



**UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TRENTO**

**Dipartimento di Lettere e Filosofia**

**Dottorato di Ricerca in Studi Umanistici. Discipline Filosofiche,  
Storiche e dei Beni Culturali**

XXVI Ciclo

**Immagini del mondo e forme della politica in  
Max Weber**

**Relatore: Prof. Michele Nicoletti**

**Candidato: Mirko Domenico Alagna**

## INDICE

<b>INTRODUZIONE</b>	p. 3
<b>AVVERTENZA</b>	p. 13
<b>CAPITOLO I BRANCOLARE AL BUIO. IMMAGINI E VISIONI DEL MONDO</b>	p. 18
§ I.1 <i>Orientarsi nell'oscurità. Kant in una stanza senza luce</i>	p. 27
§ I.2 <i>Alla ricerca dell'esperienza vissuta. Dilthey tra immagini e visioni</i>	p. 39
§ I.3 <i>La gabbia dell'immagine. Jaspers e il circolo della visione</i>	p. 50
§ I.4 <i>Heidegger o la riduzione del mondo in immagine</i>	p. 63
§ I.5 <i>Borkenau o il mondo accanto all'immagine</i>	p. 72
§ I.6 <i>Blumenberg o l'ampliamento del mondo in immagine</i>	p. 87
<b>CAPITOLO II ATLANTE ASTRONOMICO. IL CONCETTO DI "IMMAGINE DEL MONDO" IN MAX WEBER</b>	p. 114
§ II.1 <i>Prologo I. Scienza come professione in compagnia di Tolstoj</i>	p. 115
§ II.2 <i>Prologo II. Scienza come professione e immagini del mondo</i>	p. 124
§ II.3 <i>Prime osservazioni astronomiche. La costellazione prende forma</i>	p. 135
§ II.4 <i>Da un altro punto di vista. Prestazioni sistematiche del Weltbild</i>	p. 147
Excursus I <i>I grandi assenti (I): Copernico. Questa non è una rivoluzione!</i>	p. 166
Excursus II <i>I grandi assenti (II): Colombo. Go West!</i>	p. 175
§ II.5 <i>E quindi uscimmo a riveder le stelle. La costellazione dell'immagine del mondo</i>	p. 182
<b>CAPITOLO III ATLANTE GEOGRAFICO. LA MATERIA DELL'IMMAGINE</b>	p. 187
§ III.1 <i>Premessa: metodi di rilevazione cartografica</i>	p. 192
§ III.2 <i>L'affaire risentimento</i>	p. 196
§ III.3 <i>Una materialità complessa</i>	p. 205
§ III.4 <i>Una materialità esuberante</i>	p. 218
§ III.5 <i>Una materialità limitata</i>	p. 227
§ III.6 <i>Conclusioni. Una materialità intricata</i>	p. 240
<b>CAPITOLO IV PRATICARE IL MONDO. IMMAGINI DEL MONDO E FORME DELLA POLITICA</b>	p. 247

§ IV.1	<i>Il Leviatano sconfitto.</i>	p. 251
	<i>Weltbild puritano e diritti di libertà – appunti per una meccanica astrale</i>	
§ IV.2	<i>Alla disperata ricerca di armonie.</i>	p. 293
	<i>Armonia degli interessi e liberalismo – appunti per una chimica astrale</i>	
§ IV.3	<i>Un nuovo cielo, una nuova terra</i>	p. 332
	<i>Weltbild socialista e movimento operaio – appunti per una fisica astrale</i>	
	<b>CONCLUSIONI</b>	p. 358
	<b>BIBLIOGRAFIA</b>	p. 372

# Introduzione

Con tale arte fu costruita Andria, che ogni sua via corre seguendo l'orbita di un pianeta e gli edifici e i luoghi della vita in comune ripetono l'ordine delle costellazioni e la posizione degli astri più luminosi: Antares, Alpheratz, Capella, le Cefeidi. Il calendario della città è regolato in modo che lavori e uffici e cerimonie si dispongono in una mappa che corrisponde al firmamento in quella data: così i giorni in terra e le notti in cielo si rispecchiano. [...] Così perfetta è la corrispondenza fra la nostra città e il cielo, [...] che ogni cambiamento d'Andria comporta qualche novità tra le stelle -. Gli astronomi scrutano coi telescopi dopo ogni mutamento che ha luogo in Andria, e segnalano l'esplosione d'una nova, o il passare dall'arancione al giallo d'un remoto punto del firmamento, l'espandersi di una nebula, il curvarsi d'una spira della via lattea. Ogni cambiamento implica una catena d'altri cambiamenti, in Andria come tra le stelle: la città e il cielo non restano mai uguali.

I. CALVINO, *Le città invisibili*

Il verbo fondamentale di questo esergo è un riflessivo plurale: “si rispecchiano”. È collocato, non casualmente, quasi a metà della citazione, a congiungere i due vettori, le due oscillazioni del pendolo: nella prima parte è la terra antropizzata a mutuare la forma del cielo, è la città di Andria a essere disegnata, progettata e costruita con lo sguardo fisso verso stelle e pianeti, a immagine e somiglianza delle costellazioni; nella seconda parte invece prende corpo e forza il movimento opposto, in base al quale i mutamenti nell'urbanistica di Andria causano e provocano turbamenti astrali, genesi di nuove stelle, tempeste solari. Terra e cielo, quindi, “si rispecchiano”, condizionandosi a vicenda in un continuo processo di reciproca osmosi.

Il pregio di questa citazione, che di fatto riassume un intero paragrafo delle *Città invisibili* di Calvino, sta esattamente nella forma riflessiva e plurale di quel verbo. È quel riflessivo-plurale a essere filosoficamente eccentrico: il campo semantico del “rispecchiare, riflettere” di per sé è stato ampiamente frequentato dalla filosofia, ma soprattutto nella forma sostantivata del “rispecchiamento”, *Wiederspiegelung*. La

multivettorialità e la circolarità che quel riflessivo-plurale implica necessariamente, contrastano in maniera radicale con tutte le teorie univoche del “rispecchiamento” che hanno costellato la storia del pensiero occidentale; da Platone a Marx, le grandi tradizioni del pensiero filosofico – non solo sociale e politico – sono state in certa misura “dottrine del rispecchiamento”, fondate sulla priorità logica e ontologica della terra o del cielo. Così alcuni hanno finito per credere che fosse sufficiente studiare il piano regolatore della città di Andria per dedurre da lì i movimenti astronomici, essendo il cielo un rispecchiamento della terra; altri, al contrario, si sono fermati alla prima parte della novella di Calvino e si sono convinti che solo le costellazioni celesti hanno la forza di plasmare uomini e convincerli a fondare città. Questi due opposti estremismi sono squalificati, appunto, da quel riflessivo-plurale “si rispecchiano”, che presuppone un'eguaglianza sostanziale tra terra e cielo e segnala il loro uguale potere di condizionamento reciproco.

Questo lavoro è di fatto un'ampia riflessione su quel riflessivo-plurale, il tentativo di specificare meglio le modalità e il funzionamento del vicendevole rispecchiarsi di terra e cielo; l'anello di congiunzione, il canale di collegamento tra questi due piani è dato dal concetto di “immagine del mondo” - *Weltbild* nella sua coniazione originale – così come si sviluppa sottotraccia all'interno delle opere di Max Weber. Immagine del mondo è infatti un concetto spurio e ambivalente, richiama e contiene in sé tanto il tratto etereo e ideale delle immagini quanto la ruvida e materiale concretezza del mondo. Proprio grazie a questa doppia cittadinanza, però, il termine *Weltbild* è particolarmente adatto a spiegare e rendere ragione del rispecchiarsi reciproco di terra e cielo, di dimensione ideale degli orizzonti di senso e costellazione degli interessi e dei condizionamenti materiali. Si spiega così il mistero di Andria, costruita guardando al cielo eppure capace di modificare dal basso il corso degli astri: non si tratta di due movimenti differenti e cronologicamente distanti, ma del tentativo letterario di mettere in luce quell'impasto di rappresentazioni ideali e influenze materiali che plasmano la soggettività e orientano l'agire umano. Un tentativo che ha il suo *pendant* filosofico proprio nella versione weberiana del concetto di immagine del mondo<sup>1</sup>.

---

1 Riguardo la capacità del concetto di *Weltbild* di combinare analisi della dimensione culturale degli orizzonti di senso e ricognizione degli interessi materiali cfr. R. Badii, E. Fabbri, *Framing Our World, or: Reconsidering the Idea of Weltbild*, in «HumanaMente», n. 18, settembre 2011 “Weltbilder and Philosophy”, pp. III-XXIX; Cfr. anche D. D'Andrea, *Tra adattamento e rifiuto*.

C'è un altro motivo per cui la metafora di Andria si presta particolarmente bene a introdurre questo lavoro: in quella città lo studio del cielo era socialmente utile, ma non tanto per ragioni meteorologico-economiche, per prevedere piogge, siccità o inondazioni: serviva piuttosto per dedurre dai moti astrali le regole urbanistiche, il calendario e le norme basilari della convivenza sociale; era insomma un compito integralmente *politico*. Dalle costellazioni e dalle orbite planetarie si deduceva come plasmare lo spazio pubblico e che forma dargli – in altri termini si faceva politica; ed è esattamente questo il focus su cui ci si intende concentrare, soprattutto nell'ultimo capitolo: la relazione tra immagini del mondo - con il loro ibrido di rappresentazione e materia - e le forme della politica, la sua importanza percepita e il suo spessore di senso. Un focus parzialmente decentrato rispetto al Weber canonico - noto ai più soprattutto per aver mostrato i legami tra rappresentazioni religiose del mondo e modalità di organizzazione dell'attività economica – eppure a mio avviso particolarmente interessante.

Analizzare il rapporto fra *Weltbilder* e forme politiche consente infatti di ampliare il campo visivo; bisogna fare attenzione ai termini: se larga parte della letteratura critica e dell'esegesi weberiana si è finora concentrata sui legami tra *religione* ed *economia*, qui invece si proverà a tematizzare l'osmosi tra *immagini del mondo* e *politica*. È un doppio processo di espansione semantica: le religioni sono un sottoinsieme – fondamentale e importantissimo – della più ampia famiglia delle immagini del mondo, e allo stesso modo la politica contiene in sé in certa misura indicazioni, valutazioni e prese di posizione nei confronti dell'agire economico. In questo modo sarà certamente possibile occuparsi dell'affinità elettiva che unisce Puritanesimo e genesi del capitalismo, ma non solo di quello: anche della connessione tra immagine calvinista del mondo e affermazione dei diritti di libertà, o tra socialismo e movimento operaio organizzato.

Si può così restituire complessità e profondità al pensiero politico weberiano, troppo spesso cristallizzato e semplificato in formulette da manuale di sociologia. E recuperando profondità e complessità si scopre allo stesso tempo una sempre viva attualità: una volta banalizzato e condensato in slogan, infatti, il pensiero politico di

---

*Verso una teoria delle immagini del mondo*, in «Quaderni di teoria sociale», n. 9, 2009, pp. 17-49; D. D'Andrea, *The World in Images. Subjectivity and Politics in Max Weber*, in «Humana.Mente», n. 18 settembre 2011, op. cit., pp. 87-104.

Weber è stato velocemente liquidato alla fine del secolo breve, “ridotto” a testimonianza storica – per quanto magistrale – dei drammi e delle inquietudini del Novecento, sostanzialmente inservibile come chiave di lettura della contemporaneità. L'epoca dei “post” – post-moderna, post-metafisica, post-fordista – si è velocemente sbarazzata del Weber politico, percepito come tenacemente novecentesco, riflesso intellettuale di un'epoca irrimediabilmente passata. La riflessione politica ha quindi spesso preferito fare a meno di Weber, al di là di richiami retorici e quasi giornalistici ad alcune delle formulette di cui sopra: scelta comprensibile se non addirittura condivisibile se si considera come eredità politica di Weber solamente la profezia distopica della gabbia d'acciaio. Proprio l'immagine della gabbia è stata una sorta di *boomerang*: da un lato è senza dubbio una delle più icastiche del secolo scorso e la più riuscita tra le espressioni weberiane; dall'altro la sua immane forza evocativa e gli eventi concreti – e tragici – della prima metà del Novecento, hanno quasi nascosto e fatto dimenticare che si tratta pur sempre di una metafora, il cui significato autentico eccede quello letterale e che non esaurisce da sola l'intero contributo weberiano alla riflessione politica.

Certo, per alcuni drammatici decenni il mondo è diventato davvero una gabbia d'acciaio, stretto da un lato dal gigantismo meccanico delle fabbriche e dall'altro dallo strapotere degli apparati burocratici, ma ciò non toglie che la *Gehäuse* weberiana rimanga qualcosa in più che il controcanto filosofico di film come *Metropolis*. La sciagurata concretizzazione del significato letterale della metafora ne ha cancellato l'eccedenza: per questo motivo negli ultimi anni, di fronte all'esigenza di descrivere le trasformazioni del mondo e del capitalismo, si è parlato di crollo o di uscita dalla gabbia d'acciaio<sup>2</sup>. Weber, di conseguenza, è stato relegato nella *storia* del pensiero economico e sociale – peraltro recuperandone solamente le sezioni esplicitamente definitorie o metodologiche; d'altronde, è palesemente *out of joint*

---

2 Il miglior esempio di tale interpretazione è in R. Sennet, *The Culture of New Capitalism* [2006], trad. it., *La cultura del nuovo capitalismo*, Il Mulino, Bologna 2006, pp. 120-137. Peraltro, anche nei testi di Weber la gabbia d'acciaio rimane qualcosa in più dell'espandersi combinato di fabbrica e burocrazia, ma richiama più complessivamente l'imporsi del capitalismo e della sua logica come una seconda natura, eterna ed insuperabile (cfr. S. Kalberg, *The Modern World as a Monolithic Iron Cage? Utilizing Max Weber to Define the Internal Dynamics of the American Political Culture Today*, in «Max Weber Studies», I, n. 2, 2001, pp. 178-95). Un tentativo molto interessante ed acuto di attualizzazione del pensiero weberiano è stato fatto da I. Darmon, *No 'new spirit'? Max Weber's account of the dynamic of contemporary capitalism through 'pure adaptation' and the shaping of adequate subjects*, in «Max Weber Studies», volume 11.2 luglio 2011, pp. 193-216.

parlare ora, all'inizio poco rampante del nuovo millennio, di ipertrofia della macchina statale o mettere in guardia dalle tendenze titaniche e assolutistiche dell'industria<sup>3</sup>.

Attraverso l'analisi del concetto di *Weltbild* e delle sue ricadute politiche, si può - appunto - ampliare il campo visivo, ossia scoprire che il Weber politico non si limita affatto alle descrizioni pessimistiche dei futuri asservimenti, e ritrovare proprio nella relazione dinamica tra immagini del mondo e forme della politica alcuni strumenti concettuali ancora attuali e utilissimi per l'analisi storica, sociale e politica. Per raggiungere questo obiettivo è però necessario compiere uno spostamento del punto prospettico, un cambio di angolazione decisivo rispetto a larga parte della letteratura critica weberiana: si tratta sostanzialmente di valorizzare a pieno il contenuto autenticamente *filosofico* del pensiero di Weber<sup>4</sup>. Può sembrare paradossale per un autore studiato soprattutto nelle facoltà di sociologia e di scienze sociali, ma la scommessa di questo lavoro è che gli aspetti più *attuali* e più *politicamente* interessanti di Weber siano esattamente quelli più squisitamente filosofici<sup>5</sup>. O meglio ancora, la scommessa alla base di questo lavoro è quella di innescare un cortocircuito, utilizzando una categoria – immagine del mondo – carica di implicazioni filosofiche, concepita e maturata tra le aule di filosofia, per attraversare il lavoro sociologico di Max Weber, per comprenderlo più a fondo e per tratteggiare uno schema epistemologico ancora valido per le ricerche politiche e sociali.

Per questo motivo il primo capitolo è interamente dedicato alla ricostruzione di un album di famiglia del concetto di “immagine del mondo”, una carrellata di volti in cui però compaiono unicamente filosofi: da Kant a Jaspers, da Heidegger a Blumenberg, lo scopo di questo capitolo introduttivo è precisamente quello di far

3 Cfr. M. Alagna, *Di solo pane vive l'ultimo uomo*, in «Politica & Società», Il Mulino, Bologna, I/2013 pp. 33-52; D. D'Andrea, *L'incubo degli ultimi uomini. Etica e politica in Max Weber*, Carocci, Roma 2005, pp. 11-22; M. Alagna, *Sazi da morire. Soggettività e immagini del mondo in Max Weber*, AlboVersorio, Milano 2012, pp. 185-202.

4 Chiaramente, non sono certo il primo a scommettere sull'importanza autenticamente *filosofica* del pensiero di Max Weber; precursore di questa scelta è stato J. Weiß, *Max Weber: il disincanto del mondo*, in H. Treiber (a cura di), *Per leggere Max Weber*, CEDAM, Padova 1993, pp. 16-65. Una scelta comunque “eccentrica” e osteggiata, cfr. *ivi*, p. 19: «Il tentativo di presentare Max Weber come uno dei grandi *filosofi* dell'età contemporanea deve fin dall'inizio fare i conti con una forte opposizione sia da parte sociologica che da parte filosofica».

5 Un altro aspetto del pensiero politico weberiano che negli ultimi tempi è tornato a interessare gli studiosi – e che però in questo lavoro si incontrerà solo tangenzialmente – è quello del “carisma” come elemento decisivo per comprendere i momenti di transizione e il cambiamento storico; cfr. E. Hanke, *Rivoluzione e carisma. Concetti del cambiamento nel pensiero di Max Weber*, in «Politica & Società» n. I/2013 “Filosofia e politica in Max Weber”, Il Mulino, pp. 11-32 – in particolare pp. 28-32; cfr. H. Treiber, *Riflessioni sul concetto di carisma in Max Weber*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», n. 2/2005, Il Mulino, pp. 361-380.



reagire la riflessione weberiana con quella sviluppata da alcuni autori-cardine della filosofia occidentale. Non è quindi solo la doverosa sezione *begriffsgeschichtlich* di una tesi dedicata al sezionamento di un concetto vago e rarefatto come quello di “immagine del mondo”; dietro questa “scusa” si maschera la scelta implicita e radicale di porre Weber in un dialogo serrato con la filosofia più ancora che con la tradizione politologica, eleggendo dei filosofi a suoi interlocutori privilegiati. Con questa operazione di spaesamento è possibile da un lato ricomporre la storia e l'evoluzione del concetto di *Weltbild* e delle sue sfumature di significato, e dall'altro, contemporaneamente, impostare il discorso su di un piano autenticamente filosofico; e sarà su questo piano che, a partire dal secondo capitolo, la versione weberiana del concetto di “immagine del mondo” sarà costretta a dialogare, a ritagliarsi uno spazio proprio segnando affinità e divergenze rispetto all'utilizzo fattone da Kant, da Dilthey o da Heidegger.

Più radicalmente ancora, è questa particolare angolazione filosofica a permettere e a rendere legittima l'enfatizzazione del ruolo svolto dalla semantica del *Weltbild* all'interno del pensiero di Weber; è solo da questa prospettiva che il concetto di “immagine del mondo”, presente sottotraccia nei lavori weberiani di sociologia della religione, si rende visibile. Per dirlo con uno slogan, Weber utilizza “suo malgrado” il concetto di *Weltbild*. Puntare sull'importanza del concetto di immagine del mondo è a sua volta una scommessa rischiosa: non ci sono infatti esplicite trattazioni e definizioni chiare e conclusive, quanto piuttosto un uso costante, sotterraneo e implicito del dispositivo “immagine del mondo” nell'analisi storica e sociale portata avanti da Weber. Anzi, potrebbe non essere completamente azzardato ipotizzare addirittura che il concetto di *Weltbild* si sia ramificato e imposto in maniera silenziosa nello studio weberiano, quasi all'insaputa dello stesso Weber, in maniera per così dire “inconscia”. Questo “basso profilo” teorico fornisce un parziale alibi alla letteratura critica, che ha finora tralasciato di evidenziare la valenza di tale semantica in Weber, e tanto meno l'ha esplicitamente tematizzata e affrontata<sup>6</sup>: ad esclusione di un passaggio, dal tono quasi programmatico, nell'*Introduzione* alla *Sociologia della religione* – passaggio che più oltre verrà citato e analizzato – manca

---

<sup>6</sup> Fa eccezione S. Kalberg, *The Past and Present Influence of World Views. Max Weber on a Neglected Sociological Concept*, in «Journal of Classical Sociology», 139, 2004, pp. 139-163, il quale però analizza e mobilita tale concetto in una direzione diversa da quella che si proverà a seguire in questo lavoro.

nei testi weberiani una precisa definizione della nozione di *Weltbild*. Si tratta però di una mancanza che è in parte già una tesi: dimostra come in Weber non sia il concetto di “immagine del mondo” in sé il focus dell'attenzione e dell'interesse; *Weltbild* è piuttosto uno strumento euristico, un arnese concettuale da mettere alla prova e così a valore nel concreto dell'analisi storica e sociale. L'assenza di una teorizzazione esplicita della nozione di “immagine del mondo” è sostituita in Weber dalla ricostruzione implicita delle sue prestazioni; per questo motivo circoscrivere lo spazio proprio del *Weltbild* è possibile solamente calandosi e attraversando il lavoro di ricerca storica e sociale di Weber, per *vedere all'opera* le differenti immagini del mondo, indagandole nel loro dispiegarsi pratico.

Persino molte parti di quell'unico paragrafo dal suono latamente definitorio presente nell'*Introduzione* sono infatti state aggiunte e inserite da Weber stesso a ridosso dell'edizione definitiva del 1920, mentre più scarna è la prima versione, pubblicata sulle pagine dell'*Archiv* nel 1915-16. Non si tratta di fare della filologia per amatori, ma di evidenziare il fatto che nei cinque anni che separano le due edizioni è probabilmente lo stesso Weber ad accorgersi del peso, della rilevanza e dell'importanza assunta dal dispositivo “*Weltbild*” all'interno del suo lavoro; da ciò discendeva la necessità di chiarirne meglio il ruolo e il significato, ampliando e specificando alcuni appunti già presenti nella prima versione dell'*Introduzione* stessa.

Non ci si deve quindi far ingannare dalla collocazione introduttiva dell'unico passaggio in cui Weber, esplicitamente, cerca di dare una forma alla nebulosa semantica del *Weltbild* e di spiegare cosa intenda lui con l'espressione “immagine del mondo”; il momento – scarno – più squisitamente teorico è quasi forzato, arriva “a traino” della parte più sociologica, dedicata alla ricostruzione e all'analisi dei casi concreti: Weber prima si getta nello studio delle religioni universali e delle loro relazioni, dei loro influssi sulle strutture sociali ed economiche e scopre dopo che non può fare a meno dello strumento fornito dal concetto di “immagine del mondo”. E così è solo retrospettivamente che riprende in mano la sua introduzione e aggiunge qualche tocco, precisa maggiormente – in sede preliminare – alcune caratteristiche di questo lemma, *Weltbild*, che sembra così fondamentale. Allo stesso tempo ciò significa che non ci si può affatto limitare ad analizzare e sezionare filologicamente i pochi passaggi in cui Weber teorizza più o meno esplicitamente il significato che egli

associa al termine *Weltbild*; ne risulterebbe una ricostruzione falsata, parziale, in cui il ruolo effettivo giocato dal concetto di immagine del mondo all'interno del pensiero weberiano verrebbe ingiustamente sottostimato.

In questo lavoro si cercherà di seguire il procedimento inverso, estraendo dal lavoro sociologico weberiano i lineamenti di quella che è stata chiamata qua e là “teoria delle immagini del mondo”; un'espressione probabilmente ridondante, sicuramente un po' forzata e provocatoria: la presenza del termine “teoria” la rende infatti ambigua, a rischio di fraintendimento, ed è quindi necessario chiarirne subito il significato. Con “teoria delle immagini del mondo” non si intende affatto una prosecuzione della filosofia della storia con altri mezzi, un ulteriore algoritmo filosofico che pretende di condensare e chiarire definitivamente il procedere storico, individuandone una regola interna o imponendogli un punto d'arrivo prestabilito. Da questo punto di vista, anzi, il dispositivo concettuale delle “immagini del mondo” rappresenta il migliore antidoto di fronte a ogni tendenza alla cristallizzazione teorica. In questo caso il lemma pericoloso di “teoria” è utilizzato in un senso nettamente più blando: esso si limita a denotare e segnalare la valorizzazione e l'astrazione della *componente teorica* dello strumento-*Weltbild* messo a lavoro da Weber; i primi tre capitoli di questo lavoro sono definibili quindi come una sorta di “sguardo teorico” sulle immagini del mondo, un'opera di definizione teorica e diretta di una categoria che attraversa in maniera solamente implicita tutto il pensiero di Weber. Ciò che qui si intende con “teoria” è più un manuale di utilizzo, un libretto di istruzioni per il montaggio: come tutti gli strumenti, anche le immagini del mondo si adattano al lavoro che c'è da compiere in quel momento, a volte sono indispensabili per comprendere alcuni passaggi storici e sociali, altre volte invece servono meno, altre ancora necessitano di essere rimodulate e modificate.

Un'ultima spiegazione formale che necessita di essere fornita in questa introduzione riguarda l'utilizzo estensivo della metafora degli “atlanti” all'interno della tesi; già scorrendo l'indice ci si potrà facilmente rendere conto, infatti, che nella struttura di questo lavoro sono individuabili due colonne portanti, espresse nella forma parzialmente retorica di un “atlante astronomico” e di un “atlante geografico”. Questo sdoppiamento cartografico rende ragione esattamente di quel processo di osmosi e di reciproco rispecchiamento di dimensione ideale e dimensione materiale,

di terra e cielo, a cui già si è accennato; ma al momento non è questo il punto. Il punto da chiarire in questo contesto è che la metafora degli atlanti non è frutto di una scelta meramente retorico-stilistica, ma almeno in parte di tipo contenutistico. Non bisogna però cadere nell'inganno di scambiare la “teoria” delle immagini del mondo con un lavoro di cartografia filosofica – lavoro pure incredibilmente interessante e meritorio, già cristallizzatosi in opere importantissime come l'*Atlas der Weltbilder*<sup>7</sup>; non si tratta infatti di scandagliare le relazioni complicate tra cartografia e filosofia, tra rappresentazione eidetica dell'esistente geografico e teoria politica. Piuttosto, si è scelto di sfruttare la semantica degli atlanti per descrivere e dare una forma alle immagini del mondo con lo scopo di segnalare da subito l'intrinseca strumentalità del *Weltbild*; peraltro, una strumentalità doppia, al quadrato: da un lato esegetica, dall'altro esistenziale. Esegetica, perché indica la modalità weberiana di utilizzo del concetto di *Weltbild*, come strumento per procedere nell'analisi storica e sociale: la ricostruzione della struttura dei *Weltbilder* è finalizzata allo studio e alla comprensione dell'agire concreto degli individui e, in questo contesto, all'analisi delle forme assunte dalla politica. Più in profondità, però, c'è anche una strumentalità esistenziale delle immagini del mondo, che in Weber rimane implicita, ma che emerge chiaramente seguendo la linea filosofica della *Begriffsgeschichte* del concetto di “immagine del mondo”: esattamente come degli atlanti, le immagini del mondo servono all'uomo per orientarsi.

Insomma, al di là del gusto estetico dei mappamondi e della curiosità squisitamente teoretica che è stuzzicata dai planisferi, di fatto non si può dimenticare che gli atlanti, le cartine hanno la loro principale ragion d'essere nel *servire* come strumenti di *orientamento*; essi mostrano la posizione che si occupa nel mondo e permettono di individuare gli obiettivi, i punti d'arrivo, e la strada più breve per raggiungerli. Non a caso, infatti, nel momento in cui un atlante è “superato”, diviene antiquato e quindi inservibile, esso cessa di essere propriamente un atlante e si trasforma in un cimelio, in un reperto museale, in una testimonianza storico-artistica del passato. Allo stesso modo le immagini del mondo rispondono a un'esigenza tutta pratica di orientamento: anch'esse *servono* all'uomo per capire in che razza di mondo

---

7 Cfr. C. Marksches, I. Reichle, J. Brüning, P. Deuflhard (a cura di), *Atlas der Weltbilder*, Akademie Verlag, Berlin 2011. Sulla stessa lunghezza d'onda, seppur più storicamente concentrato e meno “enciclopedico”, cfr. I. Baumgärtner, H. Kugler (a cura di), *Europa im Weltbild des Mittelalters: kartographische Konzepte*, Akademie Verlag, Berlin 2008.

si vive, e quali sono le strade più veloci o più sicure per raggiungere determinati obiettivi; i *Weltbilder*, come si ripeterà in questo lavoro, forniscono un set di assunti cognitivi sul mondo come totalità: una strumentazione indispensabile per vivere e per praticare il mondo. Senza immagini del mondo non si può far altro che brancolare al buio.

## Avvertenza

### Abbreviazioni delle edizioni citate delle opere di Max Weber

Alc. = *Alcune categorie della sociologia comprendente*, in *Il metodo delle scienze storico-sociali*, trad. it. a cura di P. Rossi, Einaudi, Torino 1958; ed. or. *Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie*, in «Logos», IV, 1913.

Anti. I = *Osservazioni critiche sui “contributi critici” di H. Karl Fischer*, in *Sociologia della religione*, vol. I, trad. it. a cura di P. Rossi, Comunità, Torino 2002; ed. or. *Die protestantische Ethik*, Hrsg. J. Winckelmann, Siebenstern Taschenbuch Verlag, Hamburg 1965-8, vol. II, pp. 27-37.

Anti. III = *Anticritica sullo «spirito del capitalismo»*, in *Sociologia della religione*, vol. I, trad. it., a cura di P. Rossi, Comunità, Torino 2002; ed. or. *Antikritisches zum «Geist» des Kapitalismus*, in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», XXX, 1910.

Anti. IV = *Anticritica conclusiva sullo «spirito del capitalismo»*, in *Sociologia della religione*, vol. I, trad. it., a cura di P. Rossi, Comunità, Torino 2002; ed. or. *Antikritisches Schlußwort zum «Geist des Kapitalismus»*, in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», XXXI, 1910.

Buro. = *Sulla burocrazia* in *Scritti politici*, a cura di A. Cariolato, E. Fongaro, Donzelli Roma 1998; ed. or. in *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, Mohr, Tübingen 1924.

Conf. = *Confucianesimo e Taoismo*, in *Sociologia della religione*, vol. II, trad. it. a cura di P. Rossi, Comunità, Torino 2002; ed. or. *Konfuzianismus und Taoismus*, in *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Mohr, Tübingen 1920-1.

Com. Rel. = *Comunità religiose*, trad. it. a cura di Massimo Palma, Donzelli, Roma, 2006; *Religiöse Gemeinschaften*, in Max Weber-Gesamtausgabe (*Wirtschaft und Gesellschaft: die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte*), (a cura di Hans Kippenberg), vol. I/22, t. 2, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 2001.

CSN = «Chiese» e «sette» nel Nord-America, in *Sociologia della religione*, vol. I, trad. it. a cura di P. Rossi, Comunità, Torino 2002; ed. or., «Kirchen» und «Sekten» in Nordamerika, in «Die christliche Welt» XX, 1906.

Dem. = *La situazione della democrazia borghese in Russia*, in *Sulla Russia*, trad. it. a cura di M. Protti, Il Mulino, Bologna 1981; ed. or. *Zur Lage der bürgerlichen Demokratie in Rußland*, in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik» XXII, 1906.

Dom. = *Economia e società. Dominio*, trad. it. a cura di M. Palma, Donzelli, Roma 2012; ed. or. *Wirtschaft und Gesellschaft: die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlaß*. Curato da E. Hanke, *Herrschaft*, Max Weber-Gesamtausgabe, vol. XXII/4.

Due. = *Tra due leggi*, in *Scritti politici*, a cura di A. Cariolato, E. Fongaro, Donzelli Roma 1998; ed. or. *Zwischen zwei Gesetzen*, in Max Weber-Gesamtausgabe, vol. I/15, pp. 95-98.

Et. = *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, in *Sociologia della religione*, vol. I, trad. it. a cura di P. Rossi, Comunità, Torino 2002; ed. or. *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, in *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Mohr, Tübingen 1920-1.

Giud. = *Il Giudaismo antico*, in *Sociologia della religione*, vol. IV, trad. it. a cura di P. Rossi, Comunità, Torino 2002; ed. or. *Das antike Judentum*, in *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Mohr, Tübingen 1920-1.

Indu. = *Induismo e Buddhismo*, in *Sociologia della religione*, vol. III, trad. it. a cura di P. Rossi, Comunità, Torino 2002; ed. or. *Hinduismus und Buddhismus*, in *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Mohr, Tübingen 1920-1.

Intr. = *Introduzione a L'etica economica delle religioni universali*, in *Sociologia della religione*, vol. II, trad. it. a cura di P. Rossi, Comunità, Torino 2002; ed. or. *Einleitung*, in *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Mohr, Tübingen 1920-1.

Inter. = *Intermezzo. Teoria dei gradi e delle direzioni di rifiuto religioso del mondo*, in *Sociologia della religione*, vol. II, trad. it. a cura di P. Rossi, Comunità, Torino 2002; ed. or. *Zwischenbetrachtung. Stufen und Richtungen der religiösen Weltablehnung*, in *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Mohr, Tübingen 1920-1.

Nuo. = *La nuova Germania*, in *Scritti politici* trad. it. a cura di P. Manganaro, ed. SEAM, Roma 1998; ed. or. *Das neue Deutschland* pubblicato sulla Frankfurter Zeitung il 2 dicembre 1918.

Ogg. = *L'oggettività conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale*, in *Il metodo delle scienze storico-sociali* trad. it. a cura di P. Rossi, Edizioni di Comunità, Torino, 2001; ed. or. *Die „Objektivität“ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*, 1917.

Parl. = *Parlamento e governo*, trad. it. a cura di F. Fusillo, Laterza, Roma-Bari 1993; ed. or. *Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland. Zur politischen Kritik des Beamtentums und Parteiwesens*, Duncker & Humboldt, München-Leipzig 1918.

P.C. = *La transizione allo pseudocostituzionalismo in Russia*, in *Sulla Russia*, trad. it. a cura di M. Protti, Il Mulino, Bologna 1981; ed. or. *Rußlands Übergang zur*



*Scheinkonstitutionalismus*, in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik» XXII, 1906.

Pol. = *La politica come professione*, in *La scienza come professione. La politica come professione*, trad. it. a cura di H. Grünhoff, P. Rossi, F. Tuccari, Einaudi, Torino 2004; ed. or. *Politik als Beruf*, in *Gesammelte politische Schriften*, Drei Masken Verlag, München 1921.

Pre. = *Premessa a Sociologia della religione*, in *Sociologia della religione*, vol. I, trad. it. a cura di P. Rossi, Comunità, Torino 2002; ed. or. *Vorbemerkung*, in *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Mohr, Tübingen 1920-1.

Prol. = *Lo stato nazionale e la politica economica tedesca*, in *Scritti politici*, a cura di A. Cariolato, E. Fongaro, Donzelli Roma 1998; od. or. Max Weber-Gesamtausgabe, vol. I/4, t. 2, pp. 541-74.

Psi. = *Sulla psicofisica del lavoro industriale*, in *Metodo e ricerca nella grande industria*, trad. it., a cura di M. Protti, Franco Angeli, Milano 1983; ed. or., *Zur Psychophysik der industriellen Arbeit*, in Max Weber-Gesamtausgabe I/11.

Ros. = *Roscher e Knies e i problemi logici dell'economia politica di indirizzo storico*, in *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, trad. it. A cura di P. Rossi, Comunità, Torino 2001; ed. or., *Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie*, in «Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft im Deutschen Reich», vol. XXVII, 1903.

Scien. = *La scienza come professione*, in *La scienza come professione. La politica come professione*; trad. it. a cura di H. Grünhoff, P. Rossi, F. Tuccari, Einaudi, Torino 2004; ed. or. *Wissenschaft als Beruf*, in *Gesammelte politische Schriften*, Drei Masken Verlag, München 1921.

Set. = *Le sette protestanti e lo spirito del capitalismo*, in *Soziologia della religione*, vol. I, trad. it. A cura di P. Rossi, Comunità, Torino 2002; ed. or., in *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Mohr, Tübingen 1920-21.

Soc. = *Il socialismo*, in *Scritti politici* trad. it. a cura di P. Manganaro, ed. or. SEAM, Roma 1998; ed. or. *Der Sozialismus*, Phöbus Kommissionsverlag, Wien 1918.

Sto. = *Storia economia. Lineamenti di una storia universale dell'economia e della società*, trad. it. a cura di S. Barbera, Donzelli, Roma 2007; ed. or. *Wirtschaftsgeschichte. Abriß der universalen Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, Duncker & Humblot, Berlin 1958.

# Brancolare al buio. Immagini e visioni del mondo

«Luce! Luce!» gridavo spesso nel sogno. «Toglimi via dal volto, dal petto l'immensità dello spazio! Sollevalo alto da me! Rendilo, mamma, alle stelle! Non posso più vivere così, sotto il peso di questo incommensurabile cielo!

R. M. Rilke, *La cieca*.

Come tutti i ciechi, essi devono *avanzare*, ossia esporsi, percorrere lo spazio come si corre un rischio. Afferrano lo spazio con mani avidi, anche erranti, lo disegnano in un modo prudente e audace a un tempo; calcolano, contano con l'invisibile. Della maggior parte di loro [...] si direbbe che non si perdono nell'erranza assoluta. Esplorano – e cercano di prevedere laddove non vedono, *non vedono più o non vedono ancora*.

J. Derrida, *Memorie di cieco*.

La carica e la portata rivoluzionaria del *Discorso sul metodo* di Descartes, pietra angolare della nascente modernità e pietra di scandalo per tutti coloro che contesteranno la fissità della dicotomia soggetto-oggetto, ha spesso fatto dimenticare che esso era stato pensato originariamente come prefazione a tre saggi dal tenore marcatamente scientifico, nell'ordine: *La diottrica*, *Le meteore*, *La geometria*. Il primo di questi saggi, strutturato in forma di dialogo e in realtà molto simile alle *Dioptricae* di Keplero, affronta lo studio di tutta una serie di fenomeni naturali come la rifrazione e la diffrazione della luce, unitamente ad una dettagliata analisi di fisiologia della visione - non priva di potenziali ricadute tecniche. In essa Descartes sembra “ridurre” ciò che vediamo ad una costruzione della nostra mente, una risposta del nostro apparato nervoso ad una serie di stimoli complessi che provengono dal mondo; commentandola, Merleau-Ponty la definì «il breviario di un pensiero che non vuole più abitare il visibile e decide di ricostruirlo secondo un modello creato dal

pensiero stesso»<sup>1</sup>. È la genesi del dualismo gnoseologico, di quella frattura tra pensiero e realtà che impegnerà la filosofia dei secoli successivi: l'uomo conosce le idee, non gli oggetti. Il mondo, la materia sensibile, la *res extensa*, sono accessibili solo mediamente, solo in quanto idee e quindi attraverso il filtro del pensiero e dei – rozzi – sensi umani. Questo aspetto, pure assolutamente fondamentale, non è però l'unico, non va assolutizzato; *La diottrica* non è liquidabile come un *pamphlet* di rigorismo razionalista. Accanto ad una netta presa d'atto della debolezza delle capacità ottiche umane, parte di questo breviario aspirava anche ad ampliare l'orizzonte di ciò che è visibile ad occhio umano, e ciò anche in un senso squisitamente tecnico; la rozzezza della vista umana è almeno parzialmente migliorabile: Descartes infatti sembra prefigurare le future lenti a contatto, immaginando di poter accostare la cornea ad un tubo pieno d'acqua per accrescerne la potenza; si tratta di un tentativo, in sedicesimo, di consegnare all'uomo la capacità divina di donare la vista ai ciechi.

Non è forse casuale che il *Discorso sul metodo* sia immediatamente seguito dal saggio sulla diottrica. Metodo e occhiali sono gli strumenti che l'uomo moderno deve avere con sé per proseguire sicuro sul cammino della conoscenza. Uno dei tratti della modernità è stato proprio il recupero sincero e concreto delle etimologie dei termini indicanti il campo della conoscenza, il rafforzamento del legame che congiunge vedere e sapere: il *theorein* riacquista la sua concretezza di frutto della vista, lo stesso “scoprire” - forse il verbo simbolo della modernità - indica il disvelamento di ciò che era nascosto – ciò che non era ancora accessibile alla vista. È Arendt a sintetizzare magistralmente questo rinato connubio vista e conoscenza: «vedere è *idein*, sapere è *eidenai*, cioè *aver visto*: prima si vede poi si conosce»<sup>2</sup>.

Contemporaneamente sorgono le prime frustrazioni sulla debolezza dell'occhio umano. L'organo principe si scopre subito incredibilmente debole, almeno su due versanti: in primo luogo pecca di eccessiva ingenuità, si lascia truffare troppo facilmente. Sembra insomma consegnarci un mondo apparentemente semplice, ma appunto di mera apparenza si tratta, di illusioni ottiche che nuovamente nascondono la verità. Il dubbio radicale che quindi attanaglia l'umanità agli esordi della *Neuzeit* è

---

1 M. Merleau-Ponty, *L'oeil et l'esprit* [1964], trad. it., *L'occhio e lo spirito*, in *Il corpo vissuto*, Il Saggiatore, Milano 1979, p. 215.

2 H. Arendt, *The Life of the Mind* [1978], trad. it., *La vita della mente*, Il Mulino, Bologna 1987, p. 171.

che esista un Genio maligno, un dio illusionista che si diverte nel costellarci di inganni e false piste la via della conoscenza. Inoltre, e in secondo luogo, la stessa ipotesi della possibile esistenza di divinità a noi ostili, appare esagerata, non necessaria: è sufficiente che faccia buio per privare l'occhio di tutte le sue capacità, basta muoversi in una stanza oscura o in una via non illuminata per trovarsi costretti a brancolare, ad avanzare a tentoni, rischiando continuamente di cadere nell'errore. Mentre le prove ontologiche dell'esistenza di Dio permettono di riconnettere soggetto e mondo, squalificando a semplice *escamotage* intellettuale la figura del genio maligno, il buio e l'oscurità sono ancora – e saranno sempre – i pericoli da cui l'umanità deve guardarsi. Che fare di fronte a ciò che non si riesce a vedere con sufficiente evidenza e chiarezza? Secondo Descartes bisogna pazientare e procedere lentamente, come tutti i ciechi, saggiando il terreno su cui si poggiano i piedi, usando le mani per individuare eventuali ostacoli. L'errore risiede nel giudizio affrettato, non suffragato dalla percezione, nel «volere al di là del vedere»<sup>3</sup>. Col tempo, forse, si troverà il modo per illuminare le tenebre o si inventeranno strumenti adatti per vedere anche attraverso di esse; per il momento, si deve camminare sul filo di lana, continuando a procedere, ma senza fretta. Tale debolezza non è d'altronde necessariamente tragica: miopia e curiosità sono infatti il movente ultimo di ogni filosofia.

Tutta la filosofia [...] è fondata su due sole cose: cioè sul fatto che il nostro spirito è curioso e la nostra vista cattiva; poiché se aveste occhi migliori di quelli che avete, vedreste bene se le stelle sono dei soli che illuminano altrettanti mondi, oppure se non lo sono; e se d'altra parte foste meno curioso, non vi preoccupereste di saperlo, il che sarebbe lo stesso; ma si vuole sapere più di ciò che si vede, e in questo sta la difficoltà.<sup>4</sup>

Ciò che si delinea a partire dal *Discorso* e dalla *Diottrica* è dunque un lavoro a tempo pieno e di lungo periodo per i filosofi; proprio nel momento in cui la vista, con la sua proverbiale evidenza, aspira ad essere veicolo principe di conoscenza e subentra addirittura all'interno della definizione dell'uomo come «*cosmotheoros* che crea esso stesso a priori gli elementi della conoscenza del cosmo»<sup>5</sup>, l'umanità si

3 J. Derrida, *Memoires d'aveugle* [1990], trad. it., *Memorie di cieco*, Abscondita, Milano 2003, p. 27.

4 B. Le Bovier de Fontenelle, *Entretiens sur la pluralité des mondes* [1686], trad. it., *Conversazioni sulla pluralità dei mondi*, Theoria, Roma-Napoli 1984, pp. 39-40.

5 I. Kant, *Opus postumum*, (trad. it. di V. Mathieu), Laterza, Roma-Bari 1984, p. 356.

scopre irrimediabilmente miope. Ancora più precisamente, ad onta di ogni progresso tecnico, l'umanità si scopre insanabilmente cieca sia rispetto al mondo costitutivamente fosco della metafisica, sia riguardo le strutture portanti di questo mondo, la natura, i suoi oggetti, la sua materia. Il termine “visione” diviene quindi un freno ad ogni possibile ambizione conoscitiva e, in maniera solo apparentemente paradossale, diventa sinonimo di limitazione; è vero che si conosce solo ciò che si è visto, ma troppo poche sono le cose che si possono vedere e per di più nulla ci assicura che non si stia conoscendo solamente un mondo di mere apparenze.

È all'interno di questa temperie culturale che nel 1790, un secolo e mezzo dopo il *Discorso* di Descartes, fa il suo ingresso nel dibattito filosofico un termine destinato a fare storia: *Weltanschauung*, visione del mondo. Il latore è Kant, il testo la *Critica del giudizio*:

*Il potere anche solo pensare senza contraddizione l'infinito dato, esige nell'animo umano una facoltà, che sia essa stessa soprasensibile. Poiché solo mediante questa facoltà e la sua idea di un noumeno, il quale per se stesso non ammette alcuna intuizione, ma fa da sostrato all'intuizione del mondo [Weltanschauung] in quanto semplice fenomeno, l'infinito del mondo sensibile è compreso interamente sotto un concetto, nella valutazione puramente intellettuale delle grandezze, sebbene esso, nella valutazione matematica mediante concetti numerici, non possa esser mai pensato interamente.*<sup>6</sup>

La carriera di questo termine, destinato ad imperversare almeno fino alla prima metà del Novecento, inizia in sordina, all'interno del paragrafo della terza Critica dedicato alla *valutazione delle grandezze delle cose naturali, richiesta dall'idea del sublime*. La visione/intuizione del mondo [Weltanschauung] perimetra il campo del conoscibile, limitandolo alla schiera dei fenomeni. Il noumeno, la cosa in sé, rimane inviolato e letteralmente sconosciuto, resiste ad ogni intuizione perché non può e non potrà mai essere oggetto di intuizione sensibile; esso rappresenta l'angolo cieco di ogni possibile illuminismo. Il terreno di nascita del concetto di *Weltanschauung* è dunque strettamente e squisitamente gnoseologico: a rigor di logica esso rappresenta un precipitato della rivoluzione copernicana che lo stesso Kant aveva messo in atto già a partire dalla prima Critica, evidenziandone un doppio versante. Porre il

<sup>6</sup> I, Kant, *Kritik der Urteilskraft* [1790], trad. it. a cura di A. Gargiulo, *Critica del giudizio*, Laterza, Bari 1970, p. 104.

soggetto umano al centro del processo conoscitivo significa che ogni contenuto di conoscenza presuppone e si basa su di una struttura del nostro intelletto; da un lato, quindi, il mondo si dà sempre come “visione”, ossia costretto all'interno delle categorie e delle forme dell'intelletto umano. Dire *Welt* o *Weltanschauung* è per l'uomo la stessa identica cosa – l'aggiunta di *-anschauung* rappresenta solamente la presa di coscienza di tale dato di fatto. Dall'altro lato l'intuizione sensibile – ad esempio attraverso la vista – restituisce solamente fenomeni, cioè gli oggetti in quanto intuiti secondo gli schemi precostituiti dell'intelletto. Parlare di visione di un noumeno è un ossimoro.

Fin qui tutto chiaro; talmente chiaro che alcuni autori hanno azzardato l'ipotesi di una sorta di coniazione involontaria, irriflessa, di questo termine, da parte di un Kant completamente inconsapevole della tempesta che avrebbe suscitato; Wolters, ad esempio, considera l'apparizione kantiana del termine *Weltanschauung* «an incidental coinage by Kant, comparable to such existing compounds as *Weltbeschauung* [world examination or inspection], *Weltbetrachtung* [world consideration or contemplation] and *Weltansicht* [world view or opinion] and moreover refers simply to an *Anschauung* of the world in the regular sense of sense perception»<sup>7</sup>. Il concetto di *Weltanschauung* sarebbe quindi nato quasi per caso, utilizzato – forse per evitare eccessive ripetizioni – come sinonimo di altri lemmi già abbondantemente forniti di cittadinanza filosofica. Lo stupore, e in un certo senso la delusione, di autori come Wolters e Naugle di fronte ad una genesi così poco nobile è perfettamente comprensibile alla luce della travagliata e complessa storia di questo termine: nel giro di pochissimo tempo infatti si emancipa dall'ambito gnoseologico per caricarsi di un'inedita quantità di sfumature e significati, imponendosi in quasi tutti i campi dello scibile e dell'agire umano: dalla psicologia alla sociologia, dalla teoria della letteratura alla storia dell'arte, passando addirittura per la fisica e la politica<sup>8</sup>. In maniera direttamente proporzionale, all'aumentare delle occorrenze e all'ampliarsi smisurato dei contesti di utilizzo, corrisponde una radicale perdita di definitezza del significato di *Weltanschauung*. Esso diviene un concetto insieme nebuloso e

---

7 A. M. Wolters, *Weltanschauung*, in *The History of Ideas, Preliminary Notes*, citato in D. K. Naugle, *Worldview. The History of a Concept*, Eerdmann Publishing Co., Grand Rapids, Michigan USA 2002, p. 59.

8 Cfr. G. Magnano San Lio, *Forme del sapere e struttura della vita: per una storia del concetto di Weltanschauung da Kant a Dilthey*, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli 2005.

rarefatto: nebuloso in quanto refrattario a ogni definizione chiara, netta e univoca; la voce *Weltanschauung* dell'*Historisches Wörterbuch der Philosophie* è costretta ad assumere la forma di un'enorme lista di significati tra loro autonomi e a volte contraddittori. Ma il migliore esempio di questa situazione è rappresentato dalla sostanziale impossibilità di tradurlo, o meglio ancora: dall'enorme quantità di traduzioni possibili. Rarefatto perché, data la compresenza di significazioni reciprocamente incomparabili e incompatibili, dà spesso l'impressione di venire utilizzato come concetto *passepertout*, valido in ogni circostanza, tanto da far sorgere il sospetto che, in realtà, non abbia proprio significato alcuno.

Secondo Naugle tale fioritura indiscriminata del termine *Weltanschauung* in tutti i campi della cultura occidentale deriva anch'essa, coerentemente, dall'idealismo kantiano, che ne costituisce lo spazio di possibilità: «[f]rom its coinage in Kant, who apparently used the term only once and for whom it was of minor significance, it evolved rather quickly to refer to an intellectual conception of the universe from the perspective of a human knower. Kant's Copernican revolution in philosophy, with its emphasis on the knowing and willing self as the cognitive and moral center of the universe, created the conceptual space in which the notion of worldview could flourish»<sup>9</sup>. L'interpretazione di Naugle – corretta seppur piuttosto ovvia – tralascia però un aspetto a mio avviso fondamentale, e che emergerà come decisivo nel prosieguo di questo lavoro: la *Weltanschauung* rappresenta l'unica risposta possibile all'insopprimibile esigenza di *totalità* della ragione umana. Non è soltanto una *visione* [*Anschauung*] del mondo sensibile, è anche e soprattutto visione del *mondo* [*Welt*] nella sua irriducibile totalità. È questa la breccia grazie alla quale la psicologia e la sociologia, la letteratura e la politica si appropriarono del concetto di *Weltanschauung*: la possibilità di dare un nome a quel bisogno di visione/intuizione/interpretazione del *tutto* del mondo che caratterizza l'esistenza umana. Ed è lo stesso Kant ad aprire questa via, nell'incipit del paragrafo che precede l'irruzione del concetto di *Weltanschauung*:

Intanto, l'animo sente in se stesso la voce della ragione, che, per tutte le grandezze date, ed anche per quelle che non potranno mai essere apprese interamente, ma che tuttavia son giudicate come interamente date (nella rappresentazione sensibile), *esige la totalità*

---

9 D. K. Naugle, *Worldview. The History of a Concept*, op. cit., p. 59.



[corsivo mio NdR], e quindi la comprensione *in una* intuizione [*Totalität fordert, mithin Zusammenfassung in eine Anschauung*].<sup>10</sup>

I due termini utilizzati per il composto *Weltanschauung* meritano uguale considerazione: essa non è soltanto visione di fenomeni, ma anche e principalmente il tentativo di abbracciare con lo sguardo l'intera totalità dei fenomeni, l'orizzonte di tutti i fenomeni; in altre parole: il mondo nel suo complesso.

È a partire da questa precisazione che si spiega come la comparsa sulla scena del concetto di *Weltanschauung* trascini con sé e obblighi la filosofia a recuperare un altro termine, fino ad allora dimenticato nella storia del tedesco antico: *Weltbild*, immagine del mondo. La storia pre-moderna di questo lemma è brevissima, ma illumina subito un aspetto insieme controverso ed essenziale: nasce infatti a cavallo dell'anno 1000, coniato da Notker il Teutonico – abate a San Gallo – nell'intento di tradurre in tedesco il *De nuptiis Philologiae et Mercurii* di Marziano Capella, come condensato dell'espressione latina *forma ideaque mundi*. È evidente l'eredità platonica su cui si innesta il termine *Weltbild*: l'immagine del mondo è sostanzialmente l'iperurano, ossia un altro mondo, quello eterno e incorruttibile delle idee, il modello [*Abbild*] e il fondamento ontologico di questo mondo imperfetto di mere apparenze. Dopo Kant e la rivoluzione copernicana, l'immagine del mondo diviene il correlato necessario e coerente della *Weltanschauung*: il soggetto vede solamente *immagini* del mondo, non potendo infatti accedere agli oggetti in sé, al noumeno; «dieses Ich schaut in der Weltanschauung das Weltbild an»<sup>11</sup>. Eppure anche in questo caso l'apparente chiarezza del significato di *Weltbild* è solamente la quiete prima della tempesta. L'ampiezza del suo portato semantico – affascinante proprio perché ambiguo e costitutivamente versatile – si dimostra subito nel divaricarsi di due interpretazioni, due accezioni possibili e antitetiche dello stesso concetto: da un lato l'immagine come complemento e completamento del mondo delle apparenze, come tentativo di raffigurare un di-più che sfugge alla sensibilità umana e resiste a ogni concettualizzazione rigorosa; l'immagine sarebbe quindi lo strumento per afferrare un eccesso di mondo, un'ulteriorità – non necessariamente trascendente – rispetto a quanto possiamo conoscere ed esperire. Ci si raffigura in

---

10 I. Kant, *Critica del giudizio*, op. cit., p. 103.

11 Cfr. J. Ritter, K. Gründer, G. Gabriel (a ura di), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, voce *Weltbild*, p. 461.

immagine anche e soprattutto ciò che non si può vedere. Dall'altro lato, all'opposto, l'immagine del mondo viene interpretata come alter ego filosofico dell'*orbis pictus*, una sorta di sforzo enciclopedico volto a raggruppare le conoscenze umane riguardo il mondo sensibile, il mondo di fenomeni. In questo senso il *Weltbild* è da intendersi come catalogazione sinottica di tutto il molteplice del mondo. Un unico denominatore accomuna queste due letture ed è, ancora una volta, il riferimento obbligato alla totalità; entrambe infatti aspirano alla rappresentazione del tutto del mondo, alcuni ricercando – come dice Blumenberg – la «quintessenza della realtà [*Inbegriff der Wirklichkeit*]»<sup>12</sup>, il suo lato concettualmente in-accessibile, altri al contrario costringendo il mondo a farsi solamente immagine, rigettando tutto ciò che non è traducibile eideticamente e quindi organizzabile e collezionabile nelle strutture del nostro intelletto – come lamenta Heidegger<sup>13</sup>.

Scopo di questo capitolo introduttivo è quello di tratteggiare una genealogia essenziale del concetto di immagine del mondo [*Weltbild*], cercando di evidenziarne sfumature, mutamenti di significato, limiti e potenzialità per la ricerca filosofica e non solo. Nella prima parte si tenterà di ricostruire la colonna portante di tale categoria, la sua spina dorsale; lo si farà affrontando tre autori i cui scritti sono inaggrabili nell'approcciare questa tematica: in primo luogo Kant, che pur non utilizzando mai esplicitamente il termine *Weltbild* rimane il punto di partenza imprescindibile. L'abisso insuperabile che separa noumeno e fenomeno e l'insopprimibile esigenza della ragione di rappresentarsi la totalità del mondo nonostante i rischi di errore e scivolamento, sono il vocabolario base di ogni teoria delle immagini del mondo; non a caso chiunque affronti questo argomento è costretto ad iniziare con Kant<sup>14</sup>. Successivamente si analizzerà parte della *Weltanschauungslehre* di Dilthey, che per primo tenta di delineare una connessione – onestamente non sempre chiarissima – tra immagine e visione del mondo. Da ultimo,

---

12 H. Blumenberg, *Weltbilder und Weltmodelle* [1961], trad. it., *Immagini del mondo e modelli del mondo*, in *Hans Blumenberg e la teoria della modernità*, "Discipline Filosofiche", n. 1, XI, 2001, p. 15.

13 Cfr. M. Heidegger, *Das Zeitalter des Weltbildes* [1938], trad. it., *L'epoca delle immagini del mondo*, in *Sentieri interrotti*, la Nuova Italia, Firenze 1977.

14 Addirittura c'è chi sembra sostenere che – parafrasando Heidegger – l'epoca delle immagini del mondo abbia il suo avvento con Kant; cfr. P. Sloterdijk, *Kopernikanische Mobilmachung und ptolemäische Abrüstung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1987, p. 68: «Wen Sorgen vor einem Rückfall in vorkantische Denkmuster nicht quälen, der dürfte sagen, daß die Welt gegen die Weltbilder wieder zu ihrem Recht kommt».

sarà il momento di Jaspers, che dedica al concetto di *Weltbild* un intero capitolo della sua *Psicologia delle visioni del mondo*, riprendendo in parte alcune indicazioni di Dilthey, ma all'interno di un discorso più ampio e sistematico. Nella seconda parte, invece, si enfatizzeranno tre macro-ramificazioni nell'interpretazione di tale concetto, tre opposte letture: secondo Heidegger il *Weltbild* costituisce una *riduzione* del mondo in immagine, l'ennesimo atto di arroganza della modernità; Borkenau, invece, concepisce l'immagine *accanto* al mondo, come il modello e il contraltare ideale dei movimenti e delle tensioni del mondo sociale, politico ed economico. Hans Blumenberg, infine, teorizza l'*ampliamento* del mondo attraverso le immagini: solo tramite immagini l'uomo riesce a rappresentarsi la totalità, prestazione decisiva per trovare il proprio posto nel mondo e, di conseguenza, per orientarsi.

È però necessario esplicitare subito una delle ambizioni di questo capitolo e segnalare una premessa. L'ambizione è quella di contribuire in parte a districare il groviglio che lega *Weltanschauung* e *Weltbild*; il fortissimo patrimonio genetico che accomuna questi due termini ha fatto sì che essi potessero essere utilizzati sostanzialmente come sinonimi<sup>15</sup>. La mia opinione è che questa riduzione nasconda in realtà alcune falle e offuschi differenze potenzialmente feconde. Naturalmente si tratta di una mossa azzardata: i due concetti si trovano spesso incastrati e combinati insieme anche negli autori che verranno analizzati, rendendo difficile la decrittazione; ciononostante ritengo che il tentativo di separarli, andando anche oltre l'utilizzo esplicito dell'autore di turno, raccogliendo ed enfatizzando all'estremo alcune suggestioni, rivesta un'importanza strategica. La premessa invece è la presenza ingombrante di un convitato di pietra in tutte le pagine di questo capitolo: Max Weber. Ciò che si scriverà serve allo scopo – e si scriverà solo ciò che è utile a questo scopo – di illuminare alcuni aspetti del pensiero weberiano e in particolar modo il suo impiego del concetto di immagine del mondo. Anticipo già ora che lo schieramento, la stringa di autori al cui interno si può collocare l'accezione weberiana del termine *Weltbild* è quella che va da Kant ad alcuni aspetti dell'opera di Jaspers; non è un caso infatti che un autore come Weber, che aveva un'antipatia quasi congenita verso “visioni” e “sermoni”<sup>16</sup>, segnali, in nota, l'importanza dello scritto di

---

15 Cfr. V. Engelhardt, *Weltbild und Weltanschauung: vom Altertum bis zur Gegenwart; eine kulturphilosophische Skizze*, Reclam, Leipzig 1921.

16 Cfr. Pre. pp. 16-17.

Jaspers<sup>17</sup>. Prosecutore forse inconsapevole dell'opera weberiana – limitatamente alla nozione di immagine del mondo - è invece Blumenberg.

Prima di iniziare è utile recuperare la semantica che dà il titolo a questo capitolo: brancolare al buio. È Kant stesso a portarci su questa strada, evidenziando da subito un secondo effetto collaterale dell'oscurità: non solo la difficoltà a proseguire nel cammino della conoscenza, ma il terrore – logicamente precedente – di non conoscere la propria posizione, di non riuscire ad orientarsi e, di conseguenza, non sapere in che direzione proseguire il cammino. Allungare timidamente la mano al buio e non toccare nulla non significa solamente assenza di ostacoli, ma anche mancanza di punti di riferimento.

- ***Orientarsi nell'oscurità. Kant in un stanza senza luce***

Il campo semantico dell'*herumtappen*, del brancolare, del procedere a tentoni, dell'oscillare in preda alle vertigini, sembra affascinare un Kant desideroso di mettere ordine e sicurezza nel campo confuso e confusionario della filosofia. L'opposto logico del brancolamento sconclusionato è il cammino spedito sulla “via sicura di una scienza”, la *sicherer Gang* evocata ben due volte già nel primo paragrafo della *Prefazione* alla seconda edizione della *Critica della ragion pura*. Tutti coloro che sostengono l'ineliminabile discrasia fra teoria e pratica, coloro che, considerandosi *praticamente* esperti di una scienza, ne disprezzano il lato teorico, in realtà «brancolano tra tentativi ed esperienze [*durch Herumtappen in Versuchen und Erfahrungen*]»<sup>18</sup>. È però in particolar modo la metafisica a rappresentare esemplarmente il percorso incerto di una scienza ancora lontana dalla scoperta della via sicura: «[n]on vi è dunque alcun dubbio che il modo di procedere della metafisica sia stato sinora un vuoto brancolare [*bloßes Herumtappen*], e quel che è peggio, un

---

17 Scrive M. Weber nella nota 4 a p. 17 della *Premessa* alla *Sociologia della religione*: «non ho bisogno di dire che non rientrano in questa categoria di opere [quelle che forniscono “visioni” a basso costo e a scarso contenuto NdR] tentativi come quelli di Karl Jaspers (nel suo libro *Psychologie der Weltanschauungen*, Springer, Berlin 1919) [...] che differiscono da ciò che viene qui tentato per quanto riguarda il punto di partenza».

18 I. Kant, *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* [1793], trad. it. a cura di F. Gonnelli, *Sul detto comune: questo può essere giusto in teoria ma non vale per la prassi*, in *Scritti di storia, politica e diritto*, Laterza, Roma-Bari 1995, p. 124.

camminare a tastoni tra semplici concetti»<sup>19</sup>. Ma questa non è l'unica accezione possibile del *bloßes Herumtappen*; negli *Scritti sui terremoti* comincia ad insinuarsi una tematica che diventerà centrale nel momento in cui Kant affronterà il nodo irrisolvibile della teodicea: «l'uomo va a tentoni se cerca d'indovinare le intenzioni che Dio si prefigge nel reggimento del mondo»<sup>20</sup>.

Eppure non è necessario avventurarsi nei meandri del meta-fisico né intestardirsi nel ricercare tracce del piano divino per provare una sensazione di disorientamento, di spaesamento: è il mondo stesso ad essere eccessivo, in almeno due versanti. Da un lato infatti il suo essere fondamentale e autentico rimane irrimediabilmente oscuro, precluso alle capacità conoscitive dell'uomo: come si è già accennato, soltanto il mondo dei fenomeni è a nostra disposizione, perché «tutti i concetti, e con essi tutte le proposizioni fondamentali, si riferiscono [...] a intuizioni empiriche, cioè a *data* dell'esperienza possibile. Senza di ciò, essi non hanno affatto una validità oggettiva, ma costituiscono un semplice gioco della capacità di immaginazione con le sue rappresentazioni»<sup>21</sup>. La ricaduta di tale dissonanza, di questa deprivazione cognitiva riguardo l'idea di mondo è chiarita esemplarmente da Jaspers, nelle pagine conclusive della sua *Psicologia delle visioni del mondo*:

Kant non sa che cosa sia il mondo in sé. Noi possiamo conoscere e sperimentare soltanto nell'ambito della scissione di soggetto e oggetto. Kant insegna che tutto l'oggettivo è nostro oggetto grazie alla sintesi di forma categoriale e materiale sensibile, e che noi, afferrando sempre e soltanto l'oggettivo, afferriamo sempre e soltanto il finito. Tuttavia, noi otteniamo dappertutto – sia di fronte a sfere particolari che di fronte alla totalità del mondo – la direzione dell'infinito. [...] Così mondo, anima, vita sono idee; ma noi non possiamo mai conoscere tali idee, che da un punto di vista oggettivo sono puri e semplici nomi per indicare delle direzioni.<sup>22</sup>

Eppure questo non è l'unico problema: anche accettando l'inaccessibilità dei noumena, il mondo rimane un panorama troppo vasto, che provoca vertigini. Anche accettando la definizione limitata e limitativa del mondo come insieme di tutte le

---

19 I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* [1781], trad. it. a cura di G. Colli, *Critica della ragion pura*, Adelphi, Milano 2004, p. 22.

20 I. Kant, *Scritti sui terremoti*, trad. it. a cura di M. Barletta, pp. 55-56.

21 I. Kant, *Critica della ragion pura*, op. cit., p. 314.

22 K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen* [1919], trad. it. a cura di V. Loriga, *Psicologia delle visioni del mondo*, Casa Editrice Astrolabio, Roma 1950, p. 521.

apparenze, come totalità di fenomeni, l'orizzonte rimane esageratamente ampio. Questa è la contraddizione intrinseca in cui cade ogni filosofia puramente speculativa, che rifiuta gli appigli della praticità: da una parte infatti la «filosofia speculativa (*non ancora pratica* [corsivo mio NdR]) [significa e deriva] da specula, veduta da un'altura sul terreno piano dell'esperienza, non procedendo per assaggi o a tastoni, ma in modo da abbracciare con lo sguardo l'orizzonte [*um sich in der Ferne beschauend zu sein*]]»<sup>23</sup>. Purtroppo, per abbracciare l'intero orizzonte con un unico sguardo bisognerebbe riuscire ad elevarsi a vette sostanzialmente inaccessibili per l'umano: di fronte a concetti totali la ragione «abbandona il terreno dell'esperienza – che segna invece gli stadi del suo progresso – e sollevandosi al di sopra di esso, si avventura nella sfera dell'incomprensibile e dell'insondabile, ad un'altezza cioè in cui essa è colta necessariamente da vertigini, poiché da quel punto di vista così elevato si trova completamente tagliata fuori da ogni applicazione in accordo con l'esperienza»<sup>24</sup>.

È a ridosso di questa contraddizione intrinseca che si sviluppa lo spazio di possibilità per l'inserimento postumo della nozione di immagine del mondo in Kant: se da un lato la filosofia speculativa non può far altro che dedicarsi incessantemente all'alpinismo, nel disperato tentativo di raggiungere altitudini tali da poter abbracciare il mondo in uno sguardo, dall'altro lato tali altezze sarebbero letali per il supporto biologico indispensabile della filosofia, ossia il filosofo. E per di più, in secoli di ricerca, nessuno ha mai nemmeno incrociato montagne così alte, tanto da far sorgere il sospetto che non esistano.

In ogni caso, facendo un passo indietro, è bene ricordare velocemente la sezione della *Dialettica trascendentale* dedicata alle antinomie, che svolge un ruolo cruciale in questo contesto, dove la doppia oscurità del concetto di mondo precedentemente accennata è ammessa immediatamente; l'inevitabile cecità dell'uomo di fronte al mondo viene assunta come punto di partenza:

Le idee, di cui ora ci occupiamo, le ho chiamate sopra idee cosmologiche, in parte perché per mondo si intende l'insieme di tutte le apparenze, e le nostre idee si indirizzano d'altronde soltanto a ciò che è incondizionato tra le apparenze; in parte perché la parola mondo, in senso trascendentale, significa la totalità assoluta dell'insieme delle cose

23 I. Kant, *Opus postumum*, op. cit., p. 356.

24 I. Kant, *Critica della ragion pura*, op. cit., p. 694.

esistenti, e noi rivolgiamo la nostra attenzione unicamente alla compiutezza della sintesi [...]. In considerazione inoltre del fatto che queste idee sono tutte quante trascendenti e che, sebbene non oltrepassino, *quanto alla specie*, l'oggetto, cioè le apparenze, ma abbiano a che fare unicamente con il mondo dei sensi (e non con i *noumena*), esse tuttavia spingono la sintesi sino ad un *grado*, che va al di là di ogni esperienza possibile, si può allora chiamarle tutte quante in modo perfettamente appropriato – secondo la mia opinione – *concetti del mondo*.<sup>25</sup>

Da ciò discende che di fronte alle antinomie la ragione puramente speculativa si ritrova incastrata in un gioco a somma negativa, forzata a sostenere a giorni alterni una volta la tesi e un'altra volta la sua antitesi; costretta a scegliere, a prendere partito, «si troverebbe in uno stato di oscillazione senza fine»<sup>26</sup>: un ondeggiamento incostante che ricorda da vicino sia gli effetti della vertigine, sia il brancolamento al buio. Per ciascuna delle quattro antinomie individuate da Kant è impossibile sia ricostruire un'argomentazione razionale ultima e definitiva - un ragionamento che dimostri ciò che è vero e ciò che è falso –, sia fare riferimento a prove empiriche, a fatti testimoniati dall'esperienza che consentano di attenuare il senso di vertigine. E questa irrisolvibile contraddittorietà delle antinomie si riverbera in realtà sul concetto di mondo in generale, come scrive Russo:

A voler utilizzare la tavola degli oggetti di dubbia consistenza ontologica, posta in chiusura dell'Analitica trascendentale, si dovrebbe dire che il mondo è *nihil negativum*, il concetto di un oggetto impossibile, quale potrebbe essere una figura rettilinea di due lati. Al mondo toccherebbe lo statuto oggettuale più negativo, quello di oggetto impossibile, perché a volerne fornire il concetto ci si ritrova con una contraddizione, un pensiero che si disfa nel momento stesso che lo si sta pensando, un oggetto presente solo per quello che non è.<sup>27</sup>

Ciò che per il momento mi interessa sottolineare è la possibilità – a partire dalla doppia oscurità del mondo e dalla corrispettiva doppia cecità dell'uomo – di tracciare una prima, parziale linea di demarcazione tra il concetto di *Weltanschauung* e quello di *Weltbild*; come si è visto nella veloce introduzione di questo capitolo, il lemma “visione del mondo” trova la sua ragion d'essere nel tentativo di condensare in

<sup>25</sup> Ivi, p. 478.

<sup>26</sup> Ivi, p. 530.

<sup>27</sup> M. Russo, *Il posto del mondo nell'uomo: la mundana sapientia di Kant*, in «Etica & Politica» XII, 2010, p. 33.

un'unica espressione due differenti esigenze. Da un lato infatti dà voce ad un effetto scomodo della rivoluzione copernicana, la scoperta che del mondo conosciamo soltanto apparenze e fenomeni, imbrigliati dalle categorie dell'intelletto e limitati dalla debolezza dei sensi; dall'altro rappresenta quel bisogno umano di darsi una visione d'insieme, uno sguardo allargato sulla totalità, necessario per definire l'orizzonte e quindi per orientarsi.

Non è un caso che il concetto di immagine del mondo – prescindendo dalla sua fugace apparizione nel cuore del Medioevo – emerga con rinnovato vigore alcuni decenni dopo l'introduzione del termine *Weltanschauung*, per correggerne alcune lacune e risolverne altre contraddizioni: in primo luogo non è scontato che l'uomo accetti con razionale rassegnazione di limitare le proprie conoscenze al campo esperibile e comprovabile dei fenomeni. La condanna all'apparenza che il concetto di *Weltanschauung* porta con sé è difficile da digerire e da tollerare; da questo punto di vista è emblematica la paradossale parabola subita dallo stesso termine “visione del mondo” nell'attraversare l'epoca romantica: di contro alle pretese di oggettività della scienza, percepite come esageratamente aride e riduzioniste, l'intuizione/visione del mondo muta significato, diventando la via d'accesso alle forze reali della vita vera, non necessariamente razionali. Ad ogni modo, la sancita intrascendibilità del fenomenico non sembra attenuare l'esigenza di farsi un'idea anche di ciò che sta oltre; in altre parole: di ciò che non si può *vedere* è necessario farsi un'*immagine*. L'immagine del mondo rappresenta quindi, in questa prima accezione, il tentativo di dare forma al noumeno, ossia a ciò che di per sé è letteralmente inconoscibile e invisibile. Se il mondo dei fenomeni si avvia sulla *sicherer Gang* della scienza, l'immagine del mondo è una cartina in grado di fornire orientamento anche laddove di vie sicure non ce ne possono essere per definizione, a causa dell'assoluta oscurità. È in questo senso che Kant deve essere considerato – al di là dell'assenza di occorrenze esplicite – il padre nobile del concetto di *Weltbild*: è con lui infatti che viene perimetrato lo spazio proprio dell'immagine del mondo a ridosso dell'abisso insuperabile che separa fenomeno e noumeno, e quindi dall'altra parte della barricata rispetto alla *Weltanschauung*. Tra immagine e visione – e quindi anche tra immagine e scienza - viene circoscritta una discrasia ontologica che non è trasgredibile né superabile: nell'immagine del mondo si esplica lo sforzo sempre attuale di



rappresentare e dare forma al *surplus* ontologico del mondo.

In secondo luogo il termine *Weltbild* si declina come unica via d'uscita possibile dalla contraddizione precedentemente accennata in cui cade, già all'interno del pensiero kantiano, il concetto di *Weltanschauung*; l'esigenza di totalità di cui è insieme effetto e veicolo, infatti, rimane necessariamente insoddisfatta, frustrata. Forse non è vero che ci sono più cose in cielo e in terra di quante ne sogni la filosofia, ma di sicuro sono comunque troppe per essere afferrate in un unico sguardo. Una visione che aspiri ad essere *Weltanschauung*, panoramica sul mondo come totalità, è possibile solo da altezze non solo vertiginose, ma irrimediabilmente inumane; e in ogni caso troverebbe nella sfericità – geografica e metaforica - del mondo un limite invalicabile: anche i pochi pionieri della corsa allo spazio novecentesca hanno potuto in realtà ammirare solo un emisfero alla volta. Prendendo però sul serio l'esigenza, il bisogno di totalità che anima l'uomo e che non trova appagamento nella *Anschauung*, ne deriva l'inevitabilità del *Bild*, dell'immagine capace di rappresentare il mondo, fruibile anche da chi soffre di vertigini. Laddove i problemi di vista nell'abbracciare la totalità si fanno insuperabili, si ricorre all'immagine, che è in grado di selezionare gli aspetti importanti omettendo quelli secondari e di ridurre in scala la totalità dell'esistente; d'altronde, per riproporre lo stesso esempio, l'intera umanità conosce il mondo solamente per immagine, a parte un drappello di astronauti.

Per quanto possa suonare di primo acchito paradossale, il mondo come insieme di tutti i fenomeni non è un oggetto conoscibile perché è l'unico oggetto che resiste alla rivoluzione copernicana, o almeno ad un suo corollario: quello secondo cui bisogna accostarsi alla natura non come scolari, ma da giudici inquisitori<sup>28</sup>. Ebbene, il mondo come “totalità incondizionata”, linea di confine [*Grenzlinie*] e palcoscenico implicito di ogni fenomeno particolare e di ogni evento singolare, non consente interrogatori perché non fornisce spiegazioni; in Kant ciò che è “spiegato” è in realtà di-spiegato, ossia aperto, svolto e collocato all'interno di tutta la catena di relazioni causali tramite la quale qualcosa è fissato come tale a partire da qualcos'altro che ne è responsabile<sup>29</sup>. Per questo è impossibile per il soggetto interrogare il mondo,

---

28 Cfr I. Kant, *Critica della ragion pura*, op. cit., p. 21.

29 Cfr. A. Fabris, *Kant e il problema del senso. Un percorso attraverso metafore*, in «Dialeghestai», 2000.

stringerlo all'angolo con domande precise: il mondo come totalità non è passibile di di-spiegamento ulteriore, è anzi lo sfondo sul quale si collocano tutti i fenomeni.

L'insieme di tutti i possibili oggetti della nostra conoscenza ci si presenta come una superficie piana (la quale ha il suo orizzonte apparente, quello cioè che abbraccia l'estensione completa della superficie), ed è stato chiamato da noi il concetto razionale della totalità incondizionata. Raggiungere empiricamente tale concetto è impossibile, e tutti i tentativi di determinarlo *a priori* secondo un certo principio sono risultati vani. Tutte le questioni della nostra ragione pura, nondimeno, si riferiscono a quello che può trovarsi al di là di tale orizzonte, o se non altro sulla sua linea di confine [*Grenzlinie*].<sup>30</sup>

Quest'ultima citazione permette di evidenziare due aspetti fondamentali: in primo luogo, infatti, ne risulta che il mondo si configura come un orizzonte *sui generis*; se l'orizzonte è il limite, la linea di separazione e di confine, l'idea di mondo è sempre già oltre l'orizzonte epistemico – e si trova quindi al di là di ogni possibile conoscenza certa, sia essa puramente razionale o scientifico-empirica. È l'archetipo massimo della figura retorica dell'ossimoro: il mondo come totalità è al-di-là di ogni possibile conoscenza; ciò che è sommatoria e presupposto imprescindibile di ogni possibile esperienza è in sé e nella sua totalità inaccessibile tanto all'esperienza quanto al concetto. In questo contesto, l'unico possibile *tertium datur* – ancora non convocato da Kant, ma che non tarderà a fare la sua apparizione – è l'immagine.

La seconda questione è quella introdotta dall'avverbio “ciò nonostante”: l'inafferrabilità teoretica dell'idea di mondo non significa che ci si possa impunemente disinteressare dell'argomento. Anzi, persino Kant, che più volte raccomanda la critica come *memento* dei limiti delle capacità conoscitive umane, sottolinea che del mondo come totalità, alla fine dei conti, un'idea *dobbiamo* farcela – o meglio ancora: *ce la facciamo* più o meno consapevolmente, per quanto tale idea non possa essere dimostrata o autenticamente “conosciuta”. Tale idea ha la caratteristica «di non riguardare una questione gratuita, la quale venga sollevata soltanto per un certo scopo arbitrario, ma di riferirsi ad una questione tale, che ogni ragione umana, nel suo progresso, debba necessariamente imbattersi in essa»<sup>31</sup>. Nonostante le idee cosmologiche e le elucubrazioni sul mondo delimitino uno spazio

---

30 I. Kant, *Critica della ragion pura*, op. cit., p. 750

31 Ivi, p. 480.

a costante rischio di scivolamento, incastrato tra antinomie sostanzialmente insolubili, «la ragione [...] nel progresso continuo della sintesi empirica, è condotta necessariamente ad esse»<sup>32</sup>; l'interrogarsi sul mondo e sulla sua struttura portante non si declina quindi come un atto di arroganza intellettualistica della ragione, che rifiuta la via sicura – ma forse un po' noiosa – della scienza: rappresenta invece una deviazione inevitabile, che l'uomo non può esimersi dal compiere.

Platone vide molto bene, che la nostra capacità conoscitiva sente un bisogno assai più alto, che semplicemente di compitare apparenze secondo un'unità sintetica, per poterle leggere come esperienza; e notò benissimo che la nostra ragione si innalza *per propria natura* [corsivo mio NdR] verso conoscenze, le quali procedono troppo oltre, perché sia mai possibile ad un qualsiasi oggetto, che possa essere dato dall'esperienza, di corrispondere ad esse, e le quali nondimeno hanno una loro realtà e non sono affatto semplici chimere.<sup>33</sup>

L'idea del mondo, pur non potendo essere comprovata né dall'esperienza né dalla ragione puramente speculativa, non si configura come un cedimento al fantasioso e all'illusorio; circoscrive piuttosto una realtà eccessiva, un surplus di mondo del quale dobbiamo darci - inevitabilmente e necessariamente – una rappresentazione. Tale inevitabilità è data da un'esigenza pratica: quella di orientarsi nel mondo, evitando di brancolare confusamente nel buio. Già nei commenti alla sezione sulle antinomie cosmologiche, Kant segnala come la ragione pratica soffra di vertigini in misura molto minore rispetto alla ragione speculativa: mentre quest'ultima continua nella sua oscillazione senza fine, «[q]uando si trattasse poi di agire e di operare, tale gioco della ragione semplicemente speculativa svanirebbe come le ombre di un sogno, ed egli [l'uomo NdR] sceglierebbe allora i suoi principî seguendo soltanto l'interesse pratico»<sup>34</sup>.

Il primato della ragion pratica si esplica nel diritto di ricorrere ad una licenza teoretica: nell'agire e nell'operare la ragione può “tenere per vero” [*Fürwahrhalten*] tutta una serie di assunzioni di cui in realtà non può fornire alcuna prova. Essa, addirittura, può e deve rispondere alla domanda fondamentale “che cos'è il mondo?”. È lunga la lista di metafore e similitudini che sono state associate all'idea di mondo.

---

32 Ivi, p. 520.

33 Ivi, p. 375.

34 Ivi, p. 530.

È lo stesso Kant a stupirsi della quantità di epiteti riferiti al mondo e ne propone un veloce compendio, in nota allo scritto *La fine di tutte le cose*: il mondo come locanda, carcere, manicomio o ancora cloaca<sup>35</sup>. Si tratta insomma di «idee che la ragione stessa si crea, gli oggetti delle quali (se ne hanno) oltrepassano completamente l'ambito della nostra esperienza. Queste idee tuttavia, sebbene trascendano la ragione speculativa, non possono essere considerate vuote sotto ogni rispetto, ma ci vengono date dalla ragione speculatrice con intendimento pratico»<sup>36</sup>. Sono idee che delimitano e definiscono una *vérité a faire*, una verità pragmatica, che ha il suo senso nella capacità e nella forza di definire il posto dell'uomo nel mondo, nel fornirgli quelle coordinate di orientamento pratico necessarie a non brancolare. Idee che, collocandosi al di là di ogni possibile esperienza, si sottraggono ad ogni onere della prova, resistono ad ogni giudizio “scientifico” secondo la dicotomia verità/falsità.

Quali prove ci sono per dimostrare che il mondo sia una prigione? Lungo questa strada si giunge a un punto in cui non si ha più bisogno di dimostrazioni: «riguardo all'uso pratico, la ragione ha tuttavia il diritto di ammettere qualcosa, che nel campo della semplice speculazione essa non sarebbe in alcun modo autorizzata a presupporre, senza sufficienti argomenti dimostrativi [...] Nel campo pratico, dunque, la ragione detiene un possesso, senza aver bisogno di dimostrare la legittimità; *la prova di tale legittimità, d'altronde, essa non potrebbe in realtà neppure condurla*. L'onere della prova spetta dunque all'avversario»<sup>37</sup>. È un gioco a rimpiattino dove la vittoria è appannaggio del primo, di chi riesce a spingere l'avversario all'angolo, costringendolo alla difensiva: «ha il sopravvento la parte cui è permesso di attaccare, e dove sicuramente soggiace la parte che è costretta a tenersi solo sulla difensiva»<sup>38</sup>. È una sorta di conquista di terre destinate a rimanere teoreticamente ignote: la prima presa di possesso costituisce un fondamento giuridico; per questo è importante che i titolari dell'interesse pratico della ragione riescano a confinare gli avversari nel ruolo di negatori.

Non è un caso che il rifiuto deciso dell'*onus probandi* ritorni anche riferito ad

---

35 I. Kant, *Das Ende aller Dinge* [1794], trad. it. a cura di G. Riconda, *La fine di tutte le cose*, in *Scritti di filosofia della religione*, Mursia, Milano 1994, p. 222.

36 Ivi, p. 223.

37 I. Kant, *Critica della ragion pura*, op. cit., pp. 763-764.

38 Ivi, p. 480-481.

un'altra totalità: la storia – detto altrimenti: il corso del mondo. Nella polemica con Mendelssohn e i “catastrofisti”, Kant rovescia il tavolo del confronto: l'esperienza, i dati empirici, sono inservibili per definire, una volta e per tutte, il vettore di sviluppo storico. Che il mondo vada di male in peggio o, viceversa, di bene in meglio, non è questione decidibile scientificamente: vince chi riesce a scaricare sull'altro l'onere della prova.

Io potrò [...] anche assumere come principio che, come la specie umana è in continuo progresso nel campo della cultura, che è il fine naturale dell'umanità, così essa deve anche progredire in meglio rispetto al fine morale della sua esistenza, e che questo progresso può essere a volte interrotto, ma mai arrestato. Io non ho bisogno di dimostrare questo presupposto: *chi lo nega deve darne la prova*.<sup>39</sup>

A prima vista sembrerebbe che Kant sia giunto ad una situazione di stallo: dato che del mondo e del suo corso non può esservi visione – e quindi né concetto razionalmente dimostrato né esperienza – il compito dell'orientamento, la determinazione dei quattro punti cardinali, pare essere abbandonata alla *decisione* arbitraria del singolo. Quell'eccedenza di mondo, quel surplus ontologico tanto inafferrabile teoreticamente quanto necessario praticamente, sembra consegnato ad un facile relativismo: ognuno è legittimato – e costretto – a costruirsi la sua idea di mondo, secondo le proprie inclinazioni e la propria volontà. Ma come può esservi società, come può esservi politica, se ognuno ha un proprio personalissimo criterio di orientamento, inevitabilmente singolare e privato? Cercando di sdoganare già da ora il lessico che verrà usato in questo lavoro: qual è l'immagine del mondo di Kant, quale la sua risposta alle tre domande fondamentali che sole sono in grado di garantire all'uomo un reale orientamento nel cosmo «che cosa è il mondo?» «che cosa debbo fare?» «che cosa mi è dato sperare?».

Il concetto di mondo è il complesso dell'esistenza di tutto ciò che sta nello spazio e nel tempo, in quanto ne è possibile una conoscenza empirica. In ciò rientrano anche le operazioni umane: *agere, facere, operari*. Si domanda se in ciò possano rientrare anche le operazioni libere dell'uomo; ora qui vi è un *fatto*: l'imperativo categorico.<sup>40</sup>

39 I. Kant, *Sul detto comune: questo può essere giusto in teoria ma non vale per la prassi*, op. cit., p. 276.

40 I. Kant, *Opus postumum*, op. cit., p. 360.

Nel *Weltbild* di Kant la legge morale, come *fatto* razionale, è la bussola universalmente umana capace di scomporre ordinatamente l'orizzonte del mondo e della storia; o meglio ancora: quel surplus inaccessibile di mondo viene formato, rappresentato e descritto a partire dall'imperativo categorico come fatto innegabile. Il mondo non può essere cloaca e la storia non può essere inesorabilmente regressiva perché in tali questioni «il vantaggio sta dalla parte di chi afferma qualcosa come un presupposto praticamente necessario»<sup>41</sup>, e il carattere di assoluta doverosità della legge morale implica, come presupposto pratico, un mondo e una storia in cui l'imperativo categorico possa manifestarsi e avere presa sulle coscienze umane.

Questo passaggio è chiarito mirabilmente nel momento in cui Kant si ritrova chiuso in una stanza oscura:

Nell'oscurità sono in grado di orientarmi in una stanza a me nota toccando un unico oggetto di cui ricordo la posizione. Ma è chiaro che in questo caso mi giovo esclusivamente della facoltà di determinare le posizioni in base a un criterio di distinzione *sogettivo*, dal momento che non vedo affatto gli oggetti di cui devo determinare la posizione; e se per scherzo qualcuno li avesse disposti tutti nello stesso ordine fra loro, collocando però a sinistra quelli che prima erano a destra, non riuscirei più a raccapezzarmi nella stanza, anche se per il resto tutte le pareti fossero assolutamente identiche. Ma in tal caso mi oriento ben presto in base al puro sentimento della differenza fra i miei due lati, destro e sinistro. Lo stesso mi accade di notte, quando sono costretto a camminare e a svoltare al punto giusto per strade che conosco, ma in cui al momento non distinguo nemmeno una casa.<sup>42</sup>

Nei meandri oscuri del pensiero Kant, da filosofo, dapprima gioca la carta della familiarità professionale col mondo della teoria – la stanza in questione, a quanto pare, non gli è affatto sconosciuta – per poi secondariamente ribaltare i limiti della vista in un elogio della capacità dell'uomo di orientarsi anche se forzatamente cieco. In questo contesto è Achab l'alter ego letterario dell'uomo kantiano: di fronte alle forze della natura – e della divinità – che lo accecano con una luce troppo intensa per gli occhi umani, Achab urla la sfida: «Accecammi pure, io posso brancolare!»<sup>43</sup>.

41 I. Kant, *Critica della ragion pura*, op. cit., p. 764.

42 I. Kant, *Was heißt: sich im Denken orientieren* [1786], trad. it. di P. Dal Santo a cura di F. Volpi, *Che cosa significa orientarsi nel pensiero*, Adelphi, Milano 1996, pp. 48-49.

43 H. Melville, *Moby Dick* [1851], The Penguin Book Ltd., Middlesex UK 1972, p. 616, traduzione

Eppure ci si chiede se questo criterio di distinzione soggettivo, questa capacità di distinguere destra e sinistra che nessuna oscurità può scalfire, valga anche nell'orientamento nel mondo, e non solo nel pensiero. La risposta a questa domanda arriva dalle pagine della seconda Critica: la bussola dell'imperativo categorico brilla di luce propria e quindi, anche nell'oscurità, è in grado di indirizzare verso il sommo bene.

[Q]ui vi è un *bisogno razionale*, che deriva da un fondamento determinante [*Bestimmungsgrunde*] *oggettivo* della volontà, cioè dalla legge morale, la quale obbliga necessariamente ogni essere razionale, dunque dà diritto [*berechtigt*] alla presupposizione a priori delle condizioni conformi a questa legge nella natura, e rende inseparabili queste condizioni dal completo uso pratico della ragione. È dovere realizzare il sommo bene il più che possiamo; quindi ciò deve anche esser possibile; quindi per ogni essere razionale nel mondo è anche inevitabile presupporre [*voraussetzen*] ciò che è necessario alla possibilità oggettiva di esso. La presupposizione è così necessaria come la legge morale.<sup>44</sup>

La legge morale modella il mondo a sua *immagine*. L'imperativo categorico concepito come fatto innegabile permette di prendere posizione rispetto a quelle totalità – come il mondo e la storia – che ci sono teoreticamente ed empiricamente precluse. Questa è la soluzione di Kant riguardo il problema dell'orientamento nel mondo, la sua via d'uscita rispetto alle contraddizioni in cui si impiglia il concetto di *Weltanschauung*. Come si vedrà, la proposta weberiana sarà diversa, salterà proprio quest'ultimo decisivo passaggio, rifiutando la fattualità incondizionata dell'imperativo categorico e della legge morale; per fare questo dovrà sviluppare, oltre Kant, una teoria delle immagini del mondo.

---

mia; originale: «Thou can blind; but I can then grope».

44 I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* [1788], trad. it. di F. Capra, *Critica della ragion pratica*, Laterza, Roma-Bari 1974, p. 173.

- *Alla ricerca dell'esperienza vissuta. Dilthey tra immagini e visioni*

Il lavoro di Wilhelm Dilthey rappresenta uno snodo imprescindibile nel tentativo di tracciare una sommaria *Begriffsgeschichte* del concetto di immagine del mondo; anche in questo caso, però, l'approccio al suo importante lavoro dovrà essere indiretto, obliquo: nonostante l'utilizzo esplicito del termine *Weltbild*, infatti, il focus dell'attenzione diltheyana è costantemente concentrato sul più famoso lemma *Weltanschauung*, di cui aspira addirittura ad elaborare una teoria/dottrina compiuta [*Weltanschauungslehre*]. Non è detto che questo sia necessariamente uno svantaggio. Sarebbe infatti impossibile e inevitabilmente diletteristico pretendere di condensare nelle poche pagine di questo paragrafo una convincente ed esauriente ricostruzione dell'intero percorso della teoria di Dilthey; in questo contesto, quindi, il concetto di immagine del mondo verrà utilizzato come filtro interno al pensiero diltheyano, potendo così evidenziare unicamente gli aspetti funzionali al chiarimento dell'evoluzione del termine *Weltbild*, evitando la suggestione degli innumerevoli spunti presenti nelle sue opere.

Nell'economia di questo lavoro, sono sostanzialmente due i motivi che rendono la teoria delle visioni del mondo proposta da Dilthey una pietra angolare: in primo luogo infatti essa rappresenta la prima riflessione specifica ed esplicitamente dedicata al concetto di *Weltanschauung*; è evidente che, delimitando il significato di questo termine, si crea in negativo uno spazio libero, lo spazio del *Weltbild*. Pur rimanendo ad uno stato embrionale, non essendo direttamente tematizzato, la voce "immagine del mondo" nel lavoro di Dilthey si ritaglia uno spazio proprio per sottrazione; da qui in avanti *Weltbild* e *Weltanschauung* possono essere distinti, trattati come espressioni tra loro inevitabilmente legate, ma non completamente congruenti.

In questo Dilthey si differenzia dagli autori che lo hanno preceduto; il concetto di *Weltanschauung*, infatti, non è carsicamente scomparso dopo Kant per riaffiorare, quasi un secolo dopo, nelle opere di Dilthey: da Fichte a Schelling, da Humboldt a Schlegel e Goethe, esso è ormai diventato, alla fine dell'Ottocento, uno dei termini



cardine della filosofia tedesca<sup>45</sup>. Eppure, in tutto questo tempo, il suo portato semantico è rimasto vago e impreciso; l'ampiezza smisurata delle sue possibili sfumature ne ha favorito un uso disinvolto, quasi “scontato”, in cui il significato preciso veniva reso evidente solamente dal contesto di utilizzo. Dilthey da un lato si impegna nel compito di dare forma stabile a questo magma di significazioni, dall'altro, come spiega Magnano San Lio,

la prospettiva diltheyana in qualche modo sembra portare a maturazione le diverse istanze che nei periodi precedenti si erano fatte strada nell'ambito delle diverse concezioni della visione del mondo: aspetto teoretico, consistenza pratica, valore del sentimento (per dirne alcune tra le più rilevanti) che avevano in qualche modo segnato, con diversa accentuazione e cadenza, le singole teorie degli autori che si erano occupati della *Weltanschauung* [e che] raggiungono, forse, qui il punto di massima complessità argomentativa, in grado di tenere conto delle diverse istanze e di compenetrarle nell'ambito di una visione assai significativa, sebbene sempre mantenuta entro un orizzonte problematico e tutt'altro che sistematico<sup>46</sup>

Da questo punto di vista, quindi, la riflessione di Dilthey può essere considerata sia il condensato, il precipitato di un secolo di riflessioni sull'argomento, sia il volano ed il fondamento per nuove interpretazioni ed elaborazioni, che animeranno infatti la prima metà del Novecento – una sorta di congiuntura dei due secoli.

C'è anche una seconda ragione che motiva l'inserimento di un paragrafo dedicato a Dilthey in questo contesto: la rintracciabilità nelle opere metodologiche di Weber di un costante riferimento *critico* al pensiero dello stesso Dilthey. Entrambi infatti aspirano a elaborare modelli per l'analisi storica e sociale, distanziandola dai procedimenti tipici delle *Naturwissenschaften* senza però ricadere nell'arbitrario o nel fantasioso; Dilthey enfatizza e sviluppa la differenza tra *Geisteswissenschaften* e scienze naturali a ridosso della distinzione tra esperienza interna ed esperienza esterna - “sensazione” da un lato e “riflessione” dall'altro. «I fatti della società ci sono comprensibili dall'interno, possiamo riprodurli fino a un certo punto in noi, sulla base dell'osservazione dei nostri propri stati, e accompagnano *intuitivamente* [corsivo mio] la rappresentazione del mondo storico con l'amore e l'odio [...]. La

45 Per una trattazione sistematica della storia del concetto di *Weltanschauung* rimando a G. Magnano San Lio, *Forme del sapere e struttura della vita. Per una storia del concetto di Weltanschauung. Tra Kant e Dilthey*, op. cit.

46 Ivi, pp. 262-263.

natura ci è estranea. Infatti essa è per noi soltanto qualcosa di esterno, non di interno»<sup>47</sup>; a partire da tale concezione Dilthey fonda la comprensione dei processi storici e delle dinamiche sociali sulla nozione di *Erlebnis*, ossia l'esperienza vissuta, la coscienza immediata di uno stato interiore. L'*Erlebnis* si configura come un “mettersi nei panni di” vissuto il più profondamente possibile, un ri-vivere e riprodurre<sup>48</sup> gli stati interiori di altre persone, comprendendone quindi l'agire, le motivazioni e le intenzioni. Riguardo l'*Erlebnis* Weber non risparmierà l'ironia, contestandone duramente la pretesa di scientificità, e svincolando la comprensione dei fenomeni storico-sociali dalla necessità di farne “esperienza vissuta”; anzi: la *distanza* sarà sempre il primo requisito di ogni studioso<sup>49</sup>. Ad ogni modo, non essendo questo il luogo adatto per approfondire le differenze metodologiche tra i due autori, mi limito ad anticipare che esiste a mio avviso una connessione e una coerenza interna tra la nozione di *Erlebnis* e quella di *Weltanschauung* così come sviluppata da Dilthey, e ancora di più che tale connessione spiega almeno in parte la preferenza diltheyana per il concetto di “visione del mondo” su quello – non a caso invece prediletto da Weber – di *Weltbild*.

Anche in Dilthey l'input decisivo per la riflessione sul mondo e sulle visioni che di esso si hanno sorge a partire dallo stupore e dallo sconforto di fronte al brancolamento inconcludente delle filosofie riguardo questo argomento; ad onor del vero non è segnalata l'occorrenza esplicita del campo semantico dell'*herumtappen* in Dilthey, ma al di là delle scelte terminologiche è questo il nucleo del suo ragionamento. In questo caso allo stupore di fronte all'insuperabile cecità della filosofia si accompagna lo sconforto per le derive scettiche e radicalmente relativiste

47 W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften* [1883], trad. it. a cura di G. A. De Toni, *Introduzione alle scienze dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze 1974, p. 56.

48 Cfr. W. Dilthey, *Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*, trad. it. a cura di A. Marini, *Per la fondazione delle scienze dello spirito*, Franco Angeli, Milano 2003, p. 479: «il riprodurre è appunto un rivivere».

49 Mi scuso per aver dovuto sintetizzare in pochissime righe l'interessante e complessa discussione metodologica che si sviluppa tra Dilthey e Weber; in questa sicuramente eccessiva semplificazione non ho reso giustizia né al pensiero di Dilthey né a quello di Weber. Mentre però il secondo potrà rivalersi nel corso di tutto questo lavoro, riguardo Dilthey mi sento in obbligo di rimandare ad opere in grado di compensare il torto che gli ho fatto in questa estrema riduzione: cfr. G. Cacciatore, *Introduzione a W. Dilthey, Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie*, trad. it. a cura di G. Magnano San Lio, *La dottrina delle visioni del mondo*, Guida, Napoli 1998; G. Marini, *Dilthey e la comprensione del mondo storico*, Giuffrè, Milano 1965; F. Bianco, *Dilthey e la genesi della critica storica della ragione*, Marzorati, Milano 1971. Per un confronto tra Dilthey e Weber rimando a P. Rossi, *Spiegazione e comprensione da Dilthey a Weber e Max Weber; Dilthey e le “Logische Untersuchungen” di Husserl*, articoli pubblicati entrambi in P. Rossi, *Max Weber. Una idea di Occidente*, Donzelli, Roma 2007.

suscitate da questo spettacolo:

Tra le cause che alimentano continuamente lo scetticismo una delle più incidenti è l'anarchia dei sistemi filosofici. Tra la coscienza storica della loro illimitata molteplicità e la pretesa, di ciascuno di essi, di possedere una validità universale sussiste una contraddizione, la quale sostiene lo spirito scettico in modo molto più potente di qualsivoglia argomentazione sistematica. [...] Sconfinata, caotica, la molteplicità dei sistemi filosofici sta dietro di noi e si propaga intorno a noi. In ogni epoca, da quando esistono, essi si sono combattuti ed esclusi reciprocamente. E non si mostra alcuna speranza di poter giungere ad una scelta tra loro.<sup>50</sup>

È ancora una volta la metafisica a rappresentare esemplarmente e a livello quasi archetipico tale situazione di stallo forzato; nonostante lo sforzo profuso dalle migliori menti dell'umanità nel corso dei secoli, è evidente come «tutto il lavoro concettuale metafisico non abbia compiuto un solo passo avanti in direzione di un sistema unitario»<sup>51</sup>. Ancora una volta la cecità della filosofia e il brancolamento nel metafisico vengono ricondotti, più ancora che a una debolezza della ragione umana e dei suoi “sensi”, all'inesauribile eccedenza del mondo e della vita; una filosofia, una metafisica, un sistema, non bastano a circoscrivere e a racchiudere l'intricata enormità della vita. Ed è proprio la vita nella sua interezza e il mondo nella sua totalità l'oggetto di una visione del mondo; l'“errore” principale della metafisica consiste nel tentativo di tradurre in concetti e in una teoria ciò che è fondamentalmente a-teoretico: l'intuizione/visione del mondo «non è fondata nel pensiero concettuale, ma nella vita delle persone»<sup>52</sup>;

le visioni del mondo non sono prodotti del pensiero. Esse non scaturiscono dalla semplice volontà di conoscere. La comprensione della realtà è un momento importante nella loro formazione, ma è, certamente, soltanto un momento. Esse vengono fuori dall'atteggiamento vitale, dall'esperienza della vita, dalla struttura della nostra totalità psichica. L'innalzamento della vita alla coscienza nella conoscenza della realtà, nell'apprezzamento della vita e nell'adempimento della volontà è il lento e difficile lavoro che l'umanità ha compiuto nello sviluppo delle visioni della vita.<sup>53</sup>

---

50 W. Dilthey, *La dottrina delle visioni del mondo*, op. cit., p. 169.

51 Ivi, p. 194.

52 Ivi, p. 101.

53 Ivi, pp. 181-182.

L'obiettivo delle *Weltanschauungen* è altamente ambizioso: in esse «si realizzano, sulla base delle esperienze della vita, nelle quali sono attive le molteplici relazioni vitali degli individui con il mondo, i tentativi di soluzione dell'enigma della vita»<sup>54</sup>, il tentativo di spiegare ciò che è per principio incomprensibile. Mentre la scienza “conosce”, le visioni del mondo cercano di comprendere il tutto della vita e del mondo. Per fare questo c'è bisogno di un attacco su più fronti, di un accerchiamento – sempre incompleto - che chiama in causa tutti i sistemi filosofici elaborati, insieme alle religioni e alle creazioni artistiche, ciascuno dotato di una propria irriducibile originalità: «[v]ogliamo venerare serenamente una parte di verità in ognuna di queste visioni del mondo»<sup>55</sup>. Ciò che Dilthey sembra propugnare è una via d'uscita al relativismo attraverso il prospettivismo: la filosofia e la metafisica, intesa come massimo livello di maturazione di una *Weltanschauung*,

è, quindi, il tentativo di chiarire concettualmente le relazioni tra l'uomo e la vita, anche se questo compito non si compie mai perfettamente, perché la totalità della vita risulta inesplicabile nei concetti: ciò spiega il continuo mutare dei sistemi filosofici, dal momento che nessuno di essi rappresenta la verità in modo perfetto e definitivo, benché di nessuno possa dirsi che sia, sostanzialmente, erroneo. La vita può essere compresa in modo solo parziale, ed ogni sistema filosofico che si accosta ad essa risulta irrimediabilmente segnato da questa limitatezza.<sup>56</sup>

Eppure, nonostante la nostra coscienza storica ci mostri l'inanità dello sforzo di districare il mistero della vita, l'umanità tende inesorabilmente a costruirsi e a elaborare visioni complessive del mondo e della vita. La filosofia è, ancora una volta, l'esempio più lampante di tale irresistibile inclinazione; Dilthey è molto chiaro: ogni sistema si basa su presupposti completamente indimostrabili. Lo stesso positivismo, che pure millanta un'incrollabile fedeltà alla concretezza e alla scientificità oggettiva,

---

54 Ivi, p. 176.

55 Ivi, p. 346.

56 G. Magnano San Lio, *Forme del sapere e struttura della vita*, op. cit., p. 249. Sempre all'interno dello stesso libro cfr. p. 213: «L'enigma della vita appare irrisolvibile dal punto di vista della certezza scientifica: l'uomo non può conoscerla nella sua essenza, ma deve limitarsi ad alcuni aspetti espressi dalle visioni del mondo e, dunque, essenzialmente storici, cioè fortemente condizionati dai contesti nei quali hanno avuto origine. Questo spiega perché, possano aversi, come di fatto è avvenuto, *Weltanschauungen* tra loro contrastanti, quando non contraddittorie, ma questo, piuttosto che spingere verso conclusioni scettiche, deve portare al riconoscimento della storicità delle stesse, mantenendo fermo, però, il presupposto che le accomuna: ciascuna di esse esprime una parte dell'unica verità, la vita, che non può mai essere interamente codificata nei concetti scientifici tipici delle scienze della natura».

«non contiene soltanto conoscenze scientifico-naturali e relazioni di queste con il nostro sapere dei fenomeni psichici»<sup>57</sup> - ogni sistema contiene un'eccedenza, che è il corrispettivo teorico di quell'inesauribile eccedenza di mondo e di vita che esso cerca di afferrare, in realtà illuminandone solamente una parte, una sezione. Dopo Kant è ormai chiaro che chiunque percorra questa strada si troverà la via sbarrata dalle antinomie; ciononostante tale avvertimento è destinato a rimanere sostanzialmente inascoltato. Perché? Secondo Dilthey un simile comportamento «sarebbe completamente inspiegabile se essi [i sistemi filosofici NdR] non fossero spinti in avanti da una così forte volontà di esprimere una disposizione d'animo, che essi non vogliono farsi sbarrare la via dai dissidi insormontabili delle antinomie»<sup>58</sup>.

Questa esigenza di chiarire il mistero della vita e del mondo, così forte e intensa da travolgere anche le antinomie, non ha una radice squisitamente intellettuale: anche in questo caso non si tratta di mettere a fuoco una connaturata arroganza dei filosofi, dei religiosi o degli artisti; essa nasce piuttosto dal bisogno umano di orientarsi *anche* praticamente nel mondo reale e concreto, di individuare punti di riferimento necessari a non brancolare. Infatti, a partire da una *Weltanschauung*, «vengono decise le questioni intorno al significato e al senso del mondo, e da qui sono dedotti l'ideale, il sommo bene ed i principi superiori per la condotta di vita»<sup>59</sup>; nel contesto diltheyano il sommo bene e il principio superiore che guida il comportamento umano non può più essere ricavato dal fatto razionale della legge morale, come in Kant. Esso è piuttosto deciso e determinato dalla stessa visione del mondo, nel suo correlarsi con una precisa condizione storica e sociale.

Ciò che mi preme evidenziare ancora una volta è comunque la rintracciabilità, all'interno delle *Weltanschauungen*, di una forza vitale, di un'energia che deriva da un'esigenza pratica e che ha ricadute sulla concretezza della vita; dalla visione del mondo «sorge un superiore atteggiamento della coscienza: gli ideali, il bene massimo ed i principi superiori, nei quali la visione del mondo ottiene la sua energia pratica – per così dire la punta tramite la quale essa penetra nella vita umana, nel mondo esterno e nella profondità dell'anima. La visione del mondo diviene ora formatrice,

---

<sup>57</sup> W. Dilthey, *La dottrina delle visioni del mondo*, op. cit., p. 101. Cfr. anche ivi, p. 62: «Perfino un sistema che ha per oggetto soltanto l'uniformità nelle relazioni dei fatti è soltanto metafisica quando estende queste relazioni, ipoteticamente, all'intera realtà, le riporta in un sistema e sostiene positivamente l'assenza di una connessione ideale all'interno della realtà».

<sup>58</sup> Ibidem.

<sup>59</sup> Ivi, p. 178.

organizzatrice, riformatrice!»<sup>60</sup>.

In realtà, nonostante l'enfasi evidente nell'ultima citazione, Dilthey non sembra sviluppare oltre tale tematica – di sicuro la più interessante da un punto di vista politico e sociale. Oltre tale dichiarazione di principio, infatti, la sua *Weltanschauungslehre* si concentra – coerentemente col nome che porta – sull'analisi delle visioni del mondo stesse, sulla loro struttura interna e le loro articolazioni; gli stessi esempi che Dilthey porta nel corso del suo ragionamento si riferiscono alle differenze di contenuto tra diverse *Weltanschauungen*, e tacciono invece sugli esiti pratici, concreti e potenzialmente politici delle visioni stesse. L'obiettivo di Dilthey è elaborare una filosofia della filosofia [*Philosophie der Philosophie*], che possa essere il punto mediano tra i due estremi ormai fuori gioco, quello della filosofia come visione del mondo e, all'opposto, della filosofia come relativismo radicale.

Inoltre pare che le ricadute della *Weltanschauung* sulla vita reale riguardino soprattutto un ambito quasi esistenziale, relativo all'autocomprensione dell'individuo – non a caso *Selbstbesinnung* è uno dei termini preferiti da Dilthey – e al suo posto nel cosmo, un ambito che interessa l'interiorità dell'individuo, le sue esperienze interne, ed è quindi accessibile e comprensibile attraverso l'*Erlebnis*. Al contrario, rimane solamente accennato il fatto che da ciò possano discendere anche conseguenze più marcatamente sociali e politiche. In altre parole: l'interesse storico di Dilthey rimane primariamente rivolto alla ricostruzione di una storia *del pensiero* umano, del susseguirsi di religioni, forme d'arte e sistemi metafisici – in quest'ordine. Tendenza opposta avrà Max Weber, in cui invece lo studio delle *immagini* del mondo è unicamente funzionale e strumentale alla lettura della concreta realtà storica e sociale, alla vita e agli atteggiamenti della massa che agisce la storia; anche per questo Weber privilegia l'analisi delle religioni a quella dei sistemi filosofici, meno capaci – a suo avviso – di condizionare *effettivamente* i comportamenti della società. In ogni caso si tratta di un campo di indagine per cui la nozione di “esperienza vissuta” rivela tutta la sua inadeguatezza ed in cui è necessario fare riferimento a precisi dati empirici e determinati nessi causali.

Dilthey, quindi, pur considerando religione e arte – in particolar modo la poesia -, delle *Weltanschauungen* completamente autonome e reciprocamente irriducibili,

---

60 Ivi, p. 179.

«riserva maggiore attenzione alla visione del mondo metafisica, che si origina quando la religione pretende di avere validità universale, travalicando i confini che le sono propri»<sup>61</sup>. In questo contesto, l'espressione “validità universale” è da intendersi come sinonimo di “validità scientifica” o “validità razionale oggettiva”; nel momento in cui una religione pretende di dimostrare razionalmente e oggettivamente la verità della propria visione del mondo, in quel momento diventa essa stessa metafisica, in quanto misconosce il nucleo esplicitamente a-razionale e indimostrabile su cui si basa.

L'intero processo della nascita e del consolidamento delle visioni del mondo spinge all'esigenza di elevarle al sapere universalmente valido. Anche nei poeti di più alta forza intellettuale le grandi impressioni sembrano dare alla vita sempre nuova luce: la tendenza al consolidamento spinge al di là di esse stesse. Nel nucleo delle religioni del mondo rimane qualcosa di bizzarro e di estremo [...]; il razionalismo vuole comprenderlo e deve distruggerlo: allora la volontà di dominio nelle religioni del mondo, che si era sorretta sull'esperienza interiore dei credenti, sulla tradizione e sull'autorità, viene alterata con l'esigenza della ragione di trasformare le visioni del mondo in modo conforme a se stessa e di fondare su ciò la loro validità. Se la visione del mondo viene così innalzata ad una connessione concettuale, se questa viene fondata scientificamente e si presenta, così, con la pretesa di validità universale, allora sorge la metafisica. La storia mostra che dovunque essa si presenti lo sviluppo religioso l'ha preparata [e] la poesia l'influenza.<sup>62</sup>

Diviene quindi comprensibile il motivo per cui Dilthey sceglie di concentrarsi sui contenuti e sulla struttura dei diversi sistemi metafisici che si sono susseguiti nella storia del pensiero occidentale: la metafisica rappresenta infatti il punto di massima autocoscienza delle stesse visioni del mondo, l'esito e la maturazione delle *Weltanschauungen* poetiche e religiose – esito verso il quale loro stesse tendono naturalmente e quasi obbligatoriamente. La metafisica è il prisma al cui interno è ancora possibile riconoscere tanto il lavoro religioso che ne è presupposto logico quanto l'influenza artistica e poetica che continuamente la stimola. Di conseguenza, essa ricopre il ruolo di punto prospettico privilegiato – il migliore possibile – da cui impostare una teoria/dottrina delle visioni del mondo.

---

61 G. Magnano San Lio, *Forme del sapere e struttura della vita*, op. cit., p. 226.

62 W. Dilthey, *La dottrina delle visioni del mondo*, op. cit., pp. 190-191.

Malgrado il discredito in cui era caduta, già all'epoca di Dilthey, la metafisica si rivela quindi ancora estremamente utile come oggetto di studio per una filosofia della filosofia; Dilthey però si spinge ancora un poco oltre e le rende l'onore delle armi. Come scrive Magnano San Lio, «nonostante tale accertata impossibilità, da parte di qualunque visione del mondo metafisica (e non solo metafisica), di affermarsi come universalmente valida, Dilthey, però, attribuisce alle *Weltanschauungen* un ruolo di grande importanza per quel che riguarda l'orientamento dell'individuo nel mondo»<sup>63</sup>. L'improponibilità contemporanea della metafisica non significa che essa sia stata uno sbaglio, una caratteristica di tempi poco evoluti: il fatto che si muovesse per vie tortuose – o comunque ben distanti dalla *sicherer Gang* – non può nascondere i grandi meriti sia in ambito di riflessione teorica sulla vita e sul mondo, sia come bussola in grado di dare all'uomo un posto nel mondo.

Nel paragrafo dedicato alla struttura delle *Weltanschauungen*, alla loro forma, compare, come elemento decisivo e preparatorio, il concetto di “immagine del mondo”; nonostante, come già anticipato, manchi un'esplicita tematizzazione di tale nozione, si può dedurre che il *Weltbild* rappresenti il sostrato di ogni visione del mondo, il primo rapporto che l'individuo tesse con il mondo circostante<sup>64</sup>. È sulla base di una determinata immagine del mondo che si innesta la *Weltanschauung*. «Tutte le visioni del mondo contengono, quando cercano di dare una soluzione completa all'enigma della vita, di regola la stessa struttura. Questa struttura è, in ogni caso, una connessione nella quale, sulla base di un'immagine del mondo, vengono decise le questioni intorno al significato e al senso del mondo»<sup>65</sup>. Ma, in realtà, in cosa consiste questa base, questo supporto della visione? A questo livello la questione si fa più oscura; Dilthey scrive, poco dopo la frase appena citata:

Il loro [delle visioni del mondo NdR] fondamento è sempre un'immagine del mondo: essa sorge dal nostro atteggiamento di comprensione così come esso si snoda nella successione regolare del conoscere. Osserviamo i processi interni e gli oggetti esterni. Spieghiamo le relazioni così sorte quando rendiamo trasparenti in esse, per mezzo delle funzioni elementari del pensiero, le relazioni fondamentali del reale; se le percezioni finiscono, allora esse vengono riprodotte ed ordinate nel nostro mondo di

63 G. Magnano San Lio, *Forme del sapere e struttura della vita*, op. cit., p. 241.

64 Cfr. Eric S. Nelson, *The World Picture and its Conflict in Dilthey and Heidegger*, in «HumanaMente», n. 18 settembre 2011, op. cit., pp. 19-38.

65 W. Dilthey, *La dottrina delle visioni del mondo*, op. cit., p. 178.



rappresentazioni [*Vorstellungswelt*], che ci eleva oltre l'accidentalità delle percezioni; la solidità e la libertà dello spirito, che aumentano in questi gradi, il suo dominio sulla realtà si compiono, poi, nella regione dei giudizi e dei concetti dove la connessione e l'essenza del reale vengono comprese in modo universale.<sup>66</sup>

L'immagine del mondo, quindi, sorge dall'atteggiamento dell'apprendere e ricalca sostanzialmente i gradi gnoseologici della conoscenza del mondo: osservazione, spiegazione e infine astrazione. Di conseguenza sembra che il *Weltbild* rappresenti l'insieme delle conoscenze teoriche, oggettive e scientifiche a partire dal quale, poi, si compie il salto verso l'indimostrabile, in direzione delle visioni del mondo – in altre parole: l'immagine del mondo sarebbe la struttura teoreticamente solida che conduce l'uomo fino alle antinomie, fin dove la conoscenza si arresta ed inizia la decisione. Questa interpretazione potrebbe essere corroborata dall'occorrenza con cui, in altro contesto, Dilthey utilizza l'espressione “immagine scientifica del mondo” [*wissenschaftliches Weltbild*]<sup>67</sup>.

Credo però che la questione non sia così chiara: certamente il riferimento alla “regione dei concetti” e alla sua universalità circoscrivono il *Weltbild* all'interno della “via sicura” della filosofia, prima dello sbarramento delle antinomie; eppure – di contrasto – espressioni come “connessione ed essenza della realtà” sembrano riguardare un ambito che è ben oltre il confine di ciò che la filosofia e la teoria possono oggettivamente provare e dimostrare. Lo stesso frequente utilizzo nella descrizione dell'immagine del mondo di un vocabolo come “comprensione” [*Verstehen*], così importante e carico di sfumature all'interno dell'opera diltheyana, non può essere casuale<sup>68</sup>; inoltre, una locuzione come “immagine scientifica del mondo” può avere anche una *interpretatio obliqua*: la necessità di specificare, di aggiungere l'aggettivo, può significare che il *Weltbild* non è necessariamente assimilabile con le conoscenze oggettive sul mondo in un dato periodo. Insomma, a mio avviso il concetto di immagine del mondo ricopre in Dilthey un ruolo ibrido: non solo descrizione e spiegazione scientifica dell'esistente, non ancora energia

---

66 Ibidem.

67 Ivi, p. 66. Verso questa interpretazione tende G. Magnano San Lio in *Forme del sapere e struttura della vita*, op. cit.

68 Fra gli altri, sempre nello stesso paragrafo, Dilthey scrive: «l'immagine del mondo diviene base dell'apprezzamento della vita e della *comprensione* [corsivo mio] del mondo» in *La dottrina delle visioni del mondo*, op. cit., p. 179.

psichica e forza vitale come le *Weltanschauungen*; un ruolo che però trova la sua ragion d'essere proprio in questa ambivalenza, capace di essere anello di congiunzione tra conoscenza e decisione, tra scienza e metafisica.

Ad ogni modo, il significato di “visione del mondo” così come si sviluppa nel pensiero di Dilthey, nella sua differenza con la nozione di “immagine del mondo”, rappresenta a mio parere il corrispettivo oggettuale della metodologia dell'*Erlebnis*, il suo coerente *pendant*. Si può infatti condividere la visione di un altro essere umano soltanto stando con lui, o meglio ancora immedesimandosi in lui, vedendo con i suoi stessi occhi – ri-vivendo le sue esperienze. Se per *comprendere* l'agire di un individuo devo conoscerne la *Weltanschauung*, l'unico strumento possibile è l'esperienza vissuta, essere il più possibile lui; ancora una volta: vedere con i suoi stessi occhi. La “visione” è infatti necessariamente singolare, in quanto nessuno può vedere *esattamente* ciò che io vedo, dal mio punto di vista, con i miei problemi ottici; solo la capacità di empatia, sviluppata al massimo grado nell'*Erlebnis*, consente di ridurre al minimo questo scarto tra chi vuole comprendere e chi è compreso, sprofondando *immediatamente* – ossia senza mediazioni, senza strumenti intermedi - nel suo mondo<sup>69</sup>. Non a caso lo stesso Rossi segnala come in Dilthey «la comprensione viene [...] intesa come un procedimento psicologico affine a quello della visione»<sup>70</sup>; comprendo l'altro se vedo il suo mondo, dalla sua stessa prospettiva. Il concetto di *Weltbild*, al contrario, permette una maggiore distanza critica: non c'è bisogno di un'esperienza vissuta per conoscere l'immagine del mondo di un altro individuo o di un determinato periodo storico, è sufficiente studiarla con accortezza. È la stessa differenza che corre tra il guardare un paesaggio e l'osservarne, con calma, un quadro o una stampa, con lo sguardo distaccato dell'osservatore.

---

69 In realtà molti autori come Magnano San Lio e Cacciatore, nelle opere già citate, segnalano che l'interesse di Dilthey per le visioni del mondo sorge proprio dalla delusione di fronte alla scarsa scientificità della nozione di *Erlebnis* così come era stata precedentemente sviluppata – ossia all'interno di un tentativo sistematico di fondazione di una psicologia analitica. In questo modo, proprio grazie alle “visioni del mondo”, alla diade *Erlebnis-Verstehen* verrebbe aggiunto, come termine medio, in grado di garantire maggiore oggettività all'analisi, *Ausdruck*, espressione. Ciononostante, è innegabile che, in entrambi i casi, l'esperienza vissuta rimane il passaggio primo e decisivo per accedere alla comprensione del mondo storico e sociale.

70 P. Rossi, *Spiegazione e comprensione da Dilthey a Weber*, in *Max Weber. Un'idea di occidente*, op. cit., p. 45.

## • *La gabbia dell'immagine. Jaspers e il circolo della visione*

È nell'imponente lavoro di Karl Jaspers *Psicologia delle visioni del mondo* che il concetto di *Weltanschauung* raggiunge la sua massima sistematizzazione e un inedito livello di chiarezza; a uno sguardo retrospettivo la stessa *Psychologie der Weltanschauungen* può sembrare, proprio in virtù della sua precisione e metodicità, l'ultimo tentativo di contenere e arginare gli eccessi retorici e le mistificazioni di “romantici e nichilisti” che, nella Germania dei primi decenni del Novecento, abusavano indiscriminatamente del termine *Weltanschauung* – preparando di fatto il terreno alla tragica appropriazione che ne fece la propaganda nazista. Già nelle primissime pagine Jaspers segnalava, in assoluta concordanza con Weber – addirittura con espressioni che ricordano da vicino le frasi weberiane -, che

oggi sono diffusi parecchi e multiformi surrogati della filosofia. C'è chi fabbrica metafisiche, chi di metafisiche edificazioni fa l'intenditore, chi fonda conventicole e crea vincoli di scuola, chi fonda circoli teosofici e spiritisti, e chi con atto di violenza tutta cosciente aderisce alle chiese esistenti. Tali posizioni (che preciseremo in seguito come manifestazioni dello spirito nichilista) corrono sempre un grave pericolo a cagione della loro artificiosità e inautenticità. [...] Romantici e nichilisti reagiscono con l'odio all'osservazione di chi non prende posizione. Essi preferiscono un nemico.<sup>71</sup>

L'obiettivo di Jaspers, quindi, non è quello di trasformarsi nell'ennesimo pseudo-profeta, ma, tutto all'opposto, di sviluppare un'analisi della struttura e della forma delle visioni del mondo, consegnando al lettore i mezzi indispensabili sia per un uso consapevole e ragionato del concetto di *Weltanschauung*, sia per distinguere l'energia e la forza di una autentica visione del mondo dai suoi pallidi surrogati a buon mercato.

L'accuratezza della ricostruzione di Jaspers è testimoniata in primo luogo dalla sua capacità di scomporre – sulla scorta di Dilthey, ma spingendosi nettamente oltre – l'abnorme campo semantico della *Weltanschauung*, distanziando e differenziando tale nozione dalla schiera dei suoi presunti sinonimi. La foto di famiglia dei concetti riguardanti la rappresentazione/interpretazione del mondo viene radicalmente sfoltita: il lemma “ideologia”, ad esempio, assume il significato di visione del mondo

---

<sup>71</sup> K. Jaspers, *Psicologia delle visioni del mondo*, op. cit., pp. 13-14.

posticcia, inautentica, non realmente vissuta e di conseguenza priva di concreta forza vitale; le ideologie sono «dottrine *atteggiate* [corsivo mio] a visioni del mondo»<sup>72</sup>, sistemi mascherati da *Weltanschauung* pur essendone in realtà solamente l'ombra, sistemi unicamente strumentali adoperati «al fine di giustificarsi davanti a se stessi e dinanzi agli altri»<sup>73</sup>, creati come apologie *ex post facto* di atteggiamenti che hanno altrove le proprie fonti e il proprio fondamento.

Naturalmente nel contesto di questo lavoro, la distinzione più importante operata da Jaspers è quella tra “visione del mondo” ed “immagine del mondo”: il *Weltbild* è infatti indicato come parte, sezione di una più ampia *Weltanschauung*; è uno dei suoi elementi costitutivi, che può però venire astratto e considerato separatamente ed in maniera autonoma<sup>74</sup>. Tale analisi sarà nello specifico l'oggetto di questo paragrafo, ma per il momento mi preme evidenziare il fatto che, per la prima volta, la definizione del concetto di *Weltbild* si fa esplicita, e ad essa è dedicato un intero capitolo; non è più necessario quindi ricavarla per sottrazione o dedurla indirettamente.

Ad ogni modo, per comprendere a pieno il significato che Jaspers attribuisce all'immagine del mondo, è necessario, preventivamente, schematizzare a grandi linee il percorso del suo pensiero: il punto di partenza è, ancora una volta, Kant. «Kant, per la sua dottrina delle idee, è il creatore del pensiero che una psicologia delle visioni del mondo non può non sottintendere»<sup>75</sup>; il fondamento teorico che giustifica e dà sostanza al concetto di *Weltanschauung* è costituito dalla perimetrazione kantiana, nell'ambito della conoscenza, di uno spazio occupato da idee. Tali idee – come l'idea di mondo, di anima, di vita - «non possono essere date per via perspicua, poiché si riferiscono al tutto»<sup>76</sup> e perciò trascendono lo spazio delle esperienze possibili e del

---

72 Ivi, p. 51.

73 Ibidem.

74 Purtroppo l'esempio di Jaspers – almeno su questo argomento – ha trovato pochi seguaci. Non solo infatti a livello giornalistico e quasi informale i termini *Weltanschauung*, *Weltbild*, ideologia, continuano ad essere considerati intercambiabili, ma la stessa confusione è tutt'ora rintracciabile anche in testi specialistici. A titolo d'esempio ricordo K. Lanius, *Weltbilder. Eine Menschheitsgeschichte*, Faber & Faber, Leipzig 2005, che subito nella prima nota esordisce: «Ich verwende den Begriff des Weltbildes synonym zur Weltanschauung und beziehe dabei die auf Weltaneignung beruhenden aktiven Formen der Erfahrungsbildung mit ein. Weitere im Text verwendete Synonyme sind: Ideologie und Mentalität», p. 480.

75 K. Jaspers, *Psicologia delle visioni del mondo*, op. cit., p. 23.

76 Ivi, p. 539. Cfr. anche ivi, p. 32: «da Kant in su è pacifico che non vi è mondo oggettivo concreto che ci ponga davanti, come oggetto, la cosa in sé. Ogni mondo può solo concepirsi come prospettiva vista dal soggetto».

razionalmente dimostrabile. È per questo che ogniqualvolta il pensiero si cimenta con la totalità è costretto a ricorrere a figure retoriche e a perifrasi ridondanti, avviluppandosi «in paralogismi e sofismi»<sup>77</sup>; il mondo come totalità si dà solo in parafrasi – oppure, come affermerà Blumenberg qualche decennio più tardi, in metafora. «Le formule che parafrasano il tutto sono in fondo sempre espressione di uno stupirsi, o di un domandare, e non mai di una conoscenza definitiva. Il tutto non lo si conosce mai, ma, appunto, lo si parafrasa»<sup>78</sup>. Sofismi e parafrasi, però, godono di dubbia fama all'interno del panorama filosofico, a partire almeno da Platone; è per questo che, come segnala Jaspers, molti interpreti hanno enfatizzato il precipitato critico della teoria delle idee, la sua squalifica di ogni pretesa di oggettività della metafisica. L'analisi del tutto ha due sole alternative: o si inceppa di fronte alle antinomie, oppure si aggroviglia in metafore e circonvoluzioni retoriche. Però,

c'è stato anche chi ha osservato un significato positivo conferito da Kant alle idee: nel senso che, se è vero che nelle idee noi non veniamo a conoscere oggetto alcuno, le idee sono per altro per noi una luce che indica le vie della ricerca nel campo dell'intelletto puro e dà a questo una sistematica. Le idee non sono costitutive degli oggetti, bensì hanno carattere regolatore per l'intelletto. Esse non sono date – così suona il famoso motto – bensì assegnate in compito.<sup>79</sup>

È di questa seconda corrente che Jaspers raccoglie l'eredità; da un punto di vista gnoseologico, infatti, le idee – nonostante la loro sostanziale indimostrabilità – forniscono all'intelletto una guida e una direzione, gli permettono di ordinare sistematicamente la moltitudine delle esperienze. Un intelletto slegato e libero da idee non sarebbe sulla via sicura della scienza, ma si perderebbe nel caos, nell'affastellarsi casuale e confusionario di una sovrabbondanza di esperienze. In ogni caso, la non-dimostrabilità delle idee è semmai un problema teorico, filosofico, di cui la psicologia non si cura affatto – e non deve curarsene: «questo problema la psicologia in quanto tale non lo pone più [...] tutti gli atteggiamenti nei riguardi del mondo, tutte le immagini del mondo, le aspirazioni, i pensieri sorti nel cervello dell'uomo non possono essere dichiarati assolutamente nulli [...] essi sono stati un giorno espressione necessaria di anime umane, e invece di domandare la loro verità

---

77 Ibidem.

78 Ivi, p. 46.

79 Ivi, p. 540.

oggettiva e metafisica potremo domandare quale sia la realtà psichica della loro azione»<sup>80</sup>.

Non il vero è oggetto della psicologia, ma ciò che è vero per l'uomo, per l'individuo concretamente esistente. Al di là dell'ambito più strettamente gnoseologico, però, è il piano pratico ad interessare maggiormente una psicologia delle visioni de mondo: le idee non sono solamente linee guida per la ricerca intellettuale, ma anche indicatori di direzione nella vita reale, modelli di orientamento necessari per praticare il mondo. D'altronde «le idee, che sono dunque, come fatti teoretici, dei puri compiti, sono riempite e attuate nella sfera pratica»<sup>81</sup>, ed è a questo livello che diventano forze, energie capaci di plasmare il mondo stesso, e di guidare e motivare l'agire umano. È a questo livello che dalle idee sorgono le visioni del mondo.

Cos'è una visione del mondo? È qualcosa di totale e universale a un tempo. Parlando ad esempio del sapere, visione del mondo non può dirsi un ramo del sapere considerato singolarmente, bensì il sapere come totalità, come cosmo. Per altro la visione del mondo non si esaurisce in un sapere, e importa anche una valutazione, una plasmazione di vita, un destino, una viva e intima sperimentazione di un ordinamento gerarchico dei valori. Esprimendo sotto altra forma questi due concetti possiamo dire che le visioni del mondo sono idee, manifestazioni supreme ed espressioni totali dell'uomo, sia dal punto di vista del soggetto, in quanto esperienze, forze, sentire, sia dal punto di vista dell'oggetto, in quanto mondi che sono stati plasmati in forma oggettiva e concreta.<sup>82</sup>

Questo è l'incipit della *Psicologia delle visioni del mondo*, il primo paragrafo dell'introduzione. Il concetto di *Weltanschauung* appare quindi come il condensato e l'intersezione da un lato di un sapere – indimostrato e indimostrabile – riferito alla totalità e dall'altro di una forza, di una presa di posizione pratica nei confronti del mondo, che trascina con sé valutazioni, ideali, gerarchie di valori. La compresenza di entrambi questi elementi è necessaria perché si possa parlare con cognizione di causa di una visione del mondo: teoria e pratica si fondono all'interno di una *Weltanschauung*. Una visione del mondo asettica, priva di forza motivazionale e di energia vitale è una contraddizione in termini, una mistificazione da conferenza

---

80 Ivi, p. 14.

81 Ivi, p. 545.

82 Ivi, p. 11.

accademica: «la considerazione dell'universale non è ancora una visione del mondo: a essa bisogna che si aggiungano gli impulsi, che toccano l'uomo nella sua totalità e dalla sua totalità scaturiscono»<sup>83</sup>; in altre parole: non ogni sistema metafisico è degno di essere considerato *Weltanschauung*, non tutti i filosofi di professione riescono ad essere “filosofi profetici” e nonostante i loro sforzi il risultato è spesso una farsesca caricatura di quei «vivi atti di scelta che danno un telos alla vita»<sup>84</sup>.

Non basta quindi l'aspirazione alla totalità per formare una visione del mondo, e questo perché la *Weltanschauung* è solo in parte una questione teoretica; quand'anche si riuscisse a raggiungere il punto di vista sul tutto del mondo, la *visione* deve essere *vissuta*, deve cioè entrare in contatto con l'esperienza degli individui concreti, suscitando in loro forze ed energie. «Concependo come un tutto la visione del mondo dell'uomo, questo tutto esisterà, in quanto infinito, sempre e soltanto come vita e forza, come una gerarchia di idee attive, e non mai come qualcosa di perfettamente oggettivo, e di rinchiuso in una dottrina razionale»<sup>85</sup>; recuperando implicitamente alcuni spunti già presenti nell'opera di Dilthey, Jaspers concepisce la *Weltanschauung* come un oggetto di studio particolare, che resiste ad ogni trattazione freddamente oggettiva proprio a causa della sua natura ibrida, non completamente né principalmente teoretica: infatti «ci procuriamo una visione immergendoci in ogni situazione, in ogni piega dell'esistenza effettiva, vivendo in ogni elemento del mondo dell'esperienza»<sup>86</sup>. Pur senza riproporre la nozione diltheyana dell'*Erlebnis* – dato che non è interesse di Jaspers elaborare metodologie di analisi storica -, è evidente che anche in questo caso della semantica della visione viene evidenziata ed enfatizzata la sua capacità di circoscrivere un rapporto *diretto e non-mediato* tra individuo e mondo: per vedere bisogna essere lì, nel mezzo del paesaggio, calarsi nella vita, immergersi nell'esperienza. Tale definizione non è naturalmente esaustiva e completa - la visione, secondo Jaspers, si costituisce anche di un versante teoretico, *distaccato* – ma comunque ne sottolinea un aspetto fondamentale.

Nell'incipit precedentemente citato, Jaspers segnala inoltre una possibile variante di tale distinzione tra l'elemento teoretico e quello che si potrebbe definire come vitale: essa infatti ricalca – parzialmente - la scissione di soggetto e oggetto,

---

83 Ivi, p. 12.

84 Ivi, p. 389.

85 Ivi, p. 56.

86 Ivi, p. 19.

separazione assunta da Jaspers come presupposto imprescindibile; una *Weltanschauung* rappresenta l'aggregazione apparentemente paradossale di due punti di vista: da un lato quello del soggetto, intendendo quindi gli impulsi, le forze e le energie, dall'altro quello dell'oggetto, ossia il mondo plasmato dalla visione stessa. Questi due punti di vista vengono scomposti da Jaspers, astratti dal magma della visione del mondo; in questo modo egli può strutturare il suo ragionamento in una sorta di movimento dialettico del tipo soggetto/oggetto/visione, oppure, usando la sua terminologia: atteggiamenti [*Einstellungen*], immagini del mondo [*Weltbilder*] e quindi, da ultimo, la visione del mondo come “vita dello spirito”.

Il fenomeno originario della scissione di soggetto e oggetto fa sì che sia naturale ed ovvio considerare di seguito le visioni del mondo prima dal lato del soggetto, e poi da quello dell'oggetto. Le regioni più determinate, che in tal modo ci si offrono, delle visioni del mondo, noi le chiamiamo atteggiamenti (dal lato del soggetto) e immagini del mondo (dal lato dell'oggetto). [...] Gli atteggiamenti sono disposizioni generali, suscettibili, almeno in parte, di ricerca oggettiva, come le forme “trascendentali” nel senso kantiano. Essi sono [...] le direzioni del soggetto, che si servono di un determinato reticolato di forme trascendentali. Dagli atteggiamenti alle immagini del mondo è lo stesso salto che dal soggetto all'oggetto, dal comportamento soggettivo alla espressione oggettiva, dal creare soggettivo al coniare dall'esterno, dalle pure e semplici possibilità alla espansione effettiva in uno spazio oggettivo.<sup>87</sup>

Prima però di affrontare il tema “immagini del mondo” è necessaria una premessa: tale scomposizione dialettica è comunque il risultato di un'operazione teoretica, compiuta a tavolino, utile a Jaspers per guadagnare chiarezza e sistematicità, ma comunque fittizia e artificiale. Nella realtà gli elementi non si trovano in forma pura, ma mischiati e amalgamati tra loro: «atteggiamenti e immagini del mondo sono astrazioni, che separano ciò che in pratica coesiste, che trattano quale elemento indipendente ciò che esiste soltanto al servizio o come fenomeno di certe forze»<sup>88</sup>. In questo senso, atteggiamenti e immagini del mondo sono formalizzazioni, oggettivazioni che comunque si fondono nel magma vitale della visione del mondo, nel terzo elemento che è la “vita dello spirito” e che li comprende in sé non come sottoinsiemi reciprocamente separati e distinti, ma come

---

87 Ivi, pp. 56-57.

88 Ivi, p. 255.



propria sostanza formativa.

La terza parte [la *Weltanschauung* come vita dello spirito NdR] è di volta in volta il centro, il tutto, e insieme l'inconcepibile, dal quale sono derivate le forme precedenti, in cui essa si scinde e si concreta. [...] Da una visione filosofica del mondo derivano le singole circoscritte immagini del mondo. [...] Il tangibile sta sempre nella prima e nella seconda parte, sedi della concreta e visibile molteplicità: la terza parte è l'oscuro. Nelle forme della prima e della seconda parte, che sono limitate, noi viviamo e troviamo punti di aggancio e mete per le volizioni: quelle della terza non sono afferrabili e conquistabili direttamente, ma vivono ed estrinsecano sempre e immediatamente la loro vita, se hanno esistenza concreta, nelle forme precedenti, animandole e riempiendole.<sup>89</sup>

Il *Weltbild*, quindi, è parte e sostanza di una *Weltanschauung*. Tale ripetizione non è ridondante, in quanto implica tacitamente uno scarto non indifferente rispetto alla schematizzazione compiuta da Dilthey: l'immagine del mondo non è il substrato, il presupposto teoretico di una visione del mondo, ma ne è elemento costitutivo. Detto altrimenti: mentre in Dilthey la *Weltanschauung* si trovava all'apice di un movimento ascendente che aveva le sue basi reali e – almeno in parte – oggettive nel *Weltbild*, la ricostruzione di Jaspers è più simile ad un circolo che si sviluppa su basi orizzontali, in cui l'immagine del mondo non è l'antecedente della visione, ma ne è parte. La sua “oggettività” è di tipo particolare, completamente diversa dall'oggettività scientifica: «le immagini del mondo [*Weltbilder*] sono soggettive in quanto forze e creazioni oggettivate dell'uomo, ma sono oggettive in quanto con ognuno di questi atti l'uomo si sviluppa nel mondo – governato da proprie leggi – dell'universale e in quanto l'uomo è ben presto dominato da ciò che egli stesso ha creato»<sup>90</sup>. Le immagini del mondo non sono “il primo passo” di una visione, la sezione di una *Weltanschauung* collocata prima dello spartiacque delle antinomie; immagine e visione si sviluppano, per così dire, alla stessa altezza – e condividono quindi lo stesso grado di indimostrabilità, lo stesso livello di non-scientificità.

L'“oggettività” *sui generis* dei *Weltbilder* si concretizza in due significati: da un lato essi sono oggettivi nel senso che esprimono il punto di vista dell'oggetto: l'immagine del mondo è la visione del mondo osservata dal punto prospettico

---

<sup>89</sup> Ivi, p. 43.

<sup>90</sup> Ivi, p. 167.

dell'oggetto. Dall'altro lato il *Weltbild* si configura come l'oggettivazione – ossia la cristallizzazione, la solidificazione – del magma vitale della visione del mondo. Mentre la *Weltanschauung* è «movimento continuo»<sup>91</sup>, forza vitale mai completamente oggettivabile, l'immagine del mondo è la sua calcificazione in una struttura stabile, il suo condensato solido. Mentre la visione del mondo è costitutivamente aperta e in-definita, l'immagine del mondo è l'involucro/gabbia [*Gehäuse*] che da un lato imprigiona l'uomo, dall'altro lo protegge: «potremmo definire l'immagine del mondo come l'involucro/gabbia in cui la vita psichica è per un verso parzialmente imprigionata, e cui, per un altro, può generare parzialmente dal suo grembo e porre all'esterno»<sup>92</sup>. È in questo lungo passaggio che viene enfatizzata al massimo grado la differenza tra *Weltanschauung* e *Weltbild*:

Noi non ce la facciamo a sopportare l'infinito vortice di tutti i concetti che vengono relativizzati, di tutte le forme di esistenza che divengono problematiche. Proviamo un senso di vertigine, e viene meno in noi la coscienza della nostra esistenza. C'è in noi un istinto per cui una qualche cosa deve essere definitiva e conclusiva. [...] L'uomo che vive nell'infinito [...] è rivolto a qualcosa di incondizionato, che è nella sua essenza e nella totalità del mondo, senza tuttavia possedere saldamente tale incondizionato, che a causa della sua infinità non può essere racchiuso e delimitato: il suo stato è labile. Egli vive al cospetto dell'assoluto, disprezza però ogni possesso saldo e definitivo di tale assoluto [...]. Poiché per lui il possesso, inteso come afferrabilità oggettiva dell'assoluto, può essere soltanto un possesso illusorio, che lo porta a vincoli e a meccanizzazioni ch'egli desidera evitare. Per contro dà una solidità e una sicurezza mediante qualcosa che in fondo è adoperabile meccanicamente in principi rettilinei, chiaramente profferibili, e in imperativi singoli. L'uomo che svolge la sua esistenza entro un involucro/gabbia sta tendenzialmente discosto dalle situazioni limite. Queste sono sostituite, in lui, da un'immagine determinata del mondo e dei valori. Così egli può, sfuggendo al processo che suscitava in lui un moto di vertigine, fondarsi per così dire in una comoda dimora.<sup>93</sup>

L'immagine del mondo è la componente solida di una visione, l'antidoto

---

91 Ivi, p. 389.

92 Ivi, p. 165. La traduzione è stata modificata in un unico passaggio: il traduttore dell'edizione cui faccio riferimento, Vincenzo Loriga, non rende mai il termine tedesco *Gehäuse* – ampiamente utilizzato da Jaspers per descrivere le immagini del mondo – con il lemma “gabbia”, preferendogli volta per volta “involucro” o “guscio”. D'ora in avanti segnalerò, accanto al termine utilizzato da Loriga, la variante da me preferita di “gabbia”.

93 Ivi, pp. 353-354.

principale alle vertigini e al disorientamento. Se il mondo come totalità è un luogo irrimediabilmente oscuro in quanto inconoscibile, i *Weltbilder*, per lo meno, rendono tale mondo una comoda dimora, casa nostra, uno spazio familiare in cui ci si può orientare anche al buio.

In questo senso l'immagine del mondo, rispondendo al bisogno umano di equilibrio e all'esigenza di un punto d'appoggio, costituisce un elemento fondamentale di ogni visione del mondo. Il rischio, però, è che tale strutturazione del mondo si assolutizzi, sovrapponendosi al movimento incessante della vita reale da cui pure trae origine: i *Weltbilder* si frappongono tra individuo e mondo, ma il loro schermo protettivo può diventare fin troppo solido, costruendo una dimora esageratamente comoda, che l'uomo è restio ad abbandonare per interrogare nuovamente la vita nella sua inesauribilità. Per questo motivo si è scelto di tradurre il tedesco *Gehäuse* utilizzato da Jaspers con il doppio termine “involucro” e “gabbia”: l'immagine del mondo è un involucro in grado di immunizzare parzialmente l'uomo, assicurandogli un riparo dalla contingenza e un criterio di orientamento; ma essa può anche trasformarsi in gabbia nel momento in cui recide la sua osmosi con il mondo vitale e si sostituisce ad esso, fossilizzandosi in dogmi, teorie, imperativi.

«La maturazione della nostra visione del mondo è un perpetuo processo di movimento, fino a che vige. Quando poi possediamo, saldi e cristallini, mondo e realtà e mete, o non abbiamo fatto ancora nessuna esperienza delle possibilità di maturare una visione del mondo, oppure siamo calcificati in un guscio/gabbia e non ne facciamo più»<sup>94</sup>. In tal caso nulla suscita più scandalo o inquietudine: il mondo è saldamente diviso in bene e male, vero e falso, e tutto è chiaro e ordinato. I grandi drammi dell'esistenza concreta vengono annientati in quanto nascosti, ovattati; la tragica consapevolezza dell'irrazionalità etica del mondo, ad esempio, l'evidenza che dal bene può discendere il male, non è più percepibile per coloro che vivono nella gabbia dell'utopia o che accettano in maniera scontata e letteralmente irriflessa le prestazioni di una immagine religiosa del mondo – ormai dimentichi dello spirito profetico che le animava in origine:

La fede in una utopia può stimolare in sommo grado l'attività, ma tale attività è priva di

---

<sup>94</sup> Ivi, p. 18. Cfr. anche E. Alessiato, *Human Being, World, and Philosophy in Karl Jaspers*, in «HumanaMente», n. 18 settembre 2011, op. cit., pp. 69-86.

vita, rettilinea. L'utopia quale involucro/gabbia dello spirito uccide, perchè l'antinomico ne viene annientato, e ne viene legato e impedito lo svolgersi del vivo crescere. L'uomo che ha fede in una utopia è di per sé un uomo morto, anche se attivo e industrioso [...]. “Dove egli indirizza il suo pensiero, ivi non cresce più l'erba”. Dove egli agisce tutto diventa vuoto e squallido, rigido e ligneo [...]. Fra le posizioni vere e autentiche nei confronti dell'antinomico ce n'è alcune che trovano un'espressione in una immagine del mondo antinomica, innanzitutto nella sfera religiosa. Anche qui, come sempre, il processo finisce a congelarsi in forme rigide, fisse, le quali rivelano sì ancora la loro origine nella profondità di significato delle loro formule, ma, in quanto dogmi religiosi, sussistono ora come involucri/gabbie finiti per l'uomo che non ha ancora preso coscienza della sua situazione antinomica.<sup>95</sup>

L'immagine del mondo come gabbia diviene quindi il precipitato volgare di una visione del mondo, la sua versione semplificata e sterilizzata, depurata dalle angosce e dalle inquietudini e però, per questo stesso motivo, anche priva di forza e di energia. Se si fosse interessato di sociologia delle religioni forse Jaspers avrebbe scritto, parafrasando Weber, che i *Weltbilder* religiosi sono la versione quotidianizzata dell'autentica visione profetica, la sua ritraduzione adattata ai bisogni delle masse. L'uomo che accetta dogmi e ideali superficialmente, senza pensarci, vive in realtà in una gabbia, privo di relazioni con il mondo reale e la vita concreta: la sua apparente industriosità è fittizia in quanto innaturalmente “rettilinea”, e nella vita non vi è nulla di così geometricamente perfetto.

Lo stesso processo di fossilizzazione è rintracciabile anche di fronte a ciò che Jaspers chiama le “situazioni limite”: la sofferenza, la morte, il caso, la lotta. Nell'immagine del mondo come gabbia il superamento di tali situazioni avviene in maniera quasi “disonesta”, ossia misconoscendone il carattere tragico, negando il loro essere “limite”: la loro problematicità non viene affrontata, ma elusa, ricondotta nell'alveo di una supposta e postulata normalità.

Ogni volta che assistiamo allo sviluppo combinato di una immagine razionale del mondo con una teodicea, avvertiamo subito come un irrigidimento in dottrine le quali importano di per sé un carattere finito e non permettono più un chiaro sviluppo delle situazioni limite per coloro che vivono in esse come in un dato ovvio e naturale. Così il mutamento avviene ben presto su un grado ancora più basso: la liberazione dalla

---

95 Ivi, p. 282.

sofferenza diviene un fine magico, diviene calcolabile e ottenibile [...] Il futuro contiene stati in cui la sofferenza è abolita o diminuita: il regno messianico, il paradiso, la nuova rinascita, il nirvana. La situazione limite della sofferenza come elemento necessario e imprescindibile non è più una situazione definitiva. [...] All'esperienza mistico-religiosa sottentra un sapere dogmatico e una somma di regole che presiedono al costume di vita e che sono sentite come qualcosa di ovvio. In origine, di fronte alla situazione limite, la sofferenza è sperimentata come fonte del fatto religioso, e questo è sperimentato come qualcosa di positivo, di prezioso, come qualcosa che dà senso: qui ogni senso e ogni valore non pervengono all'espressione in pensieri chiaramente formulati; qui ogni espressione deve di necessità essere e restare paradossale.<sup>96</sup>

Tra una *Weltanschauung* autentica – composta anche da un'immagine del mondo come semplice involucro – e la degenerazione di un *Weltbild* fattosi gabbia, c'è la stessa differenza che corre tra l'inquietudine di Giobbe e l'arroganza dei suoi tre interlocutori, sicuri di possedere le chiavi di lettura del tutto. Eppure, dalla sofferenza affrontata in tutta la sua tragicità è sorto lo spirito religioso, l'anelito all'ulteriorità; nulla invece può nascere dal pensiero di chi crede di avere afferrato la struttura del mondo<sup>97</sup>.

Dalla ricostruzione di Jaspers emerge quindi, ancora una volta, una potenziale ambiguità dell'immagine del mondo: il *Weltbild* può essere involucro, l'elemento di una *Weltanschauung* deputato alla protezione dell'individuo, oppure può trasformarsi in gabbia, in innaturale pietrificazione della vita spirituale; in realtà non si tratta di un'alternativa netta e definitiva, quanto piuttosto di un movimento, un processo di costante trasformazione: anche in questo caso la dinamica assume la forma di un circolo dialettico, che ho provato a denominare come il “circolo della visione”. Ogni visione del mondo tende a calcificarsi in gabbie che ad un certo momento implodono travolte dalle proprie stesse contraddizioni o dall'avvento sempre possibile di un profeta; esse vengono immancabilmente sostituite da nuovi involucri, in quanto «il

---

<sup>96</sup> Ivi, p. 295.

<sup>97</sup> Lo stesso meccanismo investe anche le altre situazioni limite. Cfr. ivi, p. 305: «Per estesi circoli del cristianesimo medievale è del tutto certo e naturale che l'uomo, dopo morto, va in Purgatorio, che ha una vita eterna, sensibilmente rappresentabile, che riceve il castigo o la ricompensa dopo la morte [...]; in tale uomo c'è, per quanto egli accumuli peccati su peccati, un certo stato psicologico ch'è simile a quello di chiunque sappia che deve fare un esame e tuttavia non vi si prepara con ordine. In tutti questi casi il timore corporeo della morte è più o meno superato mediante rappresentazioni di una conservazione corporea. È qui che finiscono, degenerando, tutte le interpretazioni e le formule proprie dei superamenti religiosi, che in origine erano motivate del tutto diversamente. La coscienza del limite e dell'infinità si perde, la morte diventa un puro e semplice frammento di un mondo rappresentato come finito, cessa di essere una situazione limite».

processo vitale include in sé sia la dissoluzione che la creazione di involucri/gabbie. Senza la dissoluzione avrebbe luogo un congelamento, senza l'involucro/gabbia avrebbe luogo un annientamento»<sup>98</sup>.

Il porre-in-questione compare quando si prenda coscienza che sono possibili anche altre forme di vita. La cosciente esperienza delle situazioni limite, che prima erano occultate da quei saldi involucri/gabbie che sono le forme di vita, le immagini del mondo, le rappresentazioni di fede oggettivamente naturali ed ovvie; e quindi il movimento della riflessione illimitata, della dialetticità; questi due fatti danno inizio a un processo che provoca la dissoluzione dell'involucro/gabbia che prima era naturale ed ovvio. [...] Un fatto permette di accertare che l'uomo vive e non va in rovina. Questo fatto è che, durando ancora il processo di dissoluzione del vecchio involucro/gabbia, l'uomo edifica contemporaneamente involucri/gabbie nuovi o abbozzi di essi. Questo estrinsecarsi della vita è anzi sempre in qualche modo un consolidarsi [...] e il processo di questo estrinsecarsi costituisce la vita stessa.<sup>99</sup>

Se la permanenza in una situazione di inquietudine vitale è inumana ed impossibile, appannaggio solo di alcuni personaggi letteralmente straordinari come i profeti, è importante non adagiarsi nemmeno sulle false certezze di una solida immagine del mondo. L'ordine e l'armonia non sono tutto nella vita, anzi.

Proseguendo in ordine cronologico, questo sarebbe il momento di Max Weber. O meglio ancora: l'opera weberiana si sviluppa in sostanziale contemporaneità con la riflessione di Jaspers sulla *Psychologie der Weltanschauungen*, cresce, per così dire, all'interno dello stesso contesto; essa adotta però un punto di vista completamente diverso, di tipo storico e sociologico, costantemente corroborato da riferimenti empirici e dati concreti. Un diverso punto di vista che riflette la differenza di oggetto, a cui corrisponde una parziale distanza negli interessi di studio: Weber e Jaspers non parlano delle stesse cose, ma di cose diverse in modo simile. Ancora più chiaramente: Weber non ha l'ambizione e l'obiettivo di tematizzare e concettualizzare termini come *Weltanschauung* e *Weltbild*, analizzandone la struttura ed

---

98 Ivi, p. 329.

99 Ivi, pp. 327-328.

evidenziandone la forma; Weber piuttosto *utilizza* il concetto di immagine del mondo come strumento euristico, come mezzo utile ed imprescindibile per la comprensione dei processi storici, sociali e politici. Anche per questo preferisce di gran lunga il lemma *Weltbild*: «chi vuole la “visione” vada al cinematografo [...] Nulla più di tale modo di sentire è estraneo alle analisi quanto mai sobrie di questi studi intenzionalmente e rigorosamente empirici»<sup>100</sup>. Per estrapolare dall'opera weberiana una teoria delle immagini del mondo sarà necessario calarsi e attraversare l'analisi delle grandi religioni universali e della loro influenza sulla condotta di vita – un lavoro di astrazione che non è possibile compiere in un semplice paragrafo.

Si è quindi scelto di rischiare un salto di circa vent'anni, approdando ad Heidegger, Borkenau ed infine, già nella seconda metà del secolo, a Blumenberg; ciononostante, premetto da subito che il confronto con Weber si farà via via meno implicito e sotterraneo, dando quasi l'idea di un percorso di avvicinamento cronologicamente “retrospettivo”. Il convitato di pietra comincia lentamente a prendere vita. Ad ogni modo, come anticipato, questi tre autori rappresentano tre diverse e reciprocamente antitetiche soluzioni alla natura ibrida che caratterizza il concetto di immagine del mondo, ambiguità congenita enfatizzata tanto da Dilthey quanto da Jaspers. Vale la pena notare solo velocemente l'inedita “solitudine” del termine *Weltbild*, l'assenza – parziale in Heidegger e poi sempre più marcata – del lemma *Weltanschauung*, ormai discredito tanto dalla sua inaffidabilità scientifica quanto dall'abuso penoso che ne fece il nazionalsocialismo. Ad ogni modo, le tre accezioni che ora verranno analizzate si sviluppano tutte a ridosso di un assunto fondamentale, che è bene ripetere ancora una volta: l'immagine del mondo si configura come la risposta all'esigenza di rappresentarsi il mondo nella sua totalità, nella sua struttura profonda, esigenza che è primariamente pratica, concreta – sostanzialmente riconducibile al bisogno dell'uomo di orientarsi nel mondo senza brancolare al buio. A partire da questo minimo comun denominatore, si aprono tre possibili strade interpretative: la *riduzione* del mondo in immagine, il mondo *accanto* all'immagine ed infine l'*ampliamento* del mondo attraverso l'immagine – rispettivamente: Heidegger, Borkenau, Blumenberg.

---

100 Pre., pp. 16-17.

- ***Heidegger o la riduzione del mondo in immagine***<sup>101</sup>

Il 9 giugno del 1938 Martin Heidegger tenne una conferenza dal titolo *Die Begründung des neuzeitlichen Weltbildes durch die Metaphysik*, nell'ambito di una serie di incontri dedicati proprio ai fondamenti e ai lineamenti dell'immagine del mondo nella modernità. Il testo di quella conferenza, corretto e rimaneggiato più volte nell'arco di una decina d'anni, diverrà famoso con un altro nome, sicuramente più evocativo: *Das Zeitalter des Weltbildes*, l'epoca dell'immagine del mondo<sup>102</sup>. Entrambi i titoli sono appropriati, o meglio ancora sono complementari, si completano a vicenda; sommandoli, quasi fossero titolo e sottotitolo, evidenziano i tre concetti cardine attorno ai quali ruota il ragionamento di Heidegger, le tre tappe della traiettoria compiuta dal suo pensiero: metafisica, modernità, immagine del mondo.

Il punto di partenza ed insieme l'anticipazione dell'esito finale delle sue argomentazioni, è posto da Heidegger già nel titolo scelto per la pubblicazione dell'opera, appunto: l'epoca dell'immagine del mondo. Una consolidata abitudine alla retorica dei titoli di opere filosofiche ha spesso nascosto il fatto che questo titolo è già una tesi. E l'esposizione di tale tesi si configura in una forzatura della struttura della frase, un'inversione rispetto alla logica del senso comune: da Dilthey in avanti, infatti, ci si era concentrati sui limiti e sui metodi per accedere alle immagini del mondo *di* un'epoca; lo stesso ciclo di conferenze cui partecipa Heidegger aspirava a rintracciare le caratteristiche basilari dell'immagine del mondo *della* modernità, presupponendo quindi l'esistenza di altre *Weltbilder*; Heidegger, però, inverte i fattori e cambia il complemento di specificazione: la modernità non *ha* un'immagine del mondo, piuttosto essa è l'epoca *dell'*immagine del mondo. L'attenzione si sposta quindi necessariamente sulla modernità, in quanto il *Weltbild* è una sua espressione, è il precipitato della sua essenza. Il circolo ermeneutico che viene qui inaugurato è

---

101 Incredibilmente utile per la stesura di questo paragrafo è stata la seduta del Seminario di Antropologia e Filosofia dell'età globale svoltasi nel settembre 2010 presso il Dipartimento di Filosofia dell'Università di Firenze. Riconosco un debito particolare al commento al testo di Heidegger che qui verrà analizzato "L'epoca dell'immagine del mondo" preparata per l'occasione da Renata Badii.

102 M. Heidegger, *L'epoca dell'immagine del mondo*, op. cit., pp. 71-101.



quindi sintetizzabile in questi termini: per capire la modernità bisogna comprenderne l'immagine del mondo, e per capire cosa sia un *Weltbild* bisogna comprendere la modernità<sup>103</sup>.

Il primo passo, presto detto, consiste nel decifrare la “forma metafisica” della modernità, ossia, con le parole di Heidegger, «ciò che occorre, in primo luogo e in ogni caso, è la comprensione dell'essenza dell'epoca in base alla verità dell'essere in essa dominante»<sup>104</sup>; tale essenza del Moderno, presupposto di ogni analisi, risiede esattamente nella sua metafisica:

[n]ella metafisica ha luogo la riflessione sull'essenza dell'ente e la *decisione* [corsivo mio NdR] circa l'essenza della verità. La metafisica dà fondamento a un'epoca in quanto le offre la base della sua configurazione essenziale, attraverso una determinata *interpretazione* [corsivo mio NdR] dell'ente e una determinata concezione della verità. Questo fondamento domina tutte le manifestazioni che caratterizzano un'epoca. Di conseguenza, un'indagine adeguata dev'essere in grado di risalire da queste manifestazioni al loro fondamento metafisico.<sup>105</sup>

Comprendere un'epoca storica – qualunque epoca storica – significa quindi ricostruirne il fondamento metafisico; e la metafisica si presenta sostanzialmente come un compito ineludibile per ogni epoca. Si intende con metafisica la forma, il modo attraverso cui in una data epoca si pone teoreticamente e praticamente il problema dell'essenza dell'ente e della verità – definendo di conseguenza i modi di essere nel mondo. *Decisione e interpretazione* sono a mio avviso i nodi fondamentali del passaggio appena citato: il rapporto con la verità si decide e si interpreta; ogni generazione decide la collocazione e la natura dell'essenziale, e tale interpretazione retroagisce plasmando di sé i concreti modi di essere nel mondo di una data generazione<sup>106</sup>. In questo senso Heidegger segnalava che il processo di definizione e chiarimento dell'immagine moderna del mondo – ovverosia della modernità come

---

103 Cfr. M. Inwood, *Heidegger and the Weltbild*, in «HumanaMente» n. 18 settembre 2011, op. cit., pp. 55-68.

104 Ivi, p. 71, nota 1.

105 Ivi, p. 71.

106 Cfr. ivi, p. 91, nota 8: «l'essenziale di ogni posizione metafisica fondamentale concerne i seguenti punti: 1. il modo e la maniera in cui l'uomo è uomo, cioè se stesso. Il modo di essere dell'ipseità, che non coincide mai con la iità, ma si determina sempre in base al rapporto all'essere come tale. 2. l'interpretazione dell'essenza dell'essere dell'ente. 3. il progetto essenziale della verità. 4. il senso secondo cui l'uomo è misura di volta in volta».

epoca dell'immagine del mondo – sarebbe avvenuto *durch die Metaphysik*: la metafisica è infatti tanto il fondamento quanto l'espressione più intensa di un'epoca, la cornice e lo schema attraverso il quale comprendere il carattere più profondo di un dato periodo storico.

Quali sono le manifestazioni caratterizzanti la modernità, attraverso le quali risalire al fondamento metafisico? Heidegger ne individua cinque – la scienza, la tecnica meccanica, l'estetizzazione dell'arte, la *Kultur* e l'*Entgötterug* – per poi concentrarsi unicamente sulla prima: la scienza moderna. In questo caso il lemma decisivo è l'aggettivo “moderna”, che segna un abisso tra la “nostra” scienza e la *doctrina* medievale o l'*episteme* della grecoità classica. Non si tratta di evoluzione, di differenti gradi di sviluppo progressivo di un unico ed identico desiderio conoscitivo: quei tre nomi – scienza, *doctrina* ed *episteme* – indicano tre cose completamente diverse ed incomparabili, precipitato pratico di tre decisioni ed interpretazioni dell'essenza della verità e dell'ente completamente diverse ed incomparabili. L'*episteme* trovava la sua ragion d'essere nel pre-supposto dell'esibizionismo della verità come *aletheia* – ciò che non è nascosto, che si svela; la verità si mostrava a partire da se stessa. Allo stesso modo la *doctrina* medievale si cristallizza in esegesi della rivelazione, momento in cui Dio svela e rivela l'essenziale. In entrambi i casi la verità è concepita come qualcosa che si auto-palesa indipendentemente dall'intervento umano; tale concezione crolla all'esordio della modernità: la verità va letteralmente estorta, ricercata, e la ricerca si configura «come furto organizzato ai danni del nascondimento»<sup>107</sup>.

Il conoscere come ricerca vuol dire che l'ente rende conto del come e del quando della sua disponibilità per la rappresentazione. La ricerca decide dell'ente sia calcolandone anticipatamente il corso futuro, sia completandone il corso passato. Nel primo caso, è, per così dire, posta [*gestellt*] la natura, nel secondo, la storia. Natura e storia divengono oggetti di una rappresentazione esplicativa. Questa conta sulla natura e fa i conti con la storia. Solo ciò che diviene oggetto [*Gegenstand*] è [*ist*], vale, come essente. La scienza diviene ricerca quando si ripone l'essere dell'ente in tale oggettività. Questa oggettivazione si compie in un rappresentare, in un porre-innanzi [*vor-stellen*] che mira a presentare ogni ente in modo tale che l'uomo calcolatore possa esser sicuro [*sicher*], cioè certo [*gewiss*] dell'ente. La scienza come ricerca si costituisce soltanto se la verità

---

107 P. Sloterdijk, *Im Weltinnenraum des Kapitals* [2005], trad. it a cura di G. Bonaiuti, *Il mondo dentro il capitale*, Meltemi, Roma 2006, p. 137.

si è trasformata in certezza del rappresentare. È nella metafisica di Cartesio che per la prima volta l'ente è determinato come oggettività del rappresentare e la verità come certezza del rappresentare stesso.<sup>108</sup>

La scienza moderna non può che assumere la forma di una ricerca; il ricercatore è il tipo puro dello scienziato adatto ai tempi, mentre scompare la figura dello studioso e quella del saggio viene relegata in favole e racconti dei bei tempi andati. La verità, non potendosi più radicare in un mondo diventato ostile, si trasferisce all'interno del soggetto stesso: la verità diventa certezza delle proprie rappresentazioni, sicurezza nell'atto del rappresentare.

Una simile concezione della verità e dell'essenza dell'ente ha necessariamente ripercussioni antropologiche, plasma un nuovo e inedito tipo d'uomo: il soggetto. Nella rottura della modernità «il decisivo non è che l'uomo si è emancipato dai ceppi precedenti, ma che l'essenza stessa dell'uomo subisce una trasformazione col costituirsi dell'uomo a soggetto»<sup>109</sup>. Al di là dell'esaltata autobiografia illuminista della modernità, la *Neuzeit* non è solo né in primo luogo l'epoca dell'emancipazione dell'uomo: secondo Heidegger questo è solamente un epifenomeno secondario del vero mutamento radicale, ossia il costituirsi dell'uomo in *subjectum*, trasformazione che trascina con sé tutta una serie di conseguenze non sempre rosee – come l'estraneazione dell'uomo e il definitivo oblio dell'essere. Essere soggetto significa essere misura di tutte le cose nel senso più radicale possibile: ciò che non è fondato in soggetto, che non può diventare oggetto per un soggetto, semplicemente non è: «l'uomo diviene quell'ente in cui ogni ente si fonda nel modo del suo essere e della sua verità. L'uomo diviene il centro di riferimento dell'ente come tale. Ma ciò è possibile solo se si trasforma la concezione dell'ente nel suo insieme [...] Qual è, in conseguenza di ciò, l'essenza del Mondo Moderno?»<sup>110</sup>.

È a questo livello, come risposta alla domanda appena posta, che compare il terzo concetto decisivo del testo: immagine del mondo:

Riflettere sul Mondo Moderno significa cercare la moderna immagine del mondo [*Weltbild*]. Essa è chiarita mediante la sua contrapposizione a quella medievale e a quella antica. Ma perchè l'interpretazione di un'epoca storica deve assumere la forma

108 M. Heidegger, *L'epoca dell'immagine del mondo*, op. cit., pp. 83-84.

109 Ivi, p. 85.

110 Ivi, p. 86.

della determinazione di un'immagine del mondo? Ogni epoca della storia ha forse la sua immagine del mondo in quanto tenderebbe a forgiarsene una? O non sarà solo la forma moderna del “rappresentare” a porsi il problema dell'immagine del mondo?<sup>111</sup>

Nemmeno troppo implicitamente, Heidegger comincia a insinuare il dubbio che il concetto di *Weltbild* sia intrinsecamente moderno – e non solo per quanto riguarda la sua coniazione linguistica. La ricerca di altre immagini del mondo, non moderne, potrebbe essere il frutto di un'arroganza modernista, un anacronismo fallace. Il *Weltbild* non è un dato antropologico, una costante del modo in cui gli individui si relazionano con il mondo, quanto piuttosto il prodotto della decisione metafisica della modernità.

Alfiere di questa decisione, quindi, non è Kant, che arriva in ritardo, ma il primo soggetto moderno: Descartes, colui con cui «ha inizio il compimento della metafisica occidentale»<sup>112</sup>. L'idea cartesiana della rappresentazione costituisce l'atto di genesi dell'immagine del mondo: riportando tutto al soggetto come unico garante possibile della verità e della realtà del mondo esterno, sorge la necessità dell'immagine. In realtà qui Heidegger sembra misconoscere un terzo elemento fondamentale del pensiero di Descartes: non si tratta di una diade diretta soggetto-mondo, ma di un tritico, più tortuoso, soggetto-Dio-mondo. Ad ogni modo, Heidegger chiarisce la sua posizione divertendosi a scomporre il lemma *Weltbild*, analizzando separatamente i due sostantivi che lo formano; dapprima tocca a *Welt*:

Che cos'è un'immagine del mondo? Evidentemente una raffigurazione del mondo [*ein Bild von der Welt*]. Ma cosa significa qui “mondo”? E che significa “immagine”? Mondo è qui la denominazione dell'ente nella sua totalità. Il mondo non equivale a “cosmo” o a “natura”. Del mondo fa parte anche la storia. Tuttavia la natura e la storia, e ambedue nel loro reciproco connettersi e superarsi, non esauriscono il mondo. Questa denominazione abbraccia anche il fondamento del mondo, comunque sia inteso il suo rapporto col mondo.<sup>113</sup>

Ciò che dobbiamo intendere per mondo all'interno del composto *Weltbild* è sia la

---

111 Ibidem.

112 Ivi, p. 84, nota 4. Il suo «presupposto storico remoto», la corrente carsica dalla quale sorge poi l'idea cartesiana di rappresentazione è Platone, con la sua scelta di definire l'entità dell'ente come *eidos* – ossia aspetto, veduta. Cfr. ivi, p. 90.

113 Ivi, p. 86.

totalità del mondo sia il mondo come totalità. Non si tratta soltanto della sommatoria di elementi di ampiezza minore, come cosmo, natura, storia; il mondo non si limita ad essere il loro contenitore concettuale. Di più, il mondo dell'immagine del mondo abbraccia anche le loro reciproche connessioni, e infine il fondamento stesso del mondo [*Weltgrund*], qualunque esso sia e indipendentemente da come venga inteso e interpretato il suo rapporto col mondo. Insomma, il *Weltbild* è per definizione panoramico, ossia visione-del-tutto, *pan orao*. Successivamente, è il momento di chiedersi cosa sia l'immagine, il *Bild*. In questo caso l'oggetto di analisi si fa più sfumato e complesso: la citazione sarà necessariamente lunga – ma pur sempre il minimo indispensabile per chiarire un argomento tanto complicato.

Col termine “immagine” si intende in primo luogo la riproduzione [*Abbild*] di qualcosa. Di conseguenza, l'immagine del mondo sarebbe, per così dire, una pittura [*Gemälde*] dell'essere nel suo insieme. Ma “immagine del mondo” significa qualcosa di più. Con essa intendiamo il mondo stesso, l'ente nella sua totalità così come ci si impone nei suoi condizionamenti e nelle sue misure. “Immagine” non significa qui qualcosa come imitazione, ma ciò che è implicito nell'espressione: aver un'idea fissa (fissarsi) di qualcosa [*wir sind über etwas im Bilde*]<sup>114</sup>. Il che significa: la cosa sta così come noi la vediamo. Aver un'idea fissa [*sich über etwas im Bilde setzen*] significa: porre innanzi a sé l'ente stesso così come viene a costituirsi per noi e mantenerlo costantemente così come è stato posto. Manca però ancora all'immagine una determinazione essenziale. “Farsi un'idea fissa di qualcosa” non significa soltanto rappresentarsi in generale l'ente ma anche porlo innanzi a noi come sistema; cioè nell'unità di ciò che è proprio di esso e si raccoglie in esso. L'espressione “aver un'idea fissa di qualcosa” significa anche: esser al corrente, esser pronto per, *orientarsi* nella cosa [corsivo mio NdR]. Quando il mondo diviene immagine, l'ente nel suo insieme è assunto come ciò in cui l'uomo si orienta, e quindi come ciò che egli vuol portare innanzi a sé e avere innanzi a sé; e quindi, in un senso decisivo, come ciò che vuol porre innanzi a sé [*vor-stellen*], rappresentarsi.<sup>115</sup>

Farsi un'immagine del mondo significa quindi concepire il mondo come oggetto, ridurlo a oggetto che si offre allo sguardo dell'uomo. È mondo ciò che il soggetto

---

114 Il gioco di parole di Heidegger si basa sul fatto che l'espressione tedesca *über jdn, etw im Bilde sein* significa essere informato, vederci chiaro, saperla lunga. In questo senso la traduzione italiana di Chiodi con “idea fissa” può trarre in inganno, in quanto sembra tendere verso l'ossessione; in realtà con essa – come chiarirà lo stesso Heidegger nel corso della conferenza – si intende la fissità dell'idea del mondo: avere un'immagine del mondo significa anche fissare il mondo stesso in una immagine stabile e duratura.

115 M. Heidegger, *L'epoca dell'immagine del mondo*, op. cit., pp. 86-87.

pone dinanzi a se stesso – e quindi ciò che, a rigore di termini almeno in lingua tedesca, il soggetto si rappresenta [*vor-stellen*]. Ancora una volta ricompare la semantica dell'orientamento, anche se in Heidegger essa si colora di una sfumatura particolare: il *Weltbild* non è cartografia dell'esistente, non è la mappa *grazie* alla quale e *attraverso* la quale l'uomo può orientarsi nel mondo; l'immagine del mondo è piuttosto l'esito di una decisione metafisica in base alla quale, per usare l'espressione di Heidegger, l'ente è assunto come ciò in cui l'uomo si orienta. In altri termini: in questa accezione il *Weltbild* non è inteso come il mezzo con cui l'uomo prova a non brancolare nel mondo – se fosse così l'immagine sarebbe una “mera” raffigurazione del mondo, magari in grado di indicare la collocazione di mete, obiettivi, ostacoli; ma secondo Heidegger il *Weltbild* è il prodotto di un processo per cui il mondo *diventa* immagine, viene ridotto a immagine anche nel senso dell'avere “un'idea fissa del mondo” [*über die Welt im Bilde sein*]. Insomma, quando il mondo diventa immagine l'ente è per principio ciò in cui l'uomo si orienta; il “vederci chiaro” nel mondo è implicito nel momento in cui il mondo è immagine.

Immagine del mondo, in senso essenziale, significa quindi non una raffigurazione del mondo, ma il mondo concepito come immagine. L'ente nel suo insieme è perciò visto in modo tale che diviene ente soltanto in quanto è posto dall'uomo che rappresenta e produce [*herstellen*]. Il sorgere di qualcosa come l'immagine del mondo fa tutt'uno con una decisione essenziale intorno all'ente nel suo insieme. L'essere dell'ente è cercato e rintracciato nell'esser-rappresentato dell'ente.<sup>116</sup>

Trasformazione dell'uomo in soggetto e riduzione del mondo in immagine sono i due fuochi dell'ellisse della modernità, due facce dell'identica medaglia. «È un unico processo quello in virtù del quale il mondo si costituisce a immagine e l'uomo a *subjectum* nel mezzo dell'ente»<sup>117</sup>; l'ente diviene tale unicamente nel momento in cui viene posto come oggetto e quindi si riduce ad immagine: solo così riceve «il sigillo dell'essere»<sup>118</sup>. Il miracolo della creazione come donazione di essere diventa quindi operazione quotidiana nella modernità: il soggetto si trasforma in divinità creatrice in quanto forza rappresentante; mentre l'uomo greco è in quanto percepisce l'ente, il soggetto moderno si rappresenta – ossia pone innanzi a sé – l'ente come oggetto. Tale

---

116 Ivi, pp. 87-88.

117 Ivi, p. 94.

118 Ivi, p. 93.

oggetto appare quindi come qualcosa di contrapposto al soggetto, e che a esso deve essere ricondotto; per fare questo la modernità esaspera all'ennesima potenza il principio per cui l'uomo è misura di tutte le cose, fino a diventare, appunto, quasi una sorta di divinità, colui che decide il valore d'essere dell'ente: «l'uomo fonda se stesso come criterio di ogni misura con cui viene misurato e commisurato (calcolato) ciò che deve valere come certo, cioè come vero, cioè come essente»<sup>119</sup>. Spingendo agli estremi la provocazione, si potrebbe parafrasare un eventuale Parmenide moderno: ciò che è rappresentato come oggetto, e quindi ridotto a immagine è, ciò che non è immagine di un soggetto non è.

Ad ogni modo appare evidente che quando Heidegger si chiedeva se fosse possibile parlare sensatamente di immagine del mondo a proposito di epoche non moderne, si trattava di una domanda retorica:

le espressioni: “immagine del mondo moderno” e “immagine moderna del mondo” esprimono, in forme diverse, la medesima cosa, e alludono ad alcunchè di impensabile nelle epoche precedenti (ad esempio, un’“immagine del mondo” medievale o antica). Non è che l'immagine del mondo da medievale divenga moderna; ma è il costituirsi del mondo a immagine ciò che distingue e caratterizza il Mondo Moderno. Per il Medioevo, invece, l'ente è *ens creatum*, il frutto dell'azione creatrice personale di Dio inteso come causa prima e suprema. Esser-ente significa allora: appartenere a un certo grado dell'ordine del creato e corrispondere, come causato, alla causa creatrice (*analogia entis*). Ma in nessun caso l'essere dell'ente consiste nel fatto d'esser posto innanzi all'uomo come alcunchè di oggettivo, di rientrare nel dominio dei suoi decreti e dei suoi ordinamenti, sussistendo come tale.<sup>120</sup>

Allo stesso modo – e sostanzialmente per lo stesso motivo – anche il termine *Weltanschauung* appare confinato all'interno dei limiti segnati dalla modernità: *simul stabant, simul cadent*. Parlare di visione del mondo medievale o classica è impossibile e assurdo, in quanto tale concetto presuppone l'ellisse soggetto/*Weltbild*<sup>121</sup>. Senza queste coordinate, è semplice retorica.

Eppure, la storicità di un concetto come quello di immagine del mondo non si esprime solo *per differentiam* rispetto a ciò che è stato prima della modernità; proprio

---

119 Ivi, p. 96, nota 9.

120 Ivi, p. 89.

121 Cfr ivi, pp. 98-99.

nelle ultime due pagine della conferenza, in conclusione, Heidegger sembra rintracciare segni premonitori di un cambiamento epocale, in un'eterogenesi dei fini per cui la riduzione del mondo a immagine attraverso la rappresentazione causa il proprio stesso superamento. Questi nuovi segni sono di vario tipo, vanno dai calcoli sempre più complessi della fisica atomica fino all'annullamento delle distanze grazie all'aeroplano, ma si ritrovano in una caratteristica comune: il gigantesco, ossia il momento in cui la quantità diventa qualità. Non appena la pianificazione, il controllo, il calcolo, elementi tipici della rappresentazione, diventano giganteschi, essi si autoannullano: ciò che è semplicemente grande si muta nell'incalcolabile, nel troppo grande per essere rappresentato. Cosa ci riserverà il futuro è ancora, per il momento, in-comprensibile, ma di sicuro sembra avvicinarsi il momento di una nuova decisione metafisica.

La ricostruzione heideggeriana del concetto di *Weltbild* emerge nettamente per originalità e per la sua inedita intensità; non bisogna cadere nell'errore di considerare ciò che Heidegger intende con “immagine del mondo” semplicemente un prodotto, un elaborato della scienza moderna<sup>122</sup>. In realtà i fattori sono invertiti: il mondo ridotto a immagine è la scelta metafisica che ha come ricaduta e manifestazione evidente la natura della scienza moderna. Ciononostante, cambiando il punto di vista, il ragionamento di Heidegger mostra anche tutti i suoi limiti; l'*analisi* – in senso etimologico - di Heidegger si spinge fin troppo in là. Egli scompone la parola *Weltbild* per poterla sezionare, ma finisce per perdere di vista la struttura stessa del termine, o meglio ancora finisce per modificarla implicitamente: ciò di cui Heidegger sta parlando è un *Bild-Welt*, non più un *Weltbild*, non un'immagine *del* mondo, ma un'immagine-mondo. Non è un caso che il testo si concentri soprattutto sulla tematizzazione del termine “immagine”, *Bild*, piuttosto che su quello di “mondo”: ad Heidegger non interessa il modo in cui l'umanità si orienta in un mondo eccessivo, ma i motivi e le modalità per cui il mondo si riduce ad immagine.

In questo senso l'originalità della sua tesi – rispetto ad esempio a quelle sostenute da Dilthey e Jaspers – si svela in realtà come una differenza di oggetto. Se ci si

---

122 Cfr. alcuni passaggi di G. Magnano San Lio che sembrano propendere per questa interpretazione, in *Forme del sapere e struttura della vita*, op. cit., p. 15. Cfr. anche Eric S. Nelson, *The World Picture and its Conflict in Dilthey and Heidegger*, op. cit., pp. 31-33.



mantiene fermi al complemento di specificazione “immagine *del mondo*”, se si adotta il termine *Weltbild* così come si è sviluppato attraverso gli autori analizzati, non si capisce perché la concezione greca del cosmo come totalità dell'ente che si apre all'uomo, che lo sorregge e lo comprende, non sia un'immagine del mondo. Allo stesso modo l'idea cristiano-medievale della creazione e dell'ordine divino è – seguendo il vocabolario di Jaspers e ancor più quello di Weber – un'immagine del mondo a tutti gli effetti. Non è così secondo Heidegger per due motivi: in primo luogo perché egli trasforma la specificazione in un complemento di modo; non più immagine del mondo, ma l'immagine *come* mondo – o meglio ancora: il mondo *come* immagine. E secondariamente perché presuppone che il modo di darsi dell'essere nella greco classicità, ad esempio, fosse più diretto e autentico rispetto a quello moderno.

Mentre Heidegger non può ammettere che anche il cosmo greco fosse un'immagine del mondo, Weber, ad esempio, rifiuta decisamente la premessa secondo cui ci sono epoche storiche dotate di una maggiore consapevolezza dell'essere. Secondo Weber il nucleo incandescente di ogni immagine del mondo risiede in quell'eccesso di mondo cui nessun essere umano e nessun periodo storico potrà mai accedere, che è sempre deciso e mai argomentato, provato, dimostrato. Per questo mentre Heidegger chiama *Weltbild* il modo di pensare il mondo che caratterizza uno specifico tipo umano, ossia il soggetto moderno, Weber utilizza lo stesso termine per definire un costrutto intellettuale sostanzialmente “eterno”, cioè presente in tutte le epoche e in tutte le culture, una struttura teoretico-pratica che può configurarsi in modi diversi, rispondendo in maniera di volta in volta differente rispetto alla domanda sul posizionamento dell'uomo nel mondo.

- ***Borkenau o il mondo accanto all'immagine***

Anche Franz Borkenau, nel suo magistrale testo *Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild*, considera il pensiero e l'opera di Descartes come la cristallizzazione di una svolta letteralmente epocale. L'analisi delle teorie cartesiane e del contesto anche biografico da cui sono emerse occupa di conseguenza la parte

centrale del suo scritto, e ad essa è dedicato il capitolo di gran lunga più ampio e denso. Questo però non significa affatto che Borkenau condivida la ricostruzione compiuta da Heidegger; d'altronde, è quasi tautologico considerare Descartes una pietra miliare della modernità ed un autore cardine – nel senso letterale del termine – per l'ingresso in un'epoca nuova – anzi: nell'epoca nuova [*Neuzeit*] per eccellenza.

Proprio la differente interpretazione della figura di Descartes permette invece di tracciare tutta la distanza che separa Heidegger da Borkenau: per quest'ultimo, infatti, Descartes non è il creatore del mondo-in-immagine, ma colui che sviluppa al maggior grado di chiarezza e completezza le caratteristiche fondamentali della *moderna* immagine del mondo. In altri termini: il *Weltbild* raffigurato nel pensiero di Descartes scalza, sostituisce, riempie il vuoto lasciato dal crollo delle immagini del mondo precedenti; ancora di più, essa si trova in concorrenza e in lotta con altre immagini del mondo. Il titolo stesso scelto da Borkenau per dare alle stampe il suo lavoro marca da subito la distanza con Heidegger: si parla infatti di una transizione, un passaggio [*Übergang*] da un'immagine del mondo ad un'altra; la struttura “*Weltbild*” è comune a tutte le epoche della storia umana: ciò che cambia sono i contenuti – e quindi gli aggettivi associati al termine *Weltbild*.

«La nuova filosofia, come balza agli occhi anche del più disattento dei lettori dei *Principia* di Descartes e del capolavoro di Hobbes, consiste innanzitutto nella dimostrazione in chiave matematico-meccanicista di tutti i processi naturali»<sup>123</sup>; la trasformazione fondamentale di cui Descartes si fa alfiere e portavoce è quella che porta dalla concezione sostanzialmente organica del cosmo alla sua completa “meccanizzazione”. Questa autentica rivoluzione cova sotto la cenere per tutta la prima metà del 1600, per poi esplodere nel giro di pochissimi anni: «l'abbandono della filosofia qualitativa e la creazione dell'immagine meccanicista del mondo costituiscono una svolta radicale che, iniziata intorno al 1615, culmina nel *Discours* di Descartes (1637), nei *Discorsi* di Galileo (1638) e negli *Elements* di Hobbes (1640)»<sup>124</sup>. Secondo Borkenau è quindi una rivoluzione “meccanica” a segnare l'esordio della modernità: il suo carattere distintivo è non tanto e non solo Copernico e la perdita di centralità della Terra, quanto piuttosto Descartes ed il ritrarsi

---

123 F. Borkenau, *Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild* [1934], trad. it. di G. Bonacchi, curato da G. Marramao, *La transizione dall'immagine feudale all'immagine borghese del mondo*, Il Mulino, Bologna 1984, p. 20.

124 Ivi, pp. 22-23.

dell'organico a favore del meccanico.

La “rivoluzione cartesiana” non avviene come un fulmine a ciel sereno: essa emerge sulle ceneri dell'immagine del mondo cattolica e specificamente tomista, corrosa in ambito ideale e culturale dal nominalismo e squalificata come anacronistica nella dimensione materiale dai mutamenti economici, sociali e politici. Tra il crollo del tomismo e Descartes l'umanità europea cerca in tutti i modi di rappresentarsi in immagine questo mondo nuovo, il mondo che stava emergendo dissolvendo tutte le vecchie credenze e i legami tradizionali; tra XVI e XVII secolo si assiste quindi ad un fiorire di *Weltbilder*, immagini del mondo tutte segnate in profondità dall'angoscia dello spaesamento, divise al loro interno tra quelle che enfatizzano e alimentano la cupa inquietudine del periodo e quelle, al contrario, che cercano disperatamente di ritrovare il senso di un'armonia perduta. Questo è il 1600, il peggiore dei secoli:

esso è senza dubbio uno dei periodi più oscuri della storia dell'umanità. La religione domina ancora incontrastata sulla grande maggioranza degli animi. Si tratta però di una religione che ha lasciato cadere i suoi tratti più benevoli e concilianti, per mantenere soltanto quelli atroci: nessun dio ha mai diffuso un terrore così esistenzialmente totale come il *Deus absconditus* dei puritani e dei giansenisti. Gesuiti e libertini allentano il giogo, contrapponendo però a questo Dio terribile non una fede gioiosa, ma soltanto la libertà sfrenata di un egoismo selvaggio. La fratellanza delle associazioni comunitarie dei tempi passati è scomparsa e dell'“organicità” dell'ordine sociale medievale non è rimasto altro che l'aspetto autoritario-costrittivo. Il regno della bellezza, che esalta i grandi del Rinascimento, è sprofondato. [...] Nell'inferno terreno di questo periodo sono nati quei potenti pensatori che, con lo stesso fervore dei *godlys* puritani, si sono posti il problema di dare un senso a una vita terrificante.<sup>125</sup>

Il più grande di questi pensatori è proprio Descartes. Egli riesce nel tentativo di individuare una via d'uscita dalla situazione di crisi: «Borkenau's central claim is that only Descartes managed to offer a proper solution to the anxieties of the age at the level of the “mood” [*Stimmung*] that underlies a world image»<sup>126</sup>. Il mondo non è un caos di contingenze insensate, né la punizione divina *ante litteram*; piuttosto, il mondo è un tutto meccanico perfettamente armonico. Solo il mondo umano è

---

125 Ivi, pp., 9-10.

126 A. Szokolczai, *Franz Borkenau on the Mechanical Weltbild*, in *Humana.Mente*, n. 18, settembre 2011, op. cit., p. 113.

caotico, ma non irrimediabilmente: proprio sfruttando l'analogia col mondo fisico della *res extensa* è possibile impostare geometricamente la morale e la politica, arrivare a conclusioni da tutti accettate e ristabilire l'ordine anche in una società dissanguata da conflitti religiosi e politici. Grazie a Descartes torna sulla scena europea l'ottimismo: «il tentativo cartesiano di riprendere la linea ottimistica rappresenta una grossa svolta»<sup>127</sup>. Mondo e uomo vengono nuovamente posti in una reciproca correlazione armonica, che naturalmente non ha più nulla in comune né col finalismo medievale né con l'estetismo rinascimentale: il mondo viene ricondotto al pensiero umano e a quelle che verranno poi chiamate le sue forme categoriali; dopo di che esso è oggettivato e concepito come meccanismo – letteralmente vorticoso – governato da regole precise e stabili.

Questa nuova immagine del mondo ha naturalmente ricadute politiche, implica una determinata visione dell'uomo e della società che non può non avere conseguenze sulle forme della convivenza umana; anche per questo i secoli XVI e XVII rappresentano un punto prospettico decisivo: teorie politiche e fisico-naturali sono ancora fuse in un unico magma, senza rigidi steccati disciplinari, spesso anche biograficamente all'interno degli stessi autori.

Tutta la grande problematica del mondo moderno è scaturita dal tentativo di interpretare in modo razionale ed ottimistico il destino irrazionale dell'individuo borghese abbandonato a se stesso in un mondo cattivo. Il concetto fondamentale da cui muovono sia tutti i fondatori dell'immagine meccanicistica della natura che tutti i grandi teorici dello stato [...] è quello del dominio. Anche là dove, come in Descartes, questo concetto viene in ultima istanza spogliato di ogni durezza e collocato in un ordine razionale del mondo, si tratta sempre di *dedurre* questa razionalità.<sup>128</sup>

L'idea del meccanismo diviene il prototipo con cui leggere la realtà nel suo insieme, non solo quella fisico-naturale, ma anche quella politica e sociale; l'individuo non è più organo di un più ampio corpo sociale, ma ingranaggio – o monade – inserito in un meccanismo: ma questo meccanismo necessita di ordine e regolazione. Il punto, quindi, è trovare quali norme “meccanico-politiche” governino

---

127 F. Borkenau, *La transizione dall'immagine feudale all'immagine borghese del mondo*, op. cit., p. 305. Cfr. anche M. Schneider, *Das Weltbild des 17. Jahrhunderts: philosophisches Denken zwischen Reformation und Aufklärung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2004.

128 Ivi, p. 149.

l'automa sociale.

Sarebbe impossibile ricostruire passo dopo passo il ragionamento di Borkenau, e ogni tentativo di schematizzazione univoca o di riassunto finirebbe inevitabilmente per dimenticare e tralasciare elementi fondamentali; pare che le 544 pagine dell'edizione italiana del suo testo siano il minimo indispensabile per tracciare le linee che collegano immagine meccanicista del mondo, mutamenti economici, nuove filosofie e teorie dello Stato. Come sostiene anche Marramao, nella sua introduzione, è impossibile «riassumerlo sotto un'angolazione univoca o coglierlo, per così dire, in un unico colpo di riflettore»<sup>129</sup> - e ciò anche a causa dello stile “nervoso” di Borkenau, segnato da frequenti divagazioni e da non poche lacune. Si è quindi scelto di calarsi nel lavoro di Borkenau per astrarne due aspetti decisivi per comprendere il suo uso e il significato che egli dà al concetto di *Weltbild*: in primo luogo il rapporto tra immagine del mondo e materialità e secondariamente la struttura interna, la forma di un'immagine del mondo.

Bisogna però motivare una scelta che può apparire bizzarra o parzialmente “disonesta”: il pensiero e l'immagine del mondo che verrà sezionata per compiere questo lavoro di astrazione non sarà quella compiutamente meccanicista di Descartes o di Hobbes, quanto piuttosto quella logicamente e cronologicamente precedente della Riforma protestante e del calvinismo. Ci sono due ragioni che spiegano questa preferenza. La prima è interna al lavoro di Borkenau: come si è già detto, esso si concentra soprattutto sulla “via d'uscita” dalla crisi del '600, rappresentata esemplarmente da Descartes, mentre la sua analisi della Riforma e del protestantesimo ascetico svolge un ruolo preparatorio, introduttivo; questo non è un limite, anzi: grazie a ciò essa è molto più chiara e schematica, in quanto presenta una mole nettamente minore di digressioni e di parentesi, e quindi si presta maggiormente a un lavoro di scomposizione. La seconda ragione è invece esterna: con questa scelta è possibile sviluppare già ora il dialogo indiretto tra Borkenau e Max Weber, evidenziandone similarità e distanze.

La questione del rapporto tra piano materiale economico-politico e immagini del mondo potrebbe venire superficialmente liquidata facendo riferimento alla biografia intellettuale di Borkenau e al contesto in cui si sviluppa il suo lavoro: si sta parlando

---

129 G. Marramao, *Introduzione* a F. Borkenau, *La transizione dall'immagine feudale all'immagine borghese del mondo*, op. cit., p. XVII.

dell'*Institut für Sozialforschung*, meglio noto in Italia come scuola di Francoforte, all'epoca riparata in Francia. Il retroterra inevitabilmente marxista di Borkenau, quindi, potrebbe far credere che si tratti dell'ennesima trattazione della dicotomia struttura/sovrastruttura o rapporti di produzione/ideologia. Che la situazione sia più complessa lo si può dedurre già dalla freddezza con cui Horkeimer introduce la prime edizione di *Der Übergang*, precisando da subito che “metodi e risultati” sono responsabilità unica dell'autore, da cui l'Istituto, implicitamente, si distanziava almeno in parte<sup>130</sup>.

Sarebbe quindi profondamente ingiusto e scorretto inscrivere Borkenau nel novero dei deterministi, epigoni storici di un marxismo semplificato all'estremo; eppure egli rimane a mio avviso nettamente nell'alveo marxista, pur ampliandone la visuale, tanto che proprio in un paragrafo in cui sviluppa un confronto critico con Weber, definisce il suo metodo «materialismo dialettico, fondato sulle categorie di totalità e tendenza oggettiva»<sup>131</sup>. Pur sempre di materialismo, quindi, si parla; e il ruolo svolto dall'antitesi – ossia l'immagine del mondo - all'interno di questo circolo dialettico non è sempre chiarissimo, tanto che lo stesso Marramao - riprendendo fra l'altro una critica di Bulthaupt – si sente in dovere di mettere in dubbio «la piena riuscita della correlazione bourkenauiana tra piano *ideengeschichtlich* e piano dell'analisi storico-sociale (e storico-politica)», in quanto «questi due piani sono in realtà [...] quasi interamente scollati, salvo essere poi messi in corto-circuito ogni qualvolta il loro incontro si renda necessario a spiegare una 'svolta' o un 'passaggio' determinante»<sup>132</sup>.

Insomma, nel materialismo dialettico à la Borkenau la tesi materiale appare comunque l'elemento decisivo; o meglio ancora: ciò che viene descritto è un circolo in cui una determinata condizione materiale *causa* una specifica immagine del mondo, che poi a sua volta può avere ricadute pratiche nel mondo concreto. La differenza radicale rispetto a Weber sta nella durezza dei termini: anche per Weber, naturalmente, il *Weltbild* interagisce con la costellazione materiale, ma questa non ha potere causante. Come si vedrà meglio più avanti, il rapporto tra immagine del mondo e materialità è all'insegna dell'*adeguatezza*, dell'*affinità elettiva*. Secondo Borkenau, invece, le immagini del mondo si radicano nel profondo della materialità:

---

130 Cfr *ivi*, pp. XV-XVII.

131 F. Borkenau, *La transizione dall'immagine feudale all'immagine borghese del mondo*, op. cit., p. 162.

132 G. Marramao, *Introduzione* op. cit., p. LXI.

esse possono sembrare distanti ad un primo sguardo perchè spesso precorrono i tempi, cioè cristallizzano idealmente una *tendenza oggettiva* già presente *in nuce* nel contesto materiale, ma ancora inespressa, non ancora materialmente dispiegata. In questo senso esse sono *causate* più ancora che *causanti*, in quanto assecondano, danno forza e legittimazione a tendenze storiche, sociali, economiche già inscritte nella costellazione materiale. Anche alla luce di tale concezione risulta chiaro il motivo per cui Borkenau torna a utilizzare *Weltbild* e *Ideologie* sostanzialmente come sinonimi, pur liberando quest'ultimo termine dai suoi connotati spregiativi.

Procediamo con ordine: l'obiettivo ultimo di Borkenau è quello di provare la correlazione tra immagine meccanicista del mondo e genesi/affermazione della manifattura come modalità principe di organizzazione dell'attività economica; tre termini vengono convocati da Borkenau per spiegare e dare corpo al binomio meccanicismo-manifattura: modello, analogia e metafora. La prima espressione compare nei lavori preparatori a *Der Übergang*, in cui si afferma che la manifattura «gioca soprattutto il ruolo di un modello [*die Rolle eines Vorbildes*]»<sup>133</sup> a cui l'immagine meccanicista del mondo si ispira, non certo attraverso un mero rispecchiamento, ma quasi per imitazione o ispirazione. Pochi anni più tardi Borkenau dirà che «lo sforzo di spiegare tutto l'accadere naturale a partire da processi meccanici si può definire come un tentativo *di concepire tutto l'accadere naturale per analogia con i processi della produzione manifatturiera*»<sup>134</sup>, e rincara la dose dopo alcune pagine: «l'immagine meccanicista del mondo è una metafora dei processi della manifattura estesa a tutto il cosmo»<sup>135</sup>. Questo trittico di definizioni consente a Marramao di dichiarare che, riguardo il rapporto tra meccanicismo e manifattura, «la risposta di Borkenau è [...] nettissima: in senso metaforico-analogico»<sup>136</sup>.

Purtroppo non riesco a far mia questa sicurezza. A mio avviso, infatti, la posizione di Borkenau non è né netta né chiara; “modello”, “analogia” e “metafora” non hanno necessariamente lo stesso significato, ciascun termine può trascinare con sé una differente *consecutio temporum*: se la manifattura è *modello* del meccanicismo, ciò

---

133 F. Borkenau, *Zur Soziologie der mechanistischen Weltbildes*, in “Zeitschrift für Sozialforschung”, I, 1932, p. 312.

134 F. Borkenau, *La transizione dall'immagine feudale all'immagine borghese del mondo*, op. cit., p. 15.

135 Ivi, p. 22.

136 G. Marramao, *Introduzione*, op. cit., p. XXXI.

può voler dire che lo precede, che lo anticipa; se invece si parla di *analogia* i due fenomeni possono essere letti come concomitanti e contemporanei, con il *Weltbild* meccanicista inteso come braccio ideale della manifattura. La *metafora* invece permette una maggiore vaghezza: essa può anche precorrere i tempi, o meglio ancora può attraversare intatta tutti i tempi e i periodi storici, come lo studio di Blumenberg dimostrerà. Ma al di là di questa suggestione scientificamente debole, è lo stesso Borkenau a cadere in apparente contraddizione, offuscando la presunta nettezza della sua posizione:

Certo, la manifattura è stata un presupposto necessario della meccanica moderna, in quanto ha prodotto per la prima volta lavoro astratto e materia astratta. Ma non è stata la forza propulsiva di questa teoria poiché, essendo il metodo produttivo tecnicamente più semplice che si possa concepire, non aveva affatto bisogno di alcuna teoria né, tanto meno, di una cosmologia meccanicistica. Del resto, la nascita della manifattura non coincide con quella dell'immagine meccanicistica del mondo neanche dal punto di vista cronologico. [...] Rispondere che questa immagine del mondo si configura appunto per analogia con il processo produttivo, significherebbe semplicemente aggirare l'ostacolo con un giochetto di parole.<sup>137</sup>

La manifattura non è il modo di produzione egemone del XVII secolo, all'epoca è ancora allo stato embrionale; e in ogni caso la manifattura non è l'industria, capace di eliminare completamente il momento qualitativo, basata sull'estrema meccanizzazione e sul lavoro astratto, umano in genere. Nella manifattura sono ancora riconoscibili, anche se in inevitabile declino, i tratti dell'artigianato, della competenza specialistica, della formazione del lavoratore. In che modo quindi si presenta il rapporto tra meccanicismo e manifattura, e in che modo Borkenau cerca di sciogliere questa contraddizione? A mio avviso la via d'uscita proposta da Borkenau si basa sull'enfatizzazione di termini come “forza” e “tendenza”: le immagini del mondo si sviluppano estendendo metaforicamente proprio quelle forze che stanno appena emergendo e si modellano analogicamente a ridosso di quelle tendenze ancora in larga parte inesprese, ma che sono destinate al futuro; tendenze comunque radicate in una materialità più ampia della sua declinazione meramente

---

137 F. Borkenau, *La transizione dall'immagine feudale all'immagine borghese del mondo*, op. cit., pp. 22-23.



economica, e che investono la società nel suo complesso.

Il fatto è che i modesti accenni presenti nella tecnica manifatturiera vengono, a un certo momento non sostanzialmente determinato dallo sviluppo della manifattura, generalizzati dalla filosofia in un'audace immagine complessiva del mondo. Questa generalizzazione non si sarebbe mai verificata se non avessero contemporaneamente operato delle forze tese a ridurre l'uomo a mero essere meccanicisticamente determinato.<sup>138</sup>

Questo processo di formazione e di imposizione di un'immagine del mondo è visibile ancora più chiaramente nel momento in cui Borkenau analizza un *Weltbild* sorto nell'interregno drammatico che si apre tra il crollo della *Respublica christiana* e l'avvento del meccanicismo: l'immagine calvinista del mondo. Il contesto in cui essa sorge è tratteggiato in toni scuri: le prime avvisaglie del capitalismo corrodono le strutture e i legami sociali tradizionali, senza ancora mostrare la loro *pars construens*, la loro capacità di dare forma a un nuovo ordine: «ciò che in questo periodo ci si presenta è un capitalismo monetario e commerciale, ed un manifattura ancora ai primi passi [...]. Prima del periodo manifatturiero, il capitalismo è esclusivamente una forza dissolutrice nei confronti dell'ordine sociale feudale, anche se sempre più corrosiva»<sup>139</sup>. Secondo Borkenau il calvinismo rappresenta la *mise en forme* ideale e la cristallizzazione in ambito culturale di questa crisi: al crollo di ogni struttura solida ed alla caduta di ogni criterio di orientamento corrisponde l'accantonarsi del concetto di legge morale di natura e il diffondersi di un cupo pessimismo nei confronti dell'uomo e del mondo.

Al di là della lettura borkenauiana del calvinismo in sé, ciò che per il momento mi interessa sottolineare è la fisionomia del rapporto che intercorre tra il *Weltbild* calvinista e il nascente capitalismo; a questo proposito – e in questo caso – la posizione di Borkenau è davvero chiara e netta, per lo meno a mio parere: «il calvinismo è originariamente la confessione di strati sociali che si sviluppano nella direzione del capitalismo manifatturiero. [...] La disgregazione di tutti i rapporti feudali di vita operata dal capitale finanziario ha solo due possibili esiti: la degradazione nella miseria della servitù della gleba, del lavoro a domicilio e del

---

138 Ivi, p. 23.

139 Ivi, p. 62.

vagabondaggio, o l'ascesa alla classe capitalistica attraverso la più rigorosa razionalità del lavoro»<sup>140</sup>. Di fronte a questo *aut-aut* la schiera degli eletti del calvinismo si colloca decisamente sul secondo versante; essi non sono ancora capitalisti-manifatturieri, ma strati sociali in pieno processo di mutamento, che si stanno lentamente sviluppando in quella *direzione*, seguendo quella tendenza. Il punto decisivo è che secondo Borkenau il calvinismo è semplicemente la traduzione in termini religiosi e ideali di questa tendenza, una tendenza che si radica però nella concreta materialità dei processi di sviluppo storico ed economico. La rigorosa razionalizzazione del processo lavorativo è un'esigenza storica, un passaggio necessario per strati sociali esclusi dalla *grandeur* del capitale commerciale e finanziario e che cercano di resistere disperatamente alla proletarizzazione. Non sono ancora capitalisti, ma lo diventeranno, e il calvinismo rappresenta appunto l'immagine del mondo che si sviluppa in *analogia* a questa tendenza di sviluppo.

Il calvinismo è in un primo tempo la confessione di gruppi non capitalistici che reagiscono con *l'adattamento* [corsivo mio NdR] al processo di disgregazione capitalistico. Questi gruppi non rappresentano inizialmente una classe unitaria, ma piuttosto un conglomerato di diversi strati, unificati dalla stessa *tendenza di movimento* [corsivo mio NdR] che nel corso dello sviluppo li assimila, vale a dire li imborghesisce sempre più. [...] Sorge infatti, a questo punto, il problema del perchè questi strati non ancora capitalistici abbiano assunto un'ideologia capitalistica. Emerge allora con sufficiente chiarezza che, sotto la pressione del capitale monetario, questi gruppi si svilupparono in una *direzione* [corsivo mio NdR] che – per la prima volta nella storia – rese assolutamente impellente la necessità di trasformazione in senso capitalistico di tutti i settori della vita.<sup>141</sup>

Tendenza, direzione e adattamento sono i *Leitmotive* di questo paragrafo: il calvinismo è l'immagine del mondo/ideologia di strati sociali non ancora capitalisti, dell'artigianato e dell'aristocrazia imborghesita, schiacciati dal basso dalla marea dei diseredati e dall'alto dal grande capitale mercantile e monetario; la loro reazione è l'adattamento alle nuove regole per la sopravvivenza, ovvero la radicalizzazione dell'etica del lavoro e del risparmio.

Dunque: il calvinismo non è mero *rispecchiamento* e mantello ideologico

---

140 Ivi, p. 160.

141 Ibidem.

posticcio della borghesia industriale, per il banale motivo che ancora non esiste una borghesia industriale; esso però non è nemmeno uno dei fattori che produce, per eterogenesi dei fini, il mondo a immagine e somiglianza del capitale. Il calvinismo è piuttosto l'espressione ideale di strati sociali accomunati da una tendenza di movimento, da una direzione di sviluppo che porterà al capitalismo manifatturiero e che, ancora una volta, è di natura storica ed economica. In questo senso si spiega l'occorrenza di un termine come "adattamento" riferito al calvinismo – mentre Weber, all'opposto associa protestantesimo ascetico a rivoluzione, a mutamento radicale; il calvinismo è la metafora in termini religiosi del necessario adattamento a un mondo che sta per diventare capitalista, che si sta sviluppando in quella direzione: «il trapianto della tendenza adattiva al capitalismo avviene nel dogma calvinistico in modo estremamente perspicuo»<sup>142</sup>. L'errore di Weber risiederebbe quindi nella ristrettezza della sua prospettiva: secondo Borkenau egli considera causa ciò che invece è già a sua volta l'effetto di una tendenza carsica e sotterranea tutta materiale.

Quale sarebbe quindi il ruolo svolto dalle immagini del mondo nello sviluppo storico? In altre parole: perchè affannarsi a studiarle, se di fatto rappresentano solo la solidificazione ideale di forze materiali? Dalla ricostruzione di Borkenau si possono a mio avviso astrarre due funzioni del *Weltbild*, e nello specifico di quello calvinista: in primo luogo esso precede e anticipa i tempi storici, evidenziando le possibili linee di sviluppo di una società e creando legami di solidarietà anche laddove non sono ancora materialmente fondati. Gli strati sociali che abbracciano il calvinismo sono inizialmente unificati soltanto da una "tendenza di movimento": in realtà hanno ancora interessi parzialmente differenti, coniugati all'unisono grazie alla comune appartenenza religiosa; in questo modo si crea una sorta di solidarietà fra strati sociali prima ancora che essa diventi solidarietà di classe. In secondo luogo è possibile considerare il calvinismo come una sorta di astuzia della ragione capitalistica:

In una società in cui non è ancora divenuta esigenza ineliminabile dell'istinto di autoconservazione, l'illimitato sforzo concorrenziale appare all'individuo come del tutto irrazionale. Di qui la necessità di ricercarne la legittimazione in una concezione della corruzione del mondo che renda impossibile un comportamento razionale in senso

---

142 Ivi, p. 162.

medievale, e nell'immagine di un Dio che imperi in modo irrazionale, vale a dire che appaia malvagio agli occhi degli uomini. Per compiere il processo di adeguazione al capitalismo, gli artigiani e la piccola nobiltà oppressa dal capitale monetario hanno bisogno di una spontanea deliberazione. In sé questa deliberazione non ha ancora alcun contenuto religioso ma le cose cambiano non appena essa deve venir fatta valere contro altre pretese morali ed acquistare un valore normativo [...] contro i sostenitori cattolici delle forme tradizionalistiche di vita che ostacolano l'adeguamento, contro la grande nobiltà e i banchieri, i nemici mortali, estetizzanti ed atei, di questi strati [...] In questa situazione di lotta con altre rivendicazioni morali, la decisione di uno strato determinato a rinnovare la propria vita diventa ideologia che pretende di elevarsi a norma. E la norma del processo lavorativo capitalistico fintantoché non può poggiare sul funzionamento automatico dell'economia capitalista può essere soltanto irrazionalistico-religiosa<sup>143</sup>

Un capitale ancora troppo debole per imporsi autonomamente e per sostituire le catene dorate con più economiche catene d'acciaio, ha bisogno di camuffarsi e assumere fattezze e vocabolario teologico per raggiungere il potere. Attenzione però: tale opera di camuffamento religioso diventa necessaria solo nel momento in cui il capitalismo ha l'esigenza di espandersi oltre quegli strati inseriti all'interno della sua corrente di sviluppo; questi ultimi in realtà non hanno scelta, se non quella fasulla tra miseria estrema ed estremo lavoro. Il *Weltbild* calvinista serve quindi da un lato a rendere comprensibili per artigiani e piccola nobiltà il mutamento che sta sconvolgendo le loro vite, traducendolo in un lessico a loro più familiare; dall'altro a costringere gli altri strati sociali ad adeguarsi al nuovo che avanza, in breve: a diventare lavoratori. «Il calvinismo è per la borghesia uno strumento di addomesticamento delle masse, ma al tempo stesso anche di autolegittimazione»<sup>144</sup>

Se ancora ci fosse bisogno di ulteriori prove del materialismo di Borkenau, basta accennare alla sua interpretazione dell'immagine rinascimentale del mondo come *Weltbild* dei banchieri, di coloro che in un primo momento sembrano essere i maggiori beneficiari del crollo dell'ordine medievale, in netta contrapposizione con i calvinisti:

Qui emerge con molta chiarezza quanto diversamente gruppi sociali diversi guardino agli stessi fatti. L'egoismo dell'individuo isolato è fondamentale sia per il Rinascimento

---

143 Ivi, p. 165.

144 Ivi, p. 172.

che per la Riforma. Il primo lo inserisce in un nesso di armonica bellezza [...] perchè aspira a svilupparsi nella direzione della proprietà fondiaria, dei *rentiers*, il cui ideale di vita è un sereno estetismo indifferente alle sorti delle masse. Anche i calvinisti non sono altro che individui sradicati, ma da questa loro situazione sviluppano, in cosciente contrasto col Rinascimento, una vita imperniata su un attivismo irrazionale. Essendo la massima fruitrice del processo di disgregazione del feudalesimo la borghesia finanziaria deve necessariamente idealizzare il nuovo mondo. Ma agli strati sradicati da questa disgregazione il mondo non può che apparire come una valle di lacrime.<sup>145</sup>

Si tratta insomma di due condizioni materiali diverse, due differenti tendenze e direzioni di sviluppo, che quindi elaborano due antitetiche immagini del mondo. «Il mondo di Ficino è identico a quello di Calvino, ma egli lo vede con altri occhi, vale a dire dal punto di vista di un altro gruppo sociale, e vuole dimostrare che la meschinità della sua apparenza fenomenica cela, tuttavia, la divinità della sua essenza»<sup>146</sup>. Ci si immagina il mondo – lo stesso mondo – in maniera diversa se si vive nella Firenze gloriosa governata da una famiglia di banchieri o al contrario nelle città artigiane sconvolte dalla crisi dell'ordine medievale.

L'enfasi sul radicamento materiale dell'immagine del mondo consente a Borkenau di eludere il compito di un'analisi precisa e dettagliata della struttura di un *Weltbild*; i due piani sembrano a prima vista completamente scollegati, ma proprio l'esempio della Riforma e delle sue ricadute politiche, prima ancora che economiche, dimostra il contrario. Seguendo la ricostruzione di Borkenau pare che ogni immagine del mondo abbia un nucleo solido e profondo, riassumibile quasi in uno slogan, costituito essenzialmente dalla presa di posizione e dalla valutazione del mondo tipica di un dato *Weltbild*; per essere più chiari: l'immagine meccanicistica del mondo si basa sulla convinzione della soggettività delle qualità sensibili e sulla riduzione all'urto di ogni movimento<sup>147</sup>; il *Weltbild* protestante, invece, è fondato sul pessimismo, sulla concezione del mondo e dell'uomo come corrotti e irredimibili. Tutto ciò che si sviluppa a partire da questo nucleo decisivo è “accidentale”, non scalfisce né modifica l'immagine del mondo nel suo complesso, ma ne rappresenta solamente una variazione sul tema.

Insomma, secondo Borkenau ogni *Weltbild* è sostanzialmente monocentrico; di

---

145 Ivi, p. 163.

146 Ivi, p. 74.

147 Cfr. ivi, pp. 19-22.

conseguenza le differenze che separano autori come Descartes, Hobbes o Spinoza diventano per lo meno secondarie. Per quanto riguarda la Riforma protestante Borkenau segue lo stesso schema di ragionamento: la dottrina della radicale corruzione del mondo e della natura umana rappresenta «l'autentico nocciolo duro della Riforma»<sup>148</sup>, che accomuna quindi tutti i protestanti, compresi luterani, calvinisti e anabattisti. Avendo un identico centro, si tratterebbe quindi della stessa immagine del mondo. Come spiegare allora gli effetti radicalmente diversi che queste “correnti” hanno, nel caso specifico dell'analisi compiuta da Borkenau, sull'agire politico? Ancora una volta entra in gioco la materialità: il quietismo luterano, con la sua dottrina della dolente obbedienza da parte dei sudditi e le raccomandazioni al paternalismo dei governanti, è «la teoria statuale della borghesia monopolistica e del mercantilismo»<sup>149</sup>; burocrazia, alta nobiltà e corporazioni artigiane protette dal monopolio costituiscono la base sociale del luteranesimo. I calvinisti, invece – e come si è già in parte osservato –, sono «i rappresentanti di quei gruppi che rappresentano i più energici oppositori del libero scambio con l'estero e della politica monopolistica all'interno»<sup>150</sup>. Da buon ultimo, l'anabattismo viene invece considerato la «dottrina del nascente proletariato»<sup>151</sup>, proseguendo tra l'altro il filone interpretativo inaugurato poco più di un decennio prima da Ernst Bloch.<sup>152</sup>

I differenti atteggiamenti politici dei gruppi riformati – le tendenze “stataliste” dei luterani, quelle liberali dei calvinisti e quelle “socialisticheggianti” degli anabattisti – vengono quindi ricondotte *de facto* alla dialettica delle classi sociali, mentre l'immagine del mondo, essendo per Borkenau costituita di quell'unico nucleo, è identica in tutti i casi e quindi non riveste alcun ruolo, o comunque un ruolo marginale. In questo senso egli può affermare che la comune immagine del mondo, basata appunto sulla corruzione del mondo e dell'uomo, «*data la diversità delle condizioni sociali*, [corsivo mio NdR...] ha condotto nell'ambiente calvinista a conseguenze del tutto opposte a quelle prodottesi nel campo luterano»<sup>153</sup>.

---

148 Ivi, p. 110.

149 Ivi, p. 112.

150 Ibidem.

151 Ivi, p. 118.

152 Cfr E. Bloch, *Thomas Müntzer als Theologe der Revolution*, [1921], trad. it. a cura di S. Krasnovsky e S. Zecchi, *Thomas Müntzer teologo della rivoluzione*, Feltrinelli, Milano 2010.

153 F. Borkenau, *La transizione dall'immagine feudale all'immagine borghese del mondo*, op. cit., p. 113.

Il “materialismo dialettico” basato sul concetto di tendenza oggettiva elaborato da Borkeanu trova il suo contraltare nel lavoro weberiano. Non si tratta certo di proporre una caricatura “idealista” di Max Weber, ma di evidenziare come attraverso la sua ricostruzione sia possibile tracciare le coordinate di un rapporto tra materialità e immagini del mondo lontano da entrambi i riduzionismi, un *tertium datur* tra le opposte secche di materialismo e idealismo. Il pregevole tentativo borkenauiano di distanziarsi dalla concezione materialistica della storia fallisce *in extremis* in quanto l'immagine rimane comunque confinata *accanto* al mondo, e soprattutto non supera il passaggio ad un'epoca – la nostra – che si è lasciata alle spalle narrazioni e filosofie della storia, nel bene e nel male. È infatti evidente la posizione *geschichtsphilosophisch* di chi guarda la storia a ritroso, e la ricostruisce contropelo con l'immeritata consapevolezza dei posteri, cercando di individuarne le “tendenze di movimento”.

Uno dei fattori che a mio parere consente a Weber di garantire un margine di autonomia alle immagini del mondo, assicurandone la non completa riducibilità alle condizioni materiali, è esattamente una maggiore complessità della struttura dei *Weltbilder*, all'insegna della pluralità. Naturalmente questo aspetto sarà oggetto di analisi più avanti, ma anticipo da subito un semplice accenno: anche per Weber ogni immagine del mondo ha un nucleo fondamentale, che però funge da centro di gravità di una più ampia costellazione – come il Sole e i pianeti del sistema solare. La natura dell'uomo, il corso della storia, la forma della società, rappresentano immagini locali che, appunto come nel sistema solare, formano una costellazione attorno ad un centro determinato. E il variare di uno solo di questi pianeti, di una sola di queste immagini locali, modifica il *Weltbild* nel suo complesso, causando ricadute pratiche completamente diverse – dato che, come sempre, la complessità e la divisione si annidano nei dettagli.

- ***Blumenberg o l'ampliamento del mondo in immagine***

Locanda, carcere, manicomio, cloaca: questi erano i quattro appellativi, le quattro metafore storicamente associate all'idea di mondo ricordate da Kant – non senza una consistente dose di ironia – in nota a *La fine di tutte le cose*. Pochi anni prima Jean Paul si era cimentato nello stesso compito, raccogliendo in un unico paragrafo un'intera tradizione di immagini utilizzate nel disperato tentativo di capire e raffigurare cosa il mondo sia veramente:

[n]on avrò mai a pentirmi, se mi riesce di insegnare a ognuno, per quanto è possibile con dei buoni paragoni, che cos'è effettivamente questo mondo. Può ben essere che sia un *vicolo cieco* nella grande città di Dio o solo una *cittadina di provincia* a paragone con gli altri pianeti. Esso è il *passeggino* o il *carrozzino a rotelle* dell'umanità, per insegnarle a camminare. È le *quinte* e il camerino per la uscita in scena in un altro mondo, nel quale finalmente reciteremo non senza plauso la nostra parte in ruolo. È una *camera oscura* (“camera obscura”), nella quale un fascio di immagini capovolte ne combina e dipinge una più bella;...esso è il numeratore per un denominatore ancora invisibile; in verità, dico io, esso è quasi un bel nulla.<sup>154</sup>

Questo brano viene recuperato da Hans Blumenberg all'interno dei suoi *Paradigmi per una metaforologia*, e definito come un testo «di saggezza scurrile, abbeveratasi a una lunga tradizione di metafore»<sup>155</sup>. È un passo frutto di un'intelligenza plebea e dissacratoria – e per questo anche allegramente liberatoria - non a caso collocato nel cuore di uno scritto satirico; con l'ultima frase - “in verità, dico io, esso è quasi un bel nulla” - ribalta il tavolo della discussione e ridicolizza quella pletora di similitudini con cui si è cercato di farsi un'idea del mondo, che si sono stratificate nel corso della storia – e che pure rappresentavano l'esito e il precipitato di grandiose tradizioni religiose e filosofiche. Da Immanuel Kant a Jean Paul sembra sia inevitabile assumere un tono quasi canzonatorio e disilluso ogniqualvolta si cerchi di rendere conto e di raccogliere le metafore del mondo; il serio filosofo e lo scrittore satirico si trovano entrambi costretti a utilizzare una vena

---

154 J. Paul, *Auswahl aus des Teufels Papieren* [1789] citato in H. Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie* [1960], trad. it. a cura di M. V. Serra Hansberg, *Paradigmi per una metaforologia*, Il Mulino, Bologna 1969, pp. 23-24.

155 H. Blumenberg, *Paradigmi per una metaforologia*, op. cit., p. 24.



di ironia per distanziarsi da una questione che, nella sua radicale importanza e ineludibilità, imbarazza la filosofia, che scopre, a questo riguardo, tutti i suoi limiti e la sua impotenza.

Lo stesso Blumenberg utilizza strategicamente il testo “scurrile” di Jean Paul: Blumenberg infatti sa bene che, dopo averlo letto, qualunque filosofo di professione non può non provare una fitta di amarezza nel vedere così sbeffeggiati gli sforzi delle migliori menti dell'umanità. Eppure la filosofia non è in grado di ribattere alla trivialità teoretica di Jean Paul, e Blumenberg lo dimostra accostando nella stessa pagina, a distanza di pochissime righe, il passo della *Auswahl* a «una citazione dalla filosofia ultimissima»<sup>156</sup>, proveniente da un testo di Broecker dedicato in parte al pensiero di Heidegger:

Cosa effettivamente sia il mondo – non quello che abitualmente si intende, ma il mondo autentico, vero, intero, quello sano, che non sta affatto davanti agli occhi dei molti, bensì sommamente celato, forse neppure oggi neppure si dà, magari non c'è mai stato, ma è solo qualcosa da avvenire – questa è la domanda che è il movente effettivo nel pensiero di Heidegger. Negli ultimi scritti egli dà una risposta a queste domande allorchè definisce il mondo come “il dispiegarsi in un gioco di specchiamento della terra e del cielo, del divino e del mortale”. E pure parole di poeti dicono le risposte alla domanda, cosa mai siano questi quattro.<sup>157</sup>

Parole di poeti o – forse meno nobilmente – di scrittori satirici. Ad ogni modo, ciò che emerge, e che interessa a Blumenberg far emergere, è che di fronte alla domanda “che cos'è il mondo” nessuno, sia esso Kant o Heidegger, è mai riuscito ad arrivare ad un livello di chiarezza, definitezza e concettualità in grado di mettere a tacere la scurrilità di Jean Paul. Decontestualizzata ed inserita *ex post* all'interno dell'elenco compilato nella *Auswahl*, anche la definizione di Heidegger – il migliore del Novecento – cadrebbe preda dell'ironia.

Nell'ultima frase del testo di Broecker si lascia intuire, quasi per inciso, un ulteriore smacco per l'orgoglio della filosofia: dove falliscono i filosofi, infatti, possono riuscire i poeti; questi ultimi hanno nel loro armamentario la possibilità di ricorrere a strumenti retorici più malleabili del “concetto” e che si dimostrano più

---

156 Ibidem.

157 W. Broecker, *Dialektik – Positivismus – Mythologie*, citato da H. Blumenberg, *Paradigmi per una metaforologia*, op. cit., p. 24.

adatti nell'affrontare interrogativi tanto ineludibili quanto teoreticamente insolubili: su tutti, le immagini e le metafore. La contrapposizione tra poesia e filosofia è però solo apparente e superficiale a questo riguardo: come il concetto non è proprietà esclusiva dei teoreti, allo stesso modo la poesia non può vantare alcun diritto peculiare sull'inesauribile serbatoio retorico di immagini e metafore.

Da un lato infatti è proprio l'enciclopedico lavoro di Blumenberg a dimostrare la consuetudine e la familiarità con cui la filosofia ha frequentato la figura retorica della metafora, arrivando a coniarne in proprio alcune, come la caverna platonica, e addirittura a definire se stessa grazie all'ausilio di un'immagine, come lo spettatore impassibile del naufragio altrui. Dall'altro, e questo è ancora più interessante, Blumenberg sostiene che il substrato metaforico e immaginario sia base, fondamento e *humus* tanto della poesia quanto della teoria filosofica<sup>158</sup>; non si tratta soltanto di un utilizzo occasionale dell'immagine per chiarire meglio un concetto - per "ristorare l'intelletto" come direbbe Wittgenstein -, quanto piuttosto dell'inevitabile riaffiorare di un magma fondamentale – nel senso letterale del termine – negli interstizi, nelle falle e nelle lacune lasciate scoperte dal concetto e dal pensiero razionale e argomentativo: «la metafora reclama una originarietà nella quale hanno le loro radici non solo le province private e oziose della nostra esperienza, i mondi dei *promeneurs* e dei poeti, ma anche i punti di vista preparati ed estraniati in idiomi specialistici dell'atteggiamento teoretico»<sup>159</sup>.

Certo, la costitutiva vaghezza della metafora, la sua intrinseca imprecisione, è pietra di scandalo per una filosofia che aspira alla perfetta oggettività; *a metaphoris autem abstinendum philosopho* è il monito di Berkeley che sintetizza in un'unica imperativa espressione quell'incredibile e ottimistica fiducia nelle capacità della ragione umana che ha il suo alfiere principale, ancora una volta, in Descartes. Sulla scorta del metodo e con l'aiuto degli occhiali arriverà, di sicuro, il momento in cui la lingua filosofica sarà composta di soli concetti:

---

158 Non solo poesia e filosofia, ma in casi determinanti anche le discipline scientifiche, cfr. H. Blumenberg, *Paradigmi per una metaforologia*, op. cit., p. 154: «ciò che allo storico della scienza, il quale indaga restrospectivamente i primi fondamenti della serie di risultati di una disciplina, appare come fondazione razionale e metodica [...], sorge e si sviluppa da un sottofondo di impulsi che prendono forma in immagini e traggono non solo la loro direzione, ma anche la loro forza da rappresentazioni metaforiche. Il rapporto critico o ricettivo verso la tradizione è regolato dal "fabbisogno" metaforico».

159 H. Blumenberg, *Sguardo su una teoria dell'inconcettualità*, in H. Blumenberg, *Naufragio con spettatore. Paradigma di una metafora dell'esistenza*, Il Mulino, Bologna 1985, p. 118.

a questo ideale di perfetta oggettività soddisferebbe un corrispondente livello di perfezione della terminologia atta a presentificare, precisandolo nella strutturazione di concetti ben definiti, il complesso della datità. In questo stadio finale la lingua filosofica sarebbe una lingua di “concepibilità” pura, nel senso rigoroso: tutto *può* essere definito, quindi tutto *deve* essere definito, non c'è più nulla di logicamente “in sospeso”, così come non si dà più “morale provisoire”. Forme ed elementi di locuzioni *traslate*, nel senso più esteso, risulterebbero da qui in avanti provvisori e sostituibili in termini logici; essi avrebbero soltanto un significato funzionale di “passaggio” e nell'insistere lo spirito umano mostrerebbe di voler affrettare la sua responsabile esecuzione, così che esse sarebbero espressione di quella “*précipitation*” che Cartesio, sempre nella *Prima Regola*, raccomanda di evitare.<sup>160</sup>

La fretta è cattiva consigliera, spinge – come si è già accennato – al volere al di là del vedere, e in questo sta la radice dell'errore: nel tentativo precipitoso di muoversi al buio, invece di procedere cautamente e pazientemente concentrando i propri sforzi sull'obiettivo di fare luce. Metafore e immagini sarebbero quindi degli azzardi ingiustificati, residuati storici e provvisori sul millenario percorso che dal mito porta alla purezza del *logos*; col procedere di un'epoca che ha fatto di rischiaramento ed elettrificazione la propria parola d'ordine diverranno per forza di cose assurde e anacronistiche, relegate letteralmente alla pre-istoria dei concetti.

La critica di Blumenberg a tale concezione si origina e si articola a partire dal suo presupposto logico imprescindibile: la convinzione che tutto ciò che è, sia anche potenzialmente presentificabile – ossia riconducibile al ruolo di oggetto per un soggetto senziente e pensante; il complesso della datità sarebbe quindi sinonimo di un insieme ordinato di *Gegen-stände*, che si offrono al soggetto nel circolo virtuoso che dalla “presenza” ai sensi conduce fino alla messa a concetto. Già il concetto stesso, in realtà, rappresenta una forma altamente raffinata di gestione non traumatica dell'assenza: esso consente infatti di padroneggiare ciò che al momento non è disponibile ai sensi, permette di “tenere presente” qualcosa che è attualmente e *momentaneamente* assente. Esistono però spezzoni, segmenti di realtà la cui non-esperibilità non è occasionale né contingente, quanto piuttosto costitutiva e strutturale: oggetti *sui generis* che non sono né saranno mai “presenti” ai sensi o enunciabili in concetti. Il lavoro di Blumenberg è dedicato alla perimetrazione di

---

160 H. Blumenberg, *Paradigmi per una metaforologia*, op. cit., pp. 3-4.

questa eccedenza di realtà, questo surplus di essere, che resiste alla teoria e non si dà nell'esperienza; un assente che quindi esige strumenti particolari per essere affrontato ed espresso. *Rapresentatio sive absentia*: l'immagine e la metafora sono esattamente il varco d'accesso, la breccia attraverso cui l'uomo cerca di figurarsi ciò che è irrimediabilmente assente tanto all'intelletto quanto ai sensi; di ciò su cui non si può parlare, è necessario farsi un'immagine.

L'imprecisione della metafora, che nel rigoroso autoaffinarsi del linguaggio teoretico è divenuta spregevole, corrisponde in altro modo all'estrema astrattezza, tanto spesso imponente, di concetti come “essere”, “storia”, “mondo”, che non hanno smesso di farci impressione. [...] Quanto più ci allontaniamo dalla breve distanza dell'intenzionalità avverabile e ci riferiamo ad orizzonti totali, che la nostra esperienza non può più misurare e delimitare, tanto più impressionante si fa l'utilizzo delle metafore; la “metafora assoluta” è a questo riguardo un valore limite.<sup>161</sup>

Ancora una volta, la causa dell'inafferrabilità teoretica di tali oggetti “esuberanti” risiede nella loro aspirazione alla *totalità*: indicibile e “impresentabile” è ciò che mira a cogliere orizzonti totali, che superano la mera sommatoria dei fenomeni e trascendono il campo ristretto del visibile; di fronte a oggetti di vastità impressionante, la capacità definitoria della lingua concettuale cede il passo all'immaginario – o meglio ancora: essa è costretta a raggiungere un livello di astrattezza tale da sconfinare inevitabilmente nel metaforico e quindi nell'inconcettuale. Ciò che è “orizzonte” è per principio irraggiungibile. Nell'intento disperato di misurarsi con la totalità la filosofia rischia di contraddire se stessa, esponendosi di conseguenza all'ironia tagliente del Jean Paul di turno – di fronte ad oggetti totali, collocati al di là di ogni esperienza possibile ed espressi da idee di un'astrattezza radicale come quelle di mondo, tempo, vita, realtà, l'unico atteggiamento filosoficamente serio sarebbe il silenzio.

Su ciò di cui non si può parlare si deve quindi tacere: il lascito di Wittgenstein, con cui conclude il *Tractatus*, è l'unico mezzo possibile per evitare di cadere nel ridicolo e nell'errore, una professione di umiltà volta a risparmiare alla filosofia la fatica inutile e improduttiva di concettualizzare ciò che intrinsecamente eccede ogni possibile concetto. Ed è proprio in esplicita risposta a Wittgenstein che si sviluppa il

---

161 H. Blumenberg, *Sguardo su una teoria dell'inconcettualità*, op. cit., pp. 118-119.

ragionamento di Blumenberg, seguendo due traiettorie parallele; in primo luogo egli sottolinea ed enfatizza una sfumatura apparentemente paradossale: «fra incapacità a parlare e tacere c'è una differenza essenziale»<sup>162</sup>. In altre parole: ciò che è concettualmente ineffabile non è per questo assolutamente inesprimibile; l'immagine e la metafora rappresentano «lo sforzo, che fa parte della storia della nostra coscienza, di esporre linguisticamente l'ineffabilità stessa»<sup>163</sup>, il grandioso tentativo di ampliare le capacità espressive della lingua oltre il concetto ed oltre l'esperienza.

La metafora sforza il linguaggio e la coscienza, li sottopone a una sollecitazione e a una pressione estrema nell'impulso di tensione verso la totalità, per renderli in grado di rapportarsi a orizzonti totali; «la similitudine fa vedere di più di quanto già si trova in ciò per cui essa viene scelta. Si tratta di un caso ermeneutico esemplare, ma in direzione inversa: non è l'interpretazione ad arricchire il testo al di là di ciò che l'autore vi ha messo consapevolmente, ma il riferimento estraneo confluisce imprevedibile nella produttività testuale»<sup>164</sup>. Il cortocircuito a cui la metafora sottopone il linguaggio – nell'intento di dilatare e amplificare la sua forza espressiva – non va confinato nel regno della fantasia poetica o scaricato sulle spalle del lettore: l'onere dello shock è tutto della metafora stessa, che nell'interruzione imprevedibile del normale flusso della comunicazione cerca di saturare un vuoto concettuale, di cicatrizzare una ferita della teoria costringendo il linguaggio a farsi carico dell'indicibile. Una cicatrice di tipo particolare, perenne, che non precede alcuna guarigione e che anzi sembra sottolineare la presenza costante della ferita: la metafora, con buona pace di Berkeley e Descartes, non è il momentaneo sostituto di un concetto futuro, né «un surrogato di un concetto mancante ma sempre possibile in linea di principio e perciò esigibile, [quanto piuttosto] un elemento proiettivo [*projektives Element*] che amplia e contemporaneamente occupa uno spazio vuoto, cioè un processo immaginale [*imaginatives Verfahren*] che si crea nella metafora una sua propria consistenza»<sup>165</sup>.

Inoltre, metafora e immagine non condividono lo stesso identico grado di indicibilità: Blumenberg sembra utilizzare questi due termini sostanzialmente come

---

162 H. Blumenberg, *Paradigmi per una metaforologia*, op. cit., p. 171.

163 H. Blumenberg, *Sguardo su una teoria dell'inconcettualità*, op. cit., p. 124.

164 Ivi, p. 118.

165 H. Blumenberg, *Wirklichkeiten, in denen wir leben* [1981], trad. it. a cura di M. Cometa, *Le realtà in cui viviamo*, Feltrinelli, Milano 1987, p. 109.

sinonimi, ma prima di continuare è bene provare a tracciare in inciso alcune linee di demarcazione, individuando differenze che, per quanto minime, rivestono comunque un'importanza strategica. Da un lato infatti pare che Blumenberg riservi il lemma “immagine” alla relazione col tutto del *mondo*, mentre preferisce utilizzare “metafore” in riferimento alle totalità “derivate”, le totalità-parziali nelle quali si scompone il mondo stesso – storia, tempo, vita, natura; da questo punto di vista, quindi, una “immagine” del mondo potrebbe essere definita come una costellazione ordinata e coerente di metafore. Oltre a questo è forse possibile rintracciare, o meglio abbozzare una differenza non solo quantitativa, inerente all'ampiezza dell’“oggetto” in questione, ma più radicalmente qualitativa, che coinvolge la struttura e la forma stessa di immagini e metafore; ad esempio, proprio affrontando il tema della *mise en forme* metaforica del mondo, Blumenberg scrive:

che il mondo sia “kosmos” fu una delle risoluzioni costitutive della nostra storia spirituale, una metafora il cui senso originario non perde di risonanza malgrado il processo di nominalizzazione ben presto cominciato, sempre ripresa nelle immagini del mondo come polis e del mondo come grande essere vivente, del mondo come teatro e del mondo come congegno a orologeria<sup>166</sup>.

La metafora originaria, del mondo come *kosmos*, sembra stare più in profondità delle differenti immagini del mondo che da lì si sviluppano in varie direzioni; sembra, appunto, un magma originario e indistinto che subisce processi di parziale solidificazione in immagini del mondo anche molto diverse l'una dall'altra, ma che condividono pur sempre la stessa matrice di base. Pur intersecandosi, quindi, metafore e immagini del mondo non sono completamente congruenti: il *Weltbild* appare come un prodotto semilavorato, già parzialmente sgrezzato teoreticamente e di conseguenza non assolutamente ineffabile; se la metafora è il nucleo puramente inconcettuale, l'immagine del mondo è una sua articolazione frutto di un certo grado di lavoro intellettuale. Ad ogni modo, la non completa sovrapposibilità di metafore e immagini non deve far cadere nell'eccesso opposto: entrambe rimangono comunque gli unici strumenti in grado di consentire all'uomo di sporgersi al di là del concettuale e dell'esperibile.

In secondo luogo Blumenberg ribatte all'ingiunzione del voto di silenzio imposto

---

166 Cfr. H. Blumenberg, *Paradigmi per una metaforologia*, op. cit., p. 18.

da Wittgenstein citando un verso di Valery: «ce qui n'est pas ineffable, n'a aucune importance»<sup>167</sup>. Abdicare al tentativo di dare comunque una forma – per quanto vaga e indistinta – all'indicibile, significherebbe quindi condannarsi alla marginalità, limitandosi a parlare dell'irrilevante; in cambio della certezza definitoria e della protezione dall'errore, il pensiero dovrebbe quindi concentrarsi unicamente sul secondario, sul trascurabile. Blumenberg ribalta quindi i termini della questione: che fare quando proprio l'indicibile, proprio ciò su cui bisognerebbe tacere, è contemporaneamente l'unica cosa importante, fondamentale? Non si tratta di un *exploit* irrazionalistico, ma della presa d'atto – peraltro condivisa dallo stesso Wittgenstein - «che, anche quando si riuscisse a dare risposta a tutte le possibili domande su ciò che accade, “i nostri problemi vitali” non sarebbero “ancora neppure toccati”»<sup>168</sup>.

Emerge qui in tutta la sua radicale tragicità il significato concreto del fatto che la totalità del mondo – e le sue totalità “parziali” - non sia riducibile a concetto, incasellabile in una definizione: essa impatta con la vita degli individui, ne costituisce il substrato problematico, ma allo stesso tempo sfugge ad ogni possibile afferrabilità teoretica. Quelle riguardo il mondo, il tempo o la storia sono domande per le quali non è possibile alcuna risposta concettuale, ma ciononostante ineludibili, imprescindibili; è una sorta di condanna originaria, perché ciò che è indicibile è esattamente ciò di cui non ci possiamo disinteressare: «metafore assolute “stanno in corrispondenza” con quegli interrogativi considerati ingenui, cui per principio non si dà risposta, la cui rilevanza consiste semplicemente nel fatto che essi non sono eliminabili, perché non siamo noi a *porli*, bensì li troviamo già *posti* nella costituzione stessa dell'esistenza»<sup>169</sup>. L'uomo, di conseguenza, è costretto a farsi un'*immagine* del mondo, una metafora del tempo, della storia e della vita per non brancolare al buio.

Tutte le domande a cui possiamo o potremo un giorno rispondere con sufficiente certezza sono esattamente quelle per noi inessenziali, che non riguardano i nostri “problemi vitali” più profondi. Ma non è solo questo: il tentativo posticcio e latamente illuministico di affrontare la totalità con i soli strumenti della ragione

---

167 P. Valery, *Mon Faust* [1946, postumo], citato in H. Blumenberg, *Sguardo su una teoria dell'inconcettualità*, op. cit., p. 123.

168 Ibidem.

169 H. Blumenberg, *Paradigmi per una metaforologia*, op. cit., p. 21.

lascia inevitabilmente l'amaro in bocca: la delusione è la tonalità emotiva principale di chi aveva creduto che con metodo e occhiali l'umanità avrebbe raggiunto il pieno rischiaramento. «Il processo del conoscere è calcolato sulle perdite. Definire il tempo come ciò che si misura con un orologio sembra ben fondato, ed è assai pragmatico relativamente allo scopo di evitare controversie. Ma era questo che avevamo meritato, da quando cominciammo a chiedere cos'è il tempo?»<sup>170</sup>; quando si cerca di costringere un oggetto totale nei margini angusti della concettualità dimostrabile e verificabile, l'unico esito possibile è al contempo incredibilmente deludente. È un gioco al ribasso, in cui pur di arrivare a una risposta univoca e razionalmente sostenibile, si elude in realtà la questione autentica; si misconosce la profondità della domanda per essere liberi di fornire una risposta superficiale e – sostanzialmente – inutile. A tali domande si può rispondere solo con metafore e immagini, perché solo metafore e immagini, per ripeterlo ancora una volta, riescono quantomeno a lasciar intuire quel *di-più* che caratterizza gli “oggetti totali”.

Ciò che a Blumenberg interessa evidenziare è che tale eccedenza di realtà non sarà mai colmata dal progresso scientifico, tecnologico, metodologico in quanto non è sullo stesso piano della scienza. Come si è visto, Kant cercava per la filosofia speculativa una montagna talmente alta da consentire al filosofo-alpinista una visuale sulla totalità dell'esistente; il problema era che tale montagna sembrava non esistere e che, in ogni caso, il filosofo in questione non sarebbe mai giunto vivo sulla vetta, se non altro a causa della mancanza di ossigeno. Non poteva immaginare, all'epoca, che nel giro di pochi secoli alcuni esseri umani – seppur non filosofi – sarebbero riusciti ad abbracciare il mondo in un unico sguardo, dall'alto, inumano, dello spazio siderale; eppure, anche in questo caso, è subentrata la delusione: nessuna fotografia della Terra sarà mai un surrogato equipollente di un'immagine del mondo. «La metafora non ha nulla a che vedere con problemi teoreticamente verificabili, magari osservabili con controllo astronautico; essa vuole sapere “di più” di quanto un astronauta potrà certificare»<sup>171</sup>; come riguardo al tempo, non era questo che ci meritavamo quando iniziammo a chiederci cos'è il mondo. La breve ma intensa avventura spaziale dell'umanità è servita anche a dimostrare, per l'ennesima volta, che non si può pretendere dal progresso scientifico e tecnologico ciò che esula dal

---

170 Ivi, p. 121.

171 H. Blumenberg, *Paradigmi per una metaforologia*, op. cit., p. 149.



suo campo d'azione e che, appunto, una volta raggiunta la risposta a tutte le domande della scienza, i nostri “problemi vitali” sarebbero ancora lì, intatti e angoscianti.

A questo punto Blumenberg può replicare alla “scurrilità” di Jean Paul: chiedersi cosa sia il mondo, il tempo, la storia, la vita, e osare darsi una risposta, per quanto espressa metaforicamente o raffigurata in immagine, per quanto vaga e non-argomentabile possa essere, è comunque un atto di coraggio: «la metaforologia cerca di riatingere la sottostruttura del pensiero, lo strato primario, la soluzione nutritizia delle cristallizzazioni sistematiche, ma vuole anche far conoscere con quale “coraggio” lo spirito si espone allo scoperto nell'arditezza delle sue immagini, e come in questo coraggio di arrischiare progetta la propria storia»<sup>172</sup>.

Locanda, carcere, manicomio, cloaca; o ancora: vicolo cieco e cittadina di provincia, preludio imperfetto di un mondo altro e di una vita autentica. Ciò che Blumenberg suggerisce – in implicita risposta a Jean Paul – è che non si tratta di fantasiose invenzioni di menti poetiche, ma dello sforzo costante di afferrare per immagini quel surplus di realtà che eccede l'esperienza e sfugge al concetto; uno sforzo che non è frutto dell'arroganza umana, non è un atto di superbia di cui fare ammenda imponendosi il silenzio o disinteressandosi della questione, scrollando le spalle e borbottando “in verità, dico io, il mondo è quasi un bel nulla”. Al contrario: le immagini del mondo sono gli esiti di quel tentativo necessario e obbligatorio, quell'esigenza pratica di costruirsi un sistema di orientamento che permetta all'uomo di muoversi allo scoperto, e quindi di progettare la propria storia: «cosa sia il mondo effettivamente – questa questione che meno d'ogni altra può essere risolta è tuttavia anche quella che non può mai essere lasciata irrisolta e perciò sempre decisa»<sup>173</sup>. Nonostante la loro inaffidabilità teoretica, il valore insostituibile delle immagini del mondo risiede nella capacità di raffigurare il tutto dell'esistente, ben oltre ciò che può essere certificato dai sensi o dimostrato dall'intelletto; questo è un presupposto indispensabile per potersi orientare all'interno del mondo, in quanto ciò che la scienza e la ragione hanno da dirci sul mondo stesso è, a questo riguardo, assolutamente inservibile e inevitabilmente superficiale:

possa pure il mondo essere tutto ciò che accade, dando così ragione alla definizione

---

172 Ivi, p. 9.

173 Ivi, p. 24.

antica come *series rerum*: un cartesiano con la sua pretesa di chiarezza e distinzione non potrebbe mai accontentarsene. Ma soprattutto, di tutto quello che si può enunciare sul mondo, e per quanto inconfutabile possa essere, ciò sarebbe pressappoco la cosa meno interessante, sia per il cosmologo che per il teologo, ed anche per chi ne ha abbastanza del loro interpretare il mondo e vorrebbe passare alla sua trasformazione.<sup>174</sup>

Che il mondo sia tutto ciò che accade è una proposizione tanto incontrovertibile quanto inutile, trascina con sé la stessa delusione provata quando, chiedendoci cosa fosse il tempo, ci è stato risposto di guardare l'orologio. La piccolezza delle risposte stride con la maestosità e l'ipertrofia delle domande: non era questo quello che avevamo chiesto, quanto piuttosto una rappresentazione del tutto della realtà in grado di indirizzare i nostri comportamenti e di decidere della nostra condotta pratica; ciò che noi crediamo del mondo impatta e plasma il nostro agire in esso, dando un senso e una direzione ai nostri atteggiamenti. È solo sullo sfondo teoreticamente *unerreichbar* di un'immagine del tutto del mondo che l'umanità riesce a modellare la forma della propria esistenza, a definire le proprie aspettative, a progettare la propria storia. Che il mondo sia un cosmo armonico e giusto o un'irredimibile valle di lacrime, che la storia sia un disordinato affastellarsi di accadimenti o una marcia forzata verso un determinato *telos*, nessuno potrà mai avere l'ultima parola, nessuno riuscirà mai a fornire prove inconfutabili e decisive a favore di un'immagine, svelando l'errore delle altre; sono questioni che eccedono i nostri strumenti conoscitivi, ma a cui nondimeno non possiamo sottrarci perché a seconda della risposta che daremo varieranno i nostri atteggiamenti, la nostra condotta di vita, il nostro modo di essere nel mondo.

Una domanda come “che cos'è il mondo?” non è, certo, nella sua pretesa – altrettanto imprecisa quanto ipertrofica – una piattaforma per un discorso teoretico; ma ben vi si manifesta con evidenza un implicito bisogno di sapere, il quale nel “come” di un comportamento si sa portato sul “che cosa” di un Tutto portante e onnicomprensivo, e cerca di orientare il suo stesso dirigersi. Questo chiedersi implicativo è vissuto sempre di rinnovate metafore, inducendo da metafore stili di condotta nel mondo.<sup>175</sup>

Tanto le metafore quanto le immagini del mondo sono quindi ingiudicabili

---

174 H. Blumenberg, *Sguardo su una teoria dell'inconcettualità*, op. cit., pp. 119-120.

175 H. Blumenberg, *Paradigmi per una metaforologia*, op. cit., p. 23.

secondo un criterio di verità razionale, sfuggono alla dicotomia vero/falso; o meglio ancora: esse si nutrono di una verità *sui generis*, una tipologia particolare di verità. È ancora una volta Kant a fornire a Blumenberg il vocabolario capace di esprimere il suo pensiero: se per Kant la ragione pratica aveva il diritto di “tenere per vero” [*Fürwahrhalten*] assunti in realtà inverificabili, rifiutati dalla ragione speculativa, allo stesso modo Blumenberg definisce la verità delle metafore come *pragmatica*: «la verità della metafora è una “vérité a faire”. Quantunque dopo le antinomie kantiane sia diventata cosa oziosa fare enunciazioni teoretiche sul Tutto del mondo, non è tuttavia per nulla lo stesso tentare con le immagini che rendono “sostitutivamente” rappresentabile questo Tutto irraggiungibile come oggettività»<sup>176</sup>.

Quella delle metafore e delle immagini del mondo è dunque una verità che si svolge e si sviluppa in campo pratico, sul terreno concreto della vita vissuta, mentre si disinteressa – o meglio: elude – l'ambito della pura riflessione teoretica. Tale intrinseca “pragmaticità” si dimostra da due punti di vista: in primo luogo, se non ha senso affermare che una metafora sia “vera”<sup>177</sup>, è anche perché, d'altra parte, essa non ha alcun bisogno di essere vera per *funzionare*, per garantire all'individuo una carta di orientamento affidabile all'interno del tutto del mondo; in realtà è sufficiente che un'immagine del mondo sia *creduta* vera. L'immagine è per principio incosciente e inconsapevole, si autopresenta come il mondo e non come un suo travestimento; la sua validità si esplica nel funzionare pratico e nella sua capacità di oscurare la propria origine inevitabilmente artificiale. Certo, allo sguardo smaliziato dello studioso ogni *Weltbild* si svela come un'operazione di *Welt-bilden*, di costruzione e creazione in sedicesimo del mondo<sup>178</sup>, ma per chi il mondo lo pratica e lo vive – e per lo studioso stesso nella sua esistenza concreta -, quell'immagine che lo avvolge, che modella il proprio mondo della vita, è la verità delle cose.

Anzi, la capacità di un *Weltbild* di “funzionare”, ossia di fingersi e spacciarsi per uno sguardo im-mediato e senza filtri sul mondo, è esattamente ciò che decide della sua aspettativa di vita: esso «non deve incorrere nel sospetto di essere un

---

176 Ibidem.

177 Cfr. *ivi*, p. 21: «se si tien fermo che “verità” è il risultato di un procedimento di verifica metodicamente garantito, ovvero deve esserlo *ex definitione*, la metaforica non può soddisfare questa richiesta, quindi non solo non dice la “stretta verità”, ma non dice affatto la verità».

178 Cfr. A. Borsari, *L'“antinomia antropologica”*. *Realtà, mondo e cultura in Hans Blumenberg*, in A. Borsari (a cura di), *Hans Blumenberg. Mito, metafora, modernità*, Il Mulino, Bologna 1999, p. 362.

artefatto»<sup>179</sup>, pena la sua culturalizzazione. Nel momento in cui un'immagine del mondo si rivela “immagine”, è pronta per essere inserita nell'elenco di Jean Paul e li schernita, in quanto perde la forza di modellare comportamenti e plasmare condotte di vita; essa non “funziona” più ed è pronta per essere accantonata e sostituita da una nuova immagine, più convincente, e quindi, da questo punto di vista, più *pragmaticamente vera*. Per questo la storia di tutte le immagini del mondo finora esistite è una storia di continui superamenti, una eterna successione di presunti disvelamenti, in un circolo che non avrà mai fine<sup>180</sup>.

Da ciò discende, conseguentemente, il secondo punto che si voleva evidenziare: la verità di una metafora e di un *Weltbild* è *a faire* perché si esprime unicamente nella capacità di generare atteggiamenti pratici, di orientare concretamente la vita dell'uomo nel mondo.

La loro [delle metafore NdR] verità è, in una accezione molto lata, *pragmatica*. Il loro contenuto determina, come termine di orientazione, un comportamento; esse danno una struttura al mondo, danno una rappresentazione del tutto della Realtà, che come tale non è mai sperimentabile né dominabile. Allo sguardo della intelligenza storica esse indicano le certezze, i presentimenti, le valutazioni fondamentali e portanti che regolano atteggiamenti, aspettative, azioni e omissioni, aspirazioni e illusioni, interessi e indifferenze di un'epoca.<sup>181</sup>

La metafora risponde a quel bisogno pratico e concretissimo di avere dei punti di riferimento; per quanto possa sembrare di primo acchito paradossale, essa è in grado di fare chiarezza nel bel mezzo dell'oscurità: delimita certezze e aspettative, decide il superfluo e l'essenziale, perimetra l'orizzonte dell'umanamente possibile e modificabile, separandolo dal casuale e dall'inevitabile. In una parola: la metafora plasma la fisionomia della soggettività. «Non solo la lingua pensa in noi già avanti

---

179 H. Blumenberg, *Arbeit am Mythos* [1979], trad. it. a cura di B. Argenton, *L'elaborazione del mito*, Il Mulino, Bologna 1991, p. 166.

180 Questo processo non si limita alla sola immagine *del mondo*, ma coinvolge anche le altre totalità, quelle, per così dire, “parziali”, come la storia, il tempo, la natura dell'uomo; cfr. H. Blumenberg, *Paradigmi per una metaforologia*, op. cit., pp. 60-61: «Rousseau aveva creduto che l'uomo vero e naturale sarebbe apparso in scena qualora si strappassero gli involucri all'uomo socialmente travestito; Marx scopre che con questa nuova spoliatura rimangono solo la *merce* e l'*interesse*, una nuova veste di occultamento dell'uomo quindi, che ha solo bisogno di essere a sua volta lacerata per portare finalmente in scena l'uomo come tale, nella sua nuda verità. È sempre la stessa ricerca moderna della “natura naturale”, che non finisce mai di strappare e conduce davanti a sempre nuove quinte».

181 H. Blumenberg, *Paradigmi per una metaforologia*, op. cit., p. 23.

[...], in modo ancor più cogente noi siamo determinati dall'apparato delle immagini e dalla loro selezione»<sup>182</sup>. Integrandolo le inevitabili lacune dell'esperienza e del concetto, la metafora riesce a cristallizzarsi in un'immagine della realtà capace di definire priorità e insignificanze; essa rende possibile l'agire umano fornendogli delle direzioni, alimentando passioni e determinando compiti e interessi.

Chiamo “immagine del mondo” quella quintessenza della realtà [*Inbegriff der Wirklichkeit*] nella quale e per la quale l'uomo comprende se stesso, orienta le sue valutazioni [*Wertungen*] e i suoi obiettivi pratici [*Handlungsziele*], afferra le sue possibilità e le sue necessità e si progetta [*sich entwirft*] nei suoi bisogni essenziali. L'immagine del mondo ha una “forza pratica”, come avrebbe detto Kant.<sup>183</sup>

I nostri atteggiamenti e le condotte di vita sono sempre condizionate da una più ampia percezione del tutto che non è mai imparziale, ma trascina implicitamente con sé valutazioni e prese di posizione nei confronti dell'essere così del mondo: il contenuto di un'immagine determina un atteggiamento, proprio perché serve come antidoto al brancolare nel buio. Dal *Weltbild* risulta una geografia dell'esistente che *decide* la posizione dell'uomo nel mondo e quindi di conseguenza suggerisce aspirazioni e speranze – anche evitando che esse vadano sprecate di fronte a ciò che è percepito come inevitabile<sup>184</sup>; a seconda dell'immagine del mondo in cui si è calati, determinati comportamenti vengono incentivati, resi pensabili, possibili e praticabili, mentre altri, contemporaneamente, sono squalificati come assurdi e folli. Anticipando già ora un esempio weberiano, è evidente che una condotta di vita rigidamente ascetica come quella dei santi puritani era, appunto, pensabile, possibile e praticabile solo all'interno di una precisa immagine del mondo, radicalmente sbilanciata sull'aldilà e tragicamente pessimista riguardo l'aldiqua; calata in un altro contesto “metaforico” gli stessi comportamenti, la stessa condotta di vita sarebbe, al

---

182 Ivi, p. 88.

183 H. Blumenberg, *Immagini del mondo e modelli del mondo*, op. cit., p. 15.

184 Cfr H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit* [1966], trad. it. a cura di C. Marelli, *La legittimità dell'età moderna*, Marietti, Genova 1992, p. 144: «[*Autoaffermazione*] significa un programma di vita, al quale l'uomo sottopone la propria esistenza in una situazione storica e nel quale egli traccia il modo in cui intende affrontare la realtà che lo circonda e cogliere le proprie possibilità. Nel modo di concepire il mondo e nelle attese, valutazioni e interpretazioni che vi sono implicate si compie una trasformazione fondamentale che non risulta dalla somma dei dati dell'esperienza, ma è un insieme di supposizioni che a loro volta determinano l'orizzonte delle esperienze possibili e della loro interpretazione e che contengono la presupposizione di ciò che significa il mondo per l'uomo».

contrario, semplicemente assurda. La nostra reazione di fronte ad un evento o alla realtà nel suo complesso matura sulla scorta di quella immagine del tutto al cui interno ci muoviamo e ci orientiamo. Individuando e *decidendo* gli obiettivi, gli interessi e i valori in base ai quali dare forma e struttura alla propria esistenza, il *Weltbild* modella la relazione del singolo col mondo e con gli altri<sup>185</sup>.

Ciò significa anche che l'immagine del mondo impatta con le forme dell'agire politico e sociale, definendone la direzione e il serbatoio di senso. Ancora una volta, il bersaglio polemico di Blumenberg è l'arroganza latamente positivista che obbliga al silenzio su tutto ciò che non è razionalmente ed empiricamente verificabile; chi pensa di poter fare a meno di una raffigurazione del tutto, possibile solo nelle forme imprecise e indimostrabili dell'immagine, abdica in realtà a qualsiasi *pratica* del mondo, anche a quella politicamente connotata:

non si tratta soltanto del rapporto tra scienza e istanze politiche, ma anche dell'ambito di quegli enunciati che hanno un rilevante e non sospendibile effetto pratico, ma il cui status teoretico si baserà, forse per sempre, su di una fondazione inadeguata, o che non potrà mai essere neppure verificata. La proposta positivista di estirpare quelle questioni e quegli enunciati che non contengono alcuna indicazione per la loro verifica, implica la sospensione della prassi che su tali premesse si fonda, divenendo per ciò stesso illusoria. La decisione di questioni come: "l'uomo è buono o cattivo per natura?", "è determinato dalle sue predisposizioni o dall'ambiente?", oppure "è *factor* o *factum* della sua storia?", si può differire o definire priva di senso solo dal punto di vista scientifico, non da quello pratico<sup>186</sup>.

Le ultime domande segnalano questioni cui non è possibile alcuna risposta scientificamente sostenibile, ma che ciononostante *devono* avere una risposta; anzi, si

---

185 È lo stesso Blumenberg a suggerire come alcune grandi trasformazioni storiche siano anche il precipitato di trasformazioni dell'immagine del mondo; così, ad esempio, il mutamento assiologico del sostantivo "novità" e l'affermarsi del concetto di *infinità* alle soglie dell'età moderna ha immediatamente un significato pratico: «il mondo infinito è innanzitutto un mondo di nuovi atteggiamenti di fondo e di nuovi comportamenti. La *fantasia* diventa un organo di una positività del tutto impreveduta quando nell'orizzonte aperto del non-impossibile l'inatteso è diventato proprio il sempre-da-attendersi» (in *Paradigmi per una metaforologia*, op. cit., p. 77). Ci si comporta diversamente se si è convinti di vivere in un cosmo chiuso e saturo o, all'opposto, in un mondo temporaneamente delimitato da un'orizzonte aperto; ancora di più: quando tale mondo comincia ad essere pensato come "incompiuto", ricade sull'uomo il compito di portare a termine la creazione: «il "mondo incompiuto" legittima il volere demiurgico dell'uomo e rientra nella storia degli elementi di coscienza che fondano l'età della tecnica» (ivi, p. 80-81). Cfr anche R. Russo, *Concetto e narrazione. Introduzione alla filosofia di Hans Blumenberg*, Palomar, Bari 1997.

186 H. Blumenberg, *Le realtà in cui viviamo*, op. cit., p. 104.

potrebbe dire che ogni individuo, ogni attore politico e sociale in realtà risponde *de facto* – più o meno implicitamente, più o meno inconsapevolmente – alle domande sulla natura dell'uomo o sul corso della storia. Per quanto possa sembrare paradossale affermarlo nel secolo del grande balzo in avanti scientifico e tecnologico, ciò che emerge dalla riflessione di Blumenberg è l'irrilevanza pratica del mondo descritto dalla scienza: essa subentra a posteriori, elabora strumenti che sono mezzi per fini decisi in altro ambito; riguardo i nostri problemi vitali la scienza tace o parla a sproposito.

La distanza abissale che separa l'immagine del mondo da ciò che la scienza potrà mai dire sul mondo stesso si condensa nell'introduzione di un nuovo termine: *Weltmodell*, modello del mondo. «Con “modello del mondo” intendo la rappresentazione totale della realtà empirica che dipende dallo stato di volta in volta raggiunto dalle scienze naturali e che tiene conto dell'insieme delle sue asserzioni»<sup>187</sup>; l'aggettivo “totale” non deve trarre in inganno: «condizione della scienza è l'abbandono della pretesa alla totalità»<sup>188</sup>, e su questo è già stata detta l'ultima parola. In questo contesto esso significa soltanto l'insieme, la *summa summarum* di tutti i ritrovati scientifici sul mondo, una sorta di enorme enciclopedia delle scienze in cui si esprime tutto ciò su cui - come da indicazione di Wittgenstein – si può parlare con cognizione di causa – letteralmente. Ma, appunto, da una fotografia spaziale della Terra o dall'ultima scoperta della fisica quantistica, non si riuscirà mai a dedurre un effettivo criterio di orientamento pratico, un'indicazione utile per la prassi<sup>189</sup>.

Da qui in avanti, però, è bene procedere con cautela, perché il ragionamento di Blumenberg, finora perfettamente lineare, comincia a diventare più contorto. Il lemma “modello del mondo” viene infatti introdotto giusto in tempo per essere utilizzato come cardine di una diagnosi epocale, per diventare pietra angolare di una teoria della modernità: caratteristica dell'età nuova è «che il “modello del mondo” ha occupato il posto dell'“immagine del mondo” ed è ancora sul punto di consumare la sostanza residua del patrimonio di immagine del mondo»<sup>190</sup>. In implicita polemica lessicale con Heidegger, il saggio di Blumenberg avrebbe potuto intitolarsi “l'epoca

187 H. Blumenberg, *Immagini del mondo e modelli del mondo*, op. cit., p. 15.

188 H. Blumenberg, *L'elaborazione del mito*, op. cit., p. 220.

189 Utilizza lo stesso lessico anche se con minore precisione e con sfumature di significato parzialmente diverse E. R. Sandvoss, *Sternstunden des Prometheus: vom Weltbild zum Weltmodell*, Insel Verlag, Frankfurt a.M.-Leipzig 1998.

190 H. Blumenberg, *Immagini del mondo e modelli del mondo*, op. cit., p. 17.

dei modelli del mondo”. A prima vista, quindi, pare che l'era della scienza scalzi il *Weltbild* dal suo trono, sostituendolo col più arido modello del mondo; tale avvicendamento non è – né può essere – perfettamente equipollente, in quanto il *Weltmodell* lascia necessariamente inevase alcune questioni fondamentali – o meglio: le questioni fondamentali. Ha quindi inizio un'epoca di sfruttamento intensivo e parassitario delle risorse di senso depositate dalle altre e precedenti immagini del mondo; incredibilmente è proprio Descartes, il campione del metodo e del rischiaramento, a scoprirsi un inguaribile – e inconsapevole – umanista. All'interno del meccanismo letteralmente vorticoso del mondo, egli continua imperterrito a considerare l'uomo come centro del tutto: «l'uomo, il prodotto accidentale dei vortici di materia del modello del mondo, nell'immagine del mondo trovava ancora l'espressione e la ragione di una significazione eminente su tutto ciò che vi è di fisico»<sup>191</sup>. Da qui la strana “schizofrenia” di Descartes: «il fondatore del modello del mondo moderno [...] quanto alla sua immagine del mondo era rimasto medievale, umanistico e antropocentrico»<sup>192</sup>.

Il salto di qualità avviene però dopo Descartes e il suo metodo: una volta esaurite o rese inattingibili le risorse di senso del *Weltbild* medievale, si è cominciato a cercare proprio nel modello del mondo la risposta a quelle domande su cui esso, in realtà, non può parlare perché non ha niente da dire. Così, ad esempio, «il sistema copernicano (in quanto modello del mondo che tuttavia aveva soltanto una portata molto limitata) assunse il significato consapevole di una immagine del mondo»<sup>193</sup>. Ciò significa che «la ristrutturazione copernicana del cosmo viene assunta a modello orientativo per rispondere a una questione che non ammette le sia risposto con mezzi puramente teoretici e concettuali: la questione della posizione dell'uomo nel mondo»<sup>194</sup>. Ciò che è successo col copernicanesimo è lo stesso processo subito da altri modelli del mondo, dal darwinismo al materialismo, ossia la loro metaforizzazione, la loro torsione in immagini del mondo; essi vengono caricati di significati che eccedono di gran lunga il loro senso autentico e i loro obiettivi, perché, appunto, l'uomo non può rassegnarsi, in ogni caso, a non avere risposte riguardo i suoi problemi vitali, a tacere di ciò su cui non si può parlare.

---

191 Ivi, p. 16.

192 Ibidem.

193 Ivi, p. 17.

194 H. Blumenberg, *Paradigmi per una metaforologia*, op. cit., p. 139.



Il re è morto, viva il re! È in questi termini che si svolge la successione dei *Weltmodelle* ai *Weltbilder*: la rivincita postuma delle immagini del mondo si consuma nel momento in cui il “modello” viene letto, percepito e vissuto come se fosse un’“immagine”. In questo senso si può a mio avviso utilizzare l'ossimoro di immagine *scientifica* del mondo, sporgendosi decisamente oltre Blumenberg, ma proseguendo comunque sulla sua traiettoria: esso significa soltanto che la creazione e la formulazione di *Weltbilder* non è più appaltata ai suoi artefici tradizionali, come la filosofia e la teologia, ma è divenuta appannaggio involontario e compito non richiesto della scienza. A ben guardare è proprio l'ipertrofia della domanda “che cos'è il mondo?” a rendere inevitabilmente metaforiche le risposte, qualsiasi risposta; è come se nel rapporto con la totalità il pensiero ceda per forza di cose il posto alla metafora e all'immagine, anche nel momento in cui cerca in ogni modo di mantenersi razionale. Alla luce di queste considerazioni anche la deludente proposta di Wittgenstein di definire il mondo come tutto ciò che accade, rivela un suo potenziale nucleo metaforico: essa può infatti assumere un significato ulteriore, sicuramente oltre le sue intenzioni, in base al quale il mondo sarebbe *semplicemente e solamente* un succedersi di accadimenti, senza uno scopo e un fine predefinito, senza un ordine che non sia quello causale e meccanico, senza un senso trascendente. Esposta in questi termini si tratterebbe di un'immagine del mondo che condivide con tutte le altre immagini ricordate da Jean Paul lo stesso livello di indimostrabilità e inconcettualità.

Il risultato di questa disamina è la sanzione dell'inevitabilità dell'esistenza di un'immagine che filtri il rapporto tra uomo e mondo. L'epoca dei modelli del mondo non è in realtà mai esistita, giacché finché ci sarà l'uomo ci saranno immagini del mondo, siano esse desunte dalla filosofia o estrapolate suo malgrado dalla scienza. A questo livello, però, la riflessione di Blumenberg mostra alcuni segni di cedimento e di apparente contraddizione: egli comunque parla esplicitamente di «perdita dell'immagine del mondo»<sup>195</sup>, di «dileguarsi delle immagini del mondo»<sup>196</sup> nel corso della modernità; non riuscendo ad attribuire tale scomparsa allo strapotere dei modelli del mondo, tenta allora una strada diversa: il *Weltbild* soccombe per sovrabbondanza, perde forza attrattiva e motivazionale in quanto costretto a

---

195 H. Blumenberg, *Immagini del mondo e modelli del mondo*, op. cit., p. 23.

196 Ivi, p. 20.

declinarsi sempre al plurale, come *Weltbilder*. L'epoca dei grandi viaggi e delle esplorazioni geografiche ha il suo *pendant* etnologico nella scoperta che “al di là dei monti” tutto è diverso: «ciò che ha depotenziato le immagini del mondo è stata l'acuta nuova esperienza della loro pluralità»<sup>197</sup>; ciò che sembrava ovvio e naturale diviene improvvisamente storico e artificiale: come si è accennato in precedenza, questa presa di coscienza dell'artificiosità dell'immagine è la malattia mortale di ogni *Weltbild*. «[L]a funzione di immagine del mondo è per sua essenza monistica. Quella che è l'“immagine del mondo” non sopporta altre immagini del mondo accanto a sè»<sup>198</sup>, perchè la loro semplice esistenza è la prova della sua non-naturalità.

Come si concilia tale posizione con le affermazioni precedenti, riguardo il carattere inestirpabile del *Weltbild* e l'inestituibile bisogno umano di darsi una rappresentazione del tutto? Anche seguendo pedissequamente il ragionamento di Blumenberg emerge perlomeno un *non sequitur* cronologico: se il pluralismo sancisse la condanna all'impotenza di ogni immagine del mondo, esse sarebbero anacronistiche da almeno tre secoli; l'ultima delle immagini del mondo dovrebbe risalire alle soglie dell'Illuminismo. Eppure è lo stesso Blumenberg, nello stesso testo, a testimoniare e a lamentare la sopravvivenza in perfetto stato di salute di alcune immagini del mondo anche nella modernità tardissima – peraltro di *più* immagini del mondo contemporaneamente. È questo il caso, per citare proprio gli esempi di Blumenberg, del darwinismo, che «tradotto in un'“immagine del mondo” [...diviene] il più crasso biologismo con le sue conseguenze davvero funeste»<sup>199</sup>, o ancora del materialismo, che «vuole rappresentare una teoria dell'uomo e del suo agire, vuole – in una parola – ridurre la legge naturale e la legge storica a un'unica radice, vuole essere “immagine del mondo”, con tutto il suo carattere vincolante, per la condotta complessiva dell'uomo»<sup>200</sup>.

Insomma, evidentemente inconsapevoli della loro inattualità, il darwinismo diventa darwinismo sociale e il materialismo si carica di significati ulteriori fino a trasformarsi in filosofia materialistica della storia. Il fatto è che nonostante Blumenberg cerchi di confinare i *Weltbilder* nel passato, egli è costretto ad ammettere la loro permanenza illegittima anche nella sua contemporaneità; questo

---

197 Ivi, p. 19.

198 Ivi, p. 20.

199 Ivi, p. 21.

200 Ibidem.

cortocircuito è apparentemente risolto con un *escamotage* linguistico: non si parla più di immagini del mondo, ma di ideologie:

alla concorrenza tra le immagini del mondo si sostituiscono inavvertitamente interessi di ambiti più forti. Le immagini del mondo diventano prestiti degli interessi. Si intende una tale sostituzione quando si parla di immagini del mondo come ideologie. La scoperta di poter abusare delle immagini del mondo come strumenti ideologici [...] ha definitivamente gettato nel discredito la traduzione del mondo in immagini [*Verbildlichung der Welt*] e l'ha resa impossibile come compito filosofico.<sup>201</sup>

Il naturale decesso delle immagini del mondo viene artificialmente ritardato e posticipato: esse diventano vettori per interessi di altro tipo, utilizzabili strumentalmente per bieche finalità di propaganda. Ciò che mi interessa sottolineare è però che subito dopo aver decretato la fine di ogni possibile *Weltbild*, Blumenberg non può far altro che riconfermare la loro presenza e inamovibilità, pur cercando pudicamente di chiamarli con un altro nome.

L'impressione è che, sotto le mentite spoglie di un attacco alle immagini del mondo, Blumenberg stia in realtà cercando di mettere in guardia dagli effetti del *pluralismo* dei *Weltbilder* e dall'arroganza dei modelli del mondo travestiti da immagini. Se infatti la proliferazione indiscriminata di immagini del mondo può essere vettore di un sano cinismo e di una presa di distanza del singolo dalla "propria" immagine, «al livello del dualismo di immagini del mondo la loro funzione diventa negativa. Qui la tensione raggiunge l'estremo opposto, cresce fino al terrore, fino all'intolleranza delle dogmatiche codificate»<sup>202</sup>. Due immagini del mondo costrette a convivere nello stesso territorio stanno l'un contro l'altra armate: si trasformano in grida di battaglia, fomentano scontri da cui è esclusa la possibilità del compromesso; è lo stesso Blumenberg a evidenziare la ricaduta politica potenzialmente drammatica di una simile situazione, nel momento in cui cita come esempio l'antagonismo tra il blocco sovietico e il mondo capitalista.

Inoltre, i modelli del mondo riciclati in immagini sembrano non essere

---

201 Ivi, pp. 20-21.

202 Ivi, p. 20. A questo livello, per dirla con Marquard, sarebbe il caso di lodare il sopraggiunto politeismo, che ci ha reso più smalzati e sordi ai richiami totalizzanti di una immagine del mondo; cfr. O. Marquard, *Lob der Politeismus*, in *Abschied vom Prinzipiellen*, cit.; trad. it. *Lode del Politeismo*, in *Apologia del caso*, Il Mulino, Bologna 1991.

perfettamente consapevoli del fatto che il processo di metaforizzazione implichi anche una perdita di oggettività e dimostrabilità. Al contrario, essi sono convinti di rappresentare un'immagine scientifica del mondo, intendendo però con questa espressione non semplicemente la provenienza del *Weltbild*, ma una sua intrinseca caratteristica di scientificità, certezza e verificabilità. In questo modo essi non si accontentano di “immaginare” il mondo, ma pretendono di *vederlo* e si sentono in obbligo di mostrarlo agli altri: «[le metafore assolute] "prese alla lettera", si trasformano nella dogmatica appunto di ciò che alla fine viene chiamato *Weltanschauung*, e che induce superficiali appagamenti circa la *trasparenza* e la *visibilità* d'assieme [*Durchsichtigkeit wie Übersichtigkeit*] delle cose»<sup>203</sup>. Il vizio di fondo dei modelli del mondo è che pensano di poter vedere ciò che in realtà si può solo immaginare: in questo misconoscimento dei loro stessi limiti risiede una tentazione giacobina carica di rischi totalitari, per di più accentuata proprio dallo stato di tensione e di concorrenza con altre immagini del mondo.

È quindi evidente che, a dispetto di quanto esplicitamente affermato dallo stesso Blumenberg, il fantasma delle immagini del mondo continua ad aggirarsi, più combattivo che mai, e anzi proprio Blumenberg ne è perfettamente consapevole. Anche per questo assegna alla filosofia contemporanea il compito – non esattamente gratificante – di impedire che metafore e immagini del mondo vengano prese troppo sul serio, “alla lettera”, e di ricordare alle scienze che esistono ambiti su cui vige per loro l'obbligo del silenzio. Un ruolo di difesa, la cui necessità conferma la profonda attualità delle immagini del mondo; in ogni tempo, infatti, «l'uomo esige, con un bisogno che non può essere sradicato, una risposta alle sue domande ultime e più grandi»<sup>204</sup>: naturalmente umana è quell'insaziabile fame di totalità che porterà sempre alla creazione, grandiosa e coraggiosa, di nuove immagini del mondo.

Naturalmente umana: nell'ultima parte della sua produzione Blumenberg individua una seconda causa di inevitabilità delle immagini del mondo; non più e non solo il bisogno costante di un criterio di orientamento, quanto piuttosto l'esigenza antropologica di protezione: «era necessario che l'uomo non fosse di continuo portato

---

203 H. Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit* [1986], trad. it. di B. Argenton, curato da G. Carchia, *Tempo della vita e tempo del mondo*, op. cit., p. 22.

204 H. Blumenberg, *Immagini del mondo e modelli del mondo*, op. cit., p. 23.

a confrontarsi apertamente con la sua posizione nella natura, eccentrica e minacciata nel senso»<sup>205</sup>. Non si tratta tanto di definire quale posizione abbia l'uomo nel mondo, ma, più radicalmente, di proteggere e assicurare la sua stessa sopravvivenza; o meglio ancora: che la posizione dell'uomo nella natura sia quantomeno problematica, eccentrica e sfortunata, è un dato di fatto banalmente biologico. Sull'uomo come essere carente, malamente equipaggiato e costantemente dis-adattato si era già concentrata a lungo l'antropologia filosofica classica nella prima metà del Novecento; Blumenberg porta alle estreme conseguenze tale concezione: l'uomo è l'essere paradossale, nel senso che la sua stessa esistenza è l'incarnazione dell'improbabilità: «der Mensch ist die verkörperte Unwahrscheinlichkeit. Er ist das Tier, das trotzdem lebt»<sup>206</sup>. L'uomo è l'animale che vive nonostante: nonostante le proprie debolezze, nonostante sé stesso, nonostante tutto. Ogni stupore *latu sensu* umanistico di fronte alle incredibili capacità creative dell'uomo, presuppone e si basa sulla meraviglia originaria, sul miracolo costituito dal fatto che l'uomo riesca a vivere.

L'atto di genesi dell'umano si compie quindi all'insegna dell'implausibilità: l'essere più misero del regno animale si trova costretto a fronteggiare una realtà drammaticamente assoluta e senza riguardi; «“Assolutismo della realtà” significa che l'uomo quasi non controllava le condizioni della propria esistenza e, ancora più importante, semplicemente credeva di non controllarle»<sup>207</sup>. Sotto il dominio assoluto del reale l'esistenza umana è letteralmente fortunosa: non è in questione l'eventuale ostilità della natura, quanto piuttosto la tragica percezione della propria impotenza. Riguardo i propri “problemi vitali” - intesi questa volta in senso radicalmente concreto – l'uomo è in balia del mondo; la sua sopravvivenza può essere solo casuale, dettata e resa possibile da eventi contingenti e su cui l'uomo stesso non ha alcuna voce in capitolo.

È l'angoscia l'atmosfera dominante di una vita che si percepisce *in toto* come dipendente dalla fortuna, *decisa* quotidianamente da episodi che sfuggono al controllo umano. L'unica strategia possibile e praticata dai primi uomini è quella di provare a rallentare il corso del mondo, di concedersi il tempo di reazione adeguato e

---

205 Ivi, p. 19.

206 H. Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2006, p. 550.

207 H. Blumenberg, *L'elaborazione del mito*, op. cit., p. 25.

necessario per non cadere nella paralisi e nel panico di fronte a ogni stimolo, a ogni evento potenzialmente sconvolgente e decisivo. L'uomo scommette tutto sulla sua stessa paradossalità: l'animale meno equipaggiato e perciò lento e goffo, fa di questa sua lentezza un punto di forza; diventa l'essere esitante, che rifiuta l'*aut-aut* secco tra stimolo e reazione cercando di garantirsi sempre un certo grado di *distanza* che gli conceda il tempo di pensare: «eine Antwort auf die Frage, wie der Mensch möglich sei, könnte daher lauten: *durch Distanz*»<sup>208</sup>.

La realtà cessa di essere assoluta nel momento in cui viene mediata, filtrata: «come è possibile che questo essere riesca a sopravvivere nonostante la sua inadeguatezza biologica? La risposta si può ridurre in una formula: non concedendosi senza mediazioni a questa realtà. Il rapporto dell'uomo con la realtà è indiretto, circostanziato [*umständlich*], differito, selettivo e soprattutto “metaforico”»<sup>209</sup>. Nell'oscurità protetta delle caverne l'uomo riesce a esonerarsi da un realismo eccessivo, assicurandosi uno spazio di in-visibilità e di tranquillità: egli pone una distanza tra sé e il mondo, un mondo che pure continua a essere praticato, ma a tempo determinato, per lo stretto necessario.

Ed è proprio al buio della caverna che l'uomo scopre i piaceri del sonno, del sogno e del racconto e si consuma un'altra, decisiva, mutazione antropologica: l'uomo diventa essere sognante, diviene *Bildmacher*, creatore di immagini. Il primo addomesticamento del mondo avviene nella forma della sua traducibilità narrativa: parlare del mondo significa già, in certa misura, padroneggiarlo; chiamare le cose per nome - o meglio ancora: dare un nome alle cose - è, non a caso, il primo atto di Adamo: le “cose del mondo” diventano in questo modo familiari e quindi meno spaventose, poiché è dall'ignoto che si genera sempre l'angoscia. Immaginare il mondo nel dormiveglia, modificandone i tratti, permette inoltre di relativizzare questo mondo e questa realtà: il mondo immaginato nelle caverne si riverbera sul mondo esterno, privandolo di assolutezza.

Dalla parola al mito, dal mito all'immagine: incalzata dall'istinto di sopravvivenza, l'umanità si crea nel *Weltbild* uno schermo in grado di proteggerla dalla realtà. Uno schermo talmente opaco e deformante da riuscire infine a sostituirsi alla verità delle cose: la “seconda natura” culturale e artificiale neutralizza la prima, la nasconde

---

208 H. Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, op. cit., p. 570

209 H. Blumenberg, *Le realtà in cui viviamo*, op. cit., p. 95.

talmente bene da sterilizzarla, da renderla irrilevante:

L'autoconservazione è una caratteristica biologica e, nella misura in cui l'uomo entrò sulla scena del mondo come essere imperfettamente equipaggiato ed adattato, fin dal principio egli ebbe bisogno dei sussidi, strumenti e procedimenti tecnici per soddisfare le proprie esigenze elementari. Ma [...] sembra che, per lunghi tratti della sua storia, l'uomo abbia considerato la propria situazione nel mondo non come situazione di carenza fondamentale e di miseria fisica. L'immagine che egli si è fatto di sé stesso è definita piuttosto dai tratti di un essere ben provvisto dalla natura<sup>210</sup>.

Fu così che l'uomo riuscì addirittura a ribaltare i rapporti di forza. L'essere improbabile arriva persino a concepirsi come il centro di questo mondo, ordinato provvidenzialisticamente a suo vantaggio, e struttura la propria esistenza, organizza la propria condotta di vita sulla scorta di tale immagine del mondo. Un'immagine che riproduce l'esistente capovolto, ma che ciononostante *decide* la forma dell'esperienza umana del mondo. Il fatto che non sia vera né verosimile non intacca in nulla la sua capacità di plasmare la soggettività definendo la concreta percezione di sé e del mondo, al di là e al di sopra di ogni verità oggettivamente naturale. Ciò significa che, una volta superato lo scoglio iniziale dell'antropogenesi e dell'assolutismo della realtà, è l'immagine del mondo come seconda natura culturalmente prodotta a diventare l'elemento decisivo e formante della soggettività e del rapporto uomo-mondo; un'immagine del mondo autonoma – e volendo anche contraddittoria – rispetto all'oggettività naturale<sup>211</sup>.

Non è qui possibile proseguire a scandagliare le suggestioni antropologiche di Blumenberg, ben più ricche e sfumate della sommaria e generalissima sintesi qui proposta<sup>212</sup>. Volevo però concludere questo – inevitabilmente – lungo paragrafo dedicato a Blumenberg con due considerazioni reciprocamente intrecciate, entrambe scaturite a ridosso di questo passaggio:

---

210 H. Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna*, op. cit., p. 144.

211 Cfr. M. Doni, *Hans Blumenberg in the Cave. Towards a "Sociological" Solution of an Absolute Metaphore*, in «HumanaMente» n. 18 settembre 2011, op. cit., pp. 181-198.

212 Rimando quindi ad altri lavori, come B. Accarino, *Nomadi e no. Antropogenesi e potenzialismo in Hans Blumenberg* e A. Borsari, *L'"antinomia antropologica". Realtà, mondo e cultura in Hans Blumenberg*, entrambi in A. Borsari (a cura di), *Hans Blumenberg. Mito, metafora, modernità*, op. cit., pp. 287-420. Molto utile a questo proposito anche il lavoro di dottorato di A. Erizi, *Il posto dell'uomo. Antropologia filosofica e filosofia politica*, pp. 170-188.

L'illuminismo, la chiarificazione in senso elementare, cioè in quanto atto di rendere visibile ciò che è, consegna però anche l'uomo a un aumento di visibilità realistica per sé e per gli altri, gli impone la coscienza della sua nudità e della sua incapacità di difendersi. [...] *Più luce!* È un postulato indispensabile del divenire umano in quanto processo incompiuto. *Non troppa!* È l'altro, che sta alla base del movimento contrario di fuga nella caverna, nel perenne piacere per le ombre<sup>213</sup>.

In primo luogo Blumenberg gioca la carta del buio in funzione esplicitamente anti-illuministica; ciò significa che egli rovescia il vettore assiologico che tutti gli autori precedentemente affrontati associavano spontaneamente all'idea di buio, lo rivaluta di contro a quella paura e quell'avversione per il buio che l'illuminismo porta con sé persino nel nome. Lo stesso “brancolare” al buio rappresentava un tentativo – a metà fra il disperato e l'orgoglioso – di neutralizzare la forza spaesante dell'oscurità, cercando di sopperire con gli altri sensi alla temporanea perdita della vista, rendendo possibile, seguendo l'esempio di Kant, ciò che a prima vista sembra un ossimoro: *orientarsi al buio*, orientarsi laddove, a rigor di termini, non è distinguibile nessun orizzonte.

Blumenberg si schiera dall'altra parte della barricata: certo, al buio non si può vedere, ma è anche possibile non essere visti. E il non-essere-visibili, non essere esposti in campo aperto, è l'unico modo per mantenere quel margine di distanziamento dal mondo che garantisce la sopravvivenza dell'uomo. È solo protetti dall'oscurità delle caverne che i primi uomini hanno potuto spezzare l'assolutismo della realtà.

L'istinto fotofobico dell'uomo permane anche oltre il momento antropogenetico, e si rivolge contro qualsiasi fonte di luce. L'errore di fondo di ogni illuminismo consiste nel ritenere che l'uomo possa sopportare una vita completamente rischiarata, vissuta costantemente alla luce del sole e della ragione; al *sapere aude* di kantiana memoria Blumenberg ribatte indicando quell'essere improbabile che è l'uomo, che non può biologicamente sostenere l'esercizio totale della razionalità e della critica: «può essere razionale non essere razionali fino all'estremo»<sup>214</sup>. Il tribunale della ragione viene disertato dall'uomo stesso, che non vuole e non può permettersi di

---

213 H. Blumenberg, *Höhlenausgänge* [1989], trad. it. a cura di M. Doni, *Uscite dalla caverna*, Medusa, Milano 2009, p. 40.

214 H. Blumenberg, *L'elaborazione del mito*, op. cit., p. 206.



sottoporre al vaglio razionale ogni suo atto ed ogni sua credenza<sup>215</sup>.

Più luce, non troppa: l'uomo come animale equilibrista può tollerare solo spazi circoscritti di luce per poi tornare al sicuro dell'ombra. Non si tratta in tal caso di prendere tristemente atto dei limiti della ragione umana, del suo brancolare di fronte alla totalità: ciò che Blumenberg sta dicendo è più radicale, e cioè che l'uomo non *vuole* nemmeno ampliare oltre misura le sua capacità visive. In questo senso le immagini del mondo non sono solamente l'angolo cieco di ogni illuminismo, il margine resistente ad ogni possibile rischiaramento, ma diventano esse stesse garanti della permanenza di zone di “buio”, assicurano il sonno ristoratore della ragione, che non sempre genera mostri. I *Weltbilder*, come si è visto, si cristallizzano in una serie di indicazioni, punti fermi e certezze che possiamo semplicemente dare per scontati; è grazie a loro che «noi assumiamo costantemente forme dell'agire, ovvietà del comportamento, qualche presunta evidenza che ci si offre sempre come “l'esigenza del giorno”»<sup>216</sup>. La capacità di un'immagine del mondo funzionante di presentarsi come ovvia e naturale rende possibile uno sgravio dall'onere di «cominciare sempre di nuovo e del tutto dall'inizio»<sup>217</sup>, garantisce quello spazio di “buio” che dà tranquillità, in quanto ciò che è *ovvio* è esattamente ciò di cui possiamo non preoccuparci.

Da ciò discende la seconda considerazione, basata sulle ricadute politiche di tale concezione antropologica: l'anti-illuminismo teoretico di Blumenberg si riverbera inevitabilmente sul piano politico, con esiti marcatamente conservatori. “Non troppa luce” significa, appunto, “non troppa critica”: affermare che l'uomo ha bisogno dell'ovvietà – e peraltro un bisogno quasi biologico –, vuol dire spuntare le armi di ogni progressismo. L'uomo non può reggere a lungo in libertà e autonomia perché rimane un animale a razionalità limitata, che esige con i d'ombra, che cerca di uccidere chi, nel buio della caverna, cerca di forzarlo a uscire alla luce del sole. Si arriva di conseguenza ad una vera e propria santificazione dell'esistente, che ha quantomeno dimostrato di poter esistere; e quindi Blumenberg, memore della lezione di Kant, cerca di utilizzare – con intenzioni opposte – la sua stessa strategia: «ciò che

---

215 Cfr. H. Blumenberg, *Wirklichkeitsbegriff und Staatsbegriff* [1968], trad. it. a cura di B. Accarino, *Concetto di realtà e teoria dello stato*, in Id., *Daedalus. Le digressioni del male da Kant a Blumenberg*, Mimesis, Milano 2002, pp. 123-146.

216 H. Blumenberg, *Immagini del mondo e modelli del mondo*, op. cit., p. 14.

217 Ibidem.

si trova sotto la rubrica “istituzioni”, è in primo luogo un sistema di regole per distribuire gli oneri di prova. Dove c’è un’istituzione, il problema della sua giustificazione non è sempre di per sé attuale, e l’onere della prova ricade sempre su chi si ribella contro le regole date con essa»<sup>218</sup>. L’esistenza è attestato di merito: sono i riformatori e i ribelli a dover dimostrare che è davvero necessario correre il rischio del cambiamento.

Ma al di là delle posizioni politiche di Blumenberg, ciò che mi interessa evidenziare è esattamente il fatto che la pur minimale caratterizzazione dell'uomo come animale tendenzialmente fotofobico ha *enormi* contraccolpi politici. L'unico residuo di naturalità che rimane nel discorso antropologico di Blumenberg è, per quanto puntiforme, sufficiente a restringere drasticamente l'orizzonte del politicamente possibile; eppure si tratta di un sedimento limitato, che non dice nulla riguardo la naturale bontà o cattiveria dell'uomo, il suo connaturato egoismo o la sua apertura alla socialità: è comunque abbastanza per riflettersi immediatamente in ambito politico. Insomma, nessuna antropologia è politicamente innocente. Proprio per questo, ancora più interessante è il tentativo di Weber di neutralizzare completamente il piano dell'antropologia naturale; se le immagini del mondo, nella loro complessa osmosi con la materialità, sono l'unico terreno decisivo per la formazione della soggettività, ecco che la sola cosa che si potrà dire “naturalmente” dell'uomo è che egli è l'essere infinitamente plasmabile.

---

218 H. Blumenberg, *L'elaborazione del mito*, op. cit., pp. 209-210.

## Atlante astronomico.

### Il concetto di “immagine del mondo” in Max Weber

Speravamo la luce ed ecco le tenebre  
lo splendore, ma dobbiamo camminare nel buio.  
Tastiamo come ciechi la parete,  
come privi di occhi camminiamo a tastoni;  
inciampiamo a mezzogiorno come al crepuscolo.  
Isaia 59, 9-10

ANGOSCIA: Ti maledico, Faust! Gli uomini sono ciechi per tutta la vita; e ora che sei alla fine, diventa cieco anche tu!

FAUST: La notte è sempre più profonda! La sento che scende sopra di me, ma tu puoi accecare solo i miei occhi, non il mio spirito. Perché nel mio spirito ora comincia a splendere chiara la luce.

J. W. Goethe, *Faust*

La vita comoda e piacevole del principe Nechlijudov viene radicalmente sconvolta in una mattina di primavera – una delle prime mattine di primavera in Russia, il 28 aprile. È giorno di processi e il principe intende onorare il proprio dovere di cittadino moderno e consapevole di una Russia in cambiamento accettando l'incarico di giurato in Corte d'Assise; per un caso fortuito – o forse voluto e predisposto dalla Provvidenza – tra gli imputati in giudizio quel giorno c'è Ekaterina, nota anche come “la Màslova”, accusata di omicidio per avvelenamento e vecchia conoscenza – ormai rimossa e dimenticata – del principe stesso. Nonostante la palese innocenza, la Màslova viene comunque condannata per un vizio di forma e deportata in Siberia; ha qui inizio un esodo in versione russa, attraverso le steppe gelate che conducono al campo di prigionia, che fa da *pendant* all'esodo interno del principe Nechlijudov, alla sua trasformazione, la sua rinascita, la sua *resurrezione* – come suggerisce il titolo del romanzo. La trama, la storia narrata in quello che è uno dei migliori romanzi di Tolstoj è nota ai più – e certamente era ben presente a Max Weber<sup>1</sup>: Nechlijudov riconosce in Ekaterina la giovane serva che aveva sedotto anni

<sup>1</sup> Cfr E. Hanke, *Prophet des Unmodernen. Leo N. Tolstoj als Kulturkritiker in der deutschen*

prima in una notte di Pasqua; abbandonandola incinta e tradendo la sua fiducia, il principe aveva dato inizio e origine a un effetto domino disastroso, devastante, di cui la Màslova – e lei sola - ancora pagava le conseguenze: cacciata dalla casa in cui lavorava come domestica e spinta verso l'esercizio della prostituzione, si era infine ritrovata incastrata, accusata ingiustamente di furto e dell'omicidio di un mercante siberiano. La fulminea consapevolezza della *propria* colpa nei confronti di quella ragazza stravolge il principe Nechlijudov, che da quel momento non solo è agitato da un'incredibile ansia di pentimento e redenzione, ma è anche portato a interrogarsi sulla responsabilità che ciascun essere umano ha nei confronti degli altri, sull'amore fraterno, sulla natura e sulla giustizia delle istituzioni che regolano e ordinano il nostro vivere in società. Da russo moderno e sufficientemente occidentalizzato Nechlijudov si rivolge alla scienza per ottenere le risposte che cercava, quella scienza che, soprattutto all'epoca, prometteva magnifiche sorti e progressive, garantendo luce e chiarificazione. Ma come nel lamento di Isaia, anche il principe sperava nella luce ed ecco le tenebre: «più procedeva nella lettura, più si sentiva deluso. Gli capitava ciò che capita sempre a chi si occupa di studi scientifici, non per diventare uno scienziato o per scrivere, discutere e insegnare, ma soltanto per trovare la risposta a domande *elementari, semplici, vitali* [corsivo mio]: la scienza gli rispondeva su mille questioni diverse, molto sottili e profonde [...], ma non a quello che gli importava»<sup>2</sup>.

## ***II. 1 Prologo I. Scienza come professione in compagnia di Tolstoj***

La frustrazione di Tolstoj – per interposto personaggio letterario – è la stessa provata ed evidenziata dagli autori passati in rassegna nel precedente capitolo: la scienza, con tutta la sua forza e la sua capacità esplicativa, rimane muta e impotente di fronte alle questioni veramente importanti, alle problematiche autenticamente vitali – per usare il lessico di Wittgenstein e Blumenberg. Ed è proprio Tolstoj a venire scomodato e chiamato in causa da Max Weber durante la prima delle due conferenze che segnano il suo testamento spirituale, *Wissenschaft als Beruf*; in quel

---

*Diskussion der Jahrhundertwende*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1993, pp. 168-208. In particolare, la Hanke segnala una lettera dell'aprile 1906 in cui Weber presenta alla madre il romanzo di Tolstoj *Resurrezione*: «Ich hatte erst gedacht, wir sollten Dir Tolstoj's "Auferstehung" schenken, falls Du sie noch nicht kennst. Aber in seiner lastenden Schwere und in der Utopie seiner Tendenz hätte Dich das Buch schwerlich sehr erfrischt, so großartig es in seiner Art ist», ivi, p. 169.

2 L. Tolstoj, *Resurrezione* [1889-1899], Sansone Editori, Firenze 1965, p. 407.

contesto Tolstoj viene impiegato come il campione dell'insensatezza della scienza, colui che ne mette impietosamente in mostra tutti i limiti e tutte le pochezze, il “profeta del non-moderno”, per tradurre il titolo dell'opera di Edith Hanke.

Sono due i fronti sui quali il Tolstoj riletto e “manovrato” da Weber attacca il sapere scientifico: da un lato egli pone in questione la sensatezza “privata”, “individuale” della vita – e della morte - dell'uomo di scienza e di cultura; per chi elegge l'incremento dei beni di cultura a contenuto di vita e vettore di senso, la morte arriverà sempre con un tremendo e intollerabile anticipo: «il suo [di Tolstoj] problema centrale si rivolgeva in misura crescente alla questione se la *morte* fosse un fenomeno dotato di senso oppure no. E la sua risposta è che per l'uomo civilizzato non lo è. E non lo è perché la vita individuale dell'uomo civilizzato, inserita nel “progresso”, nell'infinito, non potrebbe avere, per il suo senso immanente, alcun termine. Infatti c'è sempre ancora un progresso ulteriore da compiere dinanzi a chi c'è dentro; nessuno, morendo, è arrivato al culmine, che è posto all'infinito»<sup>3</sup>. La scienza quindi non dà completezza alla vita di un uomo perché non prevede conclusione, perché è eternamente e costitutivamente in-compiuta<sup>4</sup>. In secondo luogo – e questo è l'aspetto che qui mi interessa maggiormente – in maniera a prima vista paradossale, Tolstoj accusa la scienza di essere priva di senso in quanto superflua, inutile nella prassi, inservibile nell'orientare la vita concreta degli individui; ancora una volta: muta di fronte alle uniche domande davvero fondamentali. «Essa è priva di senso perché non dà alcuna risposta alla sola domanda importante per noi: che cosa dobbiamo fare? Come dobbiamo vivere? [*was sollen wir tun? Wie sollen wir leben?*]»<sup>5</sup>.

Questa è esattamente la conclusione cui giunge Nechlijudov: tutti i testi, i libri che il principe divorava «erano intelligenti, dotti, interessanti, ma non rispondevano all'essenziale»<sup>6</sup>. Insomma, agli occhi di Tolstoj e dei suoi personaggi la scienza è superflua perché superflue sono le domande a cui essa può fornire risposta. L'utilità della scienza è di “piccolo” cabotaggio, dà prova di sé solamente sulle questioni

3 Scien, pp. 20-21.

4 Cfr. M. Alagna, *Sazi da morire. Soggettività e immagini del mondo in Max Weber*, op. cit., pp. 45-58; A. Erizi, *La notte di Edom. Modernità e religione in Max Weber*, AlboVersorio, Milano 2013, pp. 146-182. D. D'Andrea, *L'incubo degli ultimi uomini. Etica e politica in Max Weber*, op. cit., pp. 218-226. Cfr. anche J. Vahland, *Max Webers entzauberte Welt*, Königshausen u. Neumann, Würzburg 2001, p. 148.

5 Scien., p. 26.

6 L. Tolstoj, *Resurrezione*, op. cit., p. 408.

secondarie; appena si giunge all'essenziale, all'importante, ecco allora che il discorso scientifico cerca di svicolare, balbetta, proponendo con un'ottusità pedante «risposte che erano altrettante domande»<sup>7</sup>, come fanno i bambini. Non è un caso che secondo Tolstoj queste domande fondamentali siano domande *pratiche*, la cui risposta dà un indirizzo e un orientamento alla vita dell'uomo: che cosa dobbiamo fare, come dobbiamo agire; si tratta insomma di questioni che eccedono di gran lunga l'ambito di competenza del scientificamente corretto, che impattano immediatamente con la vita concreta degli individui. Ancora una volta, la scienza brancola nel buio, e con lei Nechlijudov: speravamo la luce, ed ecco le tenebre.

A questo punto è bene fermarsi un attimo e tornare a Max Weber: innanzitutto è esegeticamente necessario precisare che Weber non si sta facendo scudo di Tolstoj, non lo sta utilizzando come maschera nobile per esprimere il *proprio* pensiero; in altri termini: le opinioni di Weber e Tolstoj riguardo la scienza non sono completamente congruenti e sovrapponibili. Per quanto riguarda il primo fronte di attacco, Weber non crede che vi sia un immediato rapporto transitivo tra sensatezza della morte e sensatezza della vita; questo significa che lo stigma di insensatezza che grava inesorabile sulla morte dell'uomo di scienza e di cultura non implica che la sua vita sia stata altrettanto priva di senso. Per Weber non è mai in dubbio che la dedizione appassionata e sincera della propria esistenza al lavoro intellettuale e scientifico possa essere sensata: chi riesce davvero a provare quell'ebbrezza, chi sente che “dovevano passare millenni prima che tu venissi al mondo, e altri millenni attendono in silenzio”, ha la vocazione per la scienza – e la sua vita, di conseguenza, riesce ad accedere al senso<sup>8</sup>. Il problema, semmai, è che in condizioni di progressività *ad infinitum* il singolo è costretto a pensare la sensatezza della vita *in mancanza* di senso della morte: sapere che la vocazione della propria vita non redime né giustifica la morte è un ulteriore onere che grava su chi fa del lavoro intellettuale una professione.

Più sfumata è invece la posizione di Weber riguardo il secondo fronte, la seconda accusa lanciata da Tolstoj alla scienza: quella di inutilità, di superfluità *pratica*. Certo, è impossibile confondere Weber con la pleora dei vitalisti e dei romantici alla ricerca di idoli come la “personalità” e l’“esperienza vissuta”, nemici giurati di quella

---

7 Ibidem.

8 Scien., pp. 13-14.

scienza che, a loro parere, cerca di «cogliere il sangue e la linfa della vita reale»<sup>9</sup> con la sua innaturale freddezza; questo però non significa che egli non condivida il senso profondo e autentico – lontano, appunto, dalle sue deformazioni esaltate e romanticheggianti – della critica di Tolstoj. Proprio nelle pagine di *Wissenschaft als Beruf* il ruolo sociale e pratico dello scienziato non è certo paragonato a quello di una specie di vampiro, di un parassita, ma comunque è accostato al lavoro di un'erbivendola americana; non propriamente un parallelo gratificante, a ben vedere.

Voi mi porrete infine la domanda: se così stanno le cose, che cosa offre allora propriamente la scienza di positivo per la “vita” pratica e personale? [...] In primo luogo, naturalmente, la scienza offre conoscenze relative alla tecnica per dominare razionalmente la vita, gli oggetti esterni al pari dell'agire dell'uomo: ebbene, con ciò siamo pur sempre – voi direte – al punto dell'erbivendola del ragazzo americano. Questa è precisamente la mia opinione.<sup>10</sup>

Che la scienza sia in grado di fornire competenze per la comprensione e il controllo tecnico e razionale della vita, questo è assodato. Ma le due parole chiave della frase precedente sono “competenze” e “tecnica”: si tratta insomma di una scienza ridotta al grado minimo rispetto all'enormità di speranze e aspirazioni che aveva suscitato; una scienza sminuita in tecnica, in competenza, in *know-how*. Come l'erbivendola americana vende il cavolo al mercato, così lo scienziato vende le sue conoscenze, le *tecniche* che ha imparato negli anni della formazione all'interno del mercato universitario. Questo grado minimo non è comunque poca cosa: misconoscere i successi e la forza letteralmente travolgente del progresso tecnico-scientifico è assolutamente impossibile dopo il XX secolo; ma l'elencazione dei risultati raggiunti dal rischiaramento scientifico negli ultimi due secoli in realtà non intacca in nulla la critica di Tolstoj, non smentisce la sua accusa: la superfluità della scienza non si decide infatti a ridosso dei suoi scarsi fallimenti, ma discende, come già accennato, dalla superfluità delle *domande* a cui essa può legittimamente dare risposta. Sono proprio i successi della scienza a sancire la sua insensatezza – o meglio ancora: la sua completa estraneità al senso.

Il tutto è spiegato perfettamente da Weber in un altro passaggio della stessa

---

<sup>9</sup> Ivi, p. 22.

<sup>10</sup> Ivi, pp. 36-37.

conferenza, che va letto insieme alla citazione precedente, se non altro perché utilizza lo stesso lessico, le stesse parole: «tutte le scienze naturali ci danno una risposta alla domanda: che cosa dobbiamo fare *se* vogliamo dominare *tecnicamente* la vita? Se però dobbiamo e vogliamo dominarla tecnicamente, e se ciò abbia, in ultima analisi, propriamente senso, esse lo lasciano del tutto da parte»<sup>11</sup>. Nessuno mette in dubbio il fatto che la scienza sia riuscita nel sogno di elaborare strumenti, competenze, tecniche per dominare la vita; ma, ancora una volta, parafrasando Wittgenstein, i nostri problemi vitali sono ancora lì, integri e insoluti. *Was sollen wir tun? Wie sollen wir leben?*

Il paragone agreste tra lo scienziato e l'erbivendola non si ferma qui; Weber fa un passo oltre: tecniche e competenze sono forse il risultato più visibile e sconvolgente del procedere scientifico, ma certamente non sono l'unica prestazione offerta dalla scienza: «in secondo luogo [essa] offre qualche cosa che questa erbivendola non può dare: i metodi del pensiero, l'attrezzatura e la formazione in vista di quello scopo. Direte forse che, se questi non sono le verdure, non sono tuttavia più che il mezzo per procurarsele»<sup>12</sup>. La scienza e la frequentazione della teoria insegnano l'ordine nel pensiero e la disciplina del metodo; forniscono insomma la strumentazione necessaria per proseguire nel campo della scienza, per capirne il metodo e per farlo proprio, portandolo avanti. La scienza è in grado di insegnare la sua stessa grammatica, di svelare allo studioso le sue stesse strutture portanti: nella metafora utilizzata da Weber, infatti, si tratta del mezzo per procurarsi le verdure. Anche in questo caso, però, non c'è replica possibile all'accusa di Tolstoj: la scienza insegna a fare scienza, niente di più. Lo stesso Nechlijudov ammetteva senza problemi che se i suoi studi fossero stati funzionali a una carriera accademica non avrebbe avuto problemi, sarebbero stati ampiamente soddisfacenti; ma purtroppo egli si era rivolto alla scienza “non per diventare uno scienziato o per scrivere, discutere e insegnare”, ma per avere indicazioni chiare e concrete su come indirizzare la propria vita, per avere risposta all'unica domanda fondamentale: *was sollen wir tun? Wie sollen wir leben?*

A questo punto, però, Weber abbandona il tono canzonatorio del parallelo con l'erbivendola americana e svela agli studenti il vero ruolo – fondamentale e

---

11 Scien, pp. 27-28.

12 Ivi, p. 37.



imprescindibile – che a suo parere la scienza svolge per la vita concreta dell'essere umano: la chiarezza.

Ma fortunatamente la funzione della scienza non è ancora finita; noi siamo in condizione di aiutarvi a conseguire un ulteriore risultato: la *chiarezza* [*Klarheit...*] noi possiamo – e dobbiamo - anche dirvi che questa e quest'altra posizione pratica può essere derivata con coerenza interna e quindi con serietà, per quanto riguarda il suo *senso*, da questa o da quell'altra fondamentale concezione del mondo [*weltanschauungsmäßigen Grundposition*] – magari da una soltanto, o forse anche da più, ma non mai da questa o quell'altra. Se vi risolvete per questa presa di posizione, voi servite questo dio – per parlare metaforicamente – e *offendete quell'altro*. Infatti, se rimanete fedeli a voi stessi, pervenite necessariamente a queste e a quest'altre *conseguenze* ultime dotate di senso.<sup>13</sup>

La chiarezza è ciò che nessuna erbivendola potrà mai offrire. Chiarezza significa in primo luogo la possibilità di avere una panoramica il più possibile completa ed esaustiva sul proprio stesso agire. Ogni azione infatti è composta di mezzi, scopi e conseguenze; la *Klarheit* è in grado di indicare i mezzi necessari per raggiungere determinati scopi e le conseguenze collaterali probabili e prevedibili che accompagnano il raggiungimento degli scopi stessi. In questo modo il soggetto agente sa a cosa va incontro, conosce il prezzo da pagare – in termini materiali, intellettuali, etici o sociali – per ottenere i propri obiettivi, ed è quindi libero di assumersi le sue responsabilità e agire oppure tornare sui suoi passi e ricalibrare le proprie priorità. Quest'ultima scelta, naturalmente, la deve compiere da solo, senza l'ausilio della scienza.

In secondo luogo chiarezza significa coerenza, è una sorta di principio di non contraddizione interno: compiere una scelta implica prendere una posizione, accettandone e sviluppandone le conseguenze; non si possono servire due padroni contemporaneamente né alternativamente se si vuole rimanere fedeli a se stessi, se si vuole accedere ad un senso della propria esistenza – se non si vuole essere una maschera da Commedia dell'Arte. In questo modo, la scienza secondo Weber può «costringere l'individuo, o per lo meno aiutarlo, a *rendersi conto del senso ultimo del suo proprio operare*. Questo non mi sembra troppo poco, anche per la vita puramente

---

13 Ivi, pp. 37-38.

personale»<sup>14</sup>. Insomma, chiarezza non indica la definizione degli obiettivi né l'elaborazione di algoritmi capaci di individuare fino a che punto un determinato fine giustifichi determinati mezzi; essa piuttosto rivela le parti schierate in battaglia, mostra senza veli e facili relativizzazioni la lotta degli dèi. Non è troppo poco, certamente, ma non è nemmeno abbastanza per rintuzzare l'accusa di Tolstoj; è lo stesso Weber ad ammetterlo - usando curiosamente lo stesso lessico con cui si esprimeranno Wittgenstein e Blumenberg: con tutta la scienza del mondo, con tutta la chiarezza possibile, «non è affatto risolto l'enorme problema *di vita*»<sup>15</sup> racchiuso, ad esempio, nella disperazione del principe Nechlijudov. In fondo, l'unica cosa che la chiarezza può offrire è ricordarti con la massima radicalità possibile che se vuoi vivere una vita sensata devi assolutamente rispondere a quelle domande: *was sollen wir tun? Wie sollen wir leben?* Niente di più, niente di meno.

Insomma, come anticipato, Weber condivide il senso autentico della critica di Tolstoj, anche se in una versione più sfumata, meno radicale, meno rancorosa: la scienza non può rispondere a quelle domande fondamentali perché non è il suo compito, punto. Ciò non la rende automaticamente insensata, ma circoscrive i limiti, definisce le sue potenzialità. Essa può offrire tecniche e competenze, mettere ordine nel pensiero, dare chiarezza e visione d'insieme: non è poco ed è tutto il possibile. Il vero errore sarebbe pretendere “scientificità” laddove di scientifico non ci può essere nulla – quello è l'ambito delle visioni del mondo e delle immagini del mondo.

Che la scienza sia oggi una “professione” esercitata in modo *specialistico*, al servizio dell'auto-riflessione e della conoscenza di connessioni oggettive, e non un dono grazioso di *visionari* [*Sehern*, corsivo mio] e profeti, dispensatrice di beni di salvezza e di rivelazioni, o un elemento della meditazione di saggi e filosofi sul *senso* del mondo – è certamente un dato di fatto imprescindibile della nostra situazione storica, al quale, se vogliamo restare fedeli a noi stessi, non possiamo sfuggire. E se di nuovo insorge in voi Tolstoj e vi domanda “Chi può rispondere, dato che non lo fa la scienza, alla domanda: che cosa dobbiamo fare? e come dobbiamo dirigere la nostra vita?” [...] allora occorre dire che la risposta spetta a un profeta o a un redentore. Se questo non c'è o se il suo annuncio non è più creduto, non lo indurrete certo a scendere su questa terra per il fatto che migliaia di professori, in veste di piccoli profeti retribuiti dallo stato o privilegiati,

---

14 Ivi, p. 38.

15 Ivi, p. 33.

tentino di usurparne il ruolo nelle loro aule di lezione.<sup>16</sup>

È tempo di cominciare a tirare le fila di questo discorso; ammetto che l'operazione compiuta in queste pagine iniziali sia stata una lenta manovra di accerchiamento, il tentativo di isolare per decantazione, di far sedimentare alcuni termini chiave, alcuni concetti fondamentali del ragionamento weberiano, in modo da poterli definire e utilizzare quindi come punti fermi, criteri di orientamento utili per affrontare successivamente e senza confusione la semantica del *Weltbild*. Dunque: attraversando *Wissenschaft als Beruf* in compagnia di Tolstoj emergono da subito due termini antitetici, una prima dicotomia basilare: da un lato c'è la scienza [*Wissenschaft*], dall'altra parte della barricata ci sono le visioni, in particolare le visioni del mondo [*Weltanschauung*].

La differenza essenziale si consuma e si misura a ridosso delle ormai famose domande cui il principe Nechlijudov cercava disperatamente risposta: *was sollen wir tun? Wie sollen wir leben?* La scienza tace di fronte a tali questioni – ed anzi, *deve* tacere: proprio il silenzio è infatti l'atteggiamento più onorevole e soprattutto l'unico intellettualmente onesto; anche senza scomodare la forza argomentativa dei saggi esplicitamente dedicati al principio dell'avalutatività scientifica, è sufficiente ripercorrere le frasi finali dell'ultima citazione, o ancora richiamare alla mente alcune frasi icastiche della stessa conferenza, che sanciscono definitivamente l'impossibilità – secondo Weber – di decidere e presentare “scientificamente” una presa di posizione pratica<sup>17</sup>. D'altronde, «chi vorrà mai provarsi a “confutare scientificamente” l'etica del Sermone della Montagna, per esempio la massima: “non resistere al male”, oppure l'immagine del porgere l'altra guancia?»<sup>18</sup>; solo alcuni “grandi fanciulli”, sparsi tra le aule delle università e i comitati di redazione credono ancora che la scienza abbia qualcosa da dire sul senso del mondo e una via da indicare per aiutare

---

16 Ivi, p. 39.

17 Peraltro, la netta linea di separazione che Weber pone, con il principio dell'avalutatività, tra conoscenza scientifica e prese di posizione etiche – e quindi tra scienza e politica – è un doppio tentativo di proteggere reciprocamente scienza e politica. L'avalutatività scientifica è un principio che, delimitando i compiti della conoscenza intellettuale, definisce anche, in negativo, quelli della politica: la scienza è estranea alla parzialità politica così come la politica deve rifuggire l'imparzialità oggettiva e universale della scienza. La politica è lotta, e tale deve rimanere: conflitto inconciliabile tra decisioni ultime. Cfr. M. Alagna, *Sazi da morire. Soggettività e immagini del mondo in Max Weber*, op. cit., pp. 122-128; Cfr. S. Eliaeson, K. Palonen, *Introduction: Max Weber's Relevance as a Theorist of Politics*, in «Max Weber Studies» 4.2, pp. 135-142.

18 Scien, pp. 33-34.

l'uomo a non brancolare al buio. In confronto al proliferare di falsi profeti cattedratici, meglio a questo punto l'arido pragmatismo degli studenti americani, che considerano il proprio professore alla stregua di un'erbivendola; nessuno di loro chiederà mai al proprio insegnante «di farsi vendere [...] delle “intuizioni del mondo” [*Weltanschauungen*] o delle regole direttive per la sua condotta di vita»<sup>19</sup>.

Appunto: chi cerca “regole direttive” per la propria condotta di vita deve rivolgersi altrove, a *visionari* [*Seher*] e profeti, insomma deve abbracciare una visione del mondo. Per altro è curioso notare come nella Bibbia tra le poche domande che Dio pone ai suoi profeti, una delle più ricorrenti sia quella – apparentemente banale: «che cosa vedi?»<sup>20</sup>; pare insomma che la “vista” e la “visione” siano prerogative profetiche, inaccessibili senza la compagnia del divino. Ad ogni modo, il campo semantico della *Weltanschauung* appare fin da subito come legato a doppio filo all'ambito valoriale: le visioni del mondo in Weber hanno sempre un precipitato assiologico, si caratterizzano e sono riconoscibili dall'anelito ad esprimere valori.

Per questo motivo scienza e visioni del mondo circoscrivono sfere senza punti di intersezione: radicalmente diverse, assolutamente inconfondibili e rigidamente non-mescolabili. Il riferimento polemico di Max Weber in questo campo è naturalmente Dilthey e la sua aspirazione ad elaborare una metodologia della ricerca storica basata sulla coppia complementare di *Weltanschauung* ed *Erlebnis* – ossia, come già visto, comprendere l'agire di un altro essere umano “ri-vivendolo”, immedesimandosi e calandosi completamente nel suo mondo – letteralmente ri-vedendo il suo mondo. Il giudizio di Weber riguardo tale “posizione epistemologica” è *tranchant*: «chi vuole la “visione” vada al cinematografo [*wer “Schau” wünscht gehe ins Lichtspiel*]»<sup>21</sup>. Punto. Con buona pace di Dilthey e dei suoi epigoni o emuli, nella maggior parte dei casi, infatti, «il gran parlare di “intuizione” non nasconde altro che una mancanza di distanza rispetto all'oggetto»<sup>22</sup> e senza distanza non ci può essere oggettività né serietà – non vi può essere scienza<sup>23</sup>. Per questo Weber è molto chiaro già nella

19 Ivi, p. 35.

20 Cfr. Ger 1, 11; Ger 1, 13; Ger 24, 3; Am 7, 8; Zac 4, 2; Zac 5, 2.

21 Pre., p. 16.

22 Ivi, p. 17.

23 Il campo della visione, al massimo, porta verso l'arte – per chi è autenticamente dotato; così scrive infatti Weber ne *L'oggettività conoscitiva*: «ogni rappresentazione che sia solo intuitiva [*anschaulicher*] assume il carattere proprio di una rappresentazione artistica» Ogg., p. 203. Altrettanto chiaro anche in un altro dei saggi metodologici: «non si deve essere Cesare, per

*Premessa* al suo enorme lavoro di sociologia della religione: non ci saranno visioni né sermoni; il che significa che rimarrà deluso chiunque cerchi superficiali “immedesimazioni” o giudizi e “lezioni di vita”: «chi desidera un “sermone” vada in una conventicola. Sul rapporto di *valore* che può esistere tra le civiltà che sono oggetto della nostra analisi comparativa non sarà spesa neppure una parola»<sup>24</sup>.

## ***II. 2 Prologo II. Scienza come professione e immagini del mondo***

Una volta definito il significato e circoscritte le rispettive aree di influenza dei concetti di scienza e di “visione del mondo”, quale spazio rimane per la categoria di “immagine del mondo”? Come si colloca il *Weltbild* tra i due fuochi, tra le due antitetiche appena tratteggiate? Intanto premetto e anticipo da subito che non si tratta di un'insipida via di mezzo né di un'intersezione confusa e confusionaria; l'ingresso del concetto di *Weltbild* modifica piuttosto la geometria complessiva di questo ragionamento, creando e delimitando uno spazio altro, diverso ed eterogeneo rispetto tanto a quello delle visioni del mondo, quanto a quello della scienza. Ancora una volta, però, si affronterà questo argomento dai lati, accerchiandolo, e ancora una volta tale manovra prende le mosse a partire da *Wissenschaft als Beruf*.

Dopo aver presentato i tre livelli di utilità, le tre prestazioni che la scienza può offrire per la vita pratica e aver definito l'incolmabile distanza che separa la scienza dal piano valutativo e valoriale, Weber affronta un tema spinoso: lo statuto della teologia. Quest'ultima infatti si presenta - o meglio ancora: si autodefinisce - come scienza, pur basandosi su presupposti assolutamente indimostrabili e, almeno in alcuni casi, anche indiscutibili. Innanzitutto - scrive Weber - nessuna scienza, al netto di gargarismi retorici, può vantarsi di essere completamente *voraussetzungslos*: non solo la metodologia e la validità delle regole della logica viene in ogni caso data per scontata, ma soprattutto è presupposta l'importanza della scienza stessa, il valore del proprio oggetto di studio, la dignità di ciò che viene indagato. Insomma: nessuno può scagliare la prima pietra sulla teologia. Eppure la teologia supera questo gradiente medio di “presupposti indimostrabili” che vengono tollerati in ogni scienza: a questi essa aggiunge solitamente un certo numero di “rivelazioni” che devono essere credute, in quanto fondamentali sia per la definizione del senso del

---

intendere Cesare» Alc., p. 242.

<sup>24</sup> Pre., p. 17.

mondo sia per la perimetrazione degli atteggiamenti in grado di garantire al fedele la salvezza. Ed è proprio parlando di tali presupposti per così dire squisitamente teologici che Weber scrive:

la domanda che si pone la teologia è allora [...]: come si possono interpretare in modo dotato di senso, *all'interno di un'immagine complessiva del mondo* [*innerhalb eines Gesamtweltbildes* corsivo mio, trad. modificata], questi presupposti che vanno semplicemente accettati? Quei presupposti si collocano, per la teologia, al di là di ciò che è “scienza”. Essi non costituiscono un “sapere” nel senso corrente, bensì un “possedere”.<sup>25</sup>

Il concetto di “immagine del mondo”, quindi, compare in sordina, utilizzato velocemente in maniera apparentemente irriflessa all'interno di un esempio dedicato ad altre questioni – la scienza, il sacrificio dell'intelletto – anche all'interno di *Wissenschaft als Beruf*. Il termine *Weltbild* è quasi sottotraccia, non lo si nota se non si è specificamente alla sua ricerca. Si può comunque cominciare tale manovra di accerchiamento proprio scomponendo e analizzando questa citazione da *Wissenschaft als Beruf*. Dunque: il grande sforzo, il grande ostacolo che i teologi devono superare è quello di inserire dei presupposti assolutamente indimostrabili, a-scientifici, delle manifestazioni e rivelazioni della divinità, all'interno di una *immagine complessiva del mondo*. Si tratta, appunto, di presupposti *sui generis*, scientificamente imperdonabili e intollerabili: qui siamo ben oltre il “dare per scontato” che il proprio sapere abbia un valore o che il proprio oggetto di studio abbia una qualche forma di dignità<sup>26</sup>.

La prima demarcazione, la prima differenza, la si può quindi notare e tracciare nei confronti dello spazio semantico di ciò che è *scienza*; da un lato, infatti, la parola stessa utilizzata da Weber, *Gesamtweltbild*, implica e trascina immediatamente con sé l'idea e l'esigenza di *totalità*. Un'esigenza tale da rendere necessaria addirittura la coniazione di un ulteriore composto: *Gesamt-Weltbild*, *immagine complessiva del mondo*. Weber sembra qui esagerare, confeziona un pleonasma quasi a voler evitare ogni possibile confusione o fraintendimento: evidentemente non era sufficientemente esplicito il termine *Weltbild*, bisognava aggiungere un rafforzativo.

---

25 Scien., p. 41.

26 Cfr. W. Schluchter, *Rationalismus der Weltbeherrschung* [1980], trad. it a cura di C. Scrocca, *Il paradosso della razionalizzazione. Studi su Max Weber*, Liguori Editore, Napoli 1987, pp. 34-45.

L'effetto è ancora più potente e dirompente proprio perché calato nel contesto di *Scienza come professione*, brilla per contrasto dopo tutte le pagine in cui si sono scandagliati i limiti – nel senso letterale di restrizioni, di limitazioni – della scienza; anche secondo Weber la scienza è refrattaria nei confronti del tutto, insofferente di fronte a concetti totali – quando cerca di avventurarsi in questi ambiti, si condanna al brancolamento, al diletterantismo o alla cialtroneria. Nel corso della conferenza vengono isolate sostanzialmente due limitazioni, due sbarramenti che impediscono di affrontare scientificamente il tutto; da un lato vi è un limite “temporale”: chi fa scienza in epoca di progresso deve sapere che i suoi risultati, le sue scoperte, i suoi studi saranno soggetti ad un rapidissimo processo di invecchiamento e superamento. «Questo è il destino, anzi, questo è il *sensu* della scienza»<sup>27</sup>. Nessuna gloria eterna e nessuna imperitura memoria per gli scienziati: bene che vada le loro scoperte saranno il preludio di nuove acquisizioni – in maniera paradossale bisogna dire che saranno smentite *nella migliore delle ipotesi*. Per questo solo chi ha autentica vocazione e prova l'ebbrezza della ricerca può fare scienza senza depressione: non solo deve accettare tale limite temporale, ma deve addirittura sperare in esso; il vero scienziato auspica il proprio stesso superamento – a questo livello sono giunti i tratti ascetici della ricerca scientifica *à la* Weber: «essere superati scientificamente – è bene ripeterlo – è non soltanto il destino di noi tutti, ma anche il nostro scopo. Non possiamo lavorare senza sperare che altri procedano più avanti di noi»<sup>28</sup>.

Il secondo sbarramento che circoscrive lo spazio proprio della scienza ha carattere quasi “spaziale” ed è un precipitato del processo di specializzazione: chiunque voglia fare qualcosa di pregevole in ambito scientifico dovrà preventivamente scegliere *un* ambito scientifico e *uno solo* su cui lavorare e concentrarsi. Chi preferisce invece muoversi *border line*, sui confini degli steccati disciplinari è costantemente a rischio di diletterantismo e in ogni caso dovrà rassegnarsi a una sorta di vaghezza e incompiutezza dei propri lavori, capaci soltanto di fornire *impostazioni* utili ad altri scienziati – a scienziati specialistici. Ciò significa anche che la rappresentazione dell'orizzonte, del mondo come totalità, è ben al di fuori dei compiti e delle possibilità della scienza; anzi, fare scienza vuol dire compiere esattamente il processo opposto, indossare dei paraocchi, disinteressarsi dell'orizzonte e di ogni

---

27 Scien., p. 18.

28 Ivi, pp. 18-19.

totalità e concentrarsi su una cosa, una sola: «chi non possiede la capacità di indossare, per così dire, dei paraocchi [*Scheuklappen*] e di persuadersi intimamente che il destino della sua anima dipende appunto dall'esattezza di questa, proprio di questa congettura rispetto a quel passo di quel manoscritto, se ne rimanga lontano dalla scienza»<sup>29</sup>.

È questo il contesto in cui, negli ultimi passaggi della conferenza, compare quasi distrattamente il triplo composto *Gesamt-Welt-Bild*; ed è proprio utilizzando come negativo, come mezzo di contrasto quanto detto precedentemente riguardo la scienza che si può iniziare a tratteggiare alcune caratteristiche del concetto di “immagine del mondo”. L'aspetto più evidente è, naturalmente, l'aspirazione alla totalità: anche Weber quindi concepisce il *Weltbild* come tentativo sempre attuale di relazionarsi con il *tutto* del mondo, di farsi e darsi un'idea della totalità del mondo. Inutile ripetere quanto già detto, ma è chiaro già dalla semantica – *Gesamt-Weltbild* – che oggetto delle immagini del mondo è esattamente ciò che è precluso all'analisi scientifica, ossia gli orizzonti totali; in primo luogo, quindi, il *Weltbild* non indossa paraocchi, anzi: cerca in tutti i modi di abbracciare in un'unica immagine il complesso dell'esistente. Al contrario della scienza, l'immagine del mondo non ha restrizioni “spaziali”, si caratterizza proprio per la sua capacità di dare forma e rappresentazione a *totalità*; non si tratta certo di una scienza “fatta male”, ignara dei suoi limiti: ciò che viene perimetrato con il concetto di *Weltbild* è qualcosa di completamente altro, che non ha nulla a che spartire con l'arroganza olistica di certa pseudo-scienza.

Più complessa è invece la questione riguardante le restrizioni “temporali”: proprio il lavoro di Weber, come si vedrà più oltre, è impostato come una *dinamica* delle immagini del mondo, che ne analizza i processi di affermazione e quelli di progressivo inaridimento e dissolvimento; insomma: i *Weltbilder* hanno una storia, sottostanno ad un ciclo di vita che ne prevede una genesi ed anche una morte, un superamento. Basta ricordarsi alcuni esempi di “immagini del mondo” incontrate nel precedente capitolo - a partire dalla lista “scurrile” e ironica di Jean Paul - per rendersi conto che i *Weltbilder* non sono affatto eterni: chi mai oggi potrebbe sostenere con serietà che il mondo sia un giardino incantato, costantemente animato da spiriti e demoni? O ancora: quanta credibilità ha nella nostra contemporaneità chi

---

29 Ivi, p. 13.



sostiene che la storia abbia un determinato *telos* di giustizia, a cui ci stiamo infallibilmente e inesorabilmente avvicinando? Poca, senza dubbio. Eppure questa convinzione, basata e fondata su una precisa immagine del mondo, ha agitato l'Europa per almeno due secoli, e fino ad una manciata di decenni fa ha plasmato soggettività e modellato forme politiche.

Questo sarebbe sufficiente per decretare la mortalità delle immagini del mondo, simile in questo a caso a quella che affligge i risultati della ricerca scientifica: tutto ciò che è umano ha restrizioni “temporali”, si potrebbe dire. In realtà a mio avviso c'è una differenza essenziale: Weber segnalava che lo scienziato *moderno* – dove l'accento va tanto sul sostantivo quanto sull'aggettivo – deve *sapere* che le proprie scoperte verranno superate e deve *volere* tale superamento. In altri termini: la “mortalità” e la provvisorietà dei risultati scientifici in epoche di progresso deve essere cosciente e voluta. Per quanto riguarda le immagini del mondo, invece, la dinamica è completamente diversa: esse non *sanno* di essere provvisorie, non si concepiscono come temporanee, né tanto meno *vogliono* essere superate; ogni *Weltbild* si autodefinisce come il modo “vero” di rappresentarsi e di comprendere il mondo e che quindi non ha bisogno di alcun superamento, di alcuna correzione. Ogni immagine del mondo si crede eterna.

A rigor di termini non è forse nemmeno corretto affermare che un *Weltbild* viene “superato”, così come “superate” sono alcune concezioni e scoperte scientifiche: piuttosto l'immagine del mondo invecchia, si culturalizza, si “musealizza”; l'immagine del mondo diviene lentamente anacronistica, perde presa sulla realtà, perde la capacità di orientare praticamente la vita degli uomini. Non viene smentita, ma abbandonata. Ponendosi su un piano completamente diverso rispetto a quello occupato dalla scienza, i *Weltbilder* non sono nemmeno confutabili o “superabili” scientificamente; “sapere” che il mondo non sia il palcoscenico della Provvidenza – cosa di cui le società contemporanee sono convinte, a parte alcune sporadiche eccezioni – non rappresenta uno scatto di maturità scientifica nel nostro rapporto con l'esistente rispetto ad epoche più *naïf*. Significa solamente che al giorno d'oggi l'idea che il tutto segua un piano di salvezza determinato ha perso credibilità e mordente, non ha più presa né forza motivazionale; si tratta quindi di un'immagine del mondo “superata” solo nel senso cronologico del termine, ma non in quello tecnico:

non è stata smentita – perché non è passibile di smentita – né falsificata – perché non è scientificamente falsificabile.

La terza linea di demarcazione che separa il piano di ciò che è scienza dallo spazio segnalato dalla semantica del *Weltbild* si traccia a ridosso della quantità e della qualità di presupposti considerati accettabili. Come si è già visto, la scienza può tollerare solo presupposti di “primo livello”: la validità della logica e della metodologia scientifica, la dignità di esistenza dell'oggetto di studio. Tutto qui. Fino a questo punto si può chiudere un occhio e continuare a considerare la scienza come *voraussetzungslos*. La teologia, invece, cerca disperatamente di inserire in maniera sensata dei presupposti di “secondo livello” - cioè sostanzialmente delle rivelazioni - all'interno di un *Gesamtweltbild*; certo, in questa frase Weber sta soltanto cercando di dimostrare la non-scientificità della teologia, ma così facendo, *en passant*, dice anche che le immagini del mondo, al contrario della scienza, non sono automaticamente refrattarie a tali presupposti di “secondo livello”. All'interno di un'immagine complessiva del mondo possono quindi trovare legittimamente posto anche rivelazioni divine: ciò che sarebbe inaccettabile sul piano scientifico trova diritto di cittadinanza nello spazio proprio del *Weltbild*.

Nell'ellisse a tre fuochi – scienza, *Weltanschauung*, *Weltbild* – che si sta tracciando in queste pagine comincia ad esserci un po' di chiarezza: l'opposizione tra scienza e *Weltanschauung* si nutre della differenza tra piano cognitivo e piano valoriale, assiologico. Il fronte che separa scienza e *Weltbild* è stato tracciato ora ed è sostanzialmente riconducibile alla maggiore *ampiezza* – in tutti i sensi – delle immagini del mondo rispetto agli angusti margini di manovra di ciò che può vantare l'epiteto di “scientifico”. Manca quindi la terza e ultima combinazione possibile per concludere questo accerchiamento, quella oggettivamente più difficile e sfumata, quella più confusa e nebulosa, che mette in relazione *Weltanschauung* e *Weltbild*.

Una premessa – che in parte è anche una rivendicazione – prima di iniziare; già nel capitolo precedente si era individuato un patrimonio genetico comune tra “visioni/intuizioni” del mondo e “immagini” del mondo, tale da sconfinare in alcuni casi addirittura nella sinonimia *de facto* o nella sostanziale complementarietà. Si tratta evidentemente di concetti rarefatti e nebulosi – per usare un'aggettivazione già collaudata -, in parte rovinati dalla loro stessa fortuna che ne ha fatti, fino alla prima

metà del secolo scorso, termini utilizzati in ogni ambito dello scibile umano, sia a livello accademico-scientifico sia con un registro più colloquiale e quasi giornalistico. Sta di fatto, ad esempio, che *Weltanschauung* è forse l'unica parola tedesca non immediatamente e univocamente riconducibile al terrore del Terzo Reich a essere conosciuta e usata globalmente. Questo florilegio di usi – e abusi – non ha certo giovato alla precisione, anzi: i concetti di “immagine del mondo” e di “visione/intuizione del mondo”, già di per sé allergici a definizioni metodiche, si sono caricati nel tempo di un'enorme quantità di significati.

Purtroppo, Weber non fa eccezione in tale panorama di discreta confusione semantica: da un lato manca, come anticipato, un'esplicita tematizzazione del concetto di *Weltbild*, dall'altro, naturalmente e a maggior ragione, sarebbe altrettanto improbabile trovare nei suoi scritti un chiarimento riguardo l'uso che fa del termine *Weltanschauung*. Quello che però mi preme sottolineare e che ciò non significa che non sia affatto possibile individuare delle cesure, delle distanze, perlomeno delle diverse tonalità di colore tra i due concetti, tanto in se stessi quanto nell'uso fattone da Weber; piuttosto, significa solamente che in questo paragrafo si proverà ad estrarre/astrarre e valorizzare qualcosa che in Weber rimane allo stato embrionale, quasi irriflesso. Credo valga la pena focalizzare ed enfatizzare tale distanza, spingendosi anche un passo oltre i limiti consentiti dalla strettissima esegesi dei testi weberiani; o meglio ancora: penso che proprio facendo un passo indietro per contemplare l'insieme dell'opera di Weber, allontanandosi – seppur di poco – da una sorta di ortodossia filologica nell'esegesi testuale, prendendosi qualche libertà col testo, si possa giungere a una migliore ermeneutica complessiva del pensiero di Weber. E, insieme a questo, ricavare oltre Weber delle direzioni di rotta, delle istruzioni di metodo per l'analisi storica e sociale basate proprio sull'accentuazione e la messa in rilievo del concetto di immagine del mondo.

Certo, si potrebbe risolvere facilmente e un po' subdolamente la *querelle* riguardo il significato dei due concetti buttandola in biografia, facendo leva su di un'antipatia quasi epidermica, solo parzialmente velata, che Weber nutriva nei confronti del termine “*Weltanschauung*”; e se antipatia è forse una parola troppo forte, si può tranquillamente parlare se non altro di diffidenza. La sobrietà weberiana tollerava solo con difficoltà il portato di sentimentalità romantica e le venature vitalistiche,

riconoscibili persino in Dilthey e Jaspers, che il lemma *Weltanschauung* trascinava con sé. Come se non bastasse, proprio nei primi decenni del Novecento era in atto un'autentica colonizzazione culturale – anzi, è proprio il caso di dire: una conquista di egemonia su quel termine - da parte del pensiero marxiano e marxista, fatto che non poteva lasciare completamente indifferente il borghese con coscienza di classe Max Weber.

A questo punto si potrebbe sostenere, e in buona compagnia<sup>30</sup>, che *Weltbild* sia sostanzialmente l'equivalente “buono” del più compromesso *Weltanschauung*, una sua traduzione più accademicamente presentabile, depurata da scorie romanticheggianti o rivoluzionarie. Sia chiaro: da un punto di vista storico-esegetico questa potrebbe davvero essere la ragione per cui Weber è ricorso raramente e malvolentieri al lemma *Weltanschauung* preferendogli, soprattutto nel concreto dell'analisi della *Sociologia della religione*, il concetto “cugino” di *Weltbild*. Potrebbe davvero essere andata così. Ma, fosse anche vero, credo che questa soluzione sia la meno interessante e di sicuro è la meno feconda. Al di là dei motivi e delle cause psicologiche o politiche di questa scelta lessicale, credo che in questo caso si offra la possibilità di evidenziare una differenza di tonalità tra le “visioni/intuizioni del mondo” da un lato e le “immagini del mondo” dall'altro, una diversa sfumatura di significato, che merita di essere valorizzata e che può contribuire a portare ordine, per una volta, nel campo nebuloso e rarefatto di queste semantiche.

Una prima strategia, una prima tecnica per distinguere due concetti, due piani di significato, l'ha già suggerita lo stesso Weber: bisogna focalizzare le esigenze da cui sorgono, o, per essere più espliciti, bisogna individuare a quali domande possono rispondere. Alla scienza si poteva chiedere solamente “che cosa devo fare per dominare razionalmente e tecnicamente la vita?”; le *Weltanschauungen* erano le uniche a poter rispondere alle domande di Tolstoj: *was sollen wir tun? Wie sollen wir leben?* Ora, il primo passo è identificare la domanda a cui un'immagine del mondo è in grado di rispondere; si tratta, per così dire, della prima domanda di Kant, la più imprecisa e ipertrofica ma contemporaneamente la più necessaria e imprescindibile: che cos'è il mondo?

Si è quindi tornati alla domanda che ha attraversato tutte le pagine del capitolo

---

30 Cfr P. Rossi, *Max Weber e il problema della Weltanschauung.*, in P. Rossi, *Max Weber. Un'idea di Occidente*, op. cit., pp. 100-101.

precedente, presente in maniera esplicita nei due autori che ho collocato come incipit e come “conclusione”: Kant e Blumenberg. E come segnalavano questi due autori, la risposta a una simile domanda non può che essere “esagerata”, eccessiva, esuberante. Il concetto – o meglio: l'idea – di mondo rappresenta infatti la quintessenza della totalità, rimanda all'idea di un *tutto* scientificamente inesplorabile e concettualmente inafferrabile; il mondo come orizzonte totale resiste ad ogni teorizzazione, è l'angolo cieco in cui si incaglia ogni tipo di conoscenza – e su questo Kant ha già detto l'ultima parola. Per questo la messa in immagine del mondo si configura come un'operazione inevitabilmente creativa: per rispondere ad una domanda come “che cos'è il mondo?” bisogna necessariamente esagerare, muoversi oltre i limiti sicuri del razionale e dell'empiricamente dimostrabile ed esperibile – ancora una volta, Kant direbbe: oltre le colonne d'Ercole delle antinomie.

Queste ultime frasi si potrebbero tradurre utilizzando la semantica che unisce, per tramite di *esergo*, i primi due capitoli di questo lavoro: nel *Weltbild* si *immagina* ciò che a rigor di termini non si può *vedere* a causa del buio e della nostra cronica e irrimediabile cecità; come Faust, quindi, notiamo una luce risplendere proprio nel momento in cui diventiamo ciechi. A ridosso di tale differenza lessicale si consuma una prima differenziazione tra i concetti di “immagine del mondo” e “visione del mondo”: se ogni parola trascina con sé significati impliciti, oltre il senso codificato dai dizionari, è innegabile che il composto *Welt-Anschauung*, facendo base e leva sulla semantica della *vista*, rimane impigliato e bloccato di fronte al buio, di fronte a ciò che per principio non si può vedere. La vista è un senso utilissimo e decisivo, ma insuperabilmente *passivo*: si vede solo ciò che si può vedere, che è sufficientemente illuminato, solo ciò che io *posso* vedere con i miei problemi ottici, e soprattutto: la vista ci restituisce *solamente* ciò che del mondo si lascia afferrare con lo sguardo, niente di più e niente di meno.

Nel lemma *Welt-Bild*, invece, l'*immagine* restituisce l'idea della rappresentazione con un di più di non-verificabile, con l'aggiunta di elementi in realtà non dimostrabili, elementi – appunto – *immaginativi* e sostanzialmente *immaginati*. L'immagine, paradossalmente, è importante per il non visto, per la rappresentazione in assenza di tutto ciò che non si può vedere: elemento decisivo dell'immagine è il suo carattere proiettivo e inevitabilmente creativo. In questo senso ogni *Weltbild* è

almeno in certa misura un'operazione di *Welt-bilden*, di costruzione e di formazione *ex novo* del mondo: una sorta di creazione in sedicesimo. Insomma, mentre la *Weltanschauung* intrattiene un rapporto privilegiato e sostanzialmente esclusivo con la componente visuale, l'*immagine* del mondo si occupa di dare forma e rappresentazione a ciò che non si può vedere, all'orizzonte totale di tutte le cose visibili. Per questo si tratta di una risposta “esagerata” ed eccessiva alla domanda “che cos'è il mondo?”: perché l'unica risposta possibile deve essere in grado di creare in certa misura il mondo stesso, di immaginare com'è laddove è troppo buio per vedere o troppo vasto da poter essere contenuto in un'unica panoramica.

Se tale distanza tra *Weltbild* e *Weltanschauung* è intrinseca e implicita nella stessa struttura grammaticale e lessicale dei termini, c'è poi, a partire da qui, una seconda faglia, una seconda differenza di tonalità che chiama in causa l'utilizzo specificatamente weberiano di questi due concetti. Come si è già visto, nell'universo teorico weberiano le *Weltanschauungen* rappresentano il polo, per così dire, “valoriale”: ciò significa che hanno sempre un precipitato assiologico, si caratterizzano per la componente decisiva di espressività di valori. Non è un caso che nella maggioranza delle occorrenze all'interno degli scritti di Weber, questo termine sia accompagnato da aggettivi o complementi di specificazione che da un lato ne sottolineano la singolarità, dall'altro ne evidenziano il significato *immediatamente* pratico-politico – dove l'accento va sull'avverbio; spesso, infatti, Weber parla di *persönliche Weltanschauung* oppure di *Weltanschauung der Einzelnen*<sup>31</sup>, quasi a ribadire che, essendo un condensato di decisioni ultime legate a scelte di valore, esse non possono che essere singolari e personali. In altri casi invece ad affiancare il concetto di “visione del mondo” è il nome di un partito politico: il Centro o la Socialdemocrazia, ad esempio, vengono definiti come *Weltanschauungs-Parteien*; insomma, la visione del mondo in quanto decisione ultima sui valori si traduce in ambito politico nella delimitazione di una militanza attiva, di un prendere parte e schierarsi nell'agone concreto della lotta per il potere.

Assodata la presenza di una irresistibile tendenza assiologica nel lemma *Weltanschauung*, dove si distingue, in cosa si differenzia una “immagine del mondo”? Per dirlo con uno slogan: con una visione del mondo si *prende* una

---

31 Ogg., p. 152, e p. 155.

posizione, all'interno di un'immagine del mondo si *ha* una posizione. È l'immagine del mondo che *decide* la posizione dell'uomo. Ciò significa che il concetto di *Weltbild* così come utilizzato da Weber ha un riferimento privilegiato agli aspetti cognitivi: esso si delinea come una mappa capace di riassumere e rappresentare in immagine il tutto del mondo, con tanto di indicazione sulla posizione dell'uomo in esso. A ripensarci ciò era già chiaro nella differenza delle domande di cui visioni e immagini del mondo sono la risposta: se da un lato c'è la richiesta di una indicazione precisa di una direzione da prendere, dall'altro lato ci si chiede “solamente” che cosa il mondo sia, come sia strutturato, quali siano le sue componenti fondamentali, i suoi punti di luce e le sue zone d'ombra; è evidente come nel secondo caso la risposta sarà sostanzialmente di tipo cognitivo, disegnerà, appunto, una mappa *sulla cui base*, semmai, l'uomo potrà decidere una direzione di rotta, prendere una posizione.

Inutile ripeterlo, quello praticato dalle immagini del mondo non è lo stesso “piano cognitivo” su cui si muove la scienza: si è già detto che nei *Weltbilder* siamo ben oltre le antinomie, di fronte ad orizzonti totali e perciò stesso indimostrabili razionalmente e inaggregabili scientificamente. Eppure, per quanto teoreticamente esuberanti, le immagini del mondo disegnano e offrono lo *stock*, il catalogo di assunti cognitivi sul tutto del mondo - e sulle “totalità parziali” che lo compongono - necessario per fornire all'individuo una mappa, un criterio di orientamento per non brancolare al buio. Esse si declinano quindi come il reticolato di coordinate al cui interno si svolge, si sviluppa e si orienta la vita umana.

Più che la rete di meridiani e paralleli – orgoglio e vanto della razionalità scientifica moderna - la batteria di assunti e di “conoscenze-tramite-immagini” trasmessa dai *Weltbilder* ricorda il metodo folle ma funzionale grazie al quale Achab si orientava nell'oceano nella sua ossessiva ricerca di Moby Dick: quasi ogni notte, infatti, il vecchio capitano tirava fuori dall'armadio un enorme rotolo di carte marine ingiallite e cominciava a studiarle e scarabocchiarci sopra; su quelle mappe aveva segnato le rotte di spostamento battute dai capodogli e i luoghi in cui la balena bianca era stata avvistata. Per lui erano questi luoghi i punti fermi, i veri punti cardinali attorno ai quali si ricostruiva la geografia degli oceani. Nord o sud erano per lui concetti vuoti, utili, certo, nel corso della navigazione, ma che tacevano di fronte all'unico quesito importante: dove era la balena; est o ovest non dicono nulla su

Moby Dick. Allo stesso modo le immagini del mondo fissano alcuni punti fermi, *decidono* alcune questioni fondamentali per la vita dell'uomo nel mondo e in questo modo rendono possibile l'orientamento. Sono delle bussole *sui generis*, che non solo indicano il nord, ma decidono anche dove sia il nord. La differenza tra scienza e *Weltbild* si misura anche a ridosso dei diversi metodi di orientamento: la scienza fornisce coordinate vuote, formali, parole come “nord-sud-est-ovest”, che non dicono nulla sui luoghi nascosti da questi termini, sulle loro peculiarità. I *Weltbilder*, invece, definiscono punti essenziali, organizzano l'esistente attorno a luoghi ben definiti, rimodulano la geografia del tutto del mondo; le *Weltanschauungen*, da ultime, rappresentano la scelta privata e singolare di Achab di votare tutta la sua esistenza a quella caccia disperata, di sacrificare tutto a questa caccia.

### ***II. 3 Prime osservazioni astronomiche. La costellazione prende forma***

Ebbene, è il momento di recuperare l'unico passaggio esplicitamente definitorio e dal tono decisamente programmatico che Weber ha dedicato al concetto di “immagine del mondo” per cominciare ad analizzare la forma e la struttura dei *Weltbilder*, la natura di questi punti fermi da essi decisi:

L'idea della redenzione era di per sé antichissima, se in essa si include la liberazione dalla necessità, dalla fame, dalla siccità, dalla malattia e – infine – dalla sofferenza e dalla morte. Tuttavia la redenzione acquistò un significato specifico soltanto dove fu espressione di un’“immagine del mondo” [*Weltbild*] razionalizzata sistematicamente e di una presa di posizione in base a questa. Infatti ciò che la redenzione, secondo il suo senso e la sua qualità psicologica, voleva e poteva significare, dipendeva appunto da quell’“immagine del mondo”<sup>32</sup>.

Certo, in questo caso specifico il concreto dell'analisi weberiana è concentrato sulle immagini del mondo tipiche delle religioni di redenzione, ma vale in realtà come esempio principe, come stilizzazione modellistica dell'architettura di ogni *Weltbild*. Si tratta di un passaggio densissimo, che merita di essere scomposto pezzo per pezzo, frase per frase, facendo attenzione ad ogni parola. Innanzitutto, si parla di

---

32 Intr. 20.



“immagine del mondo *razionalizzata sistematicamente*”. Come in *Wissenschaft als Beruf*, Weber sente l'esigenza di accompagnare il termine *Weltbild* con un aggettivo, una specificazione, un chiarimento ulteriore; in questo caso non c'è bisogno di coniare l'ennesimo composto, ma di continuare la frase con avverbio e participio: *systematisch rationalisiert*. Si aggiunge un'altra tessera nel mosaico: quando si parla di immagini del mondo nei testi weberiani, quindi, non ci si muove nel campo dell'assolutamente inconcettuale, dell'ineffabile *par excellence*; al contrario: ci si trova di fronte a un prodotto che ha già subito a monte un processo sistematico di razionalizzazione. I *Weltbilder* non sono visioni improvvisate e momentanee, né illuminazioni completamente a-razionali, ma elaborazioni sistematiche e concettuali sviluppate, non a caso, da gruppi sociologicamente determinati di intellettuali.

Attenzione però: le immagini del mondo sono costrutti *razionalizzati*, non *razionali*. E il fatto stesso che Weber, in quel contesto specifico, stia parlando di religioni di redenzione dovrebbe metterci in guardia: non si sta dicendo che i *Weltbilder* circoscrivano uno schema, una geometria rigidamente razionale e completamente dimostrabile; le immagini del mondo non sono una sorta di algebra suprema dell'esistente né un *collage* di conoscenze intellettuali e “scientifiche” riguardo al mondo come totalità. Esse sono piuttosto un prodotto semi-lavorato, il risultato di una trasformazione, di un raffinamento intellettuale della materia grezza composta dalle “idee” - di fatto se si sostituisce “idee” con “metafore assolute” non si è così distanti da Blumenberg. Le “idee” infatti sono la “materia” dell'immagine, le singole parti di cui è composta: «le “immagini del mondo” [...] sono create mediante “idee”»<sup>33</sup>; e tali idee condensano in un'espressione, in una metafora, in un'immagine, quell'eccedenza di mondo, quel *surplus* che resiste ad ogni concettualizzazione definita e che rimane scientificamente inarrivabile. La “razionalità” delle immagini del mondo sta quindi nella forma, nella loro struttura: un *Weltbild* è un insieme il più possibile coerente e non-contraddittorio di idee – una costellazione di pianeti-idee tenuti nella stessa orbita da una qualche forma di gravità, di collante. La razionalizzazione sistematica che hanno subito da parte degli strati intellettuali della società fa sì che le immagini del mondo, nonostante la loro irrisolvibile a-scientificità, non siano un'accozzaglia frammentaria e sconclusionata

---

33 Ibidem.

di “idee”, ma un insieme tendenzialmente logico, consequenziale, e dotato di una propria legalità interna.

Tra l'altro, questa stessa sistematicità è uno dei fattori che rende possibile l'ampliarsi “sociologico” di un'immagine del mondo; per essere chiari: il profeta “vede” e predica, ma la sua voce rimarrebbe confinata nel deserto se non incontrasse un gruppo di intellettuali disposto a dare ordine, coerenza e soprattutto compiutezza alle intuizioni profetiche. Ciò non aumenta in nulla il loro valore di verità, le “visioni” rimangono tali, non vengono “rese corrette” in base a parametri scientifici o empirici; l'idea del profeta viene però dirozzata, resa più “elegante”, inserita all'interno di una costellazione razionale di idee. In questo modo le immagini del mondo riescono ad imporsi, ad essere accettate e credute da un'intera società.

Anzi: diventando “collettive”, condivise da un'intera società, esse diventano propriamente *Weltbilder*: come le “visioni/intuizioni del mondo” sono private, singolari, tendenzialmente individuali, così le “immagini del mondo” si espandono e si misurano sull'ampiezza di interesse società. I *Weltbilder* sono costruzioni ideali imponenti e grandiose, non piccole scelte di arredamento da *design* di interni – la stessa differenza che corre fra la maestosità di una religione e «una specie di piccola cappella privata ammobiliata come per gioco»<sup>34</sup>. Insomma, per lo sguardo sociologico di Weber le immagini del mondo caratterizzano, plasmano, informano di sé insiemi macro-sociali, i grandi gruppi che fanno la storia; d'altronde un'“immagine” la si può guardare insieme, in tanti, mentre la “visione” - la *mia* visione, dalla mia particolare posizione, con la mia miopia, con quel raggio di sole che costringe me e solo me a strizzare gli occhi – è necessariamente un affare privato.

Ad ogni modo, continuando in maniera un po' pedante l'analisi logica della precedente citazione di Weber, si può notare che la frase diceva che l'idea della redenzione ha acquisito un significato preciso solo dove si è cristallizzata all'interno di un'immagine del mondo – naturalmente razionalizzata sistematicamente – e laddove è stata espressione di una presa di posizione [*Stellungnahme*] in base a questa. Ecco l'appiglio testuale che serviva per dimostrare come la distanza tra *Weltanschauung* e *Weltbild* si sviluppi anche a ridosso della dicotomia tra piano

---

34 Scien, p. 42.

valoriale/assiologico e piano cognitivo. L'immagine del mondo è ciò *sulla cui base* si prende una posizione, è l'antecedente logico di una *Weltanschauung*. Si può *prendere* una posizione solo dopo aver saputo, intanto, in quale posizione si è già, e in che direzione siano le diverse mete.

Le immagini del mondo sono quindi il sostrato cognitivo, la base su cui si *fonda* una precisa presa di posizione nei confronti del mondo. Ho usato apposta un verbo impegnativo e dall'inconfondibile retrogusto metafisico: “fondare”; l'ho usato per poterlo smentire subito ed evitare confusioni: non si tratta certamente di una fondazione in senso forte, metafisica, non è la riproposizione di una sorta di *Weltanschauung more geometrico demonstrata*. Eppure a mio avviso si può comunque usare il termine “fondazione” a patto di affiancargli sempre almeno uno dei seguenti complementi: in senso psicologico e/o sociologico. Quindi la frase completa diventa: l'immagine del mondo fonda in senso psicologico e/o sociologico una specifica presa di posizione nei confronti del mondo.

Il meccanismo è semplice: nel definire il “che cosa” del tutto del mondo e delle totalità parziali che lo compongono, l'immagine del mondo influenza e in certa misura fonda il “come” di alcuni determinati atteggiamenti. Definendo la posizione dell'uomo nel mondo i *Weltbilder* riescono a incentivare alcuni atteggiamenti e a dissuadere da altri, indirizzano l'agire umano, veicolano preoccupazioni e passioni, delimitano zone di indifferenza e di irrilevanza separandole nettamente da altre considerate fondamentali e capitali. In questo modo essi svolgono un ruolo imprescindibile nel fissare gerarchicamente la lista di priorità di un individuo in un dato periodo storico e in un preciso contesto sociale, tarando le aspettative considerate realistiche e orientando almeno in parte speranze e paure. Tutto ciò, naturalmente, avviene su grandi scale: le immagini del mondo orientano e plasmano il tipo di soggettività egemone presso una *civiltà* – ciò significa che i *Weltbilder* si misurano temporalmente in *epoche* e spazialmente in *gruppi sociali*.

Un esempio aiuterà a chiarire quanto detto nel paragrafo precedente, chiamando in causa una delle grandi dicotomie che sono ormai associate come un riflesso condizionato al nome di Weber, ossia etica dell'intenzione vs. etica della responsabilità. Non è certamente questo il momento giusto né il contesto adatto per

affrontare fino in fondo una tematica tanto spinosa<sup>35</sup>; mi basta però ricordare un'unica ovvietà: né la *Gesinnungsethik* né la *Verantwortungsethik* possono vantare o rivendicare alcun tipo di “benedizione” scientifica; su questo Weber è decisamente esplicito: «se si *debba* agire in base all'etica dell'intenzione o all'etica della responsabilità, e quando in base all'una o all'altra, nessuno è in grado di prescriverlo»<sup>36</sup>. Non c'è prescrizione medico-scientifica possibile per eludere la tragicità della scelta tra questi due poli – e chi la propina è in realtà un ingannatore. Dunque, si può tranquillamente affermare che è impossibile *fondare* una presa di posizione *gesinnungsethisches* nei confronti del mondo, e così pure riguardo il suo polo opposto. Eppure ancora una volta credo che l'inserimento della locuzione “in senso psicologico e/o sociologico” possa cambiare le carte in tavola; infatti una torsione in senso radicalmente etico-intenzionale dell'esperienza etica è pensabile, possibile ed effettivamente praticabile solamente – o perlomeno: più facilmente – all'interno di una specifica immagine del mondo. Un atteggiamento *gesinnungsethisches* trova le sue condizioni di pensabilità nel sostegno, nella base offerta da un'immagine del mondo in grado di dare senso ad un simile agire. È questo il caso dei puritani, ad esempio: la loro radicale *Gesinnungsethik* era fondata in senso psicologico su di un'immagine del mondo assolutamente sbilanciata sulla centralità della trascendenza; una massima come *fiat justitia et pereat mundus* era resa sensata da una concezione del mondo come irrimediabile vaso del peccato, e che di conseguenza vedeva come pienamente dotato di senso solamente un agire pedissequamente rivolto ad aumentare la gloria di Dio. Per di più i costi in termini di felicità materiale e di aporie etiche di un simile atteggiamento erano ampiamente compensati dalla prospettiva dell'eterna pace dei santi dell'aldilà, dalla prospettiva di una vita futura, eterna e autentica che aspettava gli eletti dopo la morte<sup>37</sup>.

Insomma, un'immagine del mondo *fonda* in senso psicologico un determinato atteggiamento – in questo caso etico – rendendolo sensato, e quindi pensabile, e prospettando delle compensazioni, degli spazi di ribilanciamento dei costi che

---

35 Per questo aspetto mi limito a rimandare all'articolo di D. D'Andrea *Il Grande Inquisitore di Max Weber. La politica come etica alla prova del mondo*, in R. Badii e E. Fabbri, *Il Grande Inquisitore. Attualità e ricezione di una metafora e assoluta*, Mimesis, Milano 2013, pp. 93-104.

36 Pol., p. 118.

37 Cfr. G. Sgrò, *Anticritiche conclusive sull'origine del capitalismo moderno. Le risposte di Max Weber ai suoi critici*, in G. Di Costanzo, G. Pecchinèdda, R. Savarese (a cura di), *Max Weber. Un nuovo sguardo*, Franco Angeli, Milano 2007, pp. 195-214.

quell'atteggiamento stesso implica. È in questo modo che un dato comportamento diviene effettivamente praticabile e praticato. Ed è effettivamente praticabile e praticato da interi gruppi di persone e non solo da quella manciata di santi, pazzi o eroi che c'è e ci sarà in ogni generazione; fondando in senso psicologico un atteggiamento, infatti, l'immagine del mondo gli dà anche, quasi automaticamente, rilevanza numerica e quindi sociologica. Proprio l'esempio del protestantesimo ascetico dimostra come una specifica immagine del mondo possa far sì che atteggiamenti incredibilmente onerosi e dai forti tratti virtuosistici - e che per questo motivo erano stati a lungo appannaggio di una nicchia, un ristrettissimo numero di santi - assumano consistenza numerica e quindi forza storica e, nel caso specifico, rivoluzionaria. Il "monachesimo diffuso" che contraddistingue i puritani è il precipitato di una precisa immagine del mondo che ne è alla base e che in certa misura lo *fonda* - va da sé: naturalmente solo in senso psicologico e sociologico.

Quel passaggio dell'*Introduzione alla Sociologia della religione*, di cui si sta facendo una sorta di anamnesi, dice anche qualcosa in più, oltre a queste due caratteristiche di un'immagine del mondo - ossia la sistematicità "razionale" e la capacità fondativa. D'altronde il titolo di questo paragrafo è, un po' ermeticamente, "Prime osservazioni astronomiche. La costellazione prende forma"; ora, la metafora che legittima un simile titolo verrà svelata solo in chiusura di questo capitolo - anche se non mancano alcune anticipazioni anche nel capitolo precedente -, ma, ad ogni modo, è bene cominciare ad alzare lo sguardo al cielo, verso la costellazione dell'immagine del mondo, e osservare la natura e la forma dei primi pianeti, i primi "punti fermi" che rendono possibile il nostro orientamento.

Ciò che Weber dice in quel passaggio ormai noto è che un'idea vaga e multiforme come quella di "redenzione" acquista un significato specifico, un significato autentico e determinato, solo attraverso il filtro di un'immagine del mondo, o meglio ancora: solo cristallizzandosi in un *Weltbild*. E una prestazione di un'immagine del mondo - un punto fermo, un pianeta della costellazione - è individuare e indicare il *soggetto* della redenzione, ossia chi può o chi deve essere redento. Non è infatti scontato che la redenzione sia un bene pubblico e condivisibile: l'immagine del mondo perimetra l'ampiezza dei possibili redenti, di chi può accedere ad una condizione di salvezza - qualunque essa sia; in questo modo sono quindi delimitati i

legami di solidarietà e la lunghezza del segmento di umanità chiamato col pronome personale e politico “noi”. Da un lato la redenzione può essere appannaggio di pochi qualificati, di una cerchia ristretta di individui, dall'altro essa può essere invece maternamente elargita *urbi et orbi*, o ancora, c'è un terzo polo, politicamente fondamentale, secondo cui la redenzione deve essere imposta a chiunque, con o senza il suo consenso – tra questi tre estremi proprio le religioni e le diverse teorie politiche hanno elaborato le più disparate gradazioni, sterminate numerologie sugli eletti e su quanta parte di ogni generazione potrà accedere alla salvezza.

Oltre il *chi* della redenzione, l'immagine del mondo delimita e prescrive anche il suo *come*: le strade da percorrere per giungere alla salvezza - variamente coniugata -, i mezzi e le strategie da mettere in campo per accedere alla redenzione rappresentano il secondo pianeta della costellazione *Weltbild*. Insomma, oltre a decidere la natura individuale o collettiva della redenzione, dall'immagine del mondo dipende anche la fisionomia degli strumenti considerati legittimi o addirittura necessari per il raggiungimento dell'obbiettivo. Ed è esattamente su questo piano che si sviluppano alcune delle dicotomie a maggiore impatto sociale e politico: ad esempio la weberianamente classica contrapposizione tra l'attivismo tipico della pratica ascetica e il quietismo che caratterizza la contemplazione mistica; oppure quella tra un rigido autocontrollo in vista di un disciplinamento del sé e, al contrario, la ritualizzazione all'ennesima potenza, il regno della forma e della devozione esteriore. O ancora, l'alternativa politicamente fondamentale: quella tra il rifiuto radicale e incondizionato della violenza ed il ricorso ad essa – nella forma di una sua giustificazione più o meno parziale o addirittura come una sorta di dovere morale: l'ultima violenza che darà vita al nuovo mondo.

Ecco quindi le prime due coordinate, i due primi punti fermi, il *chi* e il *come* della salvezza. Definendo il “significato *specifico*”, l'impianto e la struttura della redenzione, l'immagine del mondo plasma il modo di comportarsi dei soggetti, influenza i loro atteggiamenti, ordina gerarchicamente le priorità. Ma non è finita qui: compito dei *Weltbilder* è anche quello di riempire di contenuto pratico, di dare significato *concreto* all'idea astratta della redenzione; «diversi erano però non soltanto i mezzi impiegati, ma anche e soprattutto gli scopi di queste azioni, ossia le

risposte alla domanda “per che cosa” si dovesse essere rinati»<sup>38</sup>: l'immagine del mondo traccia la rotta perché decide l'obiettivo, lo scopo, stabilisce *per che cosa*, in vista di quale fine e di quale premio dobbiamo imbarcarci in un pellegrinaggio di redenzione che dura una vita intera. Continuando la metafora astronomica si può dire che a questo livello viene selezionata la *stella polare* o comunque la meta di questo viaggio. Va da sé che in questo modo viene tratteggiato il lato “chiaro”, la faccia luminosa della stella, che però ha il suo necessario e inevitabile complemento nel *dark side*. In altri termini: l'obiettivo della redenzione, il *per che cosa* della salvezza, è il calco *ex negativo* di una situazione considerata intollerabile, di un *da che cosa* si vuole essere redenti; nessuno infatti sogna redenzioni a partire da una situazione di completa soddisfazione e appagamento. «L'immagine del mondo stabiliva infatti “da che cosa” e “per che cosa” si volesse e – non si dimentichi – si potesse essere “redenti”»<sup>39</sup>.

La costellazione si arricchisce di sempre nuovi punti fermi, coordinate in grado di rendere conto, di immaginare e descrivere quel *surplus* di mondo concettualmente sfuggente ma praticamente necessario che ci consente di orientarci. L'immagine del mondo fornisce quindi un'interpretazione della propria condizione, indica quale posizione si *abbia* nel mondo, seleziona gli elementi materiali o ideali da cui si vuole essere liberati – e, aspetto per nulla marginale: da cui si *può* essere liberati. Già a ridosso della combinazione obbligata *da che cosa / per che cosa* si sviluppa un'incredibile varietà di opzioni possibili; è lo stesso Weber che sembra quasi divertirsi riempiendo un'intera pagina con esempi di tutto ciò che nel corso della storia e in varie civiltà è stato considerato il “male” e di ciò che si credeva essere il “bene supremo” - di fatto un elogio alla complessità del sociale e alla pluralità dell'umano, un possibile nuovo modo di intendere il termine “biodiversità”:

da una servitù politica e sociale, in vista di un futuro regno messianico nell'aldiquà;  
oppure dalla contaminazione di impurità rituali o in generale dall'impurità  
dell'imprigionamento del corpo, in vista della purezza di un'esistenza di bellezza del  
corpo e dell'anima o del puro spirito; oppure dall'eterno e assurdo gioco delle passioni e  
delle brame umane, in vista della pace silenziosa della pura contemplazione del divino;

38 Intr., p. 19.

39 Ivi, p. 20. Cfr. anche R. Badii., E. Fabbri, *L'orizzonte del possibile. Immagini del mondo, immaginazione e politica nella Leggenda del Grande Inquisitore*, in A. Ferrara (a cura di), *La politica tra verità e immaginazione*, Mimesis, Milano 2012, pp. 141-154.

oppure dal male radicale e dall'asservimento al peccato, in vista dell'eterna libera bontà nel grembo di un dio paterno; oppure dall'asservimento alla determinazione astrologica da parte delle costellazioni, in vista della dignità della libertà e della partecipazione all'essenza della divinità nascosta; oppure dai limiti della finitezza che si manifestano nella sofferenza, nella necessità e nella morte, e dalla minaccia delle pene infernali, in vista di un'eterna beatitudine in un'esistenza futura, terrena o paradisiaca; oppure dal ciclo delle rinascite con la loro inesorabile remunerazione di azioni compiute in tempi già vissuti, in vista della pace eterna; o ancora dall'assurdità dell'arrovellarsi e dell'accadere, in vista di un sonno senza sogni. Di possibilità ve n'erano ancora moltissime.<sup>40</sup>

Una lista sconfinata, pesante da leggere, eppure che copre solo una minima parte delle possibili traiettorie solcate dall'umano per liberarsi dal male – qualunque esso sia – e per raggiungere il bene supremo – qualunque esso sia. Di fatto l'intera *Sociologia della religione* è un album di famiglia delle immagini del mondo, la galleria fotografica che raccoglie un arcobaleno di soggettività che cercano differenti redenzioni, da differenti mali, in differenti modi<sup>41</sup>.

Ad ogni modo, non è casuale che proprio la prima delle combinazioni *da che cosa / per che cosa* della lista precedente descriva e individui i due nodi fondamentali di almeno due *Weltbilder* che hanno agitato la storia d'Europa, che si sono sviluppati uno sul terreno della religione e l'altro su quello della politica: rispettivamente il millenarismo anabattista e il socialismo. Entrambi saranno più avanti oggetto di analisi sistematica, ma per il momento volevo sottolineare da un lato che questa scelta apparentemente eccentrica vale a ulteriore riprova del fatto che il lemma “immagine del mondo” non è necessariamente un sinonimo di “religione”; certo, come già detto Weber privilegia lo studio dei *Weltbilder* religiosi, ma in quanto archetipo, emblema letteralmente esemplare della struttura di ogni immagine del mondo.

Dall'altro lato è indicativo proprio l'inserimento in prima fila delle caratteristiche tipiche di due *Weltbilder* che hanno incarnato il massimo dell'ambizione umana – o dell'arroganza umana, a seconda dei punti di vista: in entrambi i casi si trattava del

---

40 Ibidem.

41 Anche Hennis coglie perfettamente l'interesse “antropologico- caratteriologico” di Max Weber (cfr. H. Treiber, *Prefazione* a Id. (a cura di), *Per leggere Max Weber*, op. cit., pp. 7-8). cfr. *ivi*, p. 227.



sogno di un accesso immediato ad un mondo di completa giustizia, ad un Paradiso in terra. Ambizione/arroganza: ciò che mi interessa sottolineare è che l'immagine del mondo traccia e definisce anche il discrimine tra ciò che è una legittima ambizione, ciò che si può umanamente sognare e sperare, e, al contrario, ciò che invece è pura arroganza, un inutile incaponirsi su sogni e progetti che sono irrimediabilmente al di là della portata dell'umanità. Ripropongo qui la precedente citazione di Weber: «l'immagine del mondo stabiliva infatti “da che cosa” e “per che cosa” si volesse e – non si dimentichi – si potesse essere “redenti”»<sup>42</sup>; il *Weltbild* segnala i limiti dell'orizzonte del possibile – e quindi stabilisce quanto in là possano spingersi i sogni di liberazione. Come anticipato, non si tratta affatto di un punto marginale: la percezione della possibilità di una redenzione è concausa della genesi del bisogno di redenzione stesso; la speranza è un elemento troppo prezioso e scarso per permettersi di sprecarlo di fronte all'inevitabile. È quindi l'immagine del mondo a decidere cosa può l'uomo, cosa può solo la divinità e cosa invece va accettato come semplicemente fatale; è l'immagine del mondo a decidere cosa sia il destino. Questo ha anche immediate conseguenze politiche: d'altronde è solo con Napoleone che la politica diventa il destino; prima di lui il destino era semplicemente tale o la concretizzazione della volontà divina; e non a caso Napoleone rappresenta insieme l'apice di un movimento di riconduzione in mani umane di concrete possibilità di cambiamento e l'*ouverture* dell'epoca forse più arrogante/ambiziosa della storia umana.

La costellazione ricostruita finora conta cinque pianeti, cinque coordinate fissate dall'immagine del mondo per consentire all'uomo di non brancolare completamente perso nel buio; eppure manca ancora un'ultima questione da chiarire, un'altra domanda di cui l'immagine del mondo cristallizza la risposta: *quando?* Una parte essenziale di ogni *Weltbild* è costituita dall'immagine del tempo o più precisamente ancora del tempo storico, dalla decisione riguardo la velocità e la direzione del corso del mondo; si tratta di una “totalità-parziale” la cui fisionomia impatta radicalmente sulle forme dell'agire politico e sociale: la presenza o meno di aspettative apocalittico-escatologiche, la percepita velocità con cui il mondo così-come-esso-è corre verso la sua fine, plasma e condiziona gli atteggiamenti dei singoli e dei gruppi sociali. Sembra banale, ma è bene ripeterlo: ci si comporta in maniera diversa se si è

---

42 Intr., p. 19.

convinti di vivere in un cosmo armonico ed *eterno* come quello descritto dal *Weltbild* confuciano, che si ripeterà sempre ciclicamente uguale a se stesso – oppure se si crede che manchi ormai pochissimo tempo alla fine della storia e all'inizio di una nuova era che già si intravede all'orizzonte. È per lo meno più *facile* che nel primo caso si sviluppi quietismo e accettazione dell'ordine costituito, mentre nel secondo caso è più *probabile* che sorgano inquietudini e sommovimenti, istinti rivoluzionari e velleità di cambiamento. Che sia chiaro: si parla di *facilità* e di *probabilità*, non è ammesso nessun ulteriore grado di determinismo.

Insomma, le differenti combinazioni che si cristallizzano nell'interazione tra questi sei punti, le diverse risposte che si danno a queste sei domande forgiando particolari tipologie di soggettività, ne plasmano la fisionomia, condizionano in larga misura le modalità di convivenza umana e quindi informano il modo di essere della politica. Si tratta di sei punti fissi a cui si fa riferimento e attraverso i quali è possibile tracciare un grafico di massima delle differenti tipologie di soggettività umana e – per loro tramite – anche delle diverse forme assunte dalla politica.

Non è necessario però volare così alto, circoscrivere obiettivi grandiosi come la “redenzione”, la definitiva liberazione dal male, per individuare il lavoro e il contributo dell'immagine del mondo. In altre parole: un *Weltbild* non si occupa solamente di dare una risposta concreta e un significato pratico alle grandi domande dell'esistenza, alle massime aspirazioni dell'umano; se così fosse l'immagine del mondo sarebbe il costrutto intellettuale “della domenica”, ciò a cui pensare nei momenti liberi da preoccupazioni certamente più piccole, forse addirittura “meschine”, ma altrettanto sicuramente più impellenti. Solo in rari momenti storici l'idea massima della “redenzione” ha occupato e angosciato le giornate degli individui. È lo stesso Weber che, a prima vista, sembra metterci in guardia da eccessivi idealismi culturalistici: «gli interessi (materiali e ideali), non già le idee, dominano immediatamente l'agire dell'uomo»<sup>43</sup> e condizionano il suo atteggiamento; è questo il Weber notissimo della *Zweckrationalität*, della razionalità rispetto allo scopo intesa come atteggiamento prudentiale, calcolatore, come il tipico ragionamento dell'uomo “pratico” e concreto.

---

43 Intr. p. 20. Cfr. anche W.M. Sprondel, *Sozialer Wandel, Ideen und Interessen: Systematisierungen zu Max Webers Protestantischer Ethik*, in *Seminar: Religion und gesellschaftliche Entwicklung. Studien zur Protestantismus-Kapitalismus-These Max Webers*, a cura di C. Seyfarth, W.M. Sprondel, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1973, pp. 206-24.

In realtà la situazione è molto più complessa; la frase di Weber precedentemente citata è estrapolata da una più ampia proposizione, che continua così: «[m]a le “immagini del mondo”, che sono create mediante idee, hanno molto spesso determinato le vie sulle quali poi la dinamica degli interessi continuò a spingere avanti l’agire»<sup>44</sup>. A dispetto del tono altisonante apparentemente assunto dalle prestazioni di un *Weltbild* – decidere le speranze di redenzione, i suoi luoghi e i suoi tempi –, l’immagine del mondo permea di sé anche e soprattutto la normalità della vita quotidiana, fornendo una direzione e un indirizzo alla diffusa e cronica dinamica degli interessi. Osservando la questione da un altro punto di vista si può affermare che l’insistenza sull’importanza delle immagini del mondo non smentisce e non confuta la concezione dell’agire umano come fondamentalmente mosso dal perseguimento dei propri interessi: piuttosto, essa dà – ancora una volta – contenuto concreto e significato pratico a tale visione dell’atteggiamento umano.

La *Zweckrationalität* di per sé è un contenitore vuoto, un’etichetta formale; catalogare un comportamento come “razionale rispetto allo scopo” significa solamente che bisogna chiarire cosa sia lo scopo<sup>45</sup>. Ciò che Weber sembra indicare è l’esistenza di una razionalità relativa: a seconda dello scopo – la *Zweck* – deciso dall’immagine del mondo, alcuni atteggiamenti guadagnano razionalità e altri la perdono; l’esempio più comodo e più veloce è ancora una volta quello dei puritani: la loro vita innaturalmente ascetica appare ai nostri occhi come irrimediabilmente irrazionale, ma non era così per loro. Anzi: considerando l’eterna pace dei santi dell’aldilà come l’unico obiettivo sensato, la loro condotta di vita era perfettamente *zweckrational*. È quindi proprio nel normale flusso della quotidianità che l’immagine del mondo dimostra tutta la sua capacità di orientare la vita degli individui, anche definendo quali siano gli interessi da perseguire con rigorosa razionalità.

---

44 Ibidem. Cfr. anche W. Schluchter, *Il paradosso della razionalizzazione*, op. cit., pp. 156-158.

45 Vale lo stesso ragionamento – ossia l’attenzione al caso concreto, lo stimolo all’analisi specifica – per molti altri concetti weberiani, come quello di “razionalizzazione”; cfr. W. Hennis, *La problematica di Max Weber*, in H. Treiber (a cura di), *Per leggere Max Weber*, op. cit., p. 227: «egli [Weber] non si era mai stancato di ripetere che “razionalizzazione” può significare qualsiasi cosa e che tutto dipende da un’accurata precisazione di quest’ambiguo concetto».

## **II. 4 Da un altro punto di vista. Prestazioni sistematiche del Weltbild**

L'analisi e la scomposizione di quell'ormai famoso passaggio dell'*Einleitung* alla *Religionssoziologie* finisce qui. Weber prosegue la sua introduzione cominciando a “sporcarsi le mani”, fornendo esempi di funzionamenti concreti delle immagini del mondo e tracciando a grandi linee una prima bozza di rapporto tra *Weltbilder* e condizioni materiali; i prossimi capitoli saranno esplicitamente dedicati ad affrontare questi argomenti. Per il momento credo sia bene fermarsi ancora per qualche pagina nel mondo della teoria “pura”.

Confrontando questo capitolo con quello precedente balza subito agli occhi l'assenza in Weber della preoccupazione riguardo il *perché* delle immagini del mondo; tale tematica era stata affrontata da tutti gli autori attraversati durante il primo capitolo, da Kant a Blumenberg. Weber sembra invece disinteressarsi completamente della questione. *Per quale motivo* gli uomini si costruiscono delle immagini del mondo non è una domanda che interessa Weber, evidentemente; si potrebbe eludere e nascondere questa pesante assenza affermando che Weber in realtà dia per scontato, presupposto e assodato quanto detto da Kant. Gigante sulle spalle di giganti, quindi, Weber partirebbe dall'assunto dell'esistenza delle immagini del mondo come tentativo di colmare quell'irrimediabile ignoranza riguardo il *tutto* del mondo. Un tentativo reso necessario al fine di non brancolare al buio e per orientarsi praticamente nel mondo.

Questa soluzione è probabilmente corretta, ma solo parzialmente; non perché contenga alcuni assunti sbagliati, ma in quanto raccoglie solo una parte della verità, non dice tutto. È possibile infatti individuare altre due “radici” del disinteresse di Weber: in primo luogo l'assenza della stessa domanda “perché le immagini del mondo?” discende e dipende da una sostanziale indifferenza ostentata da Weber per l'*origine* delle immagini del mondo; Weber non è incuriosito dal momento genetico, dall'atto di creazione di un *Weltbild*. A dispetto della familiarità semantica – non solo in italiano, ma anche in tedesco – non viene tracciato alcun tipo di rapporto tra “immagine” [*Bild*] del mondo e facoltà umana di “immaginazione” [*Einbildungskraft*]; non c'è in Weber l'immaginazione come caratteristica antropologica, come tratto universalmente umano che gli uomini delle caverne

sviluppano per salvarsi, ma c'è il carisma come dono singolare, come fantasia profetica che si riverbera e contagia una compagine sociale. Ad essere onesti, anche in questo caso i riferimenti alla *Phantasie* dei profeti sono sporadici e di fatto utilizzati in un contesto completamente diverso. Anzi, sembra che l'immaginazione stia per così dire “a valle” dell'immagine del mondo e non “a monte”: ossia, come già affermato, il *Weltbild*, definendo lo spettro del possibile, perimetra e circoscrive i limiti di ciò che è anche solo *immaginabile*. L'origine dell'immagine del mondo viene quindi demandata all'irruzione imprevedibile dell'*evento* profetico: le *idee*, la materia grezza di cui si compone un'immagine, discendono dall'esplosione di carisma di cui solo un profeta – che sia esplicitamente religioso o secolare/politico – può farsi portatore. Il momento magmatico di genesi delle idee, prima della loro “sistematica razionalizzazione” non è quindi affrontato da Weber in quanto attimo caotico insondabile per principio, appunto: *evento* con tutte le implicazioni teologiche di questo termine. Im-prevedibile nel senso più profondo: significa infatti che l'origine di un *Weltbild* carico di esigenze redentive avviene in maniera almeno parzialmente indifferente al contesto in cui sorge; l'avvento di un profeta non si può forzare, anticipare o rimandare: av-viene e basta.

In secondo luogo, l'indifferenza verso l'*origine* delle immagini del mondo rispecchia un'innegabile tendenza intellettualistica di Weber: come già affermato, se manca il passaggio di raffinamento ed elaborazione intellettuale, il messaggio profetico è destinato a rimanere inascoltato dalle masse, e quindi ininfluenza per la storia, la politica, la società<sup>46</sup>. Per questo Weber preferisce concentrarsi sui motivi e le modalità di *affermazione* di una determinata immagine del mondo; non “perchè le immagini del mondo?”, ma “perchè *questa* immagine del mondo, in *questo* determinato momento, in *questa* società?” è la domanda che guida e indirizza il lavoro weberiano. Questo è il punto decisivo, in quanto è su tale base che Weber affronta e sviluppa il tema dei reciproci condizionamenti tra immagini del mondo e condizioni materiali dell'esistenza; proprio il particolare rapporto tra *Weltbilder* e materialità – e il particolarissimo significato del concetto di “materialità” in Weber - rappresenta uno dei più originali contributi weberiani al tema delle immagini del mondo, e per questo merita di essere trattato diffusamente nel prossimo capitolo.

---

46 Cfr. A. Bruno, *Max Weber. Razionalità ed etica*, Franco Angeli, Milano 1993, p. 94.

Ad ogni modo, mi preme evidenziare il fatto che Weber non prenda nemmeno in considerazione la “via antropologica” al *Weltbild*, quella cristallizzata da Blumenberg e accennata nel paragrafo a lui dedicato. Manca in Weber la concettualizzazione di una carenza umana, di un bisogno antropologico-naturale di schermatura dall'esistente; manca, in realtà, qualunque riferimento possibile ad una “natura” pre-culturale. Per usare le parole di Accarino:

Weber è un epistemologo della *Kultur*, e dà al suo discorso moventi che spesso non gli impongono, o non gli suggeriscono, di recuperare e di ostendere una trama antropologica elementare, oppure di costruire le sue analisi *per differentiam* rispetto a un'origine e a un grado zero di sviluppo. Manca in Weber, in altri termini, il movimento di recupero di un'innocenza pre-culturale.<sup>47</sup>

Insomma, in Weber non è rintracciabile alcun momento che *preceda* le immagini del mondo, alcuna naturalità iniziale a partire dalla quale – e nei cui limiti – sorgono e si sviluppano i diversi *Weltbilder*. Qualunque sia il motivo, sta di fatto che il rapporto dell'uomo col mondo e con gli altri individui sia sempre mediato da *immagini* che delimitano gli atteggiamenti e le condotte di vita possibili e separano gli accadimenti e gli eventi forniti di senso da quelli considerati invece irrilevanti o quantomeno secondari, in-significanti. È l'immagine del mondo a definire quale sia, nella nostra vita individuale e sociale, il nucleo o l'ambito fondamentale a ridosso del quale interpretiamo il mondo e la nostra posizione in esso e a partire dal quale orientiamo i nostri comportamenti e le nostre azioni. L'uomo è plasmato dall'*immagine* del mondo.

Quest'ultima frase non è retorica. La cortina di silenzio calata da Weber sull'eventuale base antropologico-naturalistica dei *Weltbilder* gli consente infatti di mettere in atto la sua mossa più feconda: la neutralizzazione dell'antropologia. O meglio ancora, per essere precisi: la neutralizzazione dell'antropologia naturale a favore di un'antropologia “mobile”, plastica, storicamente e geograficamente variabile al mutare delle immagini del mondo. Ovviamente non si tratta di una novità assoluta nel panorama del pensiero filosofico e sociale: per quanto innegabilmente originale, Weber non fu un fulmine a ciel sereno; l'utilizzo stesso del concetto di

---

47 B. Accarino, *Chiarezza senza amore. Scienza e leadership politica tra Max Weber e Hans Blumenberg*, in Id., *La ragione insufficiente*, Manifestolibri, Roma 1995, pp. 127-72, p. 143.

“immagine del mondo” testimonia implicitamente una tendenza per così dire “emancipativa” rispetto ai limiti imposti dalla natura umana. Persino gli autori più sensibili ed affascinati da tematiche antropologiche, come Blumenberg, vedevano nell'immagine del mondo l'artificio in grado di nascondere, coprire, o addirittura stravolgere e negare determinate verità antropologiche. A ben guardare l'intera modernità si configura come l'epoca in cui viene definitivamente sancita una - almeno parziale - artificialità del soggetto: da Hobbes in avanti ad essere decisivo è quanto di naturale – e quindi di ineliminabile, di connaturato – è rimasto nella struttura dell'individuo<sup>48</sup>. In altri termini tutti gli autori con interessi filosofico-politici della modernità possono essere classificati e catalogati a seconda del grado di invasività e di protagonismo che concedono al piano antropologico-naturale all'interno del loro pensiero<sup>49</sup>.

In questo contesto, Weber emerge in quanto “estremista”, come colui che, attraverso l'enfaticizzazione del ruolo antropopoietico delle immagini del mondo, riesce a cancellare completamente ogni caratterizzazione antropologica, ogni limite imposto da una supposta natura umana. Proprio nel precedente capitolo si era potuto osservare come anche il minimo cedimento al piano antropologico-naturale si potesse trasformare nel proverbiale sassolino destinato a diventare valanga: l'istinto irrimediabilmente fotofobico che Blumenberg accordava all'uomo come essere carente – e altamente improbabile – diveniva immediatamente limite *biologico* alla critica e al progresso, delineandosi come argomento risolutivo e definitivo per ogni conservatorismo. Eppure non si trattava di grandi caratterizzazioni, di postulati impegnativi riguardo l'intrinseca cattiveria o, al contrario, bontà dell'essere umano;

---

48 Cfr. F. Izzo, *Forme della modernità. Antropologia, politica e teologia in Thomas Hobbes*, Laterza, Roma-Bari 2005; cfr. D. D'Andrea, *Antropologia e sociologia del conflitto nel Leviatano di Hobbes*, in «Lo sguardo», n. 3, 2010; cfr. A. Campodonico, *Metafisica e antropologia in Thomas Hobbes*, Res editrice, Milano 1982. In generale, oltre Hobbes, cfr. A. Rapaczynski, *Nature and Politics. Liberalism in the Philosophies of Hobbes, Locke and Rousseau*, Cornell University Press, Ithaca (NY) 1987.

49 Un esempio e una ricostruzione di questa *liaison* – anche se concentrata soprattutto sul Novecento – è il testo di A. Pandolfi, *Natura umana*, Il Mulino, Bologna 2006. Il legame tra antropologia e politica è stato poi tratteggiato, tra gli altri, anche da W. Lepenies, E. Nolte, *Kritik der Anthropologie. Marx und Freud, Gehlen und Habermas über Aggression* [1971], trad. it. *Critica dell'antropologia. Marx e Freud, Gehlen und Habermas sull'aggressività*, Feltrinelli, Milano 1978. Nell'ottica di una antropologia naturale che diventa invece vettore di critica dell'esistente cfr. la posizione di Chomsky in N. Chomsky, M. Foucault, *De la nature humaine: justice contre pouvoir* [1994], trad. it. *Della natura umana. Invariante biologico e potere politico*, DeriveApprodi, Roma 2005. Cfr. C. Lefort, *Le forme della storia. Saggi di antropologia politica*, Il Ponte, Bologna 2005.

quella semplice diffidenza fisica nei confronti della luce troppo intensa era sufficiente per determinare simili conseguenze.

L'equilibrismo umano tra *più luce e non troppa* è invece rifiutato da Weber: l'uomo può forzarsi, abituarsi o addirittura volere tanto la luce più accecante quanto il buio più oscuro. Più ancora che l'essere carente, l'uomo è quindi “per natura” l'essere infinitamente plasmabile. Il rapporto tra uomo e mondo rimane un orizzonte aperto, non determinato da immutabili e inaggirabili caratteristiche antropologiche. Nessuna tipologia del rapporto uomo-mondo e uomo-uomo è autenticamente naturale o originaria: la posizione dell'uomo nel mondo è il prodotto di un'immagine del mondo e sono proprio le immagini del mondo a sagomare e dare forma ai differenti modelli di soggettività susseguitisi nel corso dei secoli e a seconda delle latitudini e longitudini.

Sotto questa luce, l'intera *Sociologia della religione* può essere letta in filigrana come l'esaltazione della straordinaria varietà dell'umano; dai mandarini confuciani ai santi puritani, passando per gli eroi guerrieri e gli artigiani delle città medievali, dai contadini dei tempi antichi fino agli ultimi uomini: Weber mette in scena lo spettacolo della malleabilità dell'atteggiamento umano nei confronti del mondo. Di fronte a questa polimorfia della soggettività, a questa “bio-diversità” *sui generis*, come è possibile individuare limitazioni e caratteristiche fondate sulla natura? L'unico minimo comun denominatore dell'umano rimane il fatto che il suo rapporto con il mondo e con gli altri è mediato da immagini – un dato di fatto, appunto, più che un'esigenza antropologica. Ma oltre questo grado zero è impossibile procedere; e tale impossibilità è consacrata dalla stessa realtà storica e sociale: lo studio weberiano delle diverse tradizioni religiose è la migliore testimonianza della ricchezza dell'umano e della sua dipendenza da immagini. Il *Weltbild* crea l'uomo a sua immagine e somiglianza, selezionando quale fra le sconfinite risorse – finalità, strategie, atteggiamenti, tonalità emotive – dell'umano attivare nel concreto profilo dei soggetti che in esso si specchiano, e che grazie ad esso si orientano.

Parafrasando Scheler si può affermare che la posizione dell'uomo nel cosmo è decisa e determinata dall'immagine del mondo, da quello specifico *Weltbild* dominante in quel periodo, in quella società. Tale posizione, quindi, non si configura come un tratto universalmente antropologico, un immodificabile dato naturale, ma



piuttosto come il risultato di un equilibrio temporaneo e localmente situato, completamente dipendente dall'affermazione di una particolare immagine del mondo: quando questa si indebolirà o verrà sostituita da un'altra, con essa cambierà anche la posizione dell'uomo nel cosmo. In questo modo può venire abbracciata in un unico sguardo tutta la sconfinata gamma degli atteggiamenti sviluppati dall'uomo nei confronti del mondo e Weber può spiegare e concettualizzare l'enorme varietà diacronica e sincronica delle soggettività e delle istituzioni: solo per rimanere testualmente fedeli a Weber si può infatti citare la fuga dal mondo o la *Weltbeherrschung*, l'adattamento o il rifiuto, la *Sättigung* o l'inquietudine; tutte queste figure, tutti questi modelli non rimandano a un'ipostatizzata natura umana: sono tutti “ugualmente” possibili e tutti ugualmente naturali perché vengono diffusi e modellati dall'immagine del mondo. È impossibile quindi considerare una specifica modalità di comportamento come “più naturalmente umana” di un'altra: il mandarino confuciano non è più autenticamente uomo del santo puritano, né viceversa; eppure si tratta di fisionomie della soggettività incredibilmente distanti, completamente opposte. Questo perché in Weber l'uomo è sempre animale culturale, e ciò significa che il suo rapporto col mondo è definito, plasmato, *mediato* da una percezione del mondo stesso che è a sua volta il precipitato dell'interazione di diversi fattori: sarebbe semplicistico e profondamente errato sperare di trovare in una pre-supposta “natura umana” l'unica determinante causale del comportamento dell'uomo nel mondo.

In quest'ultimo paragrafo, poche righe fa, ho scritto a un certo punto che tutti i vari “tipi umani” e i diversi atteggiamenti dipinti da Weber nella sua collezione sociologica sono “ugualmente” possibili e ugualmente naturali; non è casuale che nel primo caso abbia preferito mettere l'avverbio tra virgolette. L’“uguale” possibilità è infatti tale solo in via puramente teorica; in altri termini: il fatto che non ci siano limiti biologico-naturali a impedire determinate condotte di vita non implica che *tutti* i comportamenti siano *ugualmente* possibili *in ogni momento*. La neutralizzazione dell'antropologia naturale non si traduce in un “liberi tutti” della fantasia sociale e politica, secondo cui in qualsiasi momento si potrebbe modificare la struttura e la fisionomia della soggettività; sarebbe ben strano che proprio Weber, un autore giustamente noto per le sue diagnosi *kulturpessimistisch*, si facesse alfiere e

portavoce di una simile posizione<sup>50</sup>.

La plasmabilità dell'umano è sostanzialmente illimitata, ma non semplice né immediata. Sono le stesse immagini del mondo a restringere l'orizzonte del possibile, a definire i limiti del proprio stesso superamento: il *Weltbild* esistente gode di forza inerziale, perimetra i confini della propria trasformazione. All'interno dell'immagine confuciana del mondo, ad esempio, non era possibile né pensabile la figura del profeta e, con essa, il sorgere di un'esigenza di rifiuto del mondo: «l'influenza decisiva dello strato colto sulla condotta di vita delle *masse* si è realizzata, molto probabilmente, soprattutto attraverso alcuni effetti negativi: da una parte attraverso l'impedimento assoluto posto al sorgere di una religiosità profetica, dall'altra attraverso l'estesa eliminazione di tutti gli elementi orgiastici della religiosità animistica»<sup>51</sup>. Simili restrizioni sono presenti anche da questa parte del mondo: con buona pace di Meister Eckhart, infatti, tutte le immagini cristiane del mondo contengono un irresistibile gene ascetico; gli elementi misticheggianti sono quindi banditi, o fortemente attenuati o inevitabilmente effimeri perché «l'esperienza panteistica di Dio, propria del mistico, si presentava come irrealizzabile senza una rinuncia completa a tutte le componenti decisive della credenza occidentale nella creazione e in Dio»<sup>52</sup>. D'altronde sta scritto che li riconosceremo dai loro frutti.

Riassumendo: l'assenza di limiti biologico-naturali alla malleabilità dell'umano è parzialmente compensata dalla presenza di barriere “di immagine” la cui artificialità non le rende meno invalicabili. È a causa del restringersi fatale di tali limiti artificiali che Weber può azzardarsi a pronosticare l'avvento degli ultimi uomini: appunto “ultimi”, non penultimi o transitori, ma ultimi, degenerazione finale dell'eredità occidentale. Eppure si tratta di una compensazione solamente parziale, per almeno due motivi: da un lato perché è impossibile, almeno in Occidente, escludere a priori un nuovo evento profetico, un nuovo inizio, forse addirittura un'altra epoca assiale; e così, dopo gli ultimi uomini, chissà cosa ci aspetta: forse il risorgere degli antichi dèi o forse nuovi profeti, ma comunque la storia andrà avanti. Dall'altro lato perché comunque le immagini del mondo si modificano e per loro tramite si trasforma

---

50 Cfr. D. D'Andrea, *L'incubo degli ultimi uomini*, op. cit., pp. 315-330. Riguardo la diagnosi weberiana del capitalismo e dell'avvento degli ultimi uomini cfr. anche R. Marra, *Capitalismo e anticapitalismo in Max Weber*, Il Mulino, Bologna 2002; R. Marra, *La libertà degli ultimi uomini. Studi sul pensiero politico e giuridico di Max Weber*, Giappichelli, Torino 1995.

51 Conf., p. 295.

52 Intr., pp. 25-36.

l'uomo che in esse è calato. Dal pellegrino del Mayflower a Benjamin Franklin, dal lavoratore dei primi dell'Ottocento all'operaio comunista: si tratta di differenti fisionomie della soggettività, certamente plasmate da diversi *Weltbilder*; e i graduali cambiamenti di tali immagini del mondo non sono avvenuti solamente sotto la pressione di mutate condizioni materiali, ma anche grazie a nuove teorie, nuove idee, nuove politiche.

È proprio la politica infatti l'ambito in cui la neutralizzazione dell'antropologia dispiega i suoi maggiori effetti; quella tra politica e antropologia è infatti una *liaison dangereuse* che attraversa tutta la modernità: da Hobbes in avanti la definizione del materiale umano con cui ci si doveva confrontare è divenuta il prologo necessario di ogni politica, l'autentico terreno di scontro fra diverse diagnosi della realtà e differenti proposte normative. L'*output* politico di una determinata concezione della natura umana è evidente: in presenza di un uomo naturalmente egoista e inevitabilmente polemogeno bisognerà sviluppare un certo tipo di istituzioni, modellare una certa forma di potere, che non sarebbe invece necessaria nel caso in cui si postulasse una maggiore "bontà" dell'essere umano.

È stato Carl Schmitt a sintetizzare magistralmente questa dinamica, nell'incipit del settimo paragrafo de *Il concetto di politico*: «[s]i potrebbero analizzare tutte le teorie dello Stato e le idee politiche in base alla loro antropologia, suddividendole a seconda che esse presuppongano, consapevolmente o inconsapevolmente, un uomo 'cattivo per natura' o 'buono per natura' [...]. Decisiva è la concezione problematica o non problematica dell'uomo come presupposto di ogni ulteriore considerazione politica»<sup>53</sup>. Per Schmitt nessuna teoria politica poteva esimersi dal rispondere alla domanda se l'uomo sia per natura buono o cattivo, se un forte controllo politico fosse necessario per contenere gli umani impulsi prevaricatori, o se, al contrario, le libertà e i diritti dei singoli fossero spontaneamente capaci di armonizzarsi pacificamente tra loro, e quindi di creare ordine. Ciò di cui si sta parlando, in altri termini, è il gradiente di invadenza necessaria della sovranità: la sua assolutezza è direttamente proporzionale al tasso di innaturalità dell'ordine e al monopolio della politica nell'imposizione dell'ordine stesso.

L'antropologia si configura quindi come forza anti-utopica, che imbriglia il

---

53 C. Schmitt, *Il concetto di 'politico'* [1928], in Schmitt, *Le categorie del politico*, p. 143, Il Mulino, Bologna 1972.

discorso normativo, lo limita costringendolo ad un bagno freddo di supposto realismo. In questo contesto, l'ingresso del concetto di immagine del mondo cambia le carte in tavola enfatizzando esattamente la plasticità e la plasmabilità dell'uomo, o meglio ancora: indicando come elemento decisivo per la definizione della soggettività qualcosa di meno ultimo e meno irrevocabile della natura umana, ossia – appunto – la concreta costellazione assunta dal *Weltbild*. L'orizzonte del possibile non è quindi delimitato una volta e per sempre da legni storti o inevitabili deficienze organiche, ma solo dalla specifica immagine del mondo dominante in quel momento. E per quanto, come si è visto, anche il *Weltbild* imponga argini non indifferenti alle trasformazioni della soggettività, esso rimane comunque un elaborato umano, modificabile anche da altri uomini; ciò significa che il ragionamento weberiano rende possibile glissare, anzi priva di validità la domanda sulla naturale “bontà” o “cattiveria” dell'uomo. Più ancora, ci si potrebbe spingere fino ad invertire almeno in parte la direzione del vettore: una politica ritagliata su grandi uomini contribuisce a rendere gli uomini grandi, stimolando le possibilità migliori dell'uomo-essere-plasmabile. Al contrario postulare un'umanità naturalmente gretta e meschina contribuisce a rendere tale l'uomo: la prima mossa, cinica o saggia che sia, di ogni conservatorismo.

La mossa weberiana di neutralizzazione del piano antropologico-naturale si riverbera anche su di un altro livello, forte di una grandiosa tradizione e tornato in auge negli ultimi tempi grazie al libro di Peter Sloterdijk *Ira e tempo*: quello che si potrebbe definire come la riconduzione al “movente passionale”. Si tratta di un sottoprodotto parzialmente raffinato dell'antropologia naturale, che rifiuta però l'intrinseca *naïveté* di espressioni come “buono per natura” o “cattivo per natura”, preferendo invece l'analisi dettagliata delle singole *passioni* che effettivamente e realmente motivano e indirizzano l'agire umano. Programma indubbiamente affascinante e altrettanto sicuramente fecondo, che però è esposto al rischio di ipostatizzare e cristallizzare quