, anche degli individui poco o per nulla carismatici, deve essere democraticamente rispettata e salvaguardata: dentro al pluralismo dei valori democratici – garantito da valori e procedure indisponibili – si può così esercitare la libera scelta di ognuno, che dà più o meno liberamente un senso alle proprie azioni.

Con le parole di Weber:

[c]on la vittoria del razionalismo giuridico formale è apparso in Occidente, accanto al tipo di autorità tradizionale, il tipo dell'autorità legale [...] non la sottomissione in virtù della fede e della dedizione a persone dotate di carisma, cioè profeti ed eroi, né in virtù della sacra tradizione e del rispetto verso un signore personale determinato dall'ordinamento tradizionale e, eventualmente, verso i suoi vassalli [...] bensì il vincolo impersonale all'oggettivo "dovere di ufficio" [...] determinato da norme poste razionalmente [...] in modo così stabile e tale che la legittimità dell'autorità si trasforma in legalità della norma generale, ideata in conformità allo scopo, istituita e proclamata in maniera formalmente corretta (Weber 1976a [1904-1905]: 364, corsivi miei).

Il "signore personale" potrebbe anche non essere carismatico: ciò che continua a caratterizzarlo è la dimensione personale del potere, la sua qualità soggettiva e non oggettiva. La natura soggettiva del potere viene progressivamente meno, invece, mano a mano che si sviluppa una "legalità della norma generale", sottratta alla discrezionalità dei soggetti. Il fatto che sia "ideata in conformità allo scopo", cioè la natura razionale del suo aspetto di legalità, sta a significare che la dimensione dei valori fondativi è sottratta alla legalità, e quest'ultima non può sindacare sulla sua legittimazione, che rimane del tutto esterna e data. La natura della legittimazione democratica non è legale, ma neppure carismatica. Anche se molti soggetti carismatici possono aver contribuito alla sua costruzione, questa qualità carismatica si stempera progressivamente in una forma di legittimazione che appare come indipendente dalle soggettività e, soprattutto, dalle qualità carismatiche dei soggetti che hanno contribuito alla sua costituzione. Il carisma di Washington non è il carisma di un profeta, e la sua qualità carismatica viene assorbita da una legittimazione che, in quanto democratica, oggettivandosi si autonozza dai soggetti che hanno contribuito a produrla.

Inoltre, la qualità carismatica del dominio personale poteva – e doveva – essere sottoposta alla verifica empirica della sua efficacia: il carisma è responsabile, completamente responsabile. Tanto per fare un esempio significativo:

[i]l monarca cinese [...] come tutti gli autentici signori carismatici, era un monarca per grazia di Dio, non nel comodo senso dei regnanti moderni che, in base a questo attributo, pretendono di dover rispondere solo a Dio, e cioè in pratica a nessuno, delle follie commesse, ma nell'antico senso genuino del dominio carismatico. Ciò significa [...] che egli doveva legittimarsi come "Figlio del Cielo" [...] attraverso un solo modo: il benessere del popolo. Se non era in grado di realizzarlo, gli mancava il carisma. (Weber 1976b [1916]: 411)

L'autentico "dominio carismatico" aveva bisogno di essere testimoniato, di essere provato da una verifica fattuale: la sua azione era qualcosa di reale, e come tale empiricamente verificabile, anche se, naturalmente, non in senso scientifico. Nessun leader carismatico democratico è responsabile dei valori democratici nel senso carismatico appena descritto: c'è qualcosa, in estrema sintesi, che non dipende da lui. Egli non è responsabile del quadro democratico, al cui interno la sua azione si inserisce: semmai lo è della sua qualità, del suo buon funzionamento e, soprattutto, dei fini che egli vuole perseguire all'interno di quel quadro.

In questa direzione, il carisma democratico è un carisma dei fini, e non dei valori. Se ci pensiamo, non è neppure produttore di quei valori che costituiscono il pluralismo interno alle democrazie. La sua azione può mirare certo a riattivare valori che si sono andati spegnendo, cosa che avviene soprattutto nei momenti di crisi. In linea di massima, però, sempre all'interno di un quadro normativo e procedurale che non può essere messo in discussione, proprio perché profondamente interconnesso con quei valori di riferimento. Non ci può essere autonomia soggettiva, tanto per fare un esempio, senza libere elezioni, un sistema rappresentativo funzionante, il rispetto del pluralismo, l'equilibrio della divisione dei poteri, un sistema politico pluripartitico, una società civile attiva e funzionante, ecc. ecc. All'interno di queste regole, il politico democratico carismatico articola un sistema di fini a suo modo coerente con il quadro democratico al cui interno si svolge la sua azione, quadro che consente anche altri, e persino contrapposti, sistemi alternativi di fini politicamente raggiungibili. Banalmente, una democrazia è compatibile con sistemi diversissimi di tassazione; con una plurale visione del ruolo della religione nella società; con diverse e incompatibili concezioni della sessualità e dei diritti che porta con sé; con alternative concezioni del lavoro; e così via. Ed è compatibile con una pluralità di capi carismatici diversamente orientati, cosa impossibile per l'autentico carisma antico.

La questione mi sembra puntualmente posta e affrontata da Cavalli. Egli, ad esempio, scrive che

[n]egli ultimi scritti di Weber il leader carismatico della democrazia moderna, secolarizzata, non è più, secondo il paradigma giudaico-cristiano, l'inviato o lo strumento di Dio. È un capo politico di grande visione e ferma convinzione [...] È «l'uomo di fiducia delle masse», che gli affidano le loro sorti [...] Come esempio di questo in una moderna democrazia, si può forse ricordare l'ascesa alla presidenza di Roosevelt nel pieno della grande depressione. Subito Roosevelt prende provvedimenti di vario tipo, a getto continuo, che sembrano dimostrare la volontà e la capacità di affrontare la crisi (Cavalli 1999: 53).

Appunto: Roosevelt «prende provvedimenti di vario tipo», ma sempre all'interno del quadro di riferimento della democrazia americana.

Inoltre, sempre per Cavalli, un altro, ed egualmente importante, aspetto diventa sempre più decisivo. In democrazia, «la leadership di vertice richiede una cultura democratica». Essa «è importante perché garantisce la maggiore collaborazione dei cittadini e, insieme, il loro efficace controllo sui leader di vertice», producendo «quella *leadership diffusa* di ispirazione riformista e realizzatrice che tante volte si è rivelata preziose in antiche democrazie» (Cavalli 1999: 69, corsivi miei).

Infine, Cavalli è anche però attento nel sottolineare che «il leader di cui parlo si contrappone al leader di pura immagine ed eterodiretto che l'età mediatica [...] farebbe prevalere» (Cavalli 1999: 67). Il carisma non è solo esteriorità, apparenza: la sua qualità sta nella capacità di indicare, tra le molte possibilità, un percorso fattibile, un'alternativa reale, coniugando responsabilità e convinzione. Nulla a che vedere perciò con i molti capi e capetti che si aggirano nell'attuale panorama politico in cerca di consenso e, soprattutto, niente a che vedere con la logica meramente mediatica che è alla base della costruzione della loro «visibilità». Carisma e personalizzazione della politica non necessariamente coincidono (Calise 2007; Marletti 2007; Bordignon 2013; Campus 2016).

Per concludere. Anche in democrazia, il carisma mantiene la sua caratteristica e intrinseca natura soggettiva, espressione della capacità - e della necessità - umana di dare un senso alla propria esperienza nel mondo. In democrazia, come risultato dei processi di razionalizzazione della cultura occidentale, esso però subisce due vincoli. Il primo proviene dall'alto: tutta una serie di valori e di procedure democratiche è sottratta alla sua disponibilità. Agisce all'interno di un quadro normativo dato, che non può mettere radicalmente in discussione. Di fatto è quel processo che toglie progressivamente al carisma la sua qualità mitico-religiosa di fondatore di comunità, un processo al cui interno i riformatori come Lutero costituiscono un importante passaggio intermedio. Il secondo vincolo proviene dal basso: non

