

studi

Weber e lo spirito del capitalismo. Storia di un problema e nuove prospettive

JUAN MANUEL BURGOS*

Sommario: 1. Introduzione. 2. La tesi di Weber. 2.1. Il problema. 2.2. L'etica professionale del protestantesimo ascetico. 3. Le ragioni della fama. 4. Critiche di scarso rilievo. 5. Le posizioni più importanti. 6. Un tentativo di valutazione. 7. Capitalismo e cattolicesimo: nuove prospettive.



1. Introduzione

Il problema posto da Max Weber nell'opera *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* (EP) è stato, probabilmente, uno dei più fecondi del nostro secolo dal punto di vista scientifico. Inizialmente l'opera fu pubblicata sotto la forma di articolo nella rivista «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik» (vol. XX e XXI), durante gli anni 1904-1905. Fin da allora sollevò numerose critiche e commenti fino al punto che lo stesso Weber si sentì nella necessità di rispondere.

Oltre ad articoli indirizzati a controbattere alcune critiche più rilevanti¹, Weber curò anche la pubblicazione di una seconda edizione dell'opera². In questa nuova edizione egli rivide accuratamente il testo e aggiunse una quantità sterminata di note in parte per rispondere ad alcune delle critiche formulate fino ad allora, principalmente quelle di Wernert Sombart e Lujo Brentano, ma anche per rispondere ad altre obiezioni possibili. Si curò, comunque, di aggiungere con un certo puntiglio che non aveva modificato il suo parere nei punti essenziali lasciando a chiunque «se ne dovesse interessare» il compito di controllare «come io non abbia cancellato, modificato, indebolito *neanche una sola proposizione* del mio saggio che contenesse una

* Pontificio Ateneo della Santa Croce, P.zza di S. Apollinare 49, 00186 Roma

¹ Sono di particolare rilevanza le risposte a Felix Rachfahl. Cfr. M. WEBER, *Antikritisches zum "Geist" des Kapitalismus*, «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», 30 (1910), pp. 176-202 e *Antikritisches Schlusswort*, *ibidem*, 31 (1910), pp. 554-599. Sono pure importanti le risposte a H. Karl Fischer in *ibidem*, 25 (1907) e 26 (1908).

² Questa seconda edizione apparve molto più tardi, nel 1920, all'interno di una pubblicazione che raccoglieva i suoi studi di sociologia, i *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*.

qualche affermazione oggettivamente essenziale, e come non abbia aggiunto affermazioni oggettivamente *divergenti*. Non ce n'era motivo»³.

Gli interventi di Weber non furono comunque sufficienti per fermare il dibattito. Dopo queste battute iniziali esso divampò in lungo e in largo acquistando, poco tempo dopo, dimensioni enormi. Inizialmente gli interventi furono principalmente di carattere scientifico ma, via via che l'opera acquistava fama, cominciò a farsi strada anche un'interpretazione popolare e divulgativa che diventò un luogo comune. Quest'interpretazione ha assunto diverse forme ma la si potrebbe sintetizzare indicando che, nell'EP, Weber avrebbe dimostrato la superiorità dei protestanti sui cattolici nell'attività capitalistica, l'intrinseca opposizione o almeno la limitazione del cattolicesimo nei confronti del capitalismo, ecc. Questo dibattito si è protratto per molti anni arrivando fino ai nostri giorni e, nel frattempo, ha prodotto una mole enorme di bibliografia che non accenna a fermarsi⁴.

Per quanto riguarda l'EP, il risultato complessivo di questa discussione è stato per certi versi paradossale. Da una parte ha contribuito certamente alla fama dell'opera e quindi alla sua diffusione ma, dall'altra, ha diminuito la capacità di cogliere la portata esatta delle sue tesi. L'ampiezza del dibattito, infatti, ha prodotto tante interpretazioni e critiche che alla fine è diventato difficile avere un accesso diretto al contenuto dell'opera e una guida semplice per orientarsi nella folta boscaglia della letteratura secondaria.

Lo scopo di queste pagine è proprio quello di offrire un contributo per la risoluzione di questo problema. Cercheremo, più precisamente, di offrire delle indicazioni sia per valutare il contenuto esatto delle tesi dell'EP che per districarsi all'interno del dibattito da essa prodotto. Per raggiungere questo obiettivo procederemo nel modo seguente. In primo luogo cercheremo di indicare con precisione la portata esatta delle tesi di Weber. Poi offriremo una visione complessiva dei principali orientamenti della discussione insieme a un tentativo di valutazione generale. Va sottolineato però che, a causa dell'ampiezza del dibattito che ha coinvolto quest'opera, ci limiteremo semplicemente a segnalarne le linee principali senza analizzare in profondità ognuna di esse⁵. Ci soffermeremo invece con un po' più di dettaglio sui problemi posti da Weber per quanto riguarda il rapporto tra capitalismo, protestantesimo e cattolicesimo.

³ M. WEBER, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* (tr. it. di A.M. Marietti), Rizzoli, Milano 1994³, p. 57.

⁴ Alcune indicazioni sullo sviluppo di questo dibattito e una numerosa bibliografia si possono trovare in A. FANFANI, *Cattolicesimo e protestantesimo nella formazione storica del capitalismo*, Vita e Pensiero, Milano 1944², pp. 1-9; K. SAMUELSSON, *Economia e religione*, Armando, Roma 1973, pp. 13-46; E. FISCHOFF, *La storia di una controversia* in M. WEBER, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, cit., pp. 345-379 (la versione originale si trova in *The Protestant Ethic and The Spirit of Capitalism*, «Social Research», 1-XI (1944), pp. 53-77); J. WINCKELMANN (a cura di), *M. Weber. Die protestantische Ethik II: Kritiken und Antikritiken*, Siebenstern, München 1968; G. MARSHALL, *In Search of the Spirit of Capitalism: An Essay on Max Weber's Protestant Ethic Thesis*, Hutchinson, London 1982. Alcuni contributi recenti al dibattito sono L. MARTELLO (a cura di), *Sulla genesi del capitalismo*, Armando, Roma 1992 e M. NOVAK, *The Catholic Ethic and the Spirit of Capitalism*, Free Press, New York 1993.

⁵ Due settori importanti di cui faremo soltanto menzione sono la controversia Weber-Marx sull'origine del capitalismo, e la determinazione del contributo che le altre opere di sociologia della religione di Weber offrono alle tesi dell'EP.

Infine, nell'ultima parte della ricerca, daremo qualche indicazione su alcuni degli sviluppi più recenti del dibattito, soffermandoci in particolare sulla posizione di M. Novak nella sua recente opera *The Catholic Ethic and the Spirit of Capitalism*; faremo pure qualche accenno all'Enciclica *Centesimus Annus*. Anche se questa Enciclica, in senso stretto, non fa parte del dibattito sull'opera weberiana poiché non vi fa riferimento esplicito, l'argomento che svolge è appunto il rapporto tra cattolicesimo e capitalismo: proprio quel rapporto che per Weber era problematico.

2. La tesi di Weber

Gianfranco Poggi ha spiegato con chiarezza il problema che pone l'EP da un punto di vista interpretativo. «Il suo argomento centrale [...] è chiaro e preciso; ma Weber lo integra in un contesto così ricco di argomenti secondari, di precisazioni, di digressioni, e lo svolge facendo sfoggio — è il caso di dirlo — d'una erudizione così profonda, variata, talora esoterica, che spesso il lettore fatica a individuarne le componenti principali e a cogliere i passaggi che le connettono»⁶. Per queste ragioni incominceremo questa discussione esponendo con un certo dettaglio l'argomentazione dell'opera weberiana. Riteniamo, infatti, che ciò sia molto conveniente tanto per poter valutare la sua esatta portata come per capire bene le ragioni del dibattito che ne è sorto e l'infondatezza di alcune delle critiche mossegli contro.

Divideremo la nostra esposizione in due parti che corrispondono sia per il titolo che per il contenuto con i due capitoli o parti dell'opera di Weber.

2.1. Il problema

Il punto di partenza di Weber sono due fenomeni socioculturali che si presentano nelle aree in cui convivono cattolici e protestanti: la superiorità di questi ultimi sia per quanto riguarda la proprietà del capitale che per la capacità tecnica degli operai nelle fabbriche⁷. Qual è la ragione di tutto ciò, si domanda Weber? Una possibilità semplice sarebbe rispondere facendo ricorso a uno schema che sembra assodato: la diversa mentalità dei protestanti e dei cattolici riguardo al mondo. I primi sono secolarizzati e pensano soprattutto a godere dei piaceri del mondo, i secondi, invece, si curano di più degli aspetti trascendenti e religiosi lasciando un po' da parte il contatto più stretto con la realtà, i suoi problemi e le sue gioie⁸. Ma questa possibilità non convince Weber perché egli ritiene che, anche se forse può essere vera per il protestantesimo *attuale*, non lo è per niente per quello originale. Il protestantesimo degli inizi era una mentalità dura che predicava contro i piaceri e contro l'attaccamento al mondo⁹.

Il problema pertanto resta, perché è chiaro che sempre, anche nelle fasi iniziali della Riforma, si è potuto stabilire un rapporto positivo tra riformati e attività econo-

⁶ G. POGGI, *Calvinismo e spirito del capitalismo*, Il Mulino, Bologna 1984, p. 7.

⁷ Weber prende questi dati dagli studi realizzati da uno dei suoi discepoli, M. Offenbacher. Cfr. EP note 3-9, pp. 115-117.

⁸ Cfr. EP 64 ss.

⁹ Cfr. EP 69.

mica. L'eresia favorisce l'economia, si diceva già a quei tempi. E allora, quale è la connessione tra questi due elementi? Weber pensa che la soluzione a questo problema non si può trovare nello schema classico ma piuttosto, anche se può sembrare paradossale, nella sua inversione: in un'affinità interna tra la mentalità religiosa creata dalla Riforma e l'attività capitalista¹⁰.

Per stabilire la verità di questa tesi Weber ritiene che la prima cosa che bisogna fare è chiarire cosa deve intendersi per capitalismo o meglio per "spirito del capitalismo". Altrimenti, infatti, si corre il rischio di parlare in modo troppo generico e di non poter concludere nulla. E per egli, che prende spunto dalle teorie di Benjamin Franklin¹¹ e anche da una particolare caratterizzazione di quella mentalità che ritiene sia il suo contrario, il tradizionalismo¹², lo spirito del capitalismo può caratterizzarsi più o meno nel seguente modo. È una mentalità che assegna un valore etico positivo all'attività economica distinguendola del mero desiderio di denaro (la *auri sacra fames*); che esercita la professione con il sentimento di compiere un dovere morale; che adotta un atteggiamento dinamico, creativo e responsabile per cui è disposto a lavorare in modo indefesso, ad assumere dei rischi, a fare delle ricerche per migliorare quanto più possibile la sua attività ed anche a guadagnare e a produrre sempre di più. Ebbene, Weber ritiene che questo tipo di mentalità, lo "spirito del capitalismo", nato in Europa al tempo della Riforma, sia stato la causa della nascita del capitalismo e abbia avuto di conseguenza una importanza fondamentale per la nostra società moderna.

