

MAX WEBER E LA SECOLARIZZAZIONE OGGI

SERGIO BELARDINELLI*

SOMMARIO: 1. Introduzione. 2. Il disincanto weberiano di fronte al mondo disincantato. 3. Il razionalismo occidentale e/o la secolarizzazione. 4. Il politeismo weberiano oltre il decisionismo.

1. INTRODUZIONE

MAX WEBER ha vissuto sulla propria pelle un cambiamento d'epoca dirompente: lo sgretolarsi di quello che Stefan Zweig definì "il mondo di ieri". Siccome il nostro tempo sembra contrassegnato da analoghi rivolgimenti, vorrei mostrare come la sua opera, a cento anni dalla sua morte, sia ancora in grado di aiutarci a comprenderli. In particolare mi soffermerò sul tema della secolarizzazione. Il modo, diciamo così, "classico", e quindi anche weberiano, di interpretare questo fenomeno è un po' quello che vede una sorta di nesso necessario tra la differenziazione sociale, ossia l'emancipazione dei diversi sistemi sociali dall'egemonia religiosa, e la progressiva perdita di plausibilità della religione nella coscienza degli individui. Emblematico in proposito quanto scrive Peter Berger nel suo libro *The sacred Canopy*, pubblicato negli anni Sessanta:

La secolarizzazione ha influenzato, in uno dei suoi modi più ovvi, l'uomo della strada come "crisi di credibilità" nella religione. In altre parole, la secolarizzazione ha avuto come esito un diffuso crollo della plausibilità di tradizionali definizioni religiose della realtà. Questa manifestazione della secolarizzazione a livello di coscienza ("secolarizzazione soggettiva", se si desidera) ha il suo termine di correlazione a livello socio-strutturale (come "secolarizzazione oggettiva"). Soggettivamente, l'uomo della strada tende a nutrire dei dubbi circa i problemi religiosi. Oggettivamente, l'uomo della strada si trova di fronte un'ampia varietà di agenzie religiose e non, di definizioni religiose della realtà tra loro in concorrenza per assicurarsi la sua fedeltà o almeno la sua attenzione, nessuna delle quali però si trova in una posizione tale da costringerlo all'obbedienza. In altre parole, il fenomeno conosciuto come "pluralismo" è un correlato socio-strutturale della secolarizzazione della coscienza.¹

* sergio.belardinelli@unibo.it, Università degli Studi di Bologna, Dip. di Scienze Politiche e Sociali, Via G. della Torre 1, 47100 Forlì.

¹ P. BERGER, *La sacra volta. Elementi per una teoria sociologica della religione*, Sugarco, Como 1984, p. 140.

Oggi, a dire il vero, tale nesso socio-strutturale tra “pluralismo” e “secolarismo”, l’idea, per dirla ancora con Berger, «che la modernità produca una fecondazione incrociata continua tra pluralismo e secolarismo»,² tra pluralismo e “secolarizzazione della coscienza”; quest’idea si è rivelata piuttosto problematica.³ Come ho cercato di spiegare altrove, il fatto che la società moderna abbia conosciuto una crescente differenziazione di quelle che Weber chiamava le diverse “sfere di valore”, quindi un crescente pluralismo, non significa in linea di principio l’indebolimento della fede religiosa. Il pluralismo potrebbe essere piuttosto una risorsa, non soltanto per la politica, cosa peraltro piuttosto assodata, ma anche per la religione.⁴ Oltretutto, in questi ultimi lustri, pur senza le pretese egemoniche del passato, anzi, in presenza di una profonda crisi delle cosiddette religioni “di chiesa”, la religione ha dimostrato senz’altro una impreveduta vitalità, tornando a farsi sentire nel dibattito pubblico dei Paesi occidentali e, soprattutto, conservando una notevole importanza nella vita degli individui.⁵ Stanno emergendo insomma “altri Illuminismi”,⁶ all’interno dei quali il nesso tra modernità e religione, tra pluralismo e secolarismo appare assai più articolato di quanto non dica la teoria classica weberiana della secolarizzazione. La quale, però, non per questo deve essere messa in soffitta. Al contrario. La tesi che intendo sostenere è che essa, almeno fintanto che il *disincantamento del mondo* non viene identificato con la crisi o con la fine della religione (qualche volta in Weber questo accade), è ancora molto utile, per comprendere a fondo, non soltanto la fine dell’egemonia religiosa sugli altri sistemi sociali e l’avvento di una religione sempre più individualizzata, ma anche, e più ancora, quello che Charles Taylor chiama l’odierno orizzonte della *non credenza*. Direi anzi che proprio a quest’ultimo livello la teoria weberiana potrebbe dare oggi il meglio di sé.

A proposito di Taylor, tra coloro che guardano alla secolarizzazione come a un progressivo “svuotamento” delle sfere mondane del loro elemento religio-

² *Ibidem*, p. 40.

³ Lo stesso Berger, come è noto, ha rivisto radicalmente la propria posizione sulla secolarizzazione, parlando addirittura di “de-secolarizzazione”: cfr. P. BERGER (a cura di), *The Desecularisation of the World. Resurgent Religion and World Politics*, William B. Eerdmans, Grand Rapids 1999.

⁴ Cfr. S. BELARDINELLI, *Religione e tarda modernità. A partire da Hans Joas*, in S. BELARDINELLI, L. GATTAMORTA (a cura di), *I valori hanno bisogno della religione?*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2012, pp. 33-48; H. JOAS, *Abbiamo bisogno della religione?*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010, e *id.*, *Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung*, Suhrkamp, Frankfurt 2017.

⁵ Cfr. R. STARK, *The Global Religious Awakening. Faith Triumphs Over Secularity*, ISI Books, Wilmington 2015.

⁶ Cfr. S. BELARDINELLI, *L’altro Illuminismo. Politica, religione e funzione pubblica della verità*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1999.

so e come concomitante privatizzazione della fede: due movimenti – differenziazione e individualizzazione, appunto – che Weber vede sì connessi ma non in modo tale che l'uno debba implicare necessariamente l'altro, Taylor opta per una terza prospettiva:

Il mutamento che vorrei definire ed esplorare è quello che ci ha condotti da una società in cui era virtualmente impossibile non credere in Dio, a una in cui la fede, anche per il credente più devoto, è solo una possibilità umana tra le altre [...] La credenza in Dio non è più assiomatica. Esistono alternative [...] In questa accezione la secolarizzazione è un processo che riguarda l'intero contesto di comprensione entro cui avvengono la nostra esperienza e ricerca morale, spirituale o religiosa.⁷

Detto in estrema sintesi, la tesi di Taylor è un po' la seguente. In una certa fase della cultura europea, diciamo a partire dalla sua prima modernità, si assiste a una serie di esplosioni su quella che potremmo definire la sua superficie, ossia nelle sue élites intellettuali, a seguito delle quali lo scenario si presenta sempre più differenziato; alla credenza cristiana si contrappone dapprima un umanesimo sempre più autosufficiente ed esclusivo; poi l'incrociarsi delle critiche all'ortodossia religiosa, al deismo e al nuovo umanesimo dà luogo a una miriade di nuove posizioni, incluse quelle di tipo non credente ma critiche dell'umanesimo della libertà e della filantropia (si pensi a Nietzsche), che rende lo scenario sempre più vario e frastagliato. Questo sarebbe per Taylor *l'effetto nova*. Se prima la non credenza si configurava come un'opzione in un universo culturale di credenza, la moltiplicazione delle opzioni morali/spirituali, che secondo Taylor si registra a partire dal Settecento, trasforma gradualmente la credenza in una semplice opzione all'interno di un variegatissimo universo di non credenza. Quando poi questo fenomeno passa dalle élites intellettuali al senso comune dei popoli occidentali, cosa che secondo Taylor accade a partire dal secondo dopoguerra del secolo scorso, abbiamo *l'effetto supernova*, una vera e propria esplosione della struttura stessa della cultura occidentale, che continua a manifestarsi ancora oggi, e come è stato riferito anche nello studio di Leonardo Allodi che precede questo mio scritto.

Il riferimento di Taylor all'effetto nova e all'effetto supernova ha bisogno forse di qualche spiegazione.

Come è noto, le cosiddette *novae* sono stelle. Gli astronomi le considerano stelle "cataclismiche" poiché sono caratterizzate da continue esplosioni che avvengono sulla loro superficie, lasciandone pressoché inalterata la struttura. Essendo visibili soltanto nella loro fase eruttiva e luminescente, gli antichi pensavano che fossero stelle capaci di comparire e scomparire. Ma le *novae* non scompaiono; continuano a esistere anche dopo le loro fasi eruttive. Diverso è invece il discorso per le stelle dette *supernovae*. Qui infatti è la stessa struttura stellare a esplodere, non soltanto la superficie; di conseguenza ciò

⁷ C. TAYLOR, *L'età secolare*, Feltrinelli, Milano 2009, p. 14.

che resta dopo l'esplosione è assai diverso da quanto c'era prima. Quando Taylor parla di "effetto nova" e del fatto che oggi questo effetto si è "intensificato", egli usa dunque una metafora astronomica molto incisiva per tratteggiare quella che potremmo definire la situazione spirituale del nostro tempo, il fatto cioè che viviamo ormai in una sorta di "supernova spirituale".⁸ La mia idea è che questa situazione trova proprio in Max Weber uno dei suoi interpreti *ante litteram*, come se egli ne avesse visto i contorni prima ancora che diventassero diffusa "forma di vita".

Una considerazione di carattere generale, prima di affrontare il tema.

2. IL DISINCANTO WEBERIANO DI FRONTE AL MONDO DISINCANTATO

Uno degli aspetti che ho sempre ammirato in Max Weber è la sua consapevolezza dei profondi cambiamenti intervenuti in epoca moderna in ordine ai valori e alla condotta di vita delle persone, e nel contempo una sorta di preoccupazione che tali cambiamenti "inevitabili" potessero diventare anche "molesti".⁹ La liberazione dalle superstizioni del mondo antico e dai dogmi delle chiese cristiane grazie alla razionalità scientifica; il crollo della certezza che la vastità infinita dell'universo dipenda da un piano preesistente come risultava nel platonismo o nella dottrina cristiana della creazione; il sogno di un mondo umano ben ordinato sotto la giurisdizione di una politica finalmente emancipata da queste superstizioni; tutto questo, agli occhi di Weber, è soltanto un lato della faccenda. Sotto questo "disincanto" può celarsi infatti anche un lato negativo, diciamo pure, la sensazione di aver perduto qualcosa e un lacerante senso di vuoto.

In effetti, una volta cadute le grandi impalcature metafisico-religiose del passato, il problema di come "condurre sensatamente la propria vita" diventa drammatico. Il disagio della modernità, diciamo pure *l'effetto nova* di cui parla Taylor, si gioca tutto dentro questa tensione, producendo in termini culturali una enorme varietà di forme, che qui non posso approfondire, e che vanno dalla più reativa nostalgia per il passato, all'entusiasmo più smodato per la scienza e la tecnica, fino al nietzschiano nichilismo attivo. Quanto a Weber, per lui è chiarissimo che, entrato in crisi "il mondo di ieri", nessuna soluzione potrà più pretendere stabilità. Lo testimonia in modo eloquente proprio la cultura della crisi d'inizio secolo xx, dentro la quale Weber vive, senza essere tuttavia né un fanatico dell'apocalisse, né un apologeta del nichilismo. D'altra parte, come ci insegna uno degli interpreti più acuti del pensiero weberiano, Hans Peter Mueller,¹⁰ un conto è vivere dentro questa crisi guardando a

⁸ Cfr. *ibidem*, p. 382.

⁹ M. WEBER, *Il metodo delle scienze storico sociali*, Einaudi, Torino 1958, p. 332.

¹⁰ Cfr. H.-P. MÜLLER, *Max Weber. Eine Einführung in seinem Werk*, Boehlau, Koeln-Weimar-Wien 2007.

Kant e a Goethe, come fa Weber, altro conto è viverci guardando a Nietzsche e Schopenhauer, come fanno tanti altri eminenti studiosi e intellettuali suoi contemporanei che, a furia di crogiolarsi nel rimpianto della *Kultur*, ormai sopraffatta dalla *Zivilisation*, finiranno per preparare il terreno alla ripartenza (lo *Aufbruch*, come lo chiama Löwith) rappresentata dal nazionalsocialismo.

Weber prende molto sul serio il nichilismo della nietzschiana *genealogia della morale*; vede come pochi altri, l'esplosivo che in essa si nasconde; ne condivide il potenziale di sfondamento in ordine al fatto che ormai i valori semplicemente si scelgono, non si fondano. E tuttavia Weber non ne condivide l'euforia vandalica, diciamo pure il nichilismo attivo. Nietzsche aveva scritto che dovevamo passare attraverso l'esperienza del nichilismo per comprendere quale fosse l'inconsistenza dei valori del passato, Weber è decisamente più sobrio; non riesce a nascondere la preoccupazione per ciò che abbiamo perduto: «Non abbiamo davanti a noi la fioritura dell'estate, ma in primo luogo una notte polare di gelida tenebra e di stenti»;¹¹ né si limita a prendere atto delle contraddizioni della modernità, ossia del prezzo che bisogna pagare per l'individualizzazione e la differenziazione. Piuttosto se ne fa carico, le assume su di sé, con uno spirito che certo non ha l'impeto e la vitalità di Goethe, ma forse lo supera quanto a stoicismo e consapevolezza, specialmente riguardo alle ambivalenze della cosiddetta individualizzazione (intorno a sé non vede "individui", ma gente desiderosa "di ordine e nient'altro che ordine").