può ignorare quella «leadership diffusa», espressione di soggetti sociali che si sono fatti sempre più autonomi e consapevoli rispetto alle masse, di cui parla Cavalli. Non può farlo perché il loro protagonismo è sostenuto e incoraggiato dal quadro normativo di riferimento. La democrazia produce partecipazione e si nutre di partecipazione, nelle innumerevoli forme che essa storicamente si è data e potrà darsi. Il carisma democratico è così compiutamente un carisma dei fini e non più costitutivo di valori. In fondo, l'unico valore che promuove, in modi che possono essere i più diversi ed eterogenei, è il valore più autenticamente e profondamente democratico: lo sviluppo dell'autonomia degli individui, il nostro personale carisma.

3. *Conclusioni.* Quello che ho appena provato a fare è un semplice tentativo, spero almeno plausibile, in sintonia con una certa idea di sociologia che ho imparato anche da Luciano Cavalli. A questo proposito, vorrei concludere con una breve osservazione. Leggendo la sociologia di oggi, e non solo quella italiana, ho spesso la spiacevole sensazione che molta parte di essa, alle volte anche le cose migliori, siano senza respiro. La tendenza è quella di isolare un tema, approfondirlo nel migliore dei modi, lasciandolo però per lo più isolato dal contesto in cui è inserito. Si corre così il rischio di sapere quasi tutto di quasi niente. Non si tirano più i fili. Non si riescono più a vedere le connessioni che esistono tra i diversi temi che facciamo oggetto dei nostri studi. Tutto ciò è peggiorato dal fatto che molta di questa ricerca empirica usa la teoria come semplice orpello iniziale, come un muto e necessario abbellimento che non dialoga con il resto. Si tratta di una deriva empirista che trovo estremamente pericolosa. Naturalmente, non ho nulla contro la ricerca empirica. Le scienze sociali hanno la loro caratteristica fondamentale nella dialettica strettissima tra idee e realtà, tra ciò che pensiamo del mondo e le forme che esso assume. Proprio per rivitalizzare questa fondamentale dialettica ritengo sia fondamentale leggere con attenzione i nostri maestri, quelli più lontani e quelli più vicini. E Luciano Cavalli è sicuramente uno di loro.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Bordignon F. (2013), *Il partito del capo*, Maggioli, Santarcangelo di Romagna.
- Brubaker R. (2006 [1984]), *The Limits of Rationality. An Essay on the Social and Moral Thought of Max Weber*, Routledge, London and New York.
- Calise M. (2007), *Il partito personale*, Laterza, Roma-Bari.
- Campus D. (2016), *Lo stile del leader*, il Mulino, Bologna.

- Cavalli L. (1981), «Il carisma come potenza rivoluzionaria», in P. Rossi (a cura di), *Max Weber e l'analisi del mondo moderno*, Einaudi, Torino, pp. 161-188.
- (1999), «Leadership personale e diffusa», in Marletti C. (a cura di), *Politica e società in Italia, V. I, Cambiamento politico e identità sociali*, FrancoAngeli, Milano, pp. 50-72.
- Lutero M. ([1520] 1978), «Alla nobiltà cristiana di nazione tedesca», in Id., *Scritti politici*, UTET, Torino, pp. 123-224.
- Marletti C. (a cura di) (2007), *Il leader postmoderno*, FrancoAngeli, Milano.
- Santambrogio A. (2008), «Valori, fini, mezzi. Un'analisi del concetto weberiano di razionalità», in G. Bettin Lattes e P. Turi (a cura di), *La sociologia di Luciano Cavalli*, Firenze University Press, Firenze, pp. 353-372.
- Weber M. (1976a [1904-1905]), «L'etica protestante e lo spirito del capitalismo», in Id., *Sociologia delle religioni*, UTET, Torino, pp. 107-324.
- (1976b [1916]), «Confucianesimo e taoismo», in Id., *Sociologia delle religioni*, UTET, Torino, pp. 367-582.
- (1981 [1922]), *Economia e società*, Edizioni di Comunità, Milano.