Ma stabilito questo punto, la domanda che bisogna farsi ora è questa. Qual è l'origine di questo spirito? Da dove è nato? Weber ritiene che non può essere nato dal cattolicesimo perché, anche se questo disponeva durante i secoli XVI-XVII dei principali centri capitalistici di Europa (Firenze soprattutto), esso aveva un atteggiamento *teorico* di diffidenza nei suoi confronti, limitandosi al massimo a tollerarlo¹³. Invece, un secolo più tardi, aggiunge, nella povera Pennsylvania di Benjamin Franklin si trova questo spirito completamente sviluppato¹⁴. Come spiegare questa differenza?

Per il nostro autore la chiave di questo cambiamento di prospettiva si trova nella nozione di *Beruf*. Diversamente dal cattolicesimo che, dominato dall'ascetica monastica, riteneva l'attività nel mondo un pericolo, il protestantesimo propose la novità del lavoro inteso come luogo della propria realizzazione morale e religiosa, cioè appunto come *Beruf*. «Nel concetto di *Beruf* trova dunque espressione quel dogma centrale di tutte le chiese protestanti che respinge la distinzione cattolica degli imperativi morali in *praecepta* e *consilia*, e secondo cui l'unico modo di essere graditi a Dio non sta nel sorpassare la moralità intramondana con l'ascesi monacale, ma consiste esclusivamente nell'adempiere ai doveri intramondani, quali risultano dalla posizione occupata dall'individuo nella vita, ossia dalla sua professione, che appunto perciò diventa la sua vocazione [*Beruf*]»¹⁵.

¹⁰ Cfr. EP 66.

¹¹ Cfr. EP 72 ss.

¹² Cfr. EP 81 ss.

¹³ Cfr. EP 96 ss e note 50-52 a pp. 132-136.

¹⁴ Weber approfitta di questa situazione paradossale per criticare il marxismo ortodosso indicando che, in questo caso, non solo le regole sociali non sembrano essere determinate dalle strutture produttive ma sembra accadere piuttosto il contrario (cfr. EP 98).

¹⁵ EP 102. La parola *Beruf* è di difficile traduzione perché non indica semplicemente l'idea di

La nozione di *Beruf* appare per la prima volta in Lutero, ma fu sviluppata a fondo soltanto dai calvinisti. Lutero, infatti, aveva ancora una mentalità anticapitalistica¹⁶ e la sua visione della professione era per certi versi ancora tradizionale giacché riteneva, per esempio, che non si dovesse cercare di cambiare di professione perché dietro la propria posizione professionale nel mondo si trovavano i disegni della Provvidenza¹⁷. I calvinisti, invece, superarono questa posizione sviluppando un senso della professione molto simile a quello moderno, anche se sorretto nel suo caso da una particolare visione ascetica.

Weber crede che è proprio qui che si trovi l'origine dello spirito capitalista ma si rende conto che per ora non ha fatto altro che proporre una ipotesi che ha bisogno di essere dimostrata. Questo è l'obiettivo che si pone per la seconda parte dell'opera, indicando che cercherà di svolgerlo in due fasi. Per primo provvederà a mostrare l'esistenza di un collegamento tra protestantesimo e una visione della professione del tipo che abbiamo indicato; in secondo luogo cercherà di stabilire la connessione tra questa particolare etica professionale e lo spirito del capitalismo.

Prima di procedere oltre però ritiene necessario precisare molto nettamente due punti. Il primo è che non intende dimostrare che Calvino o i calvinisti cercassero direttamente l'auge del capitalismo, ma che esso fu una conseguenza pratica delle premesse della sua religione. E, aggiunge, neanche vuole «difendere una tesi follemente dottrinale del tipo di questa: lo "spirito capitalistico" [...] è *potuto* sorgere *solo* come esito di determinati influssi della Riforma; o, addirittura: il capitalismo come *sistema economico* è un prodotto della Riforma. Un'opinione siffatta sarebbe confutata una volta per tutte già dal fatto risaputo che certe *forme* importanti di azienda capitalistica, importanti modi capitalistici di condurre gli affari siano notevolmente *più antichi* della Riforma. Ma si deve solo assodare se e in che misura influenze religiose abbiano *partecipato* alla configurazione qualitativa e all'espansione quantitativa di quello "spirito" nel mondo, e quali *aspetti* concreti della *civiltà* che poggia su una base capitalistica risalgano a tali influenze»¹⁸.

professione, ma quella di chiamata o vocazione legata alla professione. Qualche volta essa è stata tradotta soltanto col termine di professione ma ciò significa fraintendere il valore che Weber assegnava a questo termine. Una traduzione difettosa, per esempio, si trova nella versione italiana delle opere di Weber, *Wissenschaft als Beruf e Politik als Beruf*, che sono state tradotte come "la scienza come professione" e "la politica come professione" e pubblicate insieme nel volume M. WEBER, *Il lavoro intellettuale come professione* (traduzione di A. Giolitti), Einaudi, Torino 1988. Un problema simile si trova nella traduzione spagnola dell'EP fatta da L. Legaz (M. WEBER, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Península, Barcelona 1993¹²) che traduce, nel brano che abbiamo appena citato, *Beruf* come "profesión" anche se in altri momenti cerca di rendere con qualche parafrasi il contenuto della nozione weberiana. Nel caso dello spagnolo, tra l'altro, la questione è ancora più chiara perché all'interno di una lunghissima analisi filologica di questo termine, lo stesso Weber indica: «Tra le lingue romanze solo la parola spagnola "vocación" nel senso del "*Beruf*" interno per qualcosa — una parola derivata dall'ufficio spirituale — ha una tonalità parzialmente corrispondente al significato del termine tedesco, ma non è mai usata col senso esterno di "*Beruf*"» (EP nota 53 a p. 138).

¹⁶ Cfr. EP 104.

¹⁷ Cfr. EP 107.

¹⁸ EP 113-114.

2.2. L'etica professionale del protestantesimo ascetico

Per stabilire il primo passo della sua tesi, cioè il rapporto tra visione religiosa ed etica professionale, Weber analizza quattro confessioni protestanti: i calvinisti, i pietisti, i metodisti e le sette nate dal movimento battista. Per ragioni di spazio noi ci soffermeremo però soltanto sulla più importante: il calvinismo¹⁹.

Prima di iniziare la sua analisi Weber avverte che lui è interessato non tanto a questioni di tipo dogmatico ma alla prassi etico-ascetica creata dalla religione²⁰ e, inoltre, che il suo scopo non è quello di stabilire con tutta purezza la dottrina di Calvino ma la dottrina calvinista, cioè quella che in pratica è stata vissuta dai seguaci di questa religione. È sulla base di queste ragioni che sceglie come sintesi della dottrina calvinista la *Confessione di Westminster* del 1647, una dichiarazione che ebbe una grande influenza e che inoltre ha il pregio di indicare in modo sintetico e autorevole i dogmi centrali di questa confessione religiosa²¹.

I punti salienti del calvinismo che interessano a Weber sono i seguenti. Per i calvinisti, Dio è un essere Onnipotente ed estremamente Trascendente che lo spirito degli uomini non è in condizioni di cogliere. La natura umana è corrotta dal peccato e non può operare il bene senza l'aiuto divino. Dio però non concede questo aiuto a tutti gli uomini ma soltanto a quelli che, con un misterioso decreto, ha predestinato alla salvezza. Da parte loro, gli uomini non possono conoscere questo decreto, possono soltanto operare. Se si trovano tra i condannati, la loro natura corrotta dal peccato opererà il male. Se, invece, si trovano tra gli scelti, la loro natura rigenerata da Dio opererà il bene. Il calvinismo, infine, si caratterizza per il radicale rifiuto delle diverse mediazioni per arrivare a Dio sia di quelle "magico-sacramentali" — come è caratteristico in diversa misura delle diverse confessioni protestanti — ma anche di quasi ogni tipo di cerimonia religiosa²².

La sensazione che si ricava da questa dottrina è, secondo Weber, un misto di grandezza e *pathos* inumano²³. Il calvinismo offre una spiegazione globale della situazione dell'uomo nel mondo, ma questa spiegazione è tragica. L'uomo ha di fronte un Dio radicalmente trascendente con cui appena può dialogare e da cui, tra l'altro, non deve aspettare perdono perché i suoi decreti sono innappellabili. Il calvinista, inoltre, non può contare su appoggi esterni (la comunità, pratiche religiose o mezzi sacramentali) per raggiungere i suoi obiettivi. Deve soltanto contare su di sé e sulle sue proprie forze.

C'è inoltre il problema che riguarda la predestinazione. Per Calvino, in realtà, non era un problema perché lui era sicuro della propria salvezza ma i suoi seguaci non si trovavano nella stessa situazione. Essi avevano bisogno di sapere se erano condannati o meno perché altrimenti la tensione psicologica che produceva l'incertezza sul destino eterno si rendeva insopportabile²⁴. La soluzione per questo problema si ottenne

¹⁹ Questo, tra l'altro, non pone in pratica quasi nessuna limitazione perché il calvinismo è il perno dell'argomentazione di Weber essendo le altre confessioni fondamentalmente considerazioni integrative.

²⁰ Cfr. EP 159.

²¹ Cfr. EP 161 ss.

²² Cfr. EP 166.

²³ Cfr. EP 165.

²⁴ Cfr. EP 171 ss.

facendo ricorso al proprio agire e, in realtà, non c'era un altro mezzo visto che il calvinismo aveva chiuso tutte le vie indirette per arrivare a Dio e per conoscere le sue decisioni.

Il calvinista ritenne, in effetti, di poter scorgere qualche indicazione sul suo destino eterno nel suo lavoro²⁵. Se lavorava bene, in modo indefesso e senza errori, questo voleva dire che era predestinato giacché Dio si manifestava tramite il suo operato²⁶. Lavorare male, invece, era un sintomo di condanna giacché voleva dire che si operava sotto l'influsso di una natura umana corrotta e quindi non redenta. Avvenne così, in modo paradossale, che il protestantesimo che aveva predicato la santificazione tramite la sola fede finì, nella versione calvinista, per essere incentrato sulla perfezione dell'agire mondano trasformato nel mezzo che permetteva di conoscere il proprio stato di salvezza. Questo tipo di atteggiamento però non poteva essere semplicemente condannato come giustificazione attraverso le opere²⁷ perché il calvinista non si giustificava tramite esse. Egli era condannato o salvato in partenza, e nel suo agire non faceva altro che rendere manifesto il suo proprio destino e i disegni di Dio sopra di lui. Questo non toglie però, aggiunge Weber, che, da un punto di vista *psicologico* e non dogmatico, il calvinista trovasse in questa situazione uno stimolo molto forte ad operare bene per avere una sicurezza soggettiva del suo stato di grazia. Questo impulso psicologico, inoltre, veniva ulteriormente rafforzato dal fatto che il protestantesimo intendeva l'attività professionale come un mezzo per essere graditi a Dio.