In altre parole, Weber vede chiaramente il carattere inconciliabile della coscienza moderna. Una volta infranta l'antica comunità etica, la hegeliana *Sittlichkeit*, non esiste più un luogo rassicurante per l'identità individuale. Hegel credeva ancora nella possibilità di "conciliazione" rappresentata dallo stato; Goethe sembra aggrapparsi all'utopia saintsimoniana; ma Weber no. Weber prende molto sul serio la hegeliana *tragedia del riconoscimento*. Non esiste, non esiste più per Weber, un senso oggettivo del mondo, incarnato in un ordine sociale dove il reciproco riconoscimento è quasi automatico. Diventando gli individui sempre più "individui", essi diventano sempre più opachi gli uni agli altri, nonché a se stessi; non è più detto che l'altro ci riconosca per ciò che di noi vorremmo che venisse riconosciuto. Meno che mai esiste per Weber un ordine razionale oggettivo, che la ragione umana, faticosamente quanto si vuole, può tuttavia cogliere e realizzare nella sua oggettività. Questi sono pensieri che appartengono inesorabilmente al passato, al tempo in cui, come direbbe Heidegger, gli uomini vivevano ancora in prossimità degli dei. La dinamica della società moderna, il cosiddetto processo di differenziazione e di funzionalizzazione scindono invece inesorabilmente la ragione e la società in una pluralità di sfere di valore, che rendono addirittura ridicolo, agli occhi di

¹¹ M. WEBER, *La scienza come professione. La politica come professione*, Mondadori, Milano 2006, pp. 133-134.

Weber, quello che in *Economia e Società* egli definisce il “carisma della ragione”, incarnato in modo esemplare da Robespierre.¹² Né la fede, né la scienza, meno che mai la magia sono più in grado di fornire una qualche unificazione “teorica” e “pratica” del senso del mondo; il divenire del mondo si configura ormai come una “infinità” priva di qualsiasi senso oggettivo, essendo quest’ultimo, il senso, soltanto il risultato di una faticosa, quasi tragica, costruzione dell’uomo. Ecco il weberiano disincanto del mondo: il mondo ha perduto il suo antico ordine; di conseguenza non ci sono più riferimenti socio-culturali forti, capaci di includere esaustivamente gli individui, garantendo loro una ben precisa identità; ciascuno per proprio conto deve ormai cercare di inventarsene una. Insomma siamo soli. Ognuno sceglie a proprio rischio e pericolo il proprio Dio o il proprio demone. In ogni caso, per usare il linguaggio di Taylor, la scelta di credere è ormai soltanto una “possibilità” in un orizzonte contrassegnato dalla non credenza.

3. IL RAZIONALISMO OCCIDENTALE E/O LA SECULARIZZAZIONE

È in questo contesto, il contesto del progressivo affermarsi del moderno razionalismo occidentale, con tutte le sue ambivalenze, che dobbiamo collocare la teoria weberiana della secolarizzazione. Non a caso *L’etica protestante e lo spirito del capitalismo*, il primo libro della sua *Sociologia delle religioni*, inizia con una domanda, forse la più famosa di tutta la storia della sociologia:

Per quale concatenazione di circostanze proprio qui, in terra d’Occidente, e soltanto qui, si sono prodotti dei fenomeni culturali i quali [...] si sono trovati in una direttrice di sviluppo di significato e di validità *universali*?¹³

Alla domanda segue un elenco di fenomeni che, secondo Weber, contraddistinguono “lo specifico razionalismo della cultura occidentale”: la scienza, la dottrina del diritto, l’arte, la moderna amministrazione statale con un’organizzazione razionale di funzionari che opera in base al diritto costituito, e da ultimo “la più grande forza della nostra vita moderna”: il capitalismo, il fenomeno che raccoglie un po’ tutti gli altri e la cui specificità Weber intende analizzare, unitamente al “particolare carattere” e alle “origini” del “razionalismo occidentale”.

La chiave per accedere a questi problemi è rappresentata, come è noto, dal concetto di agire razionale rispetto allo scopo, ossia, con le parole dell’*Introduzione a L’etica economica delle grandi religioni*: «la razionalizzazione nel senso del raggiungimento metodico di uno scopo pratico ben determinato attraverso

¹² M. WEBER, *Economia e Società*, Comunità, Milano 1974, p. 922.

¹³ M. WEBER, *L’etica protestante e lo spirito del capitalismo*, in *Sociologia delle religioni*, Utet, Torino 2008, vol. 1, p. 99.

so un calcolo sempre più preciso del mezzo più adeguato». ¹⁴ Suscita tuttavia qualche perplessità in alcuni studiosi di Weber il fatto che nell'*Etica protestante* egli parli di un fenomeno “di significato e di validità universali”. Significa forse, tanto per fare qualche esempio, che Weber oscilla tra una posizione di “storico della cultura”, attento a certe “forme” di razionalizzazione, e una posizione di «sociologo sistematico del corso universale del mondo», come pensa Wolfgang Mommsen? ¹⁵ Oppure, come pensa Friedrich Tenbruck, ¹⁶ la domanda weberiana manifesterebbe l'intento di costruire, non soltanto una teoria evolutiva della cultura occidentale, ma della cultura in quanto tale? Oppure ancora, come pensa Juergen Habermas, dobbiamo vedere nel processo di razionalizzazione occidentale descritto da Weber «un patrimonio formale di strutture universali di coscienza», ¹⁷ non riducibile alla razionalità rispetto allo scopo?

Non sono invero interrogativi di poco conto e certamente essi rendono l'idea della complessità del contesto entro il quale essi insorgono. Weber, come sottolinea giustamente Wolfgang Schluchter, «non vuole costruire una tipologia e una sociologia sistematica del razionalismo». ¹⁸ E non lo vuole, primo perché i confronti tra culture diverse gli interessano soltanto per capire la “specificità” del razionalismo occidentale, secondo perché c'è una convinzione epistemologica che glielo impedisce: «ogni conoscenza della realtà è sempre [...] una conoscenza da *particolari punti di vista*». ¹⁹

A differenza di coloro che, come Tenbruck, credono che lo sviluppo della razionalità moderna occidentale di cui parla Weber seguirebbe una sorta di “necessità interna” che ha origine nel giudaismo antico e giunge al suo compimento nel protestantesimo ascetico, Schluchter opta insomma per una interpretazione più articolata: è d'accordo con Tenbruck sull'idea che Weber «abbia formulato una teoria dell'evoluzione. Ma questa teoria è combinata con un approccio comparativo»; è d'accordo con Tenbruck sull'idea che Weber «abbia teorizzato un'autonoma problematica e un'autonoma logica delle idee. Ma questa teoria è combinata con un approccio istituzionale»; è infine d'accordo con Tenbruck anche sull'idea che Weber

abbia proposto una spiegazione della razionalizzazione occidentale basata sul presupposto della intrinseca necessità della successione dall'antico giudaismo al prote-

¹⁴ M. WEBER, *Introduzione a L'etica economica delle grandi religioni*, in *Sociologia delle religioni*, cit., vol. 1, p. 367.

¹⁵ W. MOMMSEN, *Max Weber. Gesellschaft, Politik und Geschichte*, Suhrkamp, Frankfurt 1974.

¹⁶ F. TENBRUCK, *Das Werk Max Webers*, «Koelner Zeitschrift fuer Soziologie», 27 (1975), pp. 663-702.

¹⁷ J. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo*, il Mulino, Bologna 1986, vol. I, pp. 272-273.

¹⁸ W. SCHLUCHTER, *Lo sviluppo del razionalismo occidentale. Un'analisi della storia sociale di Max Weber*, il Mulino, Bologna 1987, p. 26.

¹⁹ M. Weber, *Il metodo delle scienze storico sociali*, cit., p. 97.

stantesimo ascetico. Ma questa è combinata con l'analisi dei processi parziali che si svolgono nel frattempo.

Siamo insomma di fronte a una «storia dei processi di sviluppo» che è evolutiva e comparativa insieme.²⁰

In questa prospettiva è destinato forse a rimanere un po' ambiguo il significato universale che Weber attribuisce al razionalismo occidentale, ma certamente è assai difficile trovare spazio per una scienza storica sistematica alla Hegel o alla Marx. Come osserva da par suo Raymond Aron,

Max Weber considerava come una salvaguardia per le persone, piuttosto che uno scacco per la ragione, il fatto che la scienza fosse incapace di determinare i valori o di indirizzare un comportamento. Sottolineando i limiti del determinismo storico, egli respinse la pretesa dei profeti di dettare le nostre azioni in nome di un futuro scritto in anticipo.²¹

Tuttavia Weber vide assai bene la potenza di una forma di razionalità, la razionalità rispetto allo scopo, la quale, divenuta poco a poco "forma di vita", modo di essere oltre che di pensare, si universalizza, insinuandosi inesorabilmente in ogni sfera culturale, fino ad assumere le sembianze della famosa "gabbia d'acciaio". Come dice Habermas, tra i classici della sociologia, Weber è «l'unico che ha rotto con il pensiero legato alla filosofia della storia, nonché con gli assunti di fondo dell'evoluzionismo» e che contemporaneamente «ha voluto concepire la modernizzazione della società veteroeuropea come esito di un processo storico-universale di razionalizzazione».²²

Weber non ha dubbi che questa razionalizzazione-modernizzazione-secularizzazione della cultura occidentale siano da considerarsi, almeno in parte, vista la sua ostilità a ogni determinismo, come un effetto della religione giudaico-cristiana che trova nella riforma protestante, e nel calvinismo in particolare, il punto di massima espressione. Gli orpelli rituali del cattolicesimo, tanto per intenderci, sono per Weber il segno di una religione non ancora compiutamente "razionalizzata", che conosceranno appunto nel protestantesimo una salutare contrazione, come se nel protestantesimo la religione si essenzializzasse nel suo nucleo razionalizzante. L'etica calvinista in particolare diventa il "tipo ideale" che, anche se non in modo esclusivo, fa da propulsore alla modernizzazione capitalistica:

Uno degli elementi costitutivi dello spirito capitalistico moderno, e non soltanto di questo, ma di tutta la civiltà moderna: la condotta razionale della vita sulla base dell'idea di professione, è nata [...] dallo spirito dell'ascesi cristiana.²³

²⁰ W. SCHLUCHTER, *Lo sviluppo del razionalismo occidentale*, cit., p. 16.

²¹ R. ARON, *La politica, la guerra, la storia*, il Mulino, Bologna 1992, p. 178.

²² J. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo*, cit., vol. I, p. 229.

²³ M. WEBER, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, in *Sociologia delle religioni*, cit., vol. 1, pp. 329-330.

La tesi testé riportata è arcinota. Vorrei però rimarcare l'esplicito riferimento che nel testo weberiano viene fatto a Goethe, come a colui che ha visto nello spirito ascetico, in cui azione e rinuncia si rafforzano vicendevolmente, il protagonista di un mondo che manda irrimediabilmente in frantumi il "mondo di ieri", il tempo della "bella umanità". Scrive Weber:

Il pensiero che il lavoro professionale moderno abbia un carattere ascetico non è in realtà nuovo. Anche Goethe, al culmine della sua saggezza ed esperienza della vita, nei *Wanderjahre* e nella conclusione che dette alla vita di Faust, ci ha voluto insegnare questo motivo ascetico fondamentale dello stile della vita borghese, se questa appunto voglia avere uno stile: che cioè il limitarsi al lavoro professionale colla rinuncia alla universalità faustiana, che questa limitazione comporta, sia nel mondo moderno il presupposto di ogni azione degna di stima, che *azione* dunque e *rinuncia* si condizionano inevitabilmente a vicenda. Per lui questo riconoscimento significava rinuncia ed un addio ad un tempo di bella umanità, che non si rinnoverà più, nel corso del nostro sviluppo culturale, come nell'antichità non si rinnovò il fiorire di Atene. Il puritano *volle* essere un professionista, noi *dobbiamo* esserlo. Poiché in quanto l'ascesi fu portata dalle celle dei monaci nella vita professionale e cominciò a dominare la moralità laica, essa cooperò per la sua parte alla costruzione di quel potente ordinamento economico moderno, legato ai presupposti tecnici ed economici della produzione meccanica che oggi determina con strapotente costrizione, e forse continuerà a determinare finché non sia stato consumato l'ultimo quintale di carbon fossile, lo stile di vita di ogni individuo, che nasce in questo ingranaggio, e non soltanto di chi prende parte all'attività puramente economica.²⁴

È anche questa una pagina arcinota, che non ha bisogno di tanti commenti. Giova comunque ribadire il fatto che per Weber l'ascesi cristiana non va intesa come la causa esclusiva della nascita del capitalismo, bensì soltanto come un elemento che "cooperò per la sua parte", insieme ad altri fenomeni ugualmente importanti, tipo la tecnica e il diritto, alla produzione di questo esito:

Come il razionalismo economico, alla sua origine, dipende, in generale, dalla tecnica e dal diritto razionale, così esso dipende pure dalla capacità e dalle disposizioni degli uomini di adattare certi tipi di condotta pratica e razionale.²⁵

Per molti studiosi sono ad esempio scienza e tecnica i principali artefici della razionalizzazione-modernizzazione-secolarizzazione di cui stiamo parlando. Ma secondo Weber, che pure ha dato un contributo decisivo alla comprensione del significato culturale della scienza, se presa in modo esclusivo, anche questa affermazione sarebbe una semplificazione ingiustificata. È evidente infatti che le antiche concezioni metafisico religiose sono cadute soprattutto sotto i colpi della scienza moderna. Il cosmo dei greci, per fare un esempio,

²⁴ *Ibidem*, p. 330.

²⁵ *Ibidem*, p. 112.

non ha nulla a che fare con l'universo meccanicistico newtoniano e men che meno con l'“infinito in ogni direzione” di cui parlano i cosmologi contemporanei.²⁶ Ma per comprendere il cambiamento di prospettiva che si è verificato nel passaggio da un cosmo limitato, ordinato e statico a un universo incommensurabilmente vasto, profondo e in continua evoluzione non è sufficiente confrontare diverse teorie scientifiche; ci vuole qualcos'altro. E qui Weber potrebbe dirci che questo qualcos'altro proviene «dalla capacità e dalle disposizioni degli uomini di adottare certi tipi di condotta pratica e razionale», ossia dalla nuova «condotta razionale della vita sulla base dell'idea di professione», in una parola, dal modo in cui il mondo naturale appare all'interno della nuova rappresentazione morale. Interessante in proposito l'esempio che troviamo nell'*Introduzione a L'etica economica delle grandi religioni*:

Ancora nel 1906 – scrive Weber – alla domanda posta ad un certo numero (piuttosto considerevole) di proletari circa i motivi della loro incredulità religiosa, solo una minoranza rispose con deduzioni tratte dalle moderne teorie scientifiche, mentre la maggioranza rispose con accenni all'“ingiustizia” dell'ordinamento di questo mondo, certo soprattutto perché credevano nel livellamento rivoluzionario da compiere nel mondo stesso.²⁷

In altre parole, per quanto lo sviluppo scientifico sia rilevante per capire i diversi cambiamenti sociali, esso non è mai sufficiente a darne una spiegazione esaustiva. Quando in un altro contesto Weber scrive, ad esempio, che «La “cultura” è una sezione finita dell'infinità priva di senso del divenire del mondo, alla quale è attribuito senso e significato dal punto di vista dell'uomo»,²⁸ egli, assumendo indubbiamente una certa concezione mutuata dalla scienza, ci dà tutto il senso della “genesì oscura” che ci contraddistingue. L'uomo, scritto in corsivo nel testo weberiano, è soltanto l'esito casuale di un processo evolutivo, al quale egli stesso cerca di dare senso e significato, senza alcuna garanzia “oggettiva”. La religione appartiene inevitabilmente a uno stadio primitivo. Di fronte all'“infinità priva di senso” che ci circonda, ecco il punto, possiamo soltanto farci carico con virilità e coraggio della nostra raggiunta maturità. Come direbbe Taylor, parlando non di Weber ma della secolarizzazione in generale, «piuttosto che le specifiche scoperte della scienza, decisiva qui è l'interpretazione della condizione morale proposta dalla scienza». In questo senso «le considerazioni morali» finiscono «per svolgere un ruolo cruciale». ²⁹ Potremmo anche dire che prende corpo una forma di “umanesimo alternativo” a quello religioso, che rappresenta una condizione indispensabile al dispiegarsi della secolarizzazione come declino della fede e delle pratiche religiose.

²⁶ Cfr. F. DYSON, *Infinito in ogni direzione*, Rizzoli, Milano 1989.

²⁷ M. WEBER, *Introduzione a L'etica economica delle grandi religioni*, cit., p. 347.

²⁸ M. WEBER, *Il metodo delle scienze storico sociali*, cit., p. 96.

²⁹ C. TAYLOR, *L'età secolare*, cit., p. 463.

Con buone ragioni potremmo dunque collocare Weber nel cuore stesso del tayloriano effetto nova e supernova che ha cambiato i connotati della cultura occidentale. Il suo politeismo morale (nonché epistemologico) ha senz'altro i caratteri di un conflitto tra valori "mortalmente nemici" l'uno rispetto all'altro, ma dischiude anche un'altra possibilità, diciamo pure uno spazio più aperto, uno spazio dove si aprono infinite opzioni, senza che ci si debba definitivamente prendere partito per una di esse: una sorta di "terra di nessuno", nella quale credenza e incredulità potrebbero assumere i contorni di opzioni depotenziate della loro carica polemica. Ovviamente non si può dire che la lettera dei testi weberiani autorizzi senza riserve una tale interpretazione. Raymond Aron, tanto per fare un nome autorevole, ha ragioni da vendere allorché denuncia l'arbitrarietà, l'irrazionalità e il significato inevitabilmente polemico del politeismo weberiano. Weber, scrive Aron,

Per salvare la libertà come lui la intende, afferma che la scelta che ogni persona fa dei propri valori è arbitraria, essenzialmente irrazionale, senza alcuna possibilità di discriminante fra scelta ragionevole e scelta non ragionevole... Inoltre, questa scelta riveste inevitabilmente un significato polemico, dal momento che i valori non sono soltanto numerosi, ma anche contraddittori.³⁰

Eppure l'idea di un politeismo conciliato mi sembra una possibilità non trascurabile dell'universo weberiano. Forse su questo punto Weber non è stato capace di compiere apertamente il passo decisivo verso un tipo di riflessività più aperta ai potenziali cognitivi schiusi dalla modernità sul fronte della riflessione morale. Diciamo che per compierlo avrebbe avuto bisogno di un concetto di ragione meno appiattito sulla ragione tecnico-scientifica e meno individualistico sul piano delle scelte politico-morali. Ma di certo nel suo pensiero, e forse suo malgrado (me ne rendo conto), ci sono anche le premesse per un pluralismo dagli esiti meno bellicosi di quello tra valori "mortalmente nemici".

Come sottolinea giustamente Habermas, Weber ha saputo guardare come pochi altri agli effetti del sapere scientifico sul processo dello spirito umano in generale. È Weber che, con la scissione del razionalismo occidentale in una pluralità di sfere di valore, vede la fine delle vecchie concezioni del mondo metafisico religiose, la fine di un sapere che si riferiva «alla totalità del mondo, della natura, della storia, della società nel senso di un sapere totalizzante».³¹ D'altra parte, però, Weber «analizza la razionalizzazione dei sistemi d'azione soltanto sotto l'aspetto della razionalità rispetto allo scopo», assimilando

il modello capitalistico della modernizzazione alla razionalizzazione sociale in generale. Perciò – scrive Habermas – non poté far risalire i fenomeni sintomatici del

³⁰ R. ARON, *La politica, la guerra, la storia*, il Mulino, Bologna 1992, p. 162.

³¹ J. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo*, cit., vol. I, pp. 53-54.

suo tempo a uno sfruttamento soltanto selettivo del potenziale cognitivo accumulato culturalmente,³²

dove il momento “cognitivo strumentale” prende il sopravvento sui momenti “pratico-morale” e “estetico espressivo”. Weber si spingerebbe insomma «troppo in là allorché dalla perdita dell’unità sostanziale della ragione inferisce un politeismo di forze di fede in lotta tra loro, la cui inconciliabilità è radicata in un pluralismo di istanze di validità *incompatibili*».³³

4. IL POLITEISMO WEBERIANO OLTRE IL DECISIONISMO

Pur condividendo l’idea habermasiana che nel razionalismo weberiano si nasconde un “potenziale cognitivo” molto più ampio di quello esplicitato dallo stesso Weber, non sono convinto che il weberiano politeismo dei valori debba essere per forza derubricato a semplice “decisionismo”, come fanno Habermas e Aron. Quando Weber afferma, poniamo, che in presenza di «conflitti fra più scopi in concreto contrastanti che sono oggetto di volontà e di volere [...] non c’è nessun procedimento (razionale o empirico) di qualsiasi specie che potrebbe qui fornire una decisione»,³⁴ si può certo sostenere che siamo di fronte alla conclamata convinzione che i valori semplicemente si scelgono, poiché la ragione non può mai pretendere di «asserire qualcosa intorno a ciò che *deve* valere». ³⁵ Ma forse qui è possibile un’interpretazione meno convenzionale di quella incentrata sul semplice “decisionismo”. Hermann Lübbe, ad esempio, sostiene che Weber, mettendoci in guardia rispetto alla pretesa che, sulla base di una presunta razionalità, si possa imporre ciò che deve valere, renderebbe omaggio alle procedure decisionali delle nostre liberaldemocrazie ratificando l’importanza della distinzione tra “validità” e “legittimità” di una decisione. ³⁶ Proprio perché in una società plurale e democratica molte sono le opinioni e molti i “conflitti tra più scopi”, ciò che giustifica il carattere vincolante di una decisione politica non è tanto la sua “validità” intrinseca, quanto la sua “legittimità”, ossia il fatto che sia stata deliberata, poniamo, con il consenso almeno della maggioranza degli interessati. Come ho già sottolineato altrove,³⁷ mi sembra francamente che sia questo il livello politicamente più fruttuoso sul quale leggere la tesi weberiana del “politeismo”: non come una rinuncia preventiva a discutere razionalmente di norme, valori e decisioni, bensì come un’esortazione a tenerci ben stretti certi meccanismi istituzionali

³² *Ibidem*, vol. II, p. 993.

³³ *Ibidem*, vol. I, p. 352.

³⁴ M. WEBER, *Il metodo delle scienze storico sociali*, cit., pp. 333-334.

³⁵ *Ibidem*, p. 326.

³⁶ H. LÜBBE, *Sind Normen metodisch begründbar? Rekonstruktion der Antwort Max Webers*, in K. SALAMUN (a cura di), *Sozialphilosophie als Aufklärung. Festschrift fuer Ernst Topitsch*, Mohr Siebeck, Tübingen 1979, pp. 401-412.

³⁷ Cfr. S. BELARDINELLI, *L’altro Illuminismo*, cit.

che, in caso di conflitto, impediscono che una qualsiasi norma, valore o decisione, magari in nome della loro “razionalità”, possano pretendere di diventare vincolanti per tutti.

In altre parole, anche ammesso, cosa di cui sono arciconvinto, che il valore di una scelta sia materia sulla quale si può discutere razionalmente eccome, onde evitare che tutte le scelte vengano considerate dello stesso valore; anche ammessa quindi la validità di un realismo etico certamente lontano dalla prospettiva weberiana; anche ammesso tutto questo, restano almeno due questioni piuttosto importanti, strettamente connesse tra loro, rispetto alle quali la posizione weberiana mantiene intatta la sua validità: la prima è che la forza motivazionale, diciamo pure la spinta ad agire in un modo piuttosto che in un altro non scaturiscono mai direttamente dalla razionalità-bontà del valore che ci muove; un conto è la fondatezza razionale di un valore, altro la sua forza motivazionale. La seconda questione è che il semplice fatto che un valore risulti razionalmente fondato non autorizza nessuno a pensare che esso possa per questo essere imposto a tutti. Credo che sia a questo livello che la convinzione weberiana, secondo la quale quando si tratta di fare una scelta piuttosto che un'altra “non c'è nessun procedimento (razionale o empirico) di qualsiasi specie” che possa dirimere la questione, conservi intatta la sua validità. Prendere sul serio il pluralismo e la centralità che assumono gli individui sulla scena moderna non significa in alcun modo la necessità di rinunciare all'idea che la ragione abbia qualcosa da dire anche sulla consistenza dei nostri valori etico-politici; meno che mai significa abbandonarsi a un politeismo di valori mortalmente nemici l'uno rispetto all'altro; piuttosto significa assumere un atteggiamento tale per cui, data la dignità incommensurabile di ogni individuo, non è consentito a nessuno imporgli alcunché contro la sua volontà. Sebbene forzando la lettera dei testi weberiani, è a questo livello che potrebbero delinearci sia un politeismo, forse tragico ma anche conciliato e comunque non mortalmente conflittuale, sia il senso dei principali valori che sorreggono la cultura e le istituzioni liberaldemocratiche dell'Occidente, per esempio la tolleranza e il principio di maggioranza. In ogni caso direi che sia questo il potenziale cognitivo del pensiero etico-politico weberiano, che potrebbe essere esplicitato anche sul piano religioso.

Se c'è un lascito che possiamo assumere come scontato della teoria weberiana della secolarizzazione-razionalizzazione, questo è dato dal progressivo dislocamento della religione nell'ambito della singola coscienza individuale, divenuta il sacrario di ogni valore, non soltanto dei valori religiosi. Per dirlo con *La scienza come professione*, questo è un po' il «destino della nostra epoca». ³⁸ Ciò significa, tra le altre cose, che in materia di valori e quindi di credenze, non è più possibile istituire gerarchie a priori. Credenza e non creden-

³⁸ M. WEBER, *La scienza come professione. La politica come professione*, cit., p. 46.

za sono, diciamo così, sullo stesso piano. E se questo stato di cose sancisce indubbiamente il progressivo allargamento dell'orizzonte della non credenza, è pur vero che la connotazione di quest'ultima appare sempre più inficiata da motivi di carattere spirituale che fanno pensare a una sorta di religione senza religione. Come dice Charles Taylor, «È venuta alla luce una razza di uomini capaci di vivere il proprio mondo come una realtà completamente immanente». ³⁹ Al tempo stesso, però, è sempre Taylor a dirlo, assistiamo alla ricomposizione «della vita spirituale in nuove forme, e di nuovi modelli d'esistenza sia all'interno sia all'esterno della relazione con Dio». ⁴⁰

Alla luce di queste considerazioni, la secolarizzazione appare dunque come un processo ambivalente, contrassegnato dall'assenza di Dio, certo, ma soltanto nel senso che non è più in suo nome che si costituiscono e funzionano i diversi sistemi sociali, non certo perché Dio non può continuare ad essere una cosa seria per la ragione e per il cuore degli uomini. Non è più tempo per una fede superficiale, ereditata meccanicamente dalle generazioni che ci hanno preceduto, questo sì. Ma il processo di cui stiamo parlando, almeno in linea di principio, non è nemico dello stupore, della meraviglia o, se si vuole, dell'ingenuità, necessarie a intravedere Dio. Né possiamo dire che, in linea di principio, lo sia la cosiddetta cultura laica. Anche nell'orizzonte della non credenza ci sono insomma ampie fasce di pensiero, magari tragico, ma non ostile in linea di principio alla fede religiosa, né alla pretesa che questa possa far sentire la sua voce anche nella sfera pubblica.

Viviamo in un mondo in cui, non soltanto la politica e l'economia si sono chiaramente emancipate dalla religione. Anche sul fronte della poesia, della pittura, della musica e dell'arte in generale vediamo affermarsi forme di spiritualità e di mistero che non sono più di tipo religioso. Ma Dio non è escluso in linea di principio. Di conseguenza il vero problema non è più Dio sì, Dio no; né possiamo più dire, come faceva Weber, che la fede religiosa richieda in ultimo il «sacrificio dell'intelletto». ⁴¹ Per dirla con Taylor, il vero cambiamento consiste precisamente nel fatto che «ora il problema deve restare necessariamente aperto. È questo a distinguerci dalle epoche precedenti». ⁴² Ed è questo il lato più vistoso (e forse anche più promettente) della secolarizzazione che oggi abbiamo di fronte.

Ciò che voglio dire è che oggi tra credenza e non credenza è in atto un confronto dagli esiti piuttosto incerti, e sebbene tutto sembri avvantaggiare la non credenza, ritengo che, paradossalmente, proprio questo vantaggio potrebbe rappresentare un'opportunità per la credenza, imponendole una consapevolezza di sé e del mondo nel quale viviamo, senza la quale non è nemmeno

³⁹ C. TAYLOR, *L'età secolare*, cit., p. 475.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 551.

⁴¹ M. WEBER, *L'etica economica delle grandi religioni*, cit., p. 627.

⁴² C. TAYLOR, *L'età secolare*, cit., p. 454.

pensabile che essa resti in partita. Faccio soltanto alcuni esempi. Il fatto che la religione abbia perduto molta della sua rilevanza sociale, dopo che la scienza, la politica, la morale, l'arte si sono progressivamente emancipate dal suo controllo, fa supporre che la religione abbia perduto molta della sua importanza; lo stesso vale per le chiese di fronte alla crescita della cosiddetta religione fai da te, il "Dio personale" come lo chiama Ulrich Beck.⁴³ Quanto alla politica, viceversa, sembrerebbe che, almeno in Occidente, essa abbia vinto la sua battaglia con la religione, sottraendo a quest'ultima ogni spazio pubblico. Ma siamo proprio sicuri che la religione debba essere pensata esclusivamente in base alle sue funzioni sociali e individuali e le chiese esclusivamente come organizzazioni di potere, in conflitto con gli altri poteri, a cominciare da quello politico?

Senza dubbio la maggior parte delle teorie classiche della secolarizzazione, compresa quella weberiana, stanno dentro questo schema⁴⁴ e molti oggi giustamente lo contestano mostrando, ad esempio, quanto siano diversi il credere, l'appartenere e l'agire (*believing, belonging, behaving*) e quanto la vitalità della religione varia a seconda di quale di questi livelli si prende in considerazione.⁴⁵ D'altra parte il fatto che fino a ieri religione e chiese siano state pensate e si siano pensate prevalentemente nell'ottica classica e che in quest'ottica conflittuale sia stato pensato il rapporto tra religione e politica non vuol dire che quest'ottica sia l'unica plausibile. Né mi sembra plausibile, come sostiene giustamente Casanova,⁴⁶ che l'odierno ritorno della religione sulla sfera privata e su quella pubblica debba essere interpretato come un sintomo della cosiddetta "de-secolarizzazione". Ciò che intendo dire è che una teoria della secolarizzazione che resta prigioniera del vecchio modello basato sulla progressiva ritirata della religione in uno spazio sociale sempre più ristretto e confessionalizzato nei suoi dogmi e nelle sue gerarchie, non soltanto fatica a comprendere il *revival* religioso che si registra oggi in Occidente, ma fa un pessimo servizio anche a quella politica che avrebbe dovuto sostituirla sul piano pubblico. Basti guardare alla cosiddetta "laicità" francese. Oggi mi pare abbastanza evidente come, in questo processo di sostituzione, politica e religione abbiano perduto entrambe. La politica rischia infatti di diventare religione, e la religione oscilla tra il diventare un fatto puramente "privato" o la stampella confessionale del potere dello Stato.

Su questo punto credo che proprio Weber, che pure appartiene ai teorici classici della secolarizzazione, potrebbe aiutarci a guardare la secolarizzazione nel modo più disincantato possibile, non come la vittoria o la rivincita di un si-

⁴³ Cfr. U. BECK, *Il Dio personale. La nascita della religiosità secolare*, Laterza, Roma-Bari 2009.

⁴⁴ Cfr. I. COLOZZI, *Religione e modernità*, Morcelliana, Brescia 2016.

⁴⁵ Cfr. G. DAVIE, *Religion in Britain since 1945. Believing without Belonging*, Blackwell, Oxford 1994; M. INTROVIGNE, *Millenarismo e nuove religioni alle soglie del Duemila: mille e non più mille*, Gribaudi, Milano 1995.

⁴⁶ J. CASANOVA, *Oltre la secolarizzazione: le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, il Mulino, Bologna 2000.

stema sociale sull'altro, bensì come il dispiegamento di un fenomeno storico, destinato a mantenere in sé tutte le ambivalenze e le contraddizioni dei fenomeni storici, ma avente in sé comunque una "logica" che è quella del pluralismo e della differenziazione. In tale logica non esiste più la possibilità che un sistema sociale, poniamo la religione, dica come dovrebbe essere la politica, o che la scienza e la politica dicano come deve essere la religione. Tutti i sistemi sociali sono invece chiamati a specializzarsi sempre di più nella propria funzione, secondo il codice che è loro proprio, ossia secondo il loro modo specifico di guardare-selezionare il mondo e la sua complessità (Luhmann). Per la religione ciò potrebbe voler dire concentrarsi soprattutto su Dio e sull'unico *medium* che in una società differenziata potrebbe renderla ancora generativa in senso ecclesiale e sociale: la fede. Per la politica, che qui non posso approfondire, ciò potrebbe significare concentrarsi soprattutto sul potere e sulla decisione, senza mai perdere di vista la sua "tragicità". Per Weber, come dice Aron, lo abbiamo già visto, la decisione politica rompe il "determinismo" e quindi «la pretesa dei profeti di dettare le nostre azioni in nome di un futuro scritto in anticipo». Sta qui la tragica responsabilità del politico, chiamato a "calcolare" le conseguenze di decisioni che di per sé non sono mai calcolabili fino in fondo. D'altra parte, però, uso decontestualizzandole parole di Weber, «non si realizzerebbe ciò che è possibile, se nel mondo non si aspirasse sempre all'impossibile». ⁴⁷

Ritornando alla religione, Niklas Luhmann ha scritto che la sua funzione sociale è quella di «rappresentare l'irrappresentabile», ⁴⁸ ossia Dio, colui che soltanto potrebbe sancire, non soltanto la contingenza delle nostre decisioni, ma del mondo nella sua totalità. In questa prospettiva appare immediatamente riduttivo guardare alla religione soltanto nelle sue configurazioni moderne dominanti. Se la funzione della religione è di tenere aperto l'orizzonte su Dio, è difficile che il modo di assolvere tale funzione possa essere determinato a priori. Siamo di fronte a una teoria aperta, la quale, da un lato, non limita il discorso su religione e secolarizzazione a quello della "teoria classica" che dall'indebolimento del peso della religione sugli altri sistemi sociali deduce quasi meccanicamente l'indebolimento dell'importanza della fede religiosa nella vita degli individui; dall'altro, non accetta nemmeno che si parli di "de-secolarizzazione" o "post-secolarizzazione" solo perché oggi, in Occidente, si assiste a un vero e proprio boom della religione in versione "personale". La nostra non è l'epoca della post secolarizzazione, bensì della crescente secolarizzazione. ⁴⁹ E l'interessante di tutto questo è che, se lo si sa vedere, esso può essere una grande opportunità anche per la religione.

⁴⁷ M. WEBER, *La scienza come professione. La politica come professione*, cit., p. 134.

⁴⁸ Cfr. N. LUHMANN, *Funzione della religione*, Morcelliana, Brescia 1977.

⁴⁹ Cfr. L. DIOTALLEVI, *Il paradosso di Papa Francesco. La secolarizzazione tra boom religioso e crisi del Cristianesimo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2019.

Detto in altre parole, è soltanto sulla base della consapevolezza di che cosa significhi vivere in una società differenziata, dove i diversi sistemi si specializzano ciascuno per assolvere una specifica funzione, che la religione può sperare di guadagnare o di riguadagnare influenza sociale. Ma non potrà mai più farlo direttamente, pretendendo ad esempio di dire alla politica o all'economia come dovrebbero agire, bensì occupandosi soprattutto della propria funzione, diciamo pure di Dio, nella speranza che, come direbbe Luhmann, tale discorso produca sufficiente "rumore ambientale" da non poter essere trascurato dagli altri sistemi sociali. Nel contesto di una sempre più marcata differenziazione, è questa l'opportunità che si presenta oggi alle chiese in generale, sollecitandole a diventare più "ecclesiali" e meno clericali, più aperte al senso della loro missione, più fiduciose nella possibilità che questo dia loro anche influenza sociale e magari meno preoccupate di influenzare direttamente la scena politica.⁵⁰

Un'ultima considerazione prima di chiudere. Come ho detto all'inizio, ciò che trovo particolarmente importante e affascinante del pensiero di Max Weber è la sua capacità di illuminare il disincanto del mondo nel quale viviamo, il suo politeismo, ma anche la messa in guardia rispetto al rischio che questo mondo possa trasformarsi in una "gabbia d'acciaio". Weber vede come pochi altri le ambivalenze della modernità: i suoi orizzonti di senso teoricamente illimitati, la contingenza delle nostre scelte e di tutto ciò che è, ma anche il rischio che la nostra "condotta di vita" sempre più "privatizzata" si riduca a una prestazione di adattamento a sistemi sociali che funzionano come se gli individui non esistessero. Vedi la "gabbia d'acciaio" e la teoria sistemica luhmanniana. Come diceva un poeta della scapigliatura milanese, Carlo Porta, sperimentiamo ormai quotidianamente lo scarto tra gli "stretti orizzonti" in cui conduciamo la nostra vita (i sistemi sociali) e le nostre "sconfinate ali" (il potenziale di cui disponiamo, ma solo in astratto, visto che, non riuscendo a liberarlo in una vera esperienza di vita, cadiamo piuttosto vittime di crescenti frustrazioni). E tuttavia Weber ci insegna che rispetto a questo stato di cose indietro non si torna. Pur con tutti i problemi, pur vedendo all'orizzonte «una notte polare di fredda tenebra e di stenti», è sempre meglio l'individualizzazione della condotta di vita che i legami delle antiche comunità. C'è insomma nel suo pensiero una sorta di venatura stoica che dovrebbe essere valorizzata. Un autore assai caro a Weber, Goethe, direbbe che specialmente oggi, tutti abbiamo bisogno di un po' più di luce; Weber direbbe che abbiamo bisogno tutti di un po' più di responsabilità in ciò che facciamo e di consapevolezza di ciò a cui aspiriamo, appunto di *oikeiosis*, quella sorta di impulso originario che ci spinge a vivere in armonia con noi stessi, con il nostro essere e la nostra

⁵⁰ Cfr. A. PANEBIANCO, S. BELARDINELLI, *All'alba di un nuovo mondo*, il Mulino, Bologna 2019.

ragione, rispondendo in questo modo alle “richieste di ogni giorno” (sono parole di Goethe che Weber cita alla fine di *La scienza come professione*). Ma per valorizzare a pieno questa eredità weberiana dobbiamo cambiare registro epistemologico. Il suo individualismo senza dubbio continua a rappresentare un argine prezioso a tutte le forme di organicismo e a tutte le pretese che la società possa essere “costruita” secondo i canoni della scienza, della politica o della religione. Un supporto formidabile per la libertà. Ma dobbiamo forse integrarlo con una maggiore consapevolezza del fatto che la libertà e la responsabilità non crescono spontaneamente; occorre impararle; e qui è fondamentale l’aiuto degli altri. In altre parole, è tempo di valorizzare le relazioni primarie dove si gioca veramente il senso di quel processo di formazione, la famosa *Bildung*, dove gli individui diventano veramente qualcuno. Penso alle relazioni educative in generale. È attraverso queste relazioni che la condotta di vita diventa consapevole, che scegliamo cioè come vivere, sapendo anche perché. E questo vale sempre, quale che sia la nostra concezione del mondo.

Anche nell’ipotesi, invero piuttosto triste, che l’uomo sia semplicemente solo, gettato dal caso in un mondo senza senso, la nostra stoica capacità di essere soli (un tema certamente weberiano) dipenderà sempre in modo decisivo da coloro che ci hanno amato, educato, aiutato a vivere decentemente in questo mondo. È solo prendendo in considerazione queste relazioni che possiamo promuovere una modernità più riflessiva.

ABSTRACT · *Max Weber and secularization today* · Despite of the widespread belief that Weberian theories on secularization and moral polytheism shall be considered as obsolete, this essay tries to show their value for our time. In particular, it focuses on the stoic aspect of Weberian individualism, rather than the relativist and nihilist one.

KEYWORDS · Secularisation, Rationalisation, Individualisation, Polytheism, Political decision.