

Religioni e capitalismo

Mario Miegge

1. Le religioni e i percorsi della “razionalizzazione”

Nella sua grande impresa di ricerca Max Weber ha costantemente indagato i processi di “razionalizzazione” di tutti i campi dell’attività umana – nelle scienze, nel diritto, nell’organizzazione dello Stato e, principalmente, nell’economia. Questi processi sono giunti a compimento nel moderno mondo occidentale e stanno alla base della formazione e della espansione globale del sistema capitalistico.

Ma Weber ha altresì posto in evidenza che le forme di razionalizzazione della condotta (e delle “visioni del mondo”) hanno origini più remote, che si collocano in particolare nella svolta storica delle “religioni di redenzione” fuori dall’universo compatto della magia e della sacralità tradizionale.

Sulla traccia delle enunciazioni di Weber (e rielaborandole liberamente) si possono indicare alcuni elementi di questo mutamento.

1.1 Il “disincantamento” del mondo

Comune all’agire magico e ai riti sacri è il presupposto che la loro efficacia sia garantita dalla stabile corrispondenza con le potenze extra-umane (occulte o impersonate da entità divine o demoniche), immanenti al mondo. Le “vie di redenzione” sorgono al contrario dalla irrisolta esperienza del male e dalla convinzione che il mondo attuale sia corrotto e pervertito dalla idolatria e dalla ingiustizia umana (come affermano i profeti delle religioni monoteistiche) o che sia imprigionato in un ciclo infinito e insensato di nascite e di morti (come affermano i maestri del buddhismo).

Pertanto, ogni forma di *sacralizzazione* del mondo è frutto di ignoranza o di inganno. E altrettanto ingannevoli sono, di conseguenza, le condotte della magia e dei rituali religiosi tradizionali. Non per caso i profeti ebrei hanno denunciato la falsa fiducia riposta nei riti sacrificali, ai quali vanno contrapposte le opere della giustizia. E nei più antichi *sutra* buddhisti si dichiara che le pratiche del sacrificio (che stanno

al centro della religione vedica) sono vane e inutili ai fini della liberazione dalle catene della reincarnazione.

1.2. L'“etica dei virtuosi” e le condotte dell'ascesi

Il “disincantamento” è dunque associato inizialmente alle forme del “rifiuto religioso del mondo”, a cui Weber ha dedicato l'importante *Intermezzo* de *L'etica economica delle religioni universali*, che si intitola per l'appunto *Teoria dei gradi e delle direzioni del rifiuto religioso del mondo*.

Ora, le vie del rifiuto e del distacco dal mondo sono molteplici e divergenti. Da una parte (e principalmente in Oriente) gli itinerari della *mistica* si indirizzano alla contemplazione e al conseguimento della Illuminazione estatica. Dall'altra parte, la *profetia etica* (inaugurata nell'antico Israele) annunzia l'avvento di un mondo nuovo, liberato dalla servitù e dalla violenza e impegna i fedeli a diventare strumenti attivi di questo disegno divino.

Questi diversi percorsi non si riducono mai a opzioni di tipo teorico: producono nuove figure di regolazione della condotta, che si emancipano dalle costrizioni collettive dei *mores* e sono liberamente scelte e gestite razionalmente dagli attori, instaurando in tal modo l'autonomia dell'*etica*. Ma questa, separandosi dai conformismi “di massa”, si configura (nei termini di Weber) come “etica dei virtuosi”, dedita a variabili pratiche ascetiche. L'“ascesi” va intesa secondo il significato originario della parola greca, che non designa la “mortificazione della carne” bensì un esercizio regolare affine all'allenamento degli atleti.

In corrispondenza con i diversi orientamenti del rifiuto religioso del mondo, Weber propone la distinzione tra “ascesi extramondana” e “ascesi intramondana”.

La prima si attua in tutte le forme dell'esperienza monastica. Le pratiche dell'ascesi sono organizzate metodicamente e razionalmente nelle tecniche di autocontrollo della mente e del corpo. A questo proposito, nel suddetto *Intermezzo* Weber riconosce il primato dell'India:

il monachesimo e le manipolazioni tipiche dell'ascesi e della contemplazione sono state qui elaborate non soltanto prima che altrove, ma anche in forma assai coerente; e forse questa razionalizzazione ha iniziato anche storicamente di qui la sua diffusione per il mondo¹.

In Occidente l'organizzazione metodica della vita monastica si compendia nelle Regole (e principalmente in quella dell'Ordine di San Benedetto da Norcia),

¹ M. Weber, *Sociologia della religione* (1920-1921), a cura di P. Rossi, 4 voll., Edizioni di Comunità, Torino 2002: Vol. II, *L'etica economica delle religioni universali*, p. 525. Nello smisurato campo della letteratura critica vanno segnalati gli scritti di Pietro Rossi (che è stato il principale promotore della conoscenza e ricezione di Weber in Italia) ed in particolare: *Max Weber. Oltre lo storicismo*, Mondadori, Milano 1988, e le indispensabili *Introduzioni* alle successive edizioni delle opere; ed inoltre, l'eccellente saggio di Franco Bianco, *Le basi teoriche dell'opera di Max Weber*, Laterza, Roma-Bari 1997.

che articolano i *tempi* della giornata nelle opere della liturgia corale, del raccoglimento personale e del lavoro manuale (*ora et labora*).

1.3. “Protestantesimo ascetico”

La “ascesi intra-mondana” è un costrutto originale della sociologia della religione di Max Weber. A partire dal celebre saggio su *L’etica protestante e lo spirito del capitalismo* (pubblicato nel 1904), egli ne ha individuato storicamente il “tipo ideale” nelle dottrine e nella prassi dei gruppi più combattivi sorti dalla Riforma: i calvinisti, i puritani e i “settari” (battisti e quaccheri), attivi principalmente nel mondo anglosassone del Seicento.

Nelle figure del “protestantesimo ascetico” le istanze bibliche del rifiuto profetico del mondo si fondono con la nuova concezione riformata della *vocazione* (*Beruf* in lingua tedesca, *Calling* in inglese), intesa come compito specifico assegnato da Dio ad ogni credente operante nel mondo, nel vasto campo dei ruoli sociali, delle professioni e dei mestieri - anche i più umili.

La Riforma ha chiuso i conventi e soppresso gli ordini religiosi. Ma nel “protestantesimo ascetico” la forte regolazione della condotta si è trasferita «dalle celle dei monaci alla vita professionale»². E poiché gli adepti di questi gruppi si reclutano prevalentemente negli strati emergenti della piccola e media borghesia, la nuova “etica dei virtuosi” prende corpo nella gestione razionale del mestiere e dell’impresa.

Weber ha sostenuto che l’instancabile attivismo dei fedeli puritani fosse determinato dall’ansia interiore riguardo agli insondabili decreti della elezione divina. Questa tesi è però scarsamente documentata e può essere ridimensionata. Molto più lineari ci appaiono i nessi tra la religione e l’agire economico nelle prediche e nei breviari del tardo puritanesimo che elaborano i modelli delle “vocazioni particolari”: degli agricoltori, dei navigatori, degli artigiani e dei *tradesmen* – bottegai e commercianti. In questa letteratura devozionale (di cui sono autori i pastori delle comunità dissidenti, espulsi dalla Chiesa di Stato anglicana dopo la Restaurazione) la pratica quotidiana dell’esame di coscienza e la cura della contabilità aziendale si associano e rispecchiano a vicenda. Nel trattato *The Tradesman’s Calling* (1684) il pastore presbiteriano Richard Steele rivolge la seguente esortazione al suo interlocutore borghese:

Se scopri che i tuoi affari sono in perdita, dovrai allora discernere quale è il peccato (*Sin*) che ti manda in rovina. Dovrai fermare e cambiare il corso dei tuoi affari, per salvare così la tua proprietà e la tua anima insieme³.

² M. Weber, *Sociologia della religione*, cit., Vol. I, *Protestantesimo e spirito del capitalismo*, p. 184.

³ R. Steele, *The Tradesman’s Calling*, London 1684.