In definitiva, Weber ritiene che la dogmatica calvinista unitamente alla nozione di *Beruf* ebbe come effetto la produzione di un tipo di uomini molto duri e indipendenti, che potevano contare solo su se stessi e sulle proprie forze, con una visione moderna della professione ma che al contempo aveva delle forti radici religiose. Per queste persone, esercitare in modo perfetto e corretto la loro professione era sia il sintomo della propria salvezza sia il modo di servire Dio in questo mondo.

Forse a questo punto può essere utile riportare un testo di Weber in cui sintetizza brillantemente l'*ethos* pratico di ispirazione religiosa di questi uomini. Un *ethos* che si trova allo stesso modo nelle altre confessioni religiose da lui studiate anche se le basi dogmatiche sono diverse²⁸.

Afferma Weber: «Decisiva per le nostre considerazioni, è stata continuamente la concezione dello “stato di grazia” religioso che ricorre in tutte le denominazioni: appunto come di uno *status* che libera l'uomo dalla condanna del creaturale, dal “mondo”, ma il cui possesso (comunque fosse conseguito secondo i dogmi delle varie denominazioni) *non* poteva essere garantito da mezzi magico-sacramentali di qualsiasi specie, o dallo sgravio della confessione, o da singole opere pie, ma solo dalla *comprova* data da una forma di esistenza, da una condotta di vita specifica e peculiare, indubbiamente diversa dallo stile di vita dell'uomo “naturale”. Ne derivava, per l'individuo, l'*impulso* al *controllo metodico* del suo stato di grazia nella condotta della vita, e quindi alla sua configurazione *ascetica*. Ma questo stile ascetico dell'esistenza — come abbiamo visto — significava appunto una conformazione

²⁵ Cfr. EP 173.

²⁶ Cfr. EP 174.

²⁷ Cfr. EP 176.

²⁸ Per le altre confessioni religiose cfr. EP 189-213.

razionale della vita intera, orientata secondo la volontà di Dio. E questa ascesi non era più un “opus supererogationis”, ma una prestazione che era pretesa da chiunque volesse essere sicuro della propria salvezza. Quella vita speciale dei santi che era diversa dalla vita “naturale” e che la religione esigeva non si svolgeva al di fuori del mondo, in comunità monastiche, ma all’*interno* del mondo e dei suoi ordini (ed è questo il punto decisivo). Questa *razionalizzazione* della condotta della vita entro il mondo e con riguardo all’aldilà era l’effetto della *concezione della professione* propria del protestantesimo ascetico»²⁹.

Una volta descritto il modo in cui il protestantesimo produsse questo particolare tipo di ascetismo e di *ethos* pratico, Weber vuole mostrare il rapporto tra questo *ethos* e la vita economica concreta per chiudere così il cerchio del suo ragionamento. Per delimitare la questione sceglie il puritanesimo poiché ritiene che questa sia la confessione che abbia sviluppato più in profondità il senso della professione. Inoltre, prende come punto di riferimento Richard Baxter. Questi non fu magari un grande teologo ma scrisse trattati di vita pratica (come il *Christian Directory*) che ebbero una influenza immensa su intere generazioni. E questo è quello che a Weber interessa³⁰.

Ebbene, la predicazione di questo autore afferma quanto segue. Il lavoro è il mezzo fondamentale per aumentare la gloria di Dio per cui il primo peccato è la perdita di tempo³¹. Il lavoro duro e austero, inoltre, è il migliore mezzo ascetico³²: aiuta a superare le diverse tentazioni, anche quelle della carne, e l’angoscia religiosa. Baxter ammette senza difficoltà la possibilità di cambiare lavoro sempre che ciò venga fatto sulla base di criteri etici come l’utilità del nuovo lavoro giungendo ad affermare che un atteggiamento diverso non avrebbe senso. Non voler guadagnare di più o non voler migliorare la propria situazione professionale sarebbe, infatti, come mettere degli ostacoli a uno dei fini della vocazione-professione e non voler accettare i doni di Dio per metterli al suo servizio³³.

Ora, per Weber, questo tipo di uomini costituisce senza ombra di dubbio l’antecedente dell’uomo economico moderno: persone che lavorano senza posa, che risparmiano perché evitano le spese superflue e che, di conseguenza possono formare un capitale per investirlo con delle finalità produttive³⁴. Questa caratterizzazione, essendo valida per le diverse confessioni protestanti studiate, lo è però soprattutto per i puritani giacché questi hanno superato gli altri nella serietà nel lavoro e nell’austerità di vita. Così, questa confessione costituisce per Weber l’esempio più perfetto del rapporto tra protestantesimo e spirito capitalista. Gli uomini puritani sono, infatti, il precedente perfetto degli uomini che oggi reggono il capitalismo: lavoratori sacrificati e devoti alla loro professione ma con uno spirito un po’ opaco e burocratico che li lega alla *routine* giornaliera e impedisce loro di gioire del sentimento, dell’avventura non prevista e della bellezza.

A questo punto, il ciclo argomentativo è compiuto. Dal problema di partenza è emersa una tesi che doveva essere dimostrata in due fasi. L’analisi dell’ascetica laica

²⁹ EP 213-214.

³⁰ Cfr. EP 214.

³¹ Cfr. EP 217.

³² Cfr. EP 217-218.

³³ Cfr. EP 222.

³⁴ Cfr. EP 231.

del protestantesimo prima e lo studio della mentalità puritana dopo hanno permesso di fondare proprio questi due passaggi. Weber ritiene quindi che sia riuscito a raggiungere l'obiettivo che si era posto: provare che «uno degli elementi costitutivi dello spirito capitalistico moderno, e non solo di questo, ma della civiltà moderna – l'esistenza razionale condotta sulla base dell'idea di “*Beruf*” – è nato dallo spirito dell'*ascesi cristiana*»³⁵.

3. Le ragioni della fama

Dopo aver esposto le tesi di Weber nell'EP dobbiamo dare inizio all'analisi del dibattito prodotto da questa opera³⁶. Come abbiamo indicato non intendiamo analizzare tutti i tronconi di questa discussione ma soprattutto le diverse sfaccettature legate al problema del rapporto tra cattolicesimo, protestantesimo e capitalismo. Ci è sembrato comunque interessante, prima di mettere a fuoco questa problematica, enunciare brevemente le ragioni generali della fama di quest'opera. Riteniamo infatti che ciò possa essere di aiuto per capire il valore, la complessità e la novità dell'EP, e per eliminare la tentazione di contemplare questo lavoro da una prospettiva troppo stretta e settoriale.

In primo luogo, l'EP ebbe il merito di proporre in anticipo sui tempi una tesi fondata sull'*origine storica del capitalismo* e, più concretamente, dello spirito da cui presse le mosse³⁷. Il capitalismo era già in quegli anni (1905) la formidabile forza che oggi tutti conosciamo e, come era d'aspettarsi, la comparsa di una tesi ragionata e originale sulle sue origini ebbe come seguito una massa di ricerche che cercavano di approfondire, dimostrare, confutare, ecc., la proposta weberiana.

Questa proposta, inoltre, era *alternativa al marxismo*. Weber non si riferisce esplicitamente a Marx nell'EP, ma è chiaro che ha la teoria marxiana continuamente in mente e che cerca di elaborare una tesi che si opponga al materialismo dialettico. Contro il dogma marxista che vede nei rapporti di produzione la ragione determinante di qualsiasi struttura sociale, Weber ha il coraggio di proporre una tesi per certi versi opposta, quasi con l'aria della provocazione. Non solo la vita sociale non è completamente determinata dalla componente economica, afferma egli, ma la realtà economica moderna più importante ha, in parte, una origine religiosa³⁸. È importante, comunque, cogliere con precisione la portata di questa affermazione. Weber non intende sostituire la dottrina del materialismo storico con una dottrina di tipo spiritualista in cui l'economia sarebbe determinata dalle credenze religiose poiché, indica, «non è ovviamente lecita l'intenzione di sostituire un'interpretazione causale della civiltà e della storia unilateralmente “materialistica” con un'interpretazione spiritualistica altrettanto unilaterale»³⁹. Egli afferma soltanto che uno — tra gli altri — degli

³⁵ EP 238-239.

³⁶ Va sottolineato comunque che questo riassunto non riflette assolutamente la ricchezza di informazioni e di riflessioni dell'opera originale.

³⁷ Si tratta, comunque, di una tesi parziale. Lo studio sistematico sulla nascita del capitalismo in Occidente Weber lo fa in *Wirtschaft und Gesellschaft*.

³⁸ Cfr. A. MITZMAN, *La jaula de hierro. Una interpretación histórica de Max Weber*, Alianza, Madrid 1976, p. 166.

³⁹ EP 242.

elementi che hanno contribuito alla nascita del capitalismo è di tipo religioso⁴⁰. È evidente però che, malgrado queste sfumature, la proposta dell'EP non poteva essere accettata dai marxisti e qui si trova un altro motivo della notorietà dell'opera: la discussione che ne seguì tra i seguaci di Weber e quelli di Marx a livello scientifico e, più in generale, la discussione tra i marxisti e quelli che non volevano ridurre la società a semplice risultato dei rapporti produttivi e che trovavano nell'EP un appoggio per la loro posizione⁴¹.

Weber, d'altra parte, cercò di sviluppare una sociologia con delle caratteristiche originali. Egli riteneva, infatti, che le strutture sociali non potevano essere determinate soltanto da rapporti astratti tra forze impersonali ma dipendevano anche dall'atteggiamento che i soggetti singoli, sulla base della loro *Weltanschauung*, prendono di fronte agli avvenimenti⁴². L'EP fu il primo studio di rilievo in cui Weber cercò di mostrare questo tipo di rapporto nei confronti di un argomento particolare: la nascita del capitalismo. E qui si trova un altro motivo dell'importanza di quest'opera, essere il modello di un tipo particolare di studi sociologici.

Weber sviluppò in seguito questi studi in ambiti diversi, ma uno di essi fu un seguito diretto dall'EP. Infatti, per trovare una conferma alla tesi da lui sostenuta in quest'opera egli fece delle indagini sul rapporto tra economia e religione in altre società; in particolare, in società non occidentali dove la religione prevalente era diversa dal cristianesimo⁴³. Uno dei risultati più importanti di queste ricerche, oltre al valore contenutistico intrinseco alle diverse opere, fu la sua notevolissima rilevanza per la nascita e il consolidamento della sociologia della religione. Si può ritenere l'EP quindi, in una certa misura, anche il primo lavoro e, in parte, il modello di questo nuovo settore scientifico.

Infine, e arriviamo al punto che ci riguarda più direttamente, un'altra parte ragguardevole della fama e del dibattito sollevato da questo saggio si dovette all'attribuzione dello spirito capitalistico a una specifica tradizione religiosa: il protestantesimo. Quest'affermazione, in effetti, poneva una molteplicità di problemi. Era vero questo rapporto? Quale ruolo avevano avuto le altre religioni: il cattolicesimo, l'ebraismo? Si doveva dedurre dall'opera di Weber che il cattolico poteva soltanto sviluppare un capitalismo marginale e che di conseguenza doveva essere per forza nel mondo moderno un cittadino di seconda classe?, ecc. Questo tipo di problemi sono probabilmente quelli che si associano in modo più spontaneo e rapido all'opera

⁴⁰ Neanche Weber si oppose radicalmente alla sociologia marxista. Ammirava il genio di Marx ma rifiutava la sua assolutizzazione della dimensione materiale.

⁴¹ Qualche indicazione sul rapporto Weber-Marx si può trovare in H.H. GERTH - C. WRIGHT MILLS, *Max Weber. Da Heidelberg al Midwest*, Franco Angeli, Milano 1991, pp. 108-113 e A. MITZMAN, *La jaula de hierro*, cit., pp. 165-173; per il dibattito cfr. N. WILEY (a cura di), *The Marx-Weber debate*, Sage publications, Newbury Park 1987.

⁴² Le particolari caratteristiche della sociologia weberiana sono ben spiegate da R. ARON, *Les étapes de la pensée sociologique*, Gallimard, Paris 1967, pp. 500-522; cfr. anche H.H. GERTH - C. WRIGHT MILLS, *Max Weber*, cit., pp. 117-127.

⁴³ Per una versione italiana di questi lavori, che spaziano dall'induismo al taoismo, dal confucianesimo all'ebraismo, ecc., cfr. M. WEBER, *Sociologia delle religioni*, (a cura di C. Sebastiani), UTET, Torino 1988. Un riassunto della sua importanza per l'EP si può trovare invece in T. PARSONS, *La struttura dell'azione sociale*, Il Mulino, Bologna 1987, pp. 585-624.

weberiana. Ma proprio per evitare il rischio di ridurre l'EP a questa singola problematica, ci è parso utile offrire questa visione di insieme dei problemi e dei contenuti da essa posti.

4. Critiche di scarso rilievo

Dobbiamo procedere ora verso un'analisi più diretta e concreta delle diverse critiche emerse nel corso del dibattito. Già abbiamo indicato che lasceremo da parte la controversia Weber-Marx e le diverse problematiche collegate con gli altri saggi di sociologia della religione. Nonostante ciò la mole di dibattito che ancora resta da sbrogliare è enorme per cui si rende necessario un lavoro di scelta e di sintesi.

Ci è sembrato opportuno dividere i commenti all'EP in due grandi gruppi. Quelli che, a nostro avviso, sono infondati e di scarso rilievo scientifico e quegli altri che, pur essendo magari criticabili, hanno alle loro spalle un serio lavoro scientifico. Discuteremo per primo le critiche di scarso rilievo in modo da sbrogliare il terreno da argomenti collaterali o palesemente infondati e poter poi affrontare con più chiarezza le difficoltà più importanti con cui l'EP deve fare i conti. Questa analisi, è appena il caso di dirlo, non ha una pretesa di completezza ma, caso mai di sistematicità. Non vuole cioè prendere in considerazione tutte le critiche fatte all'opera weberiana ma soltanto quelle più importanti e più significative.

Inoltrandoci già nell'argomento vogliamo innanzitutto esplicitare che intendiamo per critiche di scarso rilievo quelle che, a nostro avviso, poggiano su una lettura scorretta dall'EP e quindi possono essere risolte con relativa facilità facendo ricorso al testo originale. Esse sono fondamentalmente di due tipi. Il primo contesta una visione erronea e semplificata dell'EP; il secondo critica affermazioni specifiche e parziali le quali però, in realtà, non si trovano nel testo dell'opera⁴⁴.

Le critiche del primo tipo potrebbero esprimersi più o meno nel seguente modo. Weber, nell'EP, avrebbe preteso che i protestanti siano superiori ai cattolici per quanto riguarda l'attività capitalista, oppure che il capitalismo si rapporti necessariamente a una mentalità di tipo protestante, o ancora che la nascita del capitalismo sia stato un prodotto della Riforma in opposizione al mondo cattolico, ecc. Sotto queste o altre forme simili si può esprimere, infatti, quello che alcuni autori addebitano a Weber e quello che, con una certa frequenza, si ammette che costituisca il nocciolo della sua opera, sintetizzato e reso in una forma pronta per la divulgazione.

Ora, è chiaro che questo tipo di impostazione non trova riscontro nel testo scritto da Weber. Lo scopo dell'EP è molto chiaro e preciso: analizzare il contributo della Riforma nella nascita del capitalismo in un contesto delimitato dai seguenti fattori: a) si ritiene che tale contributo sia parziale. Afferma, infatti, Weber, «qui si è tentato soltanto di risalire ai motivi di un punto *solo* (ancorché importante) [...]». Ma inoltre

⁴⁴ Non è semplice spiegarsi perché mai si siano fatte tante critiche a quest'opera che non reggono a un'analisi attenta del testo, ma forse si potrebbero dare due indicazioni. La prima è la straordinaria ricchezza dei suoi contenuti che a volte non rende facile, come indicava Poggi, cogliere con precisione le molteplici sfaccettature. Inoltre, la fama dell'opera può aver portato molte volte alla necessità di emettere dei giudizi senza una conoscenza approfondita del testo.

dovrebbe anche venire in luce il modo in cui l'ascesi protestante, a sua volta, è stata influenzata, nel suo divenire e nella sua natura peculiare, da tutto il complesso delle condizioni sociali della civiltà, anche e specialmente *economiche*⁴⁵; b) si ritiene che tale contributo non sia stato strettamente necessario per lo sviluppo del capitalismo o, in altre parole, che il capitalismo moderno potrebbe essere nato anche senza la Riforma⁴⁶; c) Weber, infine non scrive quest'opera né per fare apologia del protestantesimo né in polemica con il cattolicesimo.

Questo punto ci sembra di un certo interesse perché una parte non indifferente della polemica sull'opera weberiana dipende dall'aver colto proprio questa pretesa nell'opera (o in quello che si è sentito dire sull'opera). È vero, certamente, che Weber trova molti elementi positivi nell'*ethos* puritano, ma non ne fa una semplice apologia⁴⁷. Per lui, essi sono anche i responsabili in un certo grado del diffondersi della mentalità burocratica e opaca nel nostro mondo moderno, il quale non riesce più a cogliere il valore della bellezza, dell'eroismo o del sentimento⁴⁸. È stata infatti la loro insistenza sull'austerità nel lavoro a produrre l'oscuramento di queste qualità e, inoltre, la loro stessa efficacia ha finito per travolgerli al punto che ci hanno lasciato in eredità un mondo utilitarista. «Solo come un "leggero mantello che si potrebbe sempre deporre", la preoccupazione per i beni esteriori doveva avvolgere le spalle dei suoi santi, secondo l'opinione di Baxter. Ma il destino ha voluto che il mantello si trasformasse in una gabbia di durissimo acciaio»⁴⁹. La ricchezza prodotta dai puritani finì infatti per prosciugare la fonte da dove attingevano la loro forza spirituale, e così col passare del tempo diventarono capitalisti secolarizzati.

Neanche si tratta, però, di un'opera contro il cattolicesimo. È vero che Weber solleva dei problemi importanti⁵⁰, che fa delle critiche a certe impostazioni dell'etica tomista⁵¹, che sottolinea i limiti di altri pensatori cattolici di fronte a problemi di etica economica come il prestito contro interesse, ecc. Ma non abbiamo qui a che fare

⁴⁵ EP 241-242.

⁴⁶ Cfr. EP 113.

⁴⁷ Questo punto è stato ben colto da Novak; cfr. M. NOVAK, *The Catholic Ethic and the Spirit of Capitalism*, cit., p. 4.

⁴⁸ Cfr. EP 241.

⁴⁹ EP 240.

⁵⁰ Poggi ha fatto menzione di alcuni di questi problemi: per l'intrinseca vicinanza di sacro e profano nel cattolicesimo, «la visione cattolica non può indurre il soggetto ad assumere un atteggiamento antitradizionalista, razionale, nei confronti del proprio campo d'azione» perché essendo questo intrinsecamente collegato col divino, il soggetto ritiene di non poter modificarlo a suo piacimento; i sacramenti, oltre a manifestare la persistenza di elementi magici-non razionali nel cattolicesimo, favoriscono il fatto che al cattolico (laico) non si richieda «di vivere un'esistenza "tutta di un pezzo", di assumersi la responsabilità della propria esistenza vista come un tutto», ma semplicemente di andare avanti «a pezzi e a bocconi»; «inoltre, la concezione cattolica, in particolare come elaborata dalla teologia scolastica, propone una visione organica, gerarchica della società, in cui l'individuo come tale non costituisce un elemento di primaria importanza, e che impone stretti limiti alle sue aspirazioni e al suo desiderio di autoaffermazione» (cfr. G. POGGI, *Calvinismo e spirito del capitalismo*, cit., pp. 83-85). Come è facile vedere si trova qui un insieme di critiche di caratteristiche molto diverse: alcune possono avere una certa validità per un periodo storico; altre riflettono una non piena comprensione del cattolicesimo.

⁵¹ Cfr. EP nota 57 a pp. 146-147 e pp. 218 ss.

con una visione unilaterale e cieca. Tutto ciò, infatti, non gli ha impedito, ad esempio, di riconoscere l'esistenza di importanti forme capitaliste di origine cattolica, di ammettere che il precedente dell'ascetica protestante da lui delineato va rinvenuto nell'ascetica monacale o di trovare elementi teorici sull'economia di un certo valore in taluni pensatori cattolici⁵².

In breve, quello che ci interessa sottolineare ora è il fatto che, anche se è vero che l'EP pone problemi non indifferenti sul rapporto tra cattolicesimo, capitalismo e protestantesimo, lo fa in modo sereno e lasciando spazio al dialogo e alla riflessione. Non è lo scopo di quest'opera quello di fare apologia del protestantesimo o critica del cattolicesimo ma porre un problema importante in un contesto scientifico preciso.

Passiamo ora alle critiche del secondo tipo.

Si è criticato Weber, ad esempio, per avere impiegato delle fonti teologiche di scarso rilievo, cioè perché non avrebbe fatto riferimento a teologi di primo piano per stabilire la sua visione del protestantesimo (e in particolare del calvinismo), ma piuttosto a dei predicatori popolari⁵³. Similmente si è indicato che, per fondare la sua tesi — forse per mancanza di altre fonti più consistenti —, avrebbe fatto ricorso a dei personaggi come Benjamin Franklin, il quale fungerebbe nell'EP da esempio di puritano con mentalità capitalista, quando in realtà non era altro che un capitalista secolarizzato e vagamente deista⁵⁴.

Ora, questo tipo di critiche non sono sufficientemente fondate. Da un lato, Weber ha fatto ricorso a delle fonti teologiche rilevanti come la *Confessione di Westminster* e diversi scritti di Calvino, ma, inoltre, come già abbiamo segnalato, ha impiegato la dottrina di questi predicatori perché a lui «non interessa tanto lo sviluppo concettuale della *teoria* etica teologica, quanto stabilire quale fosse la morale che *valeva* nella vita *pratica* dei credenti, dunque *quale* fosse l'*azione pratica* dell'orientamento religioso dell'etica professionale»⁵⁵. Ma questo *ethos* pratico di una determinata confessione si trova molto più facilmente nei predicatori che sono stati maestri di morale per intere generazioni (come, ad esempio, Richard Baxter) che in autori di teologia sofisticata e difficile, e per questo si è servito di queste persone. Per quanto riguarda Franklin, poi, pure lo stesso Weber indica che ne fa menzione soltanto come esempio di mentalità capitalista e non certamente in quanto puritano⁵⁶.

Si è pure indicato che, per Weber, Calvino e gli altri riformatori sarebbero favorevoli al capitalismo quando, in realtà, tranne l'accettazione del prestito contro interesse da parte di Calvino, questi uomini furono alacri nemici del capitalismo e dell'accumulo di ricchezze⁵⁷. Neanche qui, però, la critica sembra azzeccata. Lo stesso Weber, infatti, indicò, per esempio, che Lutero era contrario al capitalismo. Ma il punto fondamentale è un altro: Weber, infatti, non afferma che il capitalismo sia nato perché i riformatori lo abbiano predicato, ma come un effetto paradossale non voluto

⁵² Un esempio della sfumata posizione di Weber su questi problemi si può trovare in EP nota 50 a pp. 132-135.

⁵³ Cfr. M. NOVAK, *The Catholic Ethic and the Spirit of Capitalism*, cit., p. 6.

⁵⁴ Cfr. K. SAMUELSSON, *Economia e religione*, cit., pp. 77 ss.

⁵⁵ EP nota 237 a p. 318.

⁵⁶ Cfr. EP 45 ss.

⁵⁷ Cfr. L. PELLICANI, *Sulla genesi del capitalismo*, in L. MARTELLO (a cura di), *Sulla genesi del capitalismo*, cit., pp. 27-55 e M. NOVAK, *The Catholic Ethic and the Spirit of Capitalism*, cit., p. 6.

e non cercato di questa predicazione. I riformatori predicarono un'ascetica intramontana nemica del piacere e delle soddisfazioni della carne⁵⁸, ma questa ascetica, per la sua propria logica interna, favorì la produzione di ricchezza e di capitale con la conseguente nascita del capitalismo, il che finalmente finì per prosciugare la fonte dalla quale era nato⁵⁹.

Samuelsson, dal canto suo, ha criticato l'opera weberiana segnalando l'insufficienza e anche la scorrettezza degli studi statistici fatti da Offenbacher, che servono a Weber da punto di partenza per il suo saggio⁶⁰. Ma, come ha indicato Lüthy, questa critica non ha particolare valore perché è palese che le tesi dell'EP non dipendono da questi dati statistici⁶¹. Essi servono soltanto come *introduzione* al problema che si vuol studiare ma non sono i fondamenti dell'argomentazione⁶² sia perché ci sono molti altri fatti storici, ai quali Weber fa pure riferimento, per cui sembrerebbe pure che si possa attestare lo stesso una certa superiorità dei protestanti sui cattolici nell'attività capitalista, sia perché l'essenza del discorso weberiano non è di tipo economico, ma ha un carattere che si potrebbe forse denominare psicologico-religioso. Quello che lui vuole dimostrare soprattutto è il rapporto tra una particolare mentalità religiosa ed alcune consuetudini di tipo economico. In definitiva, quello che ci interessa chiarire ora è che, anche se questi studi fossero effettivamente scorretti, questo modificherebbe soltanto in minima parte la solidità della posizione weberiana.

Si è indicato, infine, che Weber non avrebbe tenuto conto del fatto che il capitalismo era già apparso prima del secolo XVI, e proprio nei paesi cattolici; e, inoltre, che caratterizzare il capitalismo di questo secolo seguendo la descrizione di Franklin, e cioè come quella mentalità che nasce da un desiderio indefinito di lucro sarebbe insufficiente per poter affermare l'originalità e l'unicità di tale fenomeno. Questa mentalità, infatti, è esistita sempre e in tutte le culture, non solo in Occidente.

Alla prima critica si può rispondere brevemente indicando che Weber ha avuto certamente presente l'esistenza di un'attività capitalista di rilievo prima del secolo XVI, senonché l'ha ritenuta diversa dal capitalismo burocratico e industriale proprio di questo secolo il quale, per lui, è l'unico caratteristico ed esclusivo dell'Occidente. Per quanto riguarda il secondo punto, fu lo stesso Weber a rispondere a Lujo Brentano⁶³, il primo che avanzò questa difficoltà, indicando che «l'avidità di lucro», la «ricerca del guadagno», del denaro, di un guadagno pecuniario quanto più alto possibile, in sé e per sé non ha nulla a che fare con il capitalismo»⁶⁴. In quale senso, ci si potrebbe domandare? Nel senso che Weber è perfettamente consapevole che tali tendenze sono sempre esistite ma il problema è che ciò non c'entra proprio con l'argomento dell'EP poiché quest'opera, infatti, si propone di fare una ricerca su un argomento *diverso*: la nascita di un particolare sistema economico. E anche se si può

⁵⁸ Cfr. EP 69.

⁵⁹ Cfr., per esempio, EP 233, 240 e G. POGGI, *Calvinismo e spirito del capitalismo*, cit., pp. 123-124.

⁶⁰ Cfr. K. SAMUELSSON, *Economia e religione*, cit., pp. 171-183.

⁶¹ Cfr. H. LÜTHY, *Variazioni su un tema di Max Weber*, in *Da Calvino a Rousseau*, Il Mulino, Bologna 1971, p. 38.

⁶² Cfr. T. PARSONS, *La struttura dell'azione sociale*, cit., p. 577.

⁶³ Cfr. L. BRENTANO, *Die Anfänge des modernen Kapitalismus*, München 1916.

⁶⁴ EP 37; cfr. anche EP nota 1 a p. 53.

ammettere che questo sistema sia difficile da definire quello che non si può certamente fare è identificarlo con la semplice ricerca di guadagno.

5. Le posizioni più importanti

Una volta spazzato il cammino dalle critiche e dalle interpretazioni non pertinenti è il momento di prendere in considerazione le posizioni scientifiche più rilevanti. Per ragioni di comodità nell'esposizione e nella classificazione divideremo queste tendenze in tre grandi gruppi.

Il primo lo costituiscono tutti gli studiosi che hanno accettato in diversa misura il nucleo della tesi weberiana. Questo gruppo è molto numeroso e può contare su nomi come Troeltsch, Sombart, Tawney, Niebuhr, Parsons, Freund, Poggi, ecc. Non è però omogeneo in quanto, mentre alcuni di essi, come Troeltsch, accettano quasi tutta l'argomentazione weberiana fino al punto che «non di rado essa è stata chiamata "la teoria di Troeltsch-Weber"»⁶⁵, altri accettano dall'EP soltanto alcuni aspetti parziali anche se rilevanti.

Sombart, per esempio, accetta l'impostazione della problematica weberiana ma ritiene che il contributo degli ebrei alla nascita dello spirito capitalistico sia stato molto importante mentre, per Weber, essi sono i rappresentanti del tipo di capitalismo avventuriero previo a quello industriale e burocratico⁶⁶. Tawney, dal canto suo, «non nega il valore del lavoro di Weber, ma modifica alcuni, precisi punti della sua tesi: critica l'evidente identificazione dello spirito capitalistico con il calvinismo e il puritanesimo inglese; distingue pure fra il primo puritanesimo e quello successivo, mostrando come il puritanesimo originario dovesse essere ampiamente superato, per sviluppare lo spirito capitalistico; infine Tawney ritiene che, in generale, le condizioni economiche e politiche esistenti in Inghilterra durante i secoli XVI e XVII avessero un'importanza per lo sviluppo di nuove pratiche e nuovi orientamenti economici ben maggiore rispetto a qualsiasi fattore specificamente religioso»⁶⁷.

C'è, infine, un altro gruppo di autori che possono, anche se in modo paradossale, essere ritenuti membri di questo gruppo. Sono quelli che, anche se criticano fortemente le affermazioni di Weber da svariati punti di vista, finiscono, al termine della loro opera, per ammettere un certo rapporto anche se difficile da precisare tra religione ed economia e più in particolare tra protestantesimo e capitalismo. Tra questi si possono annoverare per esempio Rachfahl⁶⁸ e, per certi versi, anche Trevor-Roper e Lüthy.

⁶⁵ E. FISCHOFF, *La storia di una controversia*, cit., p. 349. Questo articolo offre una informazione abbastanza dettagliata sulle diverse fasi della controversia fino agli anni 50. L'autore però, nell'interpretare la posizione di Weber cerca in genere di indebolire le sue tesi per renderle più accettabili. Sono anche di questa opinione H.H. GERTH - C. WRIGHT MILLS, *Max Weber*, cit., nota 27 a p. 142. Molta informazione sugli sviluppi iniziali del dibattito è offerta anche da A. FANFANI, *Cattolicesimo e protestantesimo nella formazione storica del capitalismo*, cit., pp. 1-9.

⁶⁶ Cfr. W. SOMBART, *Die Juden und das Wirtschaftsleben*, München-Leipzig 1910-1911. Sombart ritiene anche importante il contributo del cattolicesimo.

⁶⁷ E. FISCHOFF, *La storia di una controversia*, cit., p. 350.

⁶⁸ Per quanto riguarda Rachfal, Samuelsson sottolinea che «è degno di nota che un lavoro, iniziato come dura critica al Weber, termina con una adesione quasi completa alle sue tesi» (K. SAMUELSSON, *Economia e religione*, cit., p. 26).

Il secondo gruppo principale è formato dagli autori che rifiutano in linea di massima le tesi di Weber. Fanno parte di questo gruppo, per esempio, Brentano e Fanfani, ma il nucleo centrale di questa posizione e soprattutto quello più recente lo costituiscono autori come Robertson⁶⁹, Samuelsson e Pellicani che non ammettono la possibilità che un qualsiasi tipo di religione abbia avuto una influenza determinante nella formazione del sistema capitalista. Essi ritengono che il capitalismo sia nato esclusivamente per ragioni di tipo economico e sociale per cui le tesi di Weber sarebbero semplicemente false⁷⁰.

Samuelsson, il rappresentante più caratteristico di questa tendenza, ha spiegato con molta chiarezza il suo punto di vista in *Economia e religione*, l'opera in cui ha cercato di demolire punto per punto l'EP. Dopo aver criticato, infatti, molti autori che, pur contestando molti punti dell'EP, alla fine vengono a patti con essa, afferma: il nostro «punto di partenza non è il tentativo di spiegare la connessione fra protestantesimo e progresso. La questione è, invece, se una tale connessione si è veramente data»⁷¹. E la sua risposta, alla fine dell'opera, non lascia spazio ai dubbi. «La conclusione non richiede molte parole. Possiamo partire dalle dottrine puritane o “capitalistiche”. Possiamo partire dal presupposto di una correlazione fra economia e fede religiosa. Nell'uno e nell'altro caso, troviamo un fondamento concreto per le tesi di Weber? Solo pochi fatti incerti lasciano intravedere una risposta vagamente non negativa; con la sua dialettica eloquente, l'evidenza storica parla contro quella tesi»⁷².

Le ragioni che avanza Samuelsson (e altri autori) a sostegno di questa tesi sono molteplici. Weber avrebbe utilizzato in maniera troppo generica e incorretta la sua nozione di “tipo ideale” per definire l'etica protestante, la nozione di *Beruf*, lo spirito del capitalismo, ecc⁷³. Di conseguenza, da lì non si potrebbe dedurre niente di sufficientemente concreto e, ancora meno, valido per una particolare epoca storica. D'altra parte, questi autori ritengono che la religione in generale (e pure il protestantesimo) abbia avuto sempre un atteggiamento di rifiuto o quanto meno di diffidenza nei confronti dell'economia per cui risulta assurdo affermare, come fa Weber, che uno dei fattori centrali che avrebbero incoraggiato la nascita del capitalismo sia proprio la religione⁷⁴.

Ci sono, inoltre, notevole discordanze dal punto di vista storico. Da una parte, già c'era un capitalismo forte nell'epoca previa alla Riforma. Basta pensare, per esempio, all'impero economico di Jacob Fugger, banchiere di Carlo I, o al capitalismo delle città del Rinascimento, in particolare a Firenze. Weber ha cercato di ovviare a questo problema attraverso la sua definizione di un nuovo tipo di capitalismo (indu-

⁶⁹ Cfr. H.M. ROBERTSON, *Aspects of the Rise of Economic Individualism*, Cambridge 1933.

⁷⁰ Pellicani ritiene, per esempio, che la causa fondamentale per cui il capitalismo è sorto soltanto in Occidente è la particolare struttura e caratteristiche delle sue città. Cfr. L. PELLICANI, *Sulla genesi del capitalismo*, cit.

⁷¹ K. SAMUELSSON, *Economia e religione*, cit., p. 43.

⁷² *Ibidem*, p. 195.

⁷³ Cfr. *ibidem*, pp. 183 ss.

⁷⁴ «Siamo giunti alla conclusione che lo “spirito capitalistico” quale abbiamo potuto individuarlo in Beniamino Franklin e nei capitani d'industria nonché, ad esempio, in Alberti, Fugger e Savary, non traeva origine dal puritanesimo e dalle sue dottrine: anzi, era estraneo ad esse e da esse nettamente separato» (*ibidem*, p. 105).

striale e burocratico) che sarebbe apparso nel secolo XVI, ma la descrizione che ne fa è così generica che non c'è modo di poter controllare da un punto di vista storico la veridicità di tale affermazione. La storia economica, invece, sembra andare piuttosto contro questa tesi giacché è possibile accertare, ad esempio, che lungo questo secolo non si sviluppò nessuna nuova tecnica finanziaria di rilievo e si continuò a usare, invece, i metodi sviluppati dai banchieri italiani del Rinascimento. In questa stessa linea si aggiunge, poi, da ultimo, che non è affatto palese che ci sia un rapporto diretto tra protestantesimo (e, più in particolare, calvinismo) e sviluppo economico. L'esempio più eclatante è quello della Scozia, un paese nel quale coincise la pratica di un calvinismo ferreo durante due secoli con una situazione di arretramento economico e culturale⁷⁵. E neanche la Ginevra di Calvino fu, fino a molto tempo dopo la sua morte, un centro economico di importanza.

Infine, la terza posizione rilevante sull'EP la costituiscono quegli autori che ammettono, sì, la possibilità che determinati fattori religiosi abbiano avuto un influsso nella nascita del capitalismo, ma ritengono che essi vadano cercati nell'Umanesimo rinascimentale rappresentato da Erasmo⁷⁶ e non nella Riforma protestante. Per questi studiosi, la chiave del problema posto da Weber non si trova nella Riforma ma nella Controriforma cattolica⁷⁷.

H. Trevor-Roper e H. Lüthy, i principali rappresentanti di questa posizione, ritengono infatti che l'Europa cattolica medievale e rinascimentale fosse perfettamente compatibile con il capitalismo, anzi esso si stava già sviluppando proprio al suo interno. La Riforma quindi non significò all'inizio niente di particolarmente nuovo, tra le altre ragioni perché ebbe successo in aree poco sviluppate dal punto di vista economico e culturale. Le novità erano avvenute già prima, nel Rinascimento, quando il mondo medievale (pure nell'ambito economico) aveva lasciato il passo a una visione della vita più dinamica e creativa.

Afferma Trevor-Roper: «Per Marx, Weber e Sombart, che consideravano non capitalistica l'Europa medievale, il problema era di scoprire perché il sistema capitalistico fosse nato nel XVI secolo. Per noi, che crediamo che l'Europa cattolica, almeno fino alla Riforma, fosse perfettamente in grado di creare un'economia capitalistica, il problema è di sapere perché, nel XVI secolo, tante delle componenti essenziali di una simile economia — non soltanto imprenditori, ma anche lavoratori — abbandonarono i vecchi centri, prevalentemente situati in paesi cattolici, ed emigrarono verso nuovi centri, distribuiti soprattutto nei paesi protestanti. E questo è ancora un problema di carattere in larga misura religioso»⁷⁸.

La risposta, per loro, si trova nella Controriforma. Il suo spirito (anche nell'area economica) era conservatore e, nelle aree cattoliche in cui si impose, produsse due fenomeni diversi ma che si alimentarono a vicenda: l'inibizione dello sviluppo economico e l'emigrazione di alcune classi commerciali verso le zone protestanti per

⁷⁵ Cfr. H. TREVOR-ROPER, *Protestantesimo e trasformazione sociale*, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 47. Questo autore offre un'analisi molto ricca e dettagliata del rapporto tra economia e religione (in particolare del calvinismo) nei secoli XVI-XVIII in Europa.

⁷⁶ Cfr. *ibidem*, pp. 13-39: "Desiderio Erasmo".

⁷⁷ Una descrizione classica di questa tesi si trova in *Religione, Riforma e trasformazione sociale*, in *ibidem*, cit., pp. 41-85. Cfr. anche H. LÜTHY, *Da Calvino a Rousseau*, cit., pp. 38-45.

⁷⁸ H. TREVOR-ROPER, *Protestantesimo e trasformazione sociale*, cit., p. 63.

avere una maggiore libertà di azione. La cosiddetta superiorità protestante nell'ambito economico sarebbe quindi stata causata in realtà dalla limitazione dell'iniziativa cattolica nelle aree in cui la Controriforma attecchì.

6. Un tentativo di valutazione

Cosa è possibile ricavare da quanto detto finora? Di fronte a una domanda di questo tipo la reazione forse più spontanea sarebbe quella di lasciare al lettore il compito di trarre delle conclusioni. Il problema, infatti, è in un certo senso troppo impegnativo per poter essere risolto in una maniera semplice e concisa. Ci è sembrato, però, che un tentativo di valutazione potrebbe essere utile come sintesi conclusiva; perciò, con la consapevolezza di tutti i limiti che può avere una impresa di questo genere su un tema tanto complesso, ci azzardiamo ora ad offrire alcune riflessioni riassuntive.

A nostro avviso, la tesi di Weber deve essere ritenuta vera in un senso generale, e cioè in quanto afferma l'esistenza di un certo rapporto e influenza positivo del protestantesimo sullo sviluppo iniziale del capitalismo. Questa influenza va considerata però nel senso esatto stabilito da Weber, e cioè come un contributo parziale che non si oppone polemicamente ad altre religioni e che per raggiungere una comprensione globale del problema richiede esplicitamente l'intervento dei fattori sociali ed economici⁷⁹.

La critica frontale di autori come Robertson e Samuelsson possiede certamente elementi validi⁸⁰, ma ci sembra impostata in modo troppo ideologico, nel senso di eliminare ad ogni costo qualsiasi possibile influenza della religione sull'economia. Ma, se l'economia è certamente diversa dalla religione, essa non è però indipendente dai fattori culturali, i quali, a loro volta, non sono completamente indipendenti dalla religione. Questa posizione, inoltre, deve fare i conti con alcuni dati storici incontestabili accettati pure da autori contrari alle tesi di Weber come, ad esempio, Fanfani e Trevor-Roper.

Il fatto centrale è il sorprendente cambiamento dell'epicentro dell'economia europea nell'epoca della Riforma. Durante i secoli XVI e parte del XVII l'attività economica girava fondamentalmente attorno all'Italia e poi alla Spagna. Ma poco dopo la situazione si era capovolta e si può assodare infatti che dalla seconda metà del secolo XVII in avanti l'economia passò a essere controllata prima dall'Olanda calvinista e poi dall'Inghilterra anglicana⁸¹. Questo cambio, inoltre, ebbe luogo malgrado la

⁷⁹ È più problematico e più difficile da stabilire invece se il meccanismo psicologico concreto individuato da Weber, e che dipende dalla nozione di predestinazione, abbia veramente operato nel modo da lui descritto.

⁸⁰ Ci sembra, per esempio, di un certo valore, la sua critica al modo troppo generico usato da Weber per definire i suoi "tipi ideali" di etica del protestantesimo, spirito del capitalismo, ecc. È molto utile anche, per evitare delle facili identificazioni tra protestantesimo e capitalismo, la raccolta di informazioni fatta da questi autori che contrasta questa tendenza. Questo non toglie però che, come indicheremo più avanti, almeno nei secoli XVI-XVIII, sia molto difficile controbattere l'esistenza di un certo rapporto generale positivo tra queste due realtà (anche se certamente non universale né necessario).

⁸¹ Cfr. H. TREVOR-ROPER, *Protestantesimo e trasformazione sociale*, cit., p. 41 e A. FANFANI, *Cattolicesimo e protestantesimo nella formazione storica del capitalismo*, cit., pp. 175 ss.

Spagna, per esempio, possedesse un impero enorme dal quale ricavava ingenti quantità di metalli preziosi.

Si è cercato di spiegare questo sorprendente cambiamento sulla base di ragioni indipendenti dalla religione: il fatto che l'Italia non fosse una nazione unificata e fosse sottomessa al dominio straniero; il trasferimento delle rotte commerciali dal Mediterraneo al Nord dell'Europa; l'influenza dei giudei espulsi dalla Spagna nell'economia dei Paesi Bassi e in particolare dell'Olanda; le conseguenze per l'economia spagnola della cosiddetta "rivoluzione dei prezzi"; il grado superiore di sviluppo tecnico dei paesi protestanti; la diversa localizzazione delle materie prime come, per esempio, il carbone, che era abbondante in Inghilterra e scarso in Italia, ecc⁸².

Si può ammettere senza dubbio che tutti questi cambiamenti ebbero una certa influenza sul capovolgimento geografico del potere economico, ma riteniamo che ciò non risolva completamente la questione. Da una parte, questi elementi non sono completamente liberi da critica e si può discutere abbastanza sulla loro esatta importanza. Per esempio, per quanto riguarda il caso dell'Italia, Fanfani indica che prima del secolo XVI era pure una nazione non unificata, ma che ciò non le aveva impedito di raggiungere un alto livello economico. E, inoltre, che dopo il secolo XVI ci furono paesi unificati e non dominati dall'estero che, contrariamente all'Inghilterra (con cui si è soliti fare il paragone), non svilupparono in modo significativo la loro economia⁸³.

D'altra parte non risulta semplice stabilire se tali cambiamenti siano stati nella pratica una *causa* della perdita di potenza economica del Sud cattolico o piuttosto un *effetto* di questo indebolimento. È vero, ad esempio, che le principali rotte del traffico commerciale si spostarono durante questo periodo dal Mediterraneo al Nord dell'Europa, ma la causa non fu soltanto la crescente potenza dei turchi ma la crescita economica del Nord America e la potentissima espansione commerciale dell'Olanda e dell'Inghilterra, tutti paesi a prevalenza protestante.

In definitiva, ci sono numerosi fatti storici che parlano in favore di un certo rapporto positivo tra protestantesimo e capitalismo, soprattutto nelle battute iniziali di quest'ultimo. Si può certamente discutere sull'entità di questo rapporto, si può far vedere che non è un rapporto universale e necessario ma, a nostro avviso, quello che non sembra soddisfacente è risolvere, in fondo, il problema mediante la sua eliminazione.

Per quanto riguarda la tesi di Trevor-Roper e Lüthy, riteniamo evidente che questi autori hanno il merito di aver sottolineato un aspetto del problema che Weber non tenne in considerazione: il ruolo della Controriforma. Ma quello che non ci è tanto chiaro è se questa tesi sia capace di spiegare questi cambiamenti senza far ricorso, in nessun modo, alla tesi di Weber.

Uno dei punti che forse potrebbe fare qualche luce su questo problema è la que-

Per fondare questa tesi si può far ricorso ad altri fatti storici: l'esistenza (messa in risalto con particolare efficacia da Trevor-Roper) di ricchissimi banchieri calvinisti nei secoli XVI-XVII; il diverso sviluppo economico del Nord America e del Sud America; ecc.

⁸² Un interessante riassunto di queste spiegazioni e dei limiti che presentano si può trovare in A. FANFANI, *Cattolicesimo e protestantesimo nella formazione storica del capitalismo*, cit., pp. 175-194.

⁸³ Cfr. *ibidem*, pp. 176-178.

stione del momento della nascita del capitalismo moderno. Weber e Marx ritengono che ciò accadde nel secolo XVI. Trevor-Roper e Lüthy pensano invece che non c'è soluzione di continuità tra il capitalismo delle città italiane e il capitalismo industriale che apparve più tardi, per esempio, in Inghilterra. Purtroppo questo problema è di difficile soluzione da un punto di vista storico. Se ne è discusso molto ma non si è arrivati a delle conclusioni definitive e quindi non può essere di gran aiuto per il nostro problema⁸⁴.

Si possono trovare invece delle indicazioni più utili in altri fattori. Il primo è la nozione di *Beruf*. Weber ha sottolineato con forza che lo "spirito del capitalismo" nacque in buona parte dall'ascetica intramondana protestante e dal senso vocazionale della professione che esso comportava. Ora, anche se queste idee non sono certamente contrarie al cattolicesimo, è chiaro che non sempre sono state predicate in modo soddisfacente. Anzi, sarebbe probabilmente corretto affermare che sono state alquanto dimenticate per lunghi periodi di tempo. Il lavoro professionale, infatti, non è stato considerato in modo *esplicito* come una realtà vocazionale che fino ad epoche molto recenti, in particolare, tramite la predicazione di J. Escrivá⁸⁵. Inoltre, non è difficile trovare nel Concilio Vaticano II molti argomenti che rispecchino la necessità di sviluppare all'interno della Chiesa delle categorie simili in parte all'ascetica laica e intramondana di cui parla Weber: l'autonomia delle realtà temporali, il ruolo dei laici nel mondo e nella Chiesa, la chiamata di tutti alla santità, ecc.

In questa stessa linea sembra possibile individuare nel cattolicesimo dell'epoca della Riforma alcuni limiti ideologici all'attività economica più forti e permanenti di quelli esistenti nel protestantesimo. L'esempio paradigmatico di questa diversità lo offre Calvino. Egli, in effetti, fu il primo teologo che, staccandosi dalla tradizione medievale e aristotelica, modificò il giudizio morale sul prestito contro interesse. Non si tratta ora di dare un rilievo esagerato a quest'azione perché sembra che così non sia stato, ma di cogliere per mezzo suo qualche indicazione sul differente atteggiamento ideologico che si poteva trovare nell'area cattolica e nell'area protestante.

In questo senso, quello che sembra potersi cogliere dietro la posizione di Calvino è la maggiore capacità nell'ambito protestante di capire le caratteristiche intrinseche al nuovo mondo economico che stava nascendo. Egli, fu, infatti, il primo teologo che comprese con una certa profondità che, all'interno di una economia incipientemente capitalista, il prestito contro interesse era un'azione economica diversa tanto dall'usura come dalla donazione come da un mero scambio, e che quindi meritava un giudizio morale diverso⁸⁶.

⁸⁴ Cfr. J. BAECHLER, J.A. HALL, M. MANN (a cura di), *Europe and the Rise of Capitalism*, Basil Blackwell, Oxford 1988 e, in particolare, l'articolo di A. MACFARLANE, *The cradle of Capitalism: The Case of England*.

⁸⁵ Cfr., per esempio, J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Es Cristo que pasa*, Rialp, Madrid 1973²⁵, pp. 99-124 e *Camino*, Rialp, Madrid 1973²⁷, nn. 332-359. Per la dottrina di J. Escrivá sul lavoro e per il problema generale del lavoro nella dottrina della Chiesa cfr. J.L. ILLANES, *La santificazione del lavoro*, Ares, Milano 1981².

⁸⁶ Secondo Lüthy, il problema nel determinare la moralità del prestito contro interesse ruotava attorno a tre fattori: a) la legge ebraica dell'Antico Testamento che vietava il prestito tra gli ebrei; b) la legge della carità predicata da Cristo: dovette dare agli altri senza aspettare niente in cambio; c) la tesi di Aristotele sulla sterilità del denaro. Su questi tre pilastri poggiava l'illiceità morale del prestito contro interesse dalla quale si poteva uscire, è vero, ma soltan-

In definitiva, pensiamo di dover concludere questo tentativo di valutazione affermando che c'è una serie di ragioni che conferma l'autentica tesi weberiana in una duplice prospettiva. In primo luogo nel senso che il protestantesimo abbia favorito in qualche modo lo sviluppo del capitalismo; e poi nel fatto che sono esistite delle tendenze ideologiche all'interno del cattolicesimo che hanno reso difficile la comprensione del nuovo mondo economico che era in arrivo. Queste difficoltà possono, d'accordo con Trevor-Roper e Lüthy, essere state rafforzate dalle tendenze ideologiche scaturite dalla Controriforma, ma esistevano anche prima.

7. Capitalismo e cattolicesimo: nuove prospettive

Per finire queste pagine può essere interessante accennare a un problema che si è posto in modo implicito alla fine della sezione precedente: c'è qualche contrapposizione *intrinseca* tra capitalismo e cattolicesimo o i problemi posti da Weber sono pertinenti soltanto per una epoca storica?

Il problema è, evidentemente, molto ampio, ma noi intendiamo trattarlo qui solo in riferimento all'opera weberiana. Questa domanda, infatti, può essere vista come un troncone del dibattito sull'EP che si svolge all'interno del cattolicesimo. Lasciando da parte il protestantesimo, qual è la relazione che si deve stabilire tra cattolicesimo e capitalismo? Cercheremo di rispondere a questa domanda attraverso due autori che hanno scritto con una differenza temporale di quasi mezzo secolo. Il primo è A. Fanfani, il secondo M. Novak. Questo ci permetterà di capire sia la diversità di vedute che si possono trovare all'interno del cattolicesimo sia l'evoluzione che ha subito la risposta che si è data a questa domanda a seconda dell'evoluzione subita dal capitalismo stesso.

La posizione di A. Fanfani, nella sua monografia di risposta a Weber edita per la prima volta negli anni 30, è molto netta. «Possiamo dire, afferma, che fu frutto dello spirito capitalistico quell'atteggiamento che tenne l'uomo dei secoli XVIII-XIX di fronte ai problemi della ricchezza (acquisto e uso), quando stimò questa essere solo un mezzo all'illimitato soddisfacimento individualistico e utilitaristico di tutti i possibili bisogni umani. Chi da tale spirito fu animato, nell'acquisto scelse i mezzi più utili, tra tutti quelli leciti e li usò senza preoccuparsi di mantenere i risultati entro un certo limite; nell'uso della ricchezza fu fedele ad un godimento individualistico; all'acquisto e al godimento dei beni non conobbe che un limite: la convenienza edonistica»⁸⁷. Coerentemente con questa descrizione, Fanfani conclude che tra questa mentalità e il cattolicesimo non ci può essere nessuna relazione. Anzi, secondo lui, essi sono incompatibili a tal punto che la presenza del capitalismo nel mondo cattolico si potrebbe spiegare soltanto sulla base della diminuzione della fede e del livello morale dei cittadini⁸⁸.

to tramite la casistica delle eccezioni. Ora, sostiene Lüthy, fu Calvin il primo a spezzare questo nodo mediante l'applicazione di un rigore intellettuale nuovo grazie al quale affermò che a) la legge degli ebrei era circostanziale a un'epoca; b) la legge di Cristo si riferiva soltanto al dono e non ai prestiti; c) la posizione di Aristotele era rispettabile ma era soltanto un'opinione. Cfr. la sua acuta analisi in H. LÜTHY, *Il prestito contro interesse o la compenza della teologia in materia economica*, in *Da Calvin a Rousseau*, cit.

⁸⁷ Cfr. A. FANFANI, *Cattolicesimo e protestantesimo nella formazione storica del capitalismo*, cit., p. 34.

⁸⁸ «Tutte le circostanze che nel Medioevo fecero diminuire la fede, tutte esse spiegano il progressivo affermarsi dello spirito capitalista» (*ibidem*, p. 147).

Questa visione potrebbe sembrare oggi molto radicale e negativa, ma per capirla bene bisogna rendersi conto che Fanfani non aveva in mente il nostro attuale sistema economico ma piuttosto il cosiddetto capitalismo selvaggio della rivoluzione industriale inglese. Tutti conoscono oggi molto bene le tragedie umane causate da questo tipo di atteggiamento ed è proprio contro la mentalità che si trova all'origine di questi drammi che si scaglia Fanfani⁸⁹.

Va sottolineato però che, ciò nonostante, è anche evidente che Fanfani aveva torto nell'elaborare una visione così semplicistica e astratta del capitalismo. Egli, infatti, lo identificò in pratica esclusivamente con i suoi aspetti negativi per cui la sua conclusione non poteva che essere di rifiuto. Ora, il problema è che tale identificazione, anche a quel tempo, era per lo meno riduttiva. Il sistema capitalista non può essere semplicemente ridotto a un insieme di caratteristiche negative o a una *auri sacra fames* modernizzata. E, infatti, neanche lo stesso Weber (il quale, tra l'altro scrive molti anni prima di Fanfani) aveva in mente una mentalità di questo tipo nel redigere il suo saggio. Weber concepiva il capitalismo industriale proprio come un mezzo razionale per superare quelle mentalità economiche fondate sullo sfruttamento dei lavoratori, sul bottino delle guerre, su un mercantilismo avventuroso e senza regole, ecc. Inoltre, come ha sottolineato Novak⁹⁰, un rifiuto così netto del capitalismo non fa altro, in fondo, che fungere da conferma alla tesi weberiana. Esso sarebbe infatti una buona dimostrazione di quanto sia difficile per i cattolici cogliere la realtà dello spirito capitalistico e dei suoi aspetti positivi⁹¹.

Novak ha fatto un'attenta critica della posizione di Fanfani giacché si è reso conto che la doveva conoscere in profondità come premessa e fondamento della sua propria visione. In questo senso, oltre al punto già segnalato, ha fatto notare che le descrizioni storiche fatte da Fanfani sono leggermente distorte: si idealizzano i paesi cattolici e si denigrano i paesi protestanti anglosassoni magari a causa di una certa ignoranza. Non sempre, infatti, sono stati i paesi cattolici i pionieri delle conquiste economiche, sociali e politiche. A volte, e forse anche troppo, sono andati dietro ai paesi anglosassoni a prevalenza protestante. Ma, oltre questi fattori storici, quello che gli preme soprattutto è mettere in rilievo come il capitalismo non sia, nel suo reale svolgersi all'interno della nostra società, e non magari in delle concezioni accademiche, quella realtà semplicemente negativa descritta da Fanfani.

«Il capitalismo, afferma, non è un assortimento di tecniche economiche amoralmente indirizzate verso l'efficienza. Il suo esercizio richiede alcune particolari attitudini, inclinazioni e capacità culturali e morali»⁹². E poi, rispondendo all'accusa secondo la quale il capitalismo sarebbe l'inventore e il propagatore dell'individualismo, aggiunge: «La più peculiare caratteristica dello spirito del capitalismo non è l'individuo, ma il convergere di più individui in iniziative creative, come ad esempio

⁸⁹ Alcuni aspetti negativi di questo capitalismo furono condannati già da Leone XIII nell'enciclica *Rerum Novarum*.

⁹⁰ Cfr. M. NOVAK, *The Catholic Ethic and the Spirit of Capitalism*, cit., p. 13.

⁹¹ Novak ha mostrato come Fanfani non sia stato l'unico a sostenere questa posizione, affermando che è possibile parlare di una «tradizione cattolica anticapitalistica». Cfr. M. NOVAK, *Lo spirito del capitalismo democratico e il cristianesimo*, Studium, Roma 1987, pp. 319-334 e M. NOVAK, *The Catholic Ethic and the Spirit of Capitalism*, cit., pp. 15-35.

⁹² *Ibidem*, p. 8.

le società a responsabilità limitata, le società per azioni, gli istituti di credito, i fondi d'assicurazione o d'investimento, e finanche lo stesso mercato, se considerato come un meccanismo sociale che obbliga chi vi partecipa a interagire con gli altri secondo alcune norme comportamentali»⁹³. Novak, in definitiva, non accetta le critiche facili e vuole mostrare come il capitalismo, nella pratica, non è né qualcosa di meramente tecnico e amorale, né qualcosa di negativo.

Anzi, lui ritiene, e qui sta la parte positiva della sua proposta, che tale sistema economico sia essenzialmente positivo e, inoltre, che si trova più d'accordo con le caratteristiche generali dell'etica cattolica che con quella protestante⁹⁴. È questa, in fondo, la ragione del titolo della sua opera, *The Catholic Ethic and the Spirit of Capitalism*, che, come è facile controllare, si pone come esplicito commento all'EP.

Per non travisare il pensiero di Novak è importante però aver presente che il capitalismo di cui parla non è il capitalismo selvaggio della rivoluzione industriale o qualche sistema economico simile. Lui ha in mente soprattutto l'esperienza economica americana, fondamentalmente quella odierna ma anche quella precedente, la quale ha conosciuto in minor grado gli eccessi europei. E proprio in questo senso fa riferimento al pensiero economico e sociale di Jacques Maritain. Come è noto, questo autore criticò abbastanza aspramente il liberalismo (forse potremmo dire seguendo lo stile di Fanfani) in *Umanesimo Integrale*, un'opera scritta nel 1936 e che aveva come orizzonte l'Europa. Ma quando Maritain si trasferì negli Stati Uniti la sua posizione cambiò. Egli vide in pratica, nella vita economica americana, come il sistema economico capitalista riusciva con le sue proprie forze a mettere dei freni al liberalismo selvaggio e si trasformava poco a poco in un sistema economico soggetto a molteplici costrizioni sociali volte ad assicurare tutta una serie di valori e di diritti alle persone singole⁹⁵.

Inoltre, neanche Novak ritiene che questo modello economico — che tra l'altro dovrebbe essere ulteriormente precisato — sia libero da errori e difetti o non possa cadere nella pratica nei problemi del modello economico che ha alle sue origini. Come qualsiasi creazione umana esso può, infatti, essere migliorato ed è anche esposto ai rischi e ai pericoli delle distorsioni e delle deformazioni. Novak però ritiene, e qui sta il nocciolo centrale della sua posizione che, malgrado tali problemi, il capitalismo moderato sia un sistema economico essenzialmente positivo. Ed è sullo sfondo di questo particolare tipo di capitalismo fatto da molte virtù e di qualche difetto che si colloca il suo tentativo ideologico di fondo: «spiegare come l'etica cattolica possa abbracciare, correggere ed emendare lo spirito del capitalismo»⁹⁶ in modo migliore e più pieno di quello che ha fatto finora il protestantesimo.

Non è ora però il momento di fare una valutazione dell'opera di Novak. Il nostro scopo, infatti, era soltanto quello di indicare alcune delle nuove prospettive del dibattito sull'EP. Vogliamo unicamente, per concludere, accennare a due questioni che riteniamo di una certa rilevanza. La prima è che la posizione di Novak, malgrado i suoi limiti o

⁹³ *Ibidem*, p. 27.

⁹⁴ Una delle ragioni che offre Novak è la particolare prossimità al reale del cattolicesimo che si manifesta nel suo amore per le realtà concrete e materiali e che si può trovare in modi diversi nella concezione dei sacramenti, nell'amore dell'arte religiosa, ecc. (cfr. *ibidem*, p. 35).

⁹⁵ Questo cambiamento è evidente in opere come *Reflections on America* e *Man and the State*, e lo stesso Maritain non ebbe problemi nel riconoscerlo.

⁹⁶ M. NOVAK, *The Catholic Ethic and the Spirit of Capitalism*, cit., p. 11.

problemi (che non abbiamo analizzato), è oggi, a nostro avviso, sicuramente più utile e costruttiva di quella di Fanfani (sia pure in una versione moderata). La seconda è che questa posizione è resa oggi molto più attendibile dopo la *Centesimus Annus*.

In questa importante Enciclica Giovanni Paolo II si è posto appunto il problema del rapporto tra cattolicesimo e capitalismo, e ha dato la seguente risposta. «Si può forse dire, si chiede Giovanni Paolo II, che, dopo il fallimento del comunismo, il sistema sociale vigente sia il capitalismo, e che verso di esso vadano indirizzati gli sforzi dei Paesi che cercano di ricostruire la loro economia e la loro società? È forse questo il modello che bisogna proporre ai Paesi del Terzo Mondo, che cercano la via del vero progresso economico e civile?

La risposta è ovviamente complessa. Se con “capitalismo” si indica un sistema economico che riconosce il ruolo fondamentale e positivo dell’impresa, del mercato, della proprietà privata e della conseguente responsabilità per i mezzi di produzione, della libera creatività umana nel settore dell’economia, la risposta è certamente positiva, anche se forse sarebbe più appropriato parlare di “economia d’impresa”, o di “economia di mercato”, o semplicemente di “economia libera”. Ma se con “capitalismo” si intende un sistema in cui la libertà nel settore dell’economia non è inquadrata in un solido contesto giuridico che la metta al servizio della libertà umana integrale e la consideri come una particolare dimensione di questa libertà, il cui centro è etico e religioso, allora la risposta è decisamente negativa»⁹⁷.

Qual è il contributo di questo testo (e dell’insieme dell’Enciclica) all’argomento che abbiamo trattato in queste pagine? A nostro avviso esso ha due pregi principali. Il primo sta nel fare riferimento in modo inconfondibile alla nostra esperienza economica moderna togliendo così dal campo molte possibili complicazioni. Ma esso, inoltre, fa esplicito riferimento all’*ambiguità* implicita praticamente in ogni discorso sul capitalismo e che contribuisce non poco a una certa confusione nelle discussioni su questo argomento. Giovanni Paolo II, in effetti, rifiuta un capitalismo fine a se stesso, materialista e incurante dei bisogni integrali della persona. Ma afferma che questo non è l’unica specie possibile di capitalismo e che, in concreto, è possibile trovare nei moderni sistemi economici, accanto ai suoi limiti e difetti⁹⁸, molti elementi non soltanto indifferenti, ma positivi da un punto di vista etico⁹⁹.

* * *

Abstract: *The impassioned, century-long debate roused by The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism has made this work a classic of our time, but it has also made direct access to its content difficult, because of the accumulation of a great number of interpretations and commentaries, at times opposed to one another. This article seeks to help resolve this difficulty, offering a synthetic summary of Weber’s theses and guidelines for orienting oneself in the world of the secondary literature on this work. The article also offers some reflections on the significance for this debate of the encyclical Centesimus Annus and the thought of Michael Novak.*

⁹⁷ GIOVANNI PAOLO II, *Centesimus Annus*, n. 42.

⁹⁸ Cfr., ad esempio, *ibidem*, nn. 33 ss.

⁹⁹ *Ibidem*, n. 32.