

Diego Fusaro

La gabbia d'acciaio:
Max Weber e il capitalismo come destino



editrice petite plaisance

Diego Fusaro,
La gabbia d'acciaio: Max Weber e il capitalismo come destino
[pubblicato su *Koinè*, Periodico culturale – Anno XVI – Gennaio-Giugno 2009
Direttore responsabile: Carmine Fiorillo – Direttori: Luca Grecchi, Diego Fusaro], pp. 19.

... se uno
ha veramente a cuore la sapienza,
non la ricerchi in vani giri,
come di chi volesse raccogliere le foglie
cadute da una pianta e già disperse dal vento,
sperando di rimetterle sul ramo.

La sapienza è una pianta che rinasce
solo dalla radice, una e molteplice.
Chi vuol vederla frondeggiare alla luce
discenda nel profondo, là dove opera il dio,
segua il germoglio nel suo cammino verticale
e avrà del retto desiderio il retto
adempimento: dovunque egli sia
non gli occorre altro viaggio.

MARGHERITA GUIDACCI

Copyright
© 2010



Via di Valdibrana 311 – 51100 Pistoia
Tel.: 0573-480013 – Fax: 0573-480914
C. c. postale 44510527

www.petiteplaisance.it
e-mail: info@petiteplaisance.it

*Chi non spera quello
che non sembra sperabile
non potrà scoprirne la realtà,
poiché lo avrà fatto diventare,
con il suo non sperarlo,
qualcosa che non può essere trovato
e a cui non porta nessuna strada.*

ERACLITO

DIEGO FUSARO

La gabbia d'acciaio: Max Weber e il capitalismo come destino

«Il nostro destino è di vivere
in un'epoca estranea a dio
e senza profeti».

M. WEBER,

La scienza come professione

È stato detto,¹ e non senza buone ragioni, che le due grandi linee interpretative da seguire, se si vuole capire l'epoca in cui viviamo e il suo destino, sono quelle tracciate da Karl Marx (1818-1883) e da Max Weber (1864-1920): chi intenda venire a capo dell'Età moderna, non ha dunque che da indossare le «lenti» interpretative dell'uno o dell'altro autore, senza però pretendere di sovrapporle, perché esse si escludono a vicenda e, per così dire, restituiscono l'immagine di due mondi diversi e, per molti versi, incompatibili. Il punto comune da cui questi due grandi pensatori prendono le mosse nelle loro indagini è la constatazione che il nostro tempo è signoreggiato da una forza fatale – il capitalismo – che si è imposta con la stessa necessità con cui il destino dominava nelle tragedie greche: e, inscindibilmente connesso a questo problema, che costituisce il fulcro delle loro indagini, ve ne è un altro, quello del destino dell'uomo nel mondo contemporaneo. L'immagine e il destino dell'Occidente che affiorano dalle analisi di questi due pensatori sono, per molti versi, diametralmente opposte, a tal punto che non è illegittimo domandarsi se la realtà che essi hanno preso in esame fosse effettivamente la stessa. Là dove Weber registra «razionalizzazione» e «disincanto», Marx scorge i tratti di un mondo sospeso in un incantamento reificante e feticistico, in cui gli uomini sono signoreggiati dai prodotti della loro stessa mano e non riescono a intrattenere rapporti cristallini e non opachi né tra loro né con le merci che producono. Quello scrutato da Weber è un mondo «in ordine», in cui ogni cosa si trova al posto giusto e non vi è nulla che sfugga alla presa della razionalità: il profitto viene ricercato nel più razionale dei modi, le merci sono prodotte in modo efficace, il sapere si innesta fecondamente sulla prassi. Al contrario, quello sottoposto a critica da Marx è un mondo letteralmente spettrale, infestato da fantasmi di ogni tipo: il capitale è un «vampiro» assetato del sangue vivo del lavoro,² o, se si preferisce, un «lupo

¹ Cfr. K. Löwith, *Max Weber und Karl Marx*, 1932; tr. it. *Max Weber e Karl Marx*, in Id., *Marx, Weber, Schmitt*, Laterza, Roma – Bari 1994.

² K. Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, Band I, 1867; tr. it. *Il capitale. Critica dell'economia politica*, Libro I, Editori Riuniti 1964, a cura di D. Cantimori, p. 291.

mannaro» vorace di «pluslavoro»³; dal canto loro, le merci, questi oggetti «sensibilmente sovrasensibili», si trasformano in realtà vive che ballano e trasformano in enti morti, in fantasmi, chi le ha prodotte; macchine che dal canto loro assoggettano gli uomini anziché liberarli. Lo stridente contrasto tra le opposte diagnosi del mondo moderno emerse dalla prospettiva marxiana e da quella weberiana ha indotto qualcuno a parlare, con ironia, di un presunto «strano caso del dottor Weber e di mister Marx»⁴.

Proviamo ad addentrarci nella prospettiva di Weber, indossando le sue lenti interpretative: le differenze rispetto alla posizione marxiana risulteranno lampanti man mano che delineremo la diagnosi weberiana. L'idea di Weber è che l'Occidente abbia avuto quello che egli chiama uno «sviluppo particolare» (*Sonderentwicklung*), diverso da quello di tutte le altre civiltà esistenti: a differenza di queste ultime, infatti, soltanto la civiltà occidentale è stata travolta da una razionalizzazione così radicale e onnipervasiva da investire tutti i sistemi di credenza, le strutture familiari, gli ordinamenti giuridici, politici ed economici, la scienza e addirittura le realizzazioni artistiche. Nel mondo occidentale, non vi è alcunché che non sia razionale; a tal punto che, nella prospettiva weberiana, Occidente è sinonimo di razionalità: una razionalità che s'è potuta dispiegare, nota Weber, non *malgrado* il Cristianesimo – come si potrebbe essere indotti a pensare –, bensì *in virtù* di esso. Infatti, al cuore del messaggio cristiano non vi è forse – osserva Weber – quella convinzione dell'assoluta trascendenza del divino (posto nell'«alto dei Cieli»), rispetto al quale la realtà terrestre del nostro mondo è oggettiva, priva di significati magici e, dunque, manipolabile dalla volontà umana?

Proprio grazie a questa dicotomia – studiata soprattutto nella *Sociologia delle religioni* – per la quale, detto molto banalmente, il divino sta in cielo e l'umano sta in terra, l'Occidente ha conosciuto, secondo Weber, il fenomeno di una crescente razionalizzazione giunta all'apice con le scienze, nella loro duplice forma di «scienze della natura» (*Naturwissenschaften*), le quali *spiegano* i fatti fisici, e «scienze dello spirito» (*Geisteswissenschaften*), le quali *comprendono* le dinamiche della società.

Proprio perché «liberata» dal divino, la terra poté diventare, per i Cristiani, il mondo dell'agire umano e della razionalità terrena. Questa dicotomia, in verità, può suscitare qualche perplessità non appena si consideri il ruolo tutt'altro che favorevole che, storicamente, ha svolto il Cristianesimo istituzionale nei confronti della scienza nell'Età moderna. Ma la forza e la suggestione dell'analisi weberiana risiedono anche nei dubbi e nelle domande che essa è in grado di suscitare. Lasciando a margine questo problema, ciò che conta, ai fini della nostra analisi, è che per Weber la razionalizzazione crescente viene a configurarsi come un processo aperto, avviato dagli antichi Greci e proseguito – questa la grande novità rispetto alle usuali chiavi interpretative – dal Cristianesimo, fino a giungere nella contemporaneità.

Il problema della razionalizzazione come processo aperto e come destino dell'Occidente è sviluppato soprattutto nella *Scienza come professione*, del 1917. In quest'opera, frutto di una conferenza tenuta all'Università di Monaco, Weber chiarisce come la scienza sia l'aspetto in

³ Ivi, p. 300.

⁴ Cfr. V. Rieser, *Fabbrica oggi. Lo strano caso del dottor Weber e di mister Marx*, Sisifo, Siena 1992.

cui meglio si manifesta la razionalizzazione che ha coinvolto (e che continua a coinvolgere) il mondo occidentale:

«Il progresso scientifico costituisce un frammento, il frammento più importante, di quel *processo di intellettualizzazione* (*Intellektualisierungsprozesses*) a cui sottostiamo da millenni e contro il quale si è soliti prendere posizione in maniera così straordinariamente negativa».⁵

Dunque, nella prospettiva weberiana, il processo di razionalizzazione si riscontra soprattutto se si volge lo sguardo alla tradizione scientifica e a due suoi grandi «strumenti» che, secondo Weber, troviamo soltanto nella tradizione occidentale: il «concetto» (*Begriff*), scoperto da Socrate e adeguatamente sviluppato da Platone, e l'«esperimento razionale» (*rationaler Experiment*), messo a punto dalla tradizione rinascimentale. Grazie a questi due strumenti fondamentali, la razionalizzazione in atto ha potuto dare luogo a un costante progresso scientifico e tecnico, destinato a non esaurirsi mai; proprio nel carattere di perenne *work in progress* riposa, secondo Weber, la grande differenza che separa sideralmente la scienza dall'arte: «il lavoro scientifico si inserisce nel flusso del *progresso* (*Fortschritt*). Nel campo dell'arte, invece, non c'è progresso».⁶ Se, infatti, un'opera d'arte rappresenta, in se stessa, un che di perfetto e di pienamente compiuto, e in quanto tale «non è mai sorpassata, non invecchierà mai»,⁷ qualcosa di ben diverso accade con la ricerca scientifica, i cui risultati sono sempre provvisori, mai definitivi: «in campo scientifico ognuno di noi sa che in dieci, venti o al massimo cinquanta anni il suo lavoro sarà invecchiato. Questo è il *destino* (*Schicksal*), anzi, il *senso* (*Sinn*) del lavoro scientifico».⁸ Ciò significa che, molto banalmente, se il Partenone era, di per sé, un traguardo perfettamente raggiunto e non destinato a essere superato, alla stregua di un quadro di Picasso, una scoperta scientifica, per importante e straordinaria che sia, «implica il sorgere di nuove domande e deve essere superata, e quindi invecchiare».⁹ La ricerca scientifica, proprio come la razionalizzazione da cui scaturisce, è un processo aperto, che non può mai dirsi concluso.

Un punto su cui Weber insiste particolarmente, lumeggiandone la problematicità e adombrando i possibili fraintendimenti che potrebbero scaturirne, è il concetto stesso di razionalizzazione: sostenere che il mondo occidentale va incontro a una sempre più marcata razionalizzazione non significa certo ammettere che, al giorno d'oggi, ciascuno di noi padroneggi concettualmente tutto ciò che gli sta intorno. Paradossalmente, osserva Weber, sa molto di più il selvaggio sulle frecce che utilizza per andare a caccia di quanto non sappia ciascuno di noi sul tram con cui ogni giorno si reca al lavoro. La differenza fondamentale – rileva Weber – sta nel fatto che noi, a differenza dell'indiano, se volessimo, potremmo sapere *tutto* del tram, poiché nel nostro mondo razionalizzato tutte le cose possono, in linea di principio, essere dominate dalla ragione:

⁵ M. Weber, *Wissenschaft als Beruf*, 1917; tr. it. *La scienza come professione*, Bompiani, Milano 2008, a cura di P. Volontè, p. 87.

⁶ Ivi, p. 83.

⁷ Ivi, p. 85.

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ibidem*.

«Mentre viaggiamo in tram non abbiamo la minima idea di come esso faccia a muoversi, a meno che non siamo dei fisici. Ma neppure abbiamo bisogno di saperlo. Ci basta poter “fare assegnamento” sul comportamento della vettura e adeguarvi il nostro, mentre nulla sappiamo di come si costruisca un tram capace di muoversi. Il selvaggio conosce i suoi strumenti in maniera incomparabilmente migliore di noi. [...] Dunque la *crescente intellettualizzazione e razionalizzazione* (*zunehmende Intellektualisierung und Rationalisierung*) non significa una crescente conoscenza generale delle condizioni di vita a cui si è soggetti, ma qualcosa di molto diverso: la consapevolezza o la fede, che se solo lo si volesse, si potrebbe sempre giungere a conoscenza, ossia che in linea di principio non sono in gioco forze misteriose e irrazionali, ma al contrario che tutte le cose possono – in linea di principio – essere *dominate dalla ragione*. Ciò non è altro che il *disincantamento del mondo* (*Entzauberung der Welt*). Non è più necessario, come faceva il selvaggio (per il quale quelle forze esistevano), ricorrere agli strumenti della magia per dominare o ingraziarsi gli spiriti. A ciò sopperiscono la ragione e i mezzi tecnici».¹⁰

La vera differenza non sta soltanto nel fatto che chiunque di noi, per quanto sia inesperto di tram e di meccanica, può documentarsi e conoscere quale effettivamente sia il funzionamento di quel mezzo di trasporto: sta anche nel fatto che tutti noi oggi, a differenza del selvaggio, sappiamo che il mondo nel quale viviamo non è popolato da entità misteriose o da spiriti impercettibili, ma è piuttosto il teatro dell'agire umano razionalmente orientato. Per inesperto e «ignorante» che sia, ciascun individuo delle società occidentali non si sognerebbe mai di pensare che il tram si muova in virtù della presenza di forze magiche e misteriose che operano al suo interno. E proprio perché è il frutto dell'azione dell'uomo, il tram può essere perfettamente conosciuto in ogni sua componente. Vista da questa angolatura, la razionalizzazione che tutto travolge nel suo avanzare ha un risvolto pratico strepitoso: secondo Weber, essa porta a un vero e proprio «disincantamento del mondo» (*Entzauberung der Welt*), tale per cui il mondo si va sempre più svuotando degli dèi e delle tante forze misteriose che lo popolavano in passato, dell'aura magica che lo avvolgeva, trasformandosi in semplice oggetto e teatro dell'agire umano. In forza della razionalizzazione crescente (che, come abbiamo visto, fu avviata nel mondo greco), tutto è ricondotto sotto l'egida della ragione, con la conseguenza che il mondo diventa sempre più «mondo dell'uomo» e del suo agire; ben si capisce, in una simile prospettiva, in che senso il Cristianesimo abbia contribuito a razionalizzare il mondo, confinando il divino nel regno dei cieli e, con ciò stesso, bandendolo dall'aldiqua. Più precisamente – osserva Weber – la crescente razionalizzazione fa sorgere il disincanto nella misura in cui ci permette di dominare tutte le cose mediante un calcolo razionale, senza più essere succubi di quelle forze misteriose e trascendenti che ormai non hanno più cittadinanza in questo mondo. Ben si capisce, allora, perché per Weber, al giorno d'oggi, l'ateismo sia l'unico modo di pensare realmente onesto e disincantato, che non si abbandona a vane speranze e al

¹⁰ Ivi, pp. 87-89.

tentativo donchisciottesco di spiegare la realtà mondana ricorrendo all'intervento e alla volontà di Dio: «il nostro *destino* (*Schicksal*) è di vivere in un'epoca estranea a dio e senza profeti».¹¹ È esattamente grazie all'impiego della tecnica e della scienza, le quali producono una sempre maggiore intellettualizzazione del mondo, che il disincanto trova il suo più fertile terreno di sviluppo, concretizzandosi in quell'«agire razionale rispetto allo scopo» sul quale Weber si sofferma diffusamente, ravvisandovi la cifra più autentica dell'epoca moderna. È in questo modo, sull'onda della crescente razionalizzazione, che si è sempre più sviluppato l'«agire razionale», nella sua duplice veste di «agire razionale rispetto allo scopo» (*Zweckrationalität*) e di «agire razionale rispetto al valore» (*Wertrationalität*).

Nella ricerca weberiana, l'asse del problema della razionalizzazione – e così entriamo nel merito del problema da cui avevamo preso le mosse – tende immancabilmente a spostarsi su quello del significato da attribuire al fenomeno del capitalismo: quali sono – si domanda il sociologo tedesco – il ruolo e il significato del capitalismo nel contesto della razionalizzazione in corso? Nella prospettiva weberiana, esso non è che il frutto più autentico del processo di razionalizzazione e dell'agire razionale rispetto allo scopo. Figlio legittimo del processo di razionalizzazione, il capitalismo – osserva Weber – segna il trionfo della razionalità pienamente dispiegata e, di conseguenza, del disincanto di un mondo ormai ridotto a teatro dell'agire umano in vista di determinati scopi. Nella società capitalisticamente strutturata – tipica della modernità occidentale – in ogni ambito domina la ragione, ogni cosa viene razionalizzata e ridotta a calcolo; e non è certo un caso che il capitalismo si configuri come un particolare tipo di società caratterizzata dalla ricerca *razionale* dei profitti, dall'organizzazione *razionale* del lavoro formalmente libero, dallo scambio di mercato *razionale*, da procedure *razionali* di contabilità, da sistemi politici e legali *razionali*. Non vi è aspetto che sfugga alla razionalità, e più precisamente alla *Zweckrationalität*, alla razionalità teleologica, orientata al raggiungimento di un fine. In questo senso, nel quadro teorico di Weber, la razionalizzazione che investe l'Occidente e che si configura come il suo destino si manifesta, nel mondo moderno, non solo come ricerca scientifica, ma anche come capitalismo: a tal punto che potremmo sostenere – radicalizzando il discorso weberiano – che «capitalismo» è un altro modo per dire «razionalità». Il culmine del processo di razionalizzazione viene pertanto a coincidere, fatalmente, con il moderno capitalismo, sorto in Occidente ma sempre più alla conquista di mercati extraeuropei. Com'è noto, il capitalismo era agli occhi critici di Marx la quintessenza dell'ingiustizia, dell'alienazione e della reificazione umana e, proprio perché tale, doveva essere – secondo un'esigenza peraltro inscritta nelle leggi stesse della storia e della sua evoluzione dialettica – abbattuto in nome di una società diversamente strutturata, in cui trovassero cittadinanza l'uguaglianza e il libero sviluppo delle individualità: invece, per Weber (e questo è il punto privilegiato per comprendere perché le sue lenti interpretative non siano sovrapponibili a quelle marxiane) il capitalismo è l'inaggirabile – necessario e non superabile – esito del processo di razionalizzazione che ha coinvolto tutti i settori, caratterizzando il singolare sviluppo dell'Occidente: detto altrimenti, il capitalismo è per Marx *alienazione* che deve essere *soppressa*, per Weber *razionalità* che deve essere *compresa*. È qui che si riscontra al

¹¹ Ivi, p. 89.

massimo grado l'opposizione radicale tra le due prospettive. Qui sta lo scarto tra queste due visioni antitetico-polari del mondo moderno. Se è vero che la razionalizzazione è il tratto essenziale della nostra civiltà, allora è anche vero che il capitalismo, che del processo di razionalizzazione è il punto culminante, è la «vocazione» (*Beruf*) dell'Occidente, una forza sopraggiunta in maniera fatale e, dunque, inevitabile. Per questa via, nell'analisi weberiana della modernità il capitalismo viene a essere il vero destino dell'Occidente: ad esso Weber dedica buona parte delle sue indagini sociologiche, e in particolare il celebre scritto *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* (1905). La peculiarità del capitalismo moderno – spiega Weber – non deve essere individuata – con Marx – nel principio dell'accumulazione, giacché anche in altri tipi di società propriamente non capitalistiche è radicata, in maniera massiccia, la tendenza all'accumulazione e al profitto. Prendendo le distanze da Marx, che aveva concepito il capitalismo come presente nella sola epoca moderna (a partire dal processo di espropriazione violenta dei produttori dai loro mezzi di produzione),¹² Weber riconosce l'esistenza di un capitalismo anche nell'antichità, al quale dedica studi decisivi come *Römische Agrargeschichte* (1891), *Gründe des Untergangs der antiken Kultur* (1896) o *Agrarverhältnisse im Altertum* (1897). In questo modo, è come se Weber tentasse di tracciare un quadro unitario dello sviluppo dell'Occidente: proprio come la scienza fu avviata nell'antichità grazie alla scoperta socratica del concetto, così anche il capitalismo affonda le sue radici nel mondo antico, anche se è solo nell'epoca moderna che esso si manifesta pienamente nel senso e nei modi in cui ci è ancora oggi noto. Per questa via, il fenomeno del capitalismo viene «razionalizzato», perché ricondotto nell'alveo dello stesso processo di razionalizzazione. Grazie ai suoi studi, Weber perviene alla convinzione che lo «spirito del capitalismo» (*Geist des Kapitalismus*) non si identifichi con una sfrenata «bramosia di acquisizione»,¹³ ma possa addirittura coincidere «con l'imbrigliamento o almeno con il temperamento razionale di questo impulso irrazionale».¹⁴ L'impulso all'accumulazione è caratterizzato nel capitalismo moderno occidentale dal lavoro libero e razionale, che non si incontra in altre società, e in esempi di capitalismo non occidentali. La razionalizzazione occidentale si manifesta apertamente nell'organizzazione capitalistica del lavoro come totale dedizione di sé, nei registri di contabilità, nella stratificazione sociale legata alla produzione economica. A identificare il capitalismo non sono la bramosia e l'accumulo fine a se stesso, ma piuttosto una razionalizzazione di quella sfrenata volontà di possesso, che nelle altre culture resta irrazionale e non disciplinata razionalmente. Anche in questo aspetto è possibile scorgere il «lavoro» della razionalizzazione occidentale. Il problema – dice Weber – è comprendere l'origine concettuale di un'organizzazione razionale della società basata sul concetto di «professione», ossia su una forma di lavoro finalizzata non alla vita e al suo godimento, ma alla riproduzione del lavoro e al lavoro stesso. Da una diversa angolatura, il problema può essere formulato nei seguenti termini:

¹² Su questo problema, e in particolare sulla «schiavitù» – prima diretta, poi mediata – all'interno del moderno modo di produzione capitalistico, ci permettiamo di rimandare al nostro *Karl Marx e la schiavitù salariata. Uno studio sul lato cattivo della storia*, Il Prato, Padova 2008, prefazione di André Tösel.

¹³ M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*; tr. it. *Sociologia della religione*, 4 voll., I, *Protestantesimo e spirito del capitalismo*, Edizioni di Comunità, Torino, 2002, p. 8.

¹⁴ *Ibidem*.

«Da quale ambito concettuale ebbe dunque origine la classificazione di un'attività esteriormente rivolta soltanto al guadagno sotto la categoria della "professione" (*Beruf*), di fronte alla quale l'individuo si sentiva *obbligato*?».¹⁵

Che cos'è che, concretamente, ha indotto gli individui a vivere il loro «lavoro» (*Beruf*) come una «vocazione» (*Beruf*), come il fine ultimo della loro esistenza? Weber tenta di spiegarlo attraverso il riferimento retrospettivo alla religione protestante. Per i Protestanti, in particolare per i calvinisti, il *Beruf* (la «professione») è il compito assegnato da Dio, la vocazione divina. Proprio perché – spiega Weber – la salvezza era, secondo i Protestanti, decretata da Dio *ab aeterno*, essi ne cercavano gli indizi nel loro successo professionale, alla luce dell'equazione «successo professionale» uguale «salvezza». Infatti, il presupposto su cui poggiavano le loro convinzioni era che, dal successo nel lavoro, si potesse inferire il proprio essere graditi a Dio, il proprio essere da Lui «eletti». Avveniva, in tal maniera, una vera e propria identificazione tra *professione lavorativa* e *professione di fede*, tra «lavoro» (*Beruf*) e «vocazione» (*Beruf*). Dall'ambivalenza del concetto di *Beruf*, Weber evince il percorso stesso dell'attitudine intramondana moderna:

«Nel concetto di professione si esprime quindi quel dogma centrale di tutte le denominazioni protestanti che rigetta la distinzione cattolica dei comandamenti etici cristiani in *praecepta* e *consilia*, e conosce come unico mezzo per vivere in maniera grata a Dio non già un superamento dell'eticità intra-mondana da parte dell'asceti monastica, ma esclusivamente l'adempimento dei doveri intra-mondani, quali risultano dalla posizione di ciascuno nella vita, che con ciò diventa appunto la sua "professione"».¹⁶

Il successo professionale, l'orientamento ascetico e la razionalizzazione delle risorse e dei profitti racchiudono, nella religione protestante, il segno tangibile dell'elezione: «non il lavoro in sé, ma un lavoro professionale razionale è appunto richiesto da Dio».¹⁷ L'elemento decisivo, che segna la distanza dei Protestanti dai Cattolici, è secondo Weber «la scomparsa assoluta della salvezza ecclesiastico-sacramentale»,¹⁸ a favore dell'elezione deducibile dal successo professionale, nell'«asceti intra-mondana». È in questo modo che è nato il *Geist des Kapitalismus*. Con il tempo, questa concezione del lavoro e dell'industriosità andò sempre più perdendo i suoi riferimenti religiosi originari, e alla fine, nel capitalismo moderno, l'attività lavorativa venne configurandosi come fine a se stessa: lo svuotamento dell'attitudine religiosa si è rovesciato – osserva Weber – in un'accumulazione razionale e capitalistica che manca di obiettivi esterni, non essendo più finalizzata a provare la propria salvezza religiosa; ciò equivale a dire che la «razionalità rispetto allo scopo» ha preso il sopravvento sulla «razionalità rispetto al valore» e l'ha sostituita, nella misura in cui non si accumula e non si lavora più in vista di un valore (la salvezza), ma la valorizzazione

¹⁵ Ivi, p. 60. Corsivo mio.

¹⁶ Ivi, p. 67.

¹⁷ Ivi, p. 160.

¹⁸ Ivi, p. 90.

e l'accumulazione sono diventati essi stessi i fini. È in forza di questo processo messo in moto dall'etica protestante che «come un fantasma di concetti religiosi che furono, si aggira nella nostra vita il pensiero del dovere professionale».¹⁹ In questo senso, Weber lascia intravedere come, dietro alla razionalità della produzione e della struttura della società, si nasconda un elemento che, in ultima istanza, non è pienamente razionale: quella che Marx aveva definito la «valorizzazione del valore», ossia il bisogno illimitato e irrazionale del capitale di accrescersi. In realtà, Weber non vi insiste adeguatamente, anche alla luce del fatto che l'insistenza su aspetti irrazionali nel cuore del capitalismo avrebbe voluto dire fare entrare in cortocircuito l'analisi dell'epoca moderna come regno della razionalità a trecentosessanta gradi. Il fatto che, nell'ottica weberiana, l'attenzione verso la mondanità si sia ormai slegata dalla sua matrice spirituale, e il lavoro e la produzione siano diventati fini a se stessi, non segna per Weber il trionfo dell'irrazionalità, ma al contrario della razionalità rispetto allo scopo: quello che con i Protestanti era soltanto un «sottile mantello» per proteggere le spalle si è trasformato in un destino fatale, in una «gabbia d'acciaio»²⁰ (*Eiserner Käfig*) che deve essere *compresa* in quanto intimamente razionale. I beni esteriori di questo mondo, che per i Protestanti avevano un valore subordinato, hanno acquisito – spiega Weber – un potere crescente, finendo per rinchiudere l'uomo tra le sbarre inossidabili di un'ineluttabile gabbia d'acciaio: affermatosi *anche* (ma non solo: Weber, memore della lezione marxiana, non trascura certo la componente «strutturale») in forza di una particolare attitudine e condotta di vita religiosa, il capitalismo è ormai fondato su una base meccanica, fa del tutto a meno dell'elemento religioso e metafisico, procede ormai autonomamente. Ingranaggio della macchina tecnica svuotata dal suo senso metafisico e religioso, il capitalista non persegue nient'altro se non la propria aspirazione al profitto, che si presenta ormai come una passione puramente agonistica. In questo senso, nella diagnosi weberiana, la razionalizzazione è l'*ethos* dell'Occidente, oltre che il suo destino: è l'orientamento fondamentale che si manifesta tanto nello spirito del capitalismo quanto in quello del protestantesimo, due manifestazioni in cui appare come, nella realtà occidentale, tutto sia dominato da una razionalizzazione che si impone sempre più radicalmente.

Sono molteplici ed eterogenee le considerazioni che si possono svolgere a partire da queste tesi di Weber. Tra le tante possibili, proponiamo in questa sede, senza alcuna pretesa di esaustività, di riflettere cursoriamente su tre ordini di problemi centrali nella riflessione di Weber che abbiamo ripercorso nelle sue coordinate fondamentali: 1) l'originale contributo weberiano alla «teoria della secolarizzazione»; 2) la distanza abissale che separa la prospettiva weberiana da quella marxiana; 3) il trionfo incontrastato, nel mondo moderno, della soluzione weberiana, ancorché diversamente declinata.

1) Ben prima che Löwith formulasse il suo *Säkularisierungstheorem*, teorizzando la polarità tra il «cerchio» dei Greci (la concezione ciclica del tempo storico) e la «croce» dei Cristiani (la concezione lineare e progressistica del corso storico), quest'ultima ancora alla base – seppure

¹⁹ M. Weber, *Die protestantische Ethik und der "Geist" des Kapitalismus*, 1905; tr. it. *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Sansoni, Firenze 1965, a cura di P. Burrelli, p. 305.

²⁰ M. Weber, *Protestantesimo e spirito del capitalismo*, cit., p. 185.

in forma secolarizzata – del modo moderno di concepire il corso storico,²¹ il suo «maestro di disincanto» Weber, a partire dal 1920, aveva presentato in modo coerente e compiuto lo sviluppo della moderna società occidentale come «processo di secolarizzazione»²² (*Säkularisationsprozess*), prendendo le mosse dall'analisi del *Geist* del moderno capitalismo occidentale come secolarizzazione dell'«etica» protestante. Il processo di secolarizzazione che ha investito il mondo moderno – spiega Weber – deve essere inquadrato nel più ampio orizzonte del «processo storico-religioso di disincantamento del mondo»²³ (*religionsgeschichtlicher Prozess der Entzauberung der Welt*), a sua volta poggiante su quella *Rationalisierung* che, nella sua processualità, costituirebbe la cifra del mondo occidentale, la sua *Sonderentwicklung*. Quella «razionalizzazione», che diversifica l'Occidente da tutte le altre civiltà, e che si attua in una forma così radicale e onnipervasiva da investire tutti i sistemi di credenza, le strutture familiari, gli ordinamenti giuridici, politici ed economici, la scienza e addirittura le realizzazioni artistiche del nostro mondo occidentale, è infatti intrecciata a filo doppio con il processo di secolarizzazione. Il capitalismo è, nella sua essenza, una forma secolarizzata, vale a dire mondanizzata e immanentizzata, dell'originario messaggio protestante. Ma questo implica una conseguenza decisiva, che resta in ombra nell'analisi di Weber, che talvolta sfiora il problema ma non lo sviluppa mai in tutti i suoi risvolti: l'atteggiamento dei Protestanti rientrava in un ordine di senso generale, nella misura in cui il loro agire volto al

²¹ Cfr. K. Löwith, *Meaning in History*, 1949; tr. it. *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, Edizioni di Comunità, Milano 1979⁴, pp. 26 ss. L'opera di Löwith è, sotto molti punti di vista, una vera e propria pietra miliare nel dibattito sulla secolarizzazione. Scarnificata all'osso, l'idea-guida di Löwith è che la moderna *Geschichtsphilosophie*, poggiante sull'idea globale e onnicomprensiva di Progresso come corsa unidirezionale verso un *telos* in grado di donare un senso all'intero processo e ai singoli eventi che lo costellano, si configura come una marcata secolarizzazione della «teologia della storia» (*Theologie der Geschichte*) di marca cristiana e, soprattutto, agostiniana. La secolarizzazione in atto nella modernità – questa la conseguenza – deve pertanto essere rinvenuta, nella sua forma più evidente, tra le pieghe della moderna «filosofia della storia», il cui codice originario, insieme con il conio dell'espressione, è racchiuso nel *Saggio sui costumi e lo spirito delle nazioni*²¹ (1756) di Voltaire. Qui viene coerentemente fissata, per la prima volta in modo chiaro e consapevole, l'esigenza di interpretare il corso storico senza più alcun riferimento all'aldilà: la storia deve essere indagata *iuxta propria principia*. Dietro a questa dichiarazione trionfale della filosofia della storia voltaireana, ribadita senza tregua da Hegel, da Marx, da Comte e dagli altri filosofi della storia, si nasconderebbe però, ad avviso di Löwith, una immanentizzazione e una mondanizzazione, e dunque non una soppressione, dell'originario modello cristiano della *Theologie der Geschichte*. Con la moderna *Geschichtsphilosophie*, infatti, la Provvidenza, Dio, la Salvezza extramondana vengono immanentizzate, proiettate e inglobate nelle vicende stesse della Storia terrena – il nuovo Dio moderno –, secolarizzandosi in Progresso, in Uomo come artefice della propria storia, in salvezza mondana. Strappati alla dimensione della trascendenza, gli attributi teologici assumono un carattere *weltgeschichtlich*, si innestano nella dinamica del corso storico. Vi è anche stato chi, come Hans Blumenberg (ma si potrebbero ricordare molti altri autori, tra cui Christopher Lasch e Reinhart Koselleck), ha sottoposto a critica il teorema della secolarizzazione löwithiano, mettendo in luce come esso si traduca in un tentativo di delegittimazione della modernità; tentativo attuato mediante l'analisi dei motivi teologici peculiari della moderna filosofia della storia. Da un lato – rileva Blumenberg – l'opera di Löwith intende evidenziare la sostanziale derivazione della filosofia della storia dalla teologia della salvezza; dall'altro, essa cerca anche di mettere in luce l'inevitabile scacco a cui la filosofia della storia è condannata, in quanto, pur sostituendo alla fede nella provvidenza divina la fede nel progresso umano (oppure quella nella realizzazione dello «spirito del mondo» o nell'avvento della «società senza classi»), rimane vincolata alla prospettiva teologica e al suo schema concettuale esprimibile nella formula «B è A secolarizzato». Cfr. H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, 1960; tr. it. *La legittimità dell'età moderna*, Marietti, Genova 1992, a cura di C. Marelli, pp. 9-127.

²² M Weber, *Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus*, 1920; tr. it. *Le sette protestanti e lo spirito del capitalismo*, in *Id.*, *Sociologia della religione*, Rizzoli, Milano 1977, I, p. 202.

²³ Ivi, p. 91.

«successo» professionale e all'accumulo tendenzialmente illimitato non era mai un fine in sé, ma era anzi subordinato a uno scopo che, in ultimo, restava «trascendente»: la salvezza dell'individuo. Ora, nel moderno mondo capitalistico l'accumulazione illimitata, nella forma di quella che i Greci chiamavano «crematistica», non è più finalizzata ad alcuno scopo trascendente: diventa fine a se stessa, nella cornice di un generale svuotamento di senso e di disumanizzazione del mondo che presenta – contrariamente all'immagine prospettata da Weber – i tratti dell'irrazionalità ben più di quelli della razionalità. Proprio qui sta il punto decisivo: qual è la razionalità dominante nel moderno mondo capitalistico? Weber non ha, a questo proposito, alcun dubbio: è la *Zweckrationalität*, la razionalità orientata a un fine. Ma questa è, come le indagini della Scuola di Francoforte hanno messo in evidenza, una ragione puramente strumentale o formale, che nulla dice circa i «contenuti» e i «valori». È, per intenderci, la stessa razionalità strumentale con cui si possono programmare e orchestrare gli stermini degli ebrei ad Auschwitz, in un trionfo assoluto della gestione razionale della somministrazione della morte: come ha sottolineato con particolare enfasi, tra gli altri, Zygmunt Bauman in *Modernità e Olocausto*²⁴ (1989), il contenuto, i valori restano esterni a questa razionalità, attenta solo alla forma, agli strumenti con i quali raggiungere gli obiettivi. Ora, questo stesso tipo di razionalità è quello che Marx vede operante nel moderno sistema di capitalismo, in cui ogni singolo «passaggio» della produzione e della circolazione avviene nel più razionale dei modi – sul piano della *Zweckrationalität* – senza che però questo possa contrastare (o interferire con) l'irrazionalità generale del processo, che si presenta come un grandioso meccanismo autoreferenziale in cui l'uomo, anziché disporre della tecnica e della scienza per soddisfare i propri bisogni effettivi, le impiega in maniera reificata e alienata per sottomettere il suo simile e per accrescere il valore del mondo delle cose, delle merci.

2) È dunque nella diagnosi del capitalismo che si rivela in tutta la sua evidenza la distanza che separa Weber da Marx, sulla quale è bene spendere ancora qualche parola. Non è eccessivo sostenere che nella lettura weberiana del capitalismo – come è già peraltro abbondantemente emerso – manca completamente un'adeguata analisi del «lato cattivo» e irrazionale di questo sistema: non solo lo sfruttamento delle masse dei lavoratori nel regime di fabbrica (aspetto che, comunque, nella prospettiva weberiana potrebbe essere fatto rientrare, in qualche modo, nella *Zweckrationalität*), ma anche – e soprattutto – la mancanza di un fine ultimo in vista del quale sia orientata la produzione. Riprendendo in parte quanto già abbiamo detto, il fatto che oggi si produca in maniera del tutto fine a se stessa non costituisce, per Weber, un elemento di disturbo alla sua teoria della razionalità moderna: in altri termini, per Weber non «fa problema» il fatto che la produzione non risponda più ad alcun obiettivo se non all'autovalorizzazione del capitale, assurta a fine ultimo. Egli risolve il problema sostenendo che anche questo rientra nella razionalità teleologica, e anzi contribuisce a fare della società capitalisticamente strutturata la più razionale tra quelle finora esistite. È questo, indubbiamente, uno dei limiti più macroscopici della ricerca weberiana, pur così ricca e densa di suggestioni e di spunti teorici ancora oggi attualissimi. Spetta invece all'analisi marxiana il merito di aver denunciato con coerenza la «perdita

²⁴ Cfr. Z. Bauman, *Modernity and the Holocaust*, 1989; tr. it. *Modernità e Olocausto*, Il Mulino, Bologna 1992.

di senso» che caratterizza l'epoca moderna, in balia del dominio dei suoi stessi prodotti e del suo «modo di produzione», che si serve degli individui (dei capitalisti non meno che degli operai) come di altrettante marionette per accrescere il capitale. Si può davvero dire che questo movimento di autovalorizzazione del capitale sia in sé razionale? Se le lenti weberiane ci restituiscono un'immagine del moderno come epoca della razionalità pienamente affermata, del disincantamento del mondo completamente impostosi, quelle marxiane ci fanno vedere un mondo che è tutto fuorché razionale, un mondo spettrale e stregato in cui le merci dominano gli uomini, un mondo in cui i veri protagonisti sono i mercati, dei quali gli individui non sono che gli intermediari. È qui che si staglia dinanzi a noi il bivio: da una parte, l'analisi weberiana, secondo cui la produzione capitalistica è razionalità che deve essere compresa; dall'altra, la lettura marxiana, secondo cui il modo di produzione capitalistico è irrazionalità alienante che deve essere abbattuta. E non è certo un bivio di poco conto: se si accetta la prima lettura (quella weberiana), si può accettare il mondo moderno così com'è, contemplandolo nella sua ordinata razionalità. Se invece si opta per la seconda (quella marxiana), ci si trova di fronte a una realtà in cui – per riprendere la terminologia hegeliana – il reale non è ancora diventato razionale: di qui l'esigenza della *praxis* per far sì che tra le pieghe del reale trovi cittadinanza il razionale. Cerchiamo di scoprire con maggiore precisione dove conduca la strada weberiana, e chiediamoci, in particolare, come debba agire, in concreto, l'uomo contemporaneo, rinchiuso nella «gabbia d'acciaio» del capitalismo. Si giunge così sulla soglia della contemporaneità, all'ingresso del *nostro* mondo. Se per Marx, come è noto, quella gabbia *ha* un destino, per Weber, al contrario, essa è un destino: non è possibile forzarne le sbarre e tentare la fuga, come sperava Marx; si tratta piuttosto di cercare al suo interno qualche *chance* di libertà. È stato soprattutto Karl Löwith a mettere in luce come per Weber il capitalismo si profili autenticamente come destino dell'Occidente che deve essere studiato per capire il «destino umano del mondo contemporaneo». ²⁵ In particolare, diceva Löwith, quella di Weber viene a configurarsi, nel suo complesso, come «un'analisi critica dell'uomo contemporaneo della società borghese secondo il filo conduttore dell'economia capitalistico-borghese, sulla base dell'esperienza rivelante che l'«economia» è divenuta «destino» dell'uomo». ²⁶ Il capitalismo viene da Weber analizzato – spiega Löwith – «dal punto di vista neutrale, ma, quanto alla valutazione, ambiguo, di una *razionalizzazione* universale ed inevitabile». ²⁷ È stato efficacemente scritto che quella weberiana si configura, in un'ultima analisi, come una «assunzione postmetafisica del destino ineluttabile dei vincoli dell'economia trasformata in gabbia d'acciaio». ²⁸ Proprio perché inevitabile, in quanto coincidente con il processo di razionalizzazione dell'Occidente, «per Weber è proprio questa *razionalità* il luogo della *libertà*», ²⁹ di una libertà che riguarda sempre i singoli individui (mai le classi) e il loro agire. Proprio come nell'etica protestante, nella gabbia del capitalismo è sempre il singolo individuo a potersi salvare, a potersi ritagliare spazi in cui muoversi liberamente: la libertà e la «salvezza» riguardano

²⁵ K. Löwith, *Max Weber e Karl Marx*, cit., p. 5.

²⁶ Ivi, p. 11.

²⁷ Ivi, p. 12.

²⁸ C. Preve, *Il convitato di pietra. Saggio su marxismo e nichilismo*, Vangelista, Milano 1991, p. 21.

²⁹ K. Löwith, *Max Weber e Karl Marx*, cit., p. 30.

sempre l'individuo, mai le classi o, più in generale, l'umanità nel suo complesso. In una simile prospettiva, si può sostenere che la razionalizzazione e il capitalismo, le due facce del destino dell'Occidente, si configurano per Weber come le condizioni per lo sviluppo della «libertà dell'individuo affidato a se stesso e responsabile di sé, dell'“eroe umano”, messo a confronto con la supremazia degli “ordinamenti”, delle “disposizioni”, delle “attività”, delle “organizzazioni”, e delle “istituzioni” della vita moderna, effetti tutti della razionalizzazione».³⁰ L'uomo tra i flutti del capitalismo non deve, secondo Weber, illudersi di poterne forzare le sbarre per evadere (come invece sperava Marx): deve piuttosto cercare, senza illusioni e chimere, le *chances* di libertà all'interno di una gabbia le cui sbarre sono quelle di un destino inevitabile, che deve essere accettato e, soprattutto, spiegato. In un mondo disincantato, senza dio né profeti, in cui la realtà si mostra direttamente, senza maschere né illusioni, è per Weber infantile nascondersi dietro a vane speranze e a pie illusioni, siano esse quelle religiose dei monoteismi o quelle secolarizzate del marxismo; si tratta piuttosto di accettare «virilmente» (*männlich*), secondo il suggerimento della *Scienza come professione*, il proprio destino, affrontandolo e cercando di agire liberamente all'interno della gabbia. In questa idea weberiana sta scritto, a chiare lettere, che non è dato sperare in un mondo diverso, perché, appunto, il capitalismo è una gabbia le cui sbarre non possono essere in alcun caso spezzate.

3) La «gigantomachia» tra le due prospettive – quella *avalutativa* e *comprensiva* di Weber e quella *dialettico-oppositiva* di Marx – sembra, oggi, nell'epoca postmoderna, definitivamente tramontata. Intorno ai due poli interpretativi, si è costruita la grande dicotomia che – in tutte le sue varianti – ha accompagnato il «secolo breve» lungo la sua strada. A partire dalla caduta del Muro di Berlino e dall'implosione dell'Unione Sovietica, è crollata la vera anima del modello oppositivo marxiano: l'idea per cui il tipo di esistenza capitalistica non è l'unico possibile, e non è nemmeno il migliore, se solo ci si addentra nel «laboratorio segreto» del capitale e lo si considera per quello che esso è realmente: una forma di assoggettamento alla quarta potenza (dell'uomo all'uomo, alla macchina, alla natura, alla merce). Questa prospettiva, oggi, sembra tramontata dallo scenario politico: il capitalismo viene pacificamente presentato come la razionalità *par excellence*, come se non si desse un altro modo di pensare e di vivere la società non solo in Occidente (secondo la diagnosi weberiana), ma anche su scala globale, nella misura in cui il modo capitalistico di produzione e di esistenza si universalizza in forme che, peraltro, solo eccezionalmente coincidono con un processo di razionalizzazione. Alla caduta del «bipolarismo» tra il mondo capitalisticamente strutturato e quello comunistico è seguito, a cascata, il declino del modello interpretativo marxiano. Ne è derivata quella sorta di assuefazione, inquietante e al tempo stesso inevitabile, in cui ancora oggi viviamo e in forza della quale il capitalismo diventa irrinunciabile come l'aria che respiriamo e paralizza ogni spinta critica e ogni forma di resistenza. In una angosciante pietrificazione del presente, a cui si accompagna una radicale desertificazione dell'avvenire, il mondo esistente appare il solo possibile o, forse, come il migliore tra quelli possibili, in ogni caso come – ancora una volta – il più razionale. Ciò segna, sotto questo profilo, il trionfo della soluzione weberiana: il capitalismo come

³⁰ Ivi, p. 27.

gabbia d'acciaio intrascendibile, da ultimo non avvertito più nemmeno come una gabbia ma come il solo regno della libertà che si possa realmente dare. Nella prospettiva weberiana non è, del resto, difficile scorgere i prodromi di quella teoria della «fine della storia» che, sul finire del «secolo breve», assumerà la forma patologica di un sentire comune, pur venendo declinata in forme diverse (si spazia da quella sobria e quasi impercettibile di un Ralf Dahrendorf, a quella più grezza di un Francis Fukuyama o, ancora, a quella raffinata di un Jürgen Habermas, in cui le classi e i conflitti spariscono enigmaticamente al cospetto di «agire comunicativo» tra individui liberi e uguali): al di là delle diverse sfumature e delle specificità che essa assume a seconda dell'autore considerato, l'idea generale su cui si regge la teoria della «fine della storia» è quella secondo cui, con il capitalismo, la storia giungerebbe alla sua mèta ultima, configurandosi esso – in perfetto accordo con la diagnosi weberiana – come vero e proprio destino dell'Occidente, come suo traguardo invalicabile, come apice di una razionalizzazione che si è finalmente dispiegata nella sua interezza, investendo ogni ambito della realtà. Benché Weber non abbia vissuto abbastanza a lungo per tentare di suffragare la sua tesi mediante l'implosione dell'Unione Sovietica e la caduta del Muro (come invece non esita a fare, tra gli altri, Fukuyama), l'idea che l'insuperabile futuro dell'Occidente sia il capitalismo è in lui solidamente radicata. Come dicevamo, è *nella* gabbia che, per Weber, bisogna cercare la libertà. In particolare, in quella gabbia, osserva il pensatore tedesco, vi è un proliferare rigogliosissimo di valori e di visioni del mondo caleidoscopiche ed eterogenee, un vero e proprio «politeismo dei valori» sconosciuto a tutte le epoche del passato:

«Tra i diversi *ordini valoriali* (*Wertordnungen*) del mondo c'è una lotta insanabile. Diceva il vecchio Mill, la cui filosofia non intendo elogiare, ma che su questo punto aveva ragione: se si parte dalla pura esperienza si perviene al *politeismo* (*Polytheismus*). Nonostante la formulazione semplicistica e l'apparente paradossalità di questa affermazione, in essa c'è del vero. Se non altro, almeno questo oggi è certo: ciò che è santo lo è non solo *anche se* non è bello, ma *perché* e *finché* non è bello [...]. E parimenti, che ciò che è bello non lo è *sebbene*, ma *in quanto* non è buono, questo lo sappiamo nuovamente da Nietzsche ed era già stato espresso da Baudelaire nei *Fleurs du mal*. [...] E ancora, è la sapienza popolare a dire che qualcosa può essere vero sebbene e in quanto non sia bello, buono e santo».³¹

In questa prospettiva, in cui proliferano valori di ogni tipo, senza che nessuno di essi predomini sugli altri, ciascuna delle realizzazioni dell'età moderna finisce per rispondere solamente a sé, smarrendo ogni punto di contatto con le altre realizzazioni, con la paradossale conseguenza per cui ciò che è buono non per questo è anche vero, e ciò che è bello non per questo è anche buono. Si attua cioè un autentico frazionamento prismatico dei valori, dinanzi al quale l'individuo, come accadeva con gli antichi Greci, può chinare il capo a uno dei tanti «dèi» trascurando gli altri:

³¹ M. Weber, *La scienza come professione*, cit., p. 111.

«Come i greci offrivano sacrifici chi ad Afrodite e chi ad Apollo, ma soprattutto ciascuno agli dèi della propria città, così avviene ancor oggi, solo *disincantati* (*entzaubert*) e spogliati dal rivestimento mitico ma intimamente vero di quel comportamento».³²

Non bisogna rigettare il politeismo in nome di un mondo diverso e più giusto: al contrario, secondo Weber, bisogna accettarlo «virilmente», giacché anch'esso rientra nel destino dell'Occidente: e, secondo il grande insegnamento dei Greci, il destino deve essere accettato; la grande difficoltà non è, dunque, quella di superare il proprio mondo, ma piuttosto quella di «riuscire a essere all'altezza di una *realtà quotidiana* di questo tipo»,³³ una realtà che si è abbattuta su di noi in maniera ineluttabile e alla quale dobbiamo reagire eroicamente, riconoscendola come necessaria e intrascendibile. Occorre dunque scegliere uno dei valori che proliferano nella gabbia e seguirlo fino in fondo, come una vera «vocazione», prestando ascolto «al demone che tira le fila della *propria* vita».³⁴ Secondo l'ammonimento di Weber, «è una debolezza non saper guardare negli occhi il destino del proprio tempo».³⁵

È bene prendere sul serio queste riflessioni di Weber, letteralmente *epochemachend*: a) il capitalismo come destino da accettarsi virilmente; b) il positivo proliferare dei valori all'interno della gabbia. Sono questi i due temi-chiave dell'analisi weberiana. Prendiamo le mosse dal primo punto: a) il capitalismo in Weber presenta, ancora una volta (nonostante l'idiosincrasia weberiana per ogni filosofia della storia), i caratteri dell'esito destinale, teleologicamente necessitato, della «fine della storia», nel duplice significato di «scopo» a cui tendeva globalmente il processo e di suo «termine» cronologico. Non vi è salvezza all'infuori del mondo capitalisticamente strutturato, si potrebbe dire parafrasando il celebre *extra Ecclesiam nulla salus*. O, come avrebbe detto Hegel, *hic Rodus, hic saltus*. Il capitalismo, ancora una volta, come destino necessario che deve essere accettato e compreso. Non è possibile trascendere i confini del presente, che rischia però, per questa via, di essere assolutizzato in modo ideologicamente non innocente. Nonostante i richiami alla «avalutatività» (*Wertfreiheit*) che costellano l'opera weberiana, la prospettiva di Weber non è affatto avalutativa, come non lo è (e nemmeno può esserlo), del resto, nessun'altra prospettiva: nella sua presentazione del capitalismo come destino da accettare e da comprendere non è forse già racchiusa, nella forma apparentemente avalutativa di una *descrizione*, l'esortazione prescrittiva ad accettare il mondo quale è, nella sua struttura fundamentalmente razionale? È questo, per l'appunto, lo scenario generale in cui ci muoviamo oggi, nel contesto di una inedita «spoliticizzazione» in virtù della quale l'assunzione delle «sacre leggi» del libero mercato è il presupposto indiscusso e indiscutibile. Sembra non esservi più spazio per la prospettiva di Marx, che aveva messo in discussione quel presupposto pancapitalistico, poggiante su una destoricizzazione e su una naturalizzazione ideologiche, tali da trasfigurare le leggi del mercato, storicamente

³² Ivi, pp. 111-113.

³³ Ivi, p. 113.

³⁴ Ivi, p. 133.

³⁵ Ivi, p. 115.

determinate e valide per una data epoca (l'epoca del modo di produzione capitalistico), in leggi eterne, valide *da sempre* e *per sempre*: secondo un presupposto, peraltro, precorso dallo stesso Weber, che, come prima abbiamo ricordato, non si limita a legare a filo doppio la razionalità occidentale con il capitalismo, ma individua la nascita di quest'ultimo, in forma embrionale, già nel mondo antico, contribuendo in questo modo a enfatizzarne la «naturalità» e la «razionalità» con un timbro che non può certo passare, a ben vedere, per *wertfrei*.

Questo sembra essere il tratto fondamentale della nostra epoca, sul piano politico non meno che su quello propriamente *geschichtsphilosophisch*. Tutto può essere messo in discussione, eccezion fatta per il modo capitalistico di esistenza e di produzione, di cui non è nemmeno necessario fare il nome, tanta è ormai la naturalità con cui si presenta. Questo è diventato vero anche per quelle «frange» teoriche e politiche che, fino a prima della caduta del Muro, ancora si muovevano in una prospettiva genericamente marxiana, ponendo al centro della loro riflessione la possibilità di superare il capitalismo, di rimpiazzarlo con un altro modello di esistenza e di produzione (senza per questo, naturalmente, dover assumere come modello l'Unione Sovietica, con le sue forme di schiavitù e di alienazione, che nulla avevano da invidiare a quelle capitalistiche occidentali). È, sotto questo profilo, particolarmente rilevante la transizione di Jürgen Habermas dalla «teoria critica» francofortese (che, pur scindendo il nesso di teoria e prassi, aveva mantenuto intatta l'istanza tipicamente marxiana di critica radicale e organica del modo di produzione capitalistico in ogni sua manifestazione) a una piena pacificazione con il mondo capitalistico, nel riconoscimento della totale legittimità dei suoi presupposti: non è difficile notare come il progetto habermasiano di «ricostruzione» del marxismo portato avanti in *Per la ricostruzione del materialismo storico* (1976), «smontando» la teoria originaria e «ricostruendola» per farla «funzionare» meglio, nasconda in realtà una mal celata operazione di messa in congedo del marxismo stesso; questa «eutanasia»³⁶ somministrata al pensiero di Marx culmina con *La rivoluzione in corso* (1990), in cui il pensiero marxiano viene definitivamente abbandonato per via di alcuni suoi difetti – a dire di Habermas – insuperabili, quali il paradigma produttivistico centrato su un concetto ristretto di prassi, la concezione olistica della società, la cecità verso la logica sistemica, la concezione dogmatica e concretistica dei sistemi sociali e l'obsoleta concezione evoluzionistica. In una simile prospettiva, non stupisce che nello sviluppo del pensiero di Habermas, e in particolare nell'elaborazione della sua «etica del discorso» (*Diskursethik*) e della sua «teoria dell'agire comunicativo» (*Theorie des kommunikativen Handelns*), non resti traccia del problema marxiano della divisione della società in classi antagonistiche, difficilmente conciliabili tramite la semplice prassi dialogica. Il capitalismo – ancora una volta – si trasforma in modo naturale e incontestabile di produzione e di esistenza. Si può, tutt'al più, tentare di mitigarlo, di governarlo e di disciplinarlo: ma è letteralmente impensabile metterne in discussione i presupposti. Perfino un iniziale sostenitore, come Habermas, dell'opposizione al mondo dell'«industria culturale» e alla società «totalmente amministrata» ha, da ultimo, messo in congedo la prospettiva marxiana, lo sguardo critico e oppositivo, «facendo

³⁶ Cfr. E. Donaggio, *L'eutanasia del marxismo di Jürgen Habermas*, in «Cenobio», 2, 1997, pp. 105-23.

pace» con il mondo. Il caso di Habermas (ma se ne potrebbero ricordare parecchi altri) rivela – se ve ne fosse ancora bisogno – che manca, nel panorama odierno, un’adeguata teoria in grado di offrire una base di resistenza o, per lo meno, di messa in discussione del mondo capitalisticamente strutturato. È venuta meno la capacità di guardare oltre la gabbia d’acciaio e di sottoporla a critica, di dimostrarne – marxianamente – il carattere storicamente determinato e transeunte. Qui sta il *background* ideologico che innerva la prospettiva di Weber e dei teorici della fine della storia: credere ideologicamente che con il capitalismo la storia abbia esaurito le sue possibilità, giungendo a un generale traguardo – questa la prospettiva di Fukuyama – di pace e armonia su scala globale.

Passiamo ora al secondo punto, avviandoci alla conclusione: b) il riconoscimento weberiano del positivo proliferare «politeistico» dei valori all’interno della gabbia si presenta, per molti versi, come un’anticipazione teorica del Postmoderno e della sua idea della pluralità frammentaria, avversa a ogni Totalità – nella sua variante hegeliana e marxiana. Per il pensiero postmoderno, come è noto, i grandi quadri di riferimento – soprattutto l’illuminismo, l’idealismo, il marxismo – si sono ormai «consumati», né sono stati sostituiti da costruzioni altrettanto «forti» e unitarie. L’unità totalizzante di queste *Weltanschauungen* si è frantumata in un prisma poliedrico di «differenze», di valori opposti ma collocati sullo stesso piano, senza che uno di essi possa aspirare alla supremazia «monoteistica» sugli altri. È il trionfo frammentario delle differenze, o, come ama ripetere Gianni Vattimo³⁷, è il politeismo postmetafisico degli dèi che segue la morte del Dio unico e assoluto. Non si crede più nei grandi «meta-racconti» e nelle «grandi narrazioni», secondo la diagnosi di Jean-François Lyotard³⁸, né si fa più affidamento al pensiero metafisico, optando per un «pensiero debole», rinunciatario e diffidente verso la verità in ogni sua forma (secondo la prospettiva fatta a suo tempo valere da Vattimo). Ora, questa valorizzazione teorica delle differenze e del proliferare dei valori all’interno della gabbia d’acciaio del capitalismo è già tutta presente nella riflessione di Weber: il pensiero postmoderno non ha fatto altro che svilupparla e declinarla da diverse angolature, trasformandola in una nuova visione del mondo, apparentemente *debole* e *postmetafisica*, ma in realtà *fortissima* e del tutto *metafisica*, in quanto tale da configurarsi come la legittimazione più «forte» – e solo apparentemente «meno politica» – dello *status quo* capitalistico. Quello che in Weber era un accenno, un geniale accenno, si trasforma, con i pensatori postmoderni, in cifra della «condizione postmoderna». Ciò che più interessa, in questa sede, è il nesso tutt’altro che secondario che lega il riconoscimento del carattere destinale e pienamente razionale del capitalismo con l’esaltazione encomiastica della pluralizzazione dei valori e l’emersione

³⁷ In realtà, Vattimo sembra oggi aver rinnegato, almeno in parte, il proprio iniziale assunto postmoderno ed ermeneutico, per abbracciare una prospettiva in qualche modo marxiana: cfr. G. Vattimo, *Ecce comu: come si ridiventa ciò che si era*, Fazi, Roma 2007; Id., *Prefazione* a D. Fusaro, *Marx e l’atomismo greco: alle radici del materialismo storico*, Il Prato, Padova 2007. In realtà, Vattimo crede di poter conciliare tra loro – in realtà non spiega mai in che modo – la prospettiva postmoderna e quella marxiana, congiungendole in un inedito (e forse ossimorico) «marxismo postmoderno» o, se si preferisce, in un «postmodernismo anticapitalistico». A ben vedere, però, nella misura in cui si avvicina al marxismo, egli già si sta allontanando dal postmoderno e dalla sua esaltazione delle differenze nella cornice del capitalismo.

³⁸ J.-F. Lyotard, *La condition postmoderne*, 1979; tr. it. *La condizione postmoderna*, Feltrinelli, Milano 1981, a cura di C. Formenti.

delle differenze. Anche questo punto è, come si è visto, ampiamente tematizzato da Weber. Ma è ben presente, anche se forse in modo meno percettibile, in un autore come Lyotard, che aveva preso attivamente parte al gruppo *Socialisme ou Barbarie*, scioltosi nel 1965: ora, Lyotard aveva abbandonato quel gruppo perché – come del resto gli altri che vi avevano partecipato – aveva smarrito la «fede» nella capacità salvifica e demiurgica del proletariato e nella «passione durevole» dell'anticapitalismo. Aveva cioè – questo è il punto – cessato di identificarsi con la prospettiva marxiana in cui fino ad allora si era riconosciuto. Alla luce di questa considerazione, diventa chiaro che quando parla di «fine delle grandi narrazioni», mettendone sul tavolo essenzialmente tre, egli si sta in realtà riferendo soltanto a una di esse, al marxismo, in cui aveva soggettivamente smesso di credere. In questo senso, si può ben dire che il Postmoderno (di cui Lyotard è, a ben vedere, il principale alfiere in ambito filosofico), oltre che generale rinuncia alla realizzazione delle promesse inevase della modernità e alla sua spinta infuturante verso la colonizzazione dell'avvenire,³⁹ si configuri come congedo definitivo della teoria interpretativa marxiana e piena accettazione del modello interpretativo weberiano, con il capitalismo come destino e con l'accettazione della proliferazione politeistica dei valori e delle differenze. In questo senso, il Postmoderno suggella il tramonto del punto di vista marxiano, della sua radicale e critica messa in discussione del capitalismo, oltre che della sua «metafisica» (interamente hegeliana) che identifica nel Proletariato il soggetto consapevole della storia, nella convinzione (secondo la figura del «servo» e del «signore» di hegeliana memoria) che la verità del processo storico stia nel servo.

Anche da questa angolatura, emerge come la prospettiva di Weber abbia finito per prevalere: la grandiosa «scienza» weberiana ha così finito per assumere, nello scenario odierno, la forma di un'ideologia a tal punto diffusa da non essere più nemmeno avvertita come tale. Eppure, al di là degli impietosi destini storici del pensiero marxiano, di cui non si perde occasione per sancire la morte e l'inattualità, al di là del venir meno del marxismo e dei comunismi, Marx continua a essere – non meno di Weber – un nostro contemporaneo, in grado di proiettare una luce diversa, certo più cupa, sul capitalismo in cui ancora siamo situati. Se anche non ha alcun senso voler nostalgicamente *tornare a Marx*,

³⁹ Impiego qui le categorie interpretative di Reinhart Koselleck (1923-2006): cfr. soprattutto Id., *Vergangene Zukunft: zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, 1979; tr. it. *Futuro passato: per una semantica dei tempi storici*, a cura di A. M. Solmi, Marietti, Genova 1986; Id., *Zeitschichten. Studien zur Historik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2000. La tesi di Koselleck è che la modernità si configura, per sua essenza, come una *Neuzeit* in un duplice senso: a) come epoca che si avverte nuova, diversa e più avanzata rispetto a quelle che l'hanno preceduta; b) come epoca in cui il nuovo e il futuro diventano valori fondamentali. La futurizzazione propria del moderno affiorerebbe soprattutto considerando «concetti storici fondamentali» (*geschichtliche Grundbegriffe*) come quello di «storia» o di «progresso»: frutto di un lungo e travagliato processo storico che li ha trasformati radicalmente, sono concetti che fin da principio racchiudevano già in se stessi, potenzialmente, la loro storicità e la loro politicizzazione. Esse passarono, per così dire, all'«atto» quando ciascuno di questi concetti divenne un «singolare collettivo» (*Kollektivsingular*), secondo la nota espressione koselleckiana; quando, cioè, cessando di designare esperienze plurali ed eterogenee (i «progressi», le «emancipazioni»), passò a indicare un'esperienza unificata, unilineare, irreversibile e denaturalizzata del tempo storico orientata a un futuro atteso con speranza. Per questa via, i concetti si storicizzarono e, al tempo stesso, si politicizzarono, nella misura in cui era il loro stesso carattere «futuro-centrico» a trasformarli in progetti da attuare, in nozioni gravide di avvenire e di aspettative che richiedevano un intervento politico per poter trovare cittadinanza nelle pieghe del reale.

può tuttavia avere un senso *ripartire da Marx*: ripartire da quella grandiosa *Kritik* di un mondo che – nonostante i mutamenti radicali e le novità succedutesi con grande rapidità – continua a essere il *nostro mondo*, il mondo del «modo di produzione capitalistico», in cui la produzione assume la forma di una gigantesca macchina autoreferenziale e finalizzata a obiettivi del tutto irrazionali quali la produzione di merci e la valorizzazione del valore fini a se stessi. Perché, in fondo, non si può capire l'epoca moderna, nella sua grandezza e nella sua miseria, nei suoi progressi e nelle sue contraddizioni, senza passare attraverso Marx e Weber.