2. Gli esiti aporetici del processo di razionalizzazione

2.1. La “gabbia” del capitalismo vittorioso.

Il protestantesimo ascetico ha operato in un’epoca di transizione e di mutamento sociale. Ha promosso e legittimato attività di lavoro e figure professionali che erano considerate di rango inferiore in una cultura ancora prevalentemente dominata dai codici di condotta della nobiltà e della Corte. Ma quando il capitalismo è diventato il sistema economico dominante non ha più dovuto avvalersi di supporti etico-religiosi. Acutamente Weber ha concluso con queste parole la prima parte de *L’etica protestante e lo spirito del capitalismo*:

Quando l’ascesi [...] cominciò a dominare l’eticità intra-mondana, essa cooperò all’edificazione di quel possente cosmo dell’ordinamento moderno, legato ai presupposti tecnici ed economici della produzione meccanica, che oggi determina con strapotente forza coercitiva - e forse continuerà a determinare finché non sarà bruciato l’ultimo quintale di combustibile fossile - lo stile di vita di tutti gli individui nati in questo ingranaggio, e non soltanto di quelli attivi nell’acquisizione economica⁴.

Ma oggi lo spirito dell’ascesi

è fuggito da questa gabbia. In ogni caso il capitalismo vittorioso, da quando si fonda su una base meccanica, non ha più bisogno di questo sostegno [...] e il principio del “dovere professionale” si aggira nella nostra vita come un fantasma dei contenuti della fede religiosa del passato⁵.

Questa diagnosi (straordinariamente lungimirante) dello sviluppo capitalistico - meccanicamente coercitivo, inerziale e devastante delle risorse - può essere letta alla luce della definizione weberiana dei due tipi dell’“agire razionale”. Da una parte la razionalità *formale*, o *strumentale*, è indirizzata al *successo* dell’azione e si attua nel *calcolo* e nell’organizzazione dei mezzi idonei al conseguimento di qualsivoglia scopo. D’altra parte il *senso* soggettivo dell’agire, non riducibile agli imperativi dell’efficienza e del successo, si elabora in relazione a *valori*. E poiché i valori sono plurimi - e sovente in contrasto tra di loro - il campo dell’agire “razionale rispetto al valore” (*wertational*) è segnato dal *conflitto*, ma anche dalle sue esplicitazioni e chiarificazioni nei procedimenti razionali del discorso pubblico (a cui Weber si è costantemente attenuto riguardo alle proprie scelte etiche e politiche).

Le due forme dell’agire razionale non sono peraltro incompatibili e si associano per lo più nella prassi. Ma quando la razionalità formale si impone in forme totalizzanti nel sistema economico e, a partire da questo, in tutti i settori dell’attività sociale, lo spazio delle scelte etiche e delle opzioni politiche si restringe drasticamente ed è a rischio di estinzione.

⁴ M. Weber, *Sociologia della religione*, cit., Vol. I, *Protestantesimo e spirito del capitalismo*, pp. 184-185.

⁵ *Ivi*, p. 185.

2.2. I giochi del capitale “volatile”

La completa alterazione dell’agire razionale si manifesta in figure estreme nell’odierno dominio del capitale finanziario. I dati dello squilibrio sono ben noti. Basti ricordare che, nel corso degli ultimi decenni, il volume degli *stocks* e delle transazioni puramente finanziarie (nelle quali il denaro produce direttamente denaro) si è ingigantito a tal punto da superare di dieci e più volte l’entità del PIL delle nazioni industrializzate. E, collocandosi in una sorta di *Empireo*, le operazioni di questo capitale detto per l’appunto “volatile” si sottraggono ad ogni controllo pubblico, decurtando drasticamente le risorse fiscali degli Stati e gli investimenti produttivi nella economia “terrestre”.

Ma quello che principalmente ci interessa in tema di *razionalità* è la trasformazione del modello dell’agire economico. Dagli esordi del capitalismo moderno e fino al “fordismo” del Novecento, quel modello è stabilmente costituito dalla figura e dalla attività del grande imprenditore e “capitano d’industria”. Ora, l’impresa industriale si costruisce in un preciso quadro di spazialità e durata: è necessariamente (e variabilmente) localizzata ed esige investimenti e programmi per lo meno di medio periodo, sovente prolungati nel corso di più di una generazione.

Le operazioni del mercato finanziario, al contrario, sono emancipate dalle abituali costrizioni dello spazio e del tempo. In uno scenario globale enormemente allargato ma in ogni momento disponibile sulla consolle, l’azione si compie *nell’istante*, identicamente alla mossa improvvisa del giocatore d’azzardo o al “colpo” sapiente degli antichi maghi.

Da quel vertice egemone discendono e si diffondono ad ogni livello gli imperativi inesorabili dello “*shortermism*” (l’agire di breve periodo): le merci devono essere prodotte “*just in time*”, e il lavoro che le produce è degradato in condizioni di instabilità, provvisorietà e dilagante precariato. A sua volta l’agire politico, assoggettato alle cadenze brevi e ripetitive delle competizioni elettorali (ormai simili a quelle del mercato), non è più in grado di rivolgersi progettualmente al futuro. Ma, in assenza di previsioni, programmi e pratiche di lungo periodo, l’incombente crisi ambientale diventerà presto irreversibile.

In questa crescente oscurità non è sufficiente invocare qualche supplemento di etica. Dobbiamo infatti fare fronte ad un più profondo sovvertimento delle categorie basilari della attività mentale, della comunicazione culturale e della coscienza storica, nel quale, innanzi tutto, le coordinate del tempo si restringono nella sola dimensione di un *presente* privo di memoria del *passato* e di aspettative dell’*avvenire*. La lotta in vista di un nuovo e sensato governo del tempo di vita e di attività individuale e sociale non sarà né breve né facile.

3. La presenza delle religioni nel tempo della crisi.

3.1. Come si collocano, nell'odierno quadro di una razionalità capovolta, le grandi religioni tradizionali.

I filosofi dell'Illuminismo e i fondatori delle scienze umane (da Marx a Freud) ne avevano annunciato l'inevitabile declino ed estinzione, ma quel pronostico è risultato erroneo. Sembra, al contrario, che le religioni traggano oggi nuovo vigore dai processi di globalizzazione, che le riconfigurano in un ricco mercato mondiale di quelli che Weber denominava “beni di salvezza”. Ma le risorse delle religioni devono essere altresì commisurate al travaglio della crisi, che colpisce non soltanto gli assetti dell'economia ma anche la coesione sociale, i sistemi politici e culturali.

A questo proposito un dato (tra molti altri) è particolarmente evidente. Di fronte allo sfaldamento crescente del tessuto sociale ed alla dispersione seriale delle condotte individuali e di gruppo, le comunità religiose sono tuttora luoghi privilegiati di riunione e aggregazione, di attività solidale e di riconoscimento reciproco degli attori.

E qui torna direttamente in campo la “questione-tempo” che ho cercato di delineare in precedenza. In palese contrasto con la *forma mentis* oggi dominante, le religioni universali si radicano e mantengono nella *lunga durata*. Le pratiche di comunicazione e di “edificazione”, infatti, trasmettono e riattualizzano continuamente un immenso patrimonio testuale di narrazioni ed insegnamenti dottrinali, codici di azione ed annunci profetici, che è stato prodotto ed elaborato in un arco temporale di venti o venticinque secoli (come le *Upanishad* vediche e i *sutra* buddhisti, e le Scritture bibliche che stanno alla base delle tre “religioni del Libro”).

3.2. Ma, come tutte le istituzioni umane, le religioni sono segnate dalla ambivalenza e dalla presenza di istanze diverse e contrastanti.

Da una parte esse operano come potente fattore di *rassicurazione*, nella iterazione dei rituali e nella persistenza dei legami di gruppo (la parola latina *religio* deriva probabilmente dal verbo *religare*). Dall'altra parte le “vie di redenzione” possono produrre un salutare *distacco* e distanziamento critico dalla realtà presente.

Le forme “*securitarie*” della religione sono esposte a derive, sovente distruttive. Le risorse di lunga durata, che ho menzionato prima, si trasformano facilmente in “fondamentalismi” rigidi e intolleranti. E la intensità della vita di gruppo è costantemente insidiata dalla chiusura “identitaria” e dalla inimicizia nei confronti dei “diversi da noi”. Pertanto le religioni sono foriere di conflitti, sovente violenti e devastanti. Questo è avvenuto nell'Europa cristiana, nella lunga e sanguinosa epoca delle Crociate e delle guerre di religione. Ed avviene nuovamente oggi, nello scontro tra sunniti e sciiti in Medio Oriente o in quello tra hindu e musulmani nel subcontinente indiano, che era tradizionalmente aperto al pluralismo religioso ed alla tolleranza. Ovviamente questi conflitti non sono mai semplicemente

“religiosi”: ne coprono e legittimano altri, che concernono le identità e rivalità dei gruppi etnici, sociali e politici.

Assai meno visibile è oggi la capacità di *distacco*, che (come abbiamo detto all’inizio) è insita nelle “vie di redenzione”. Essa però non è del tutto scomparsa e può ancora segnalare che “altri mondi sono possibili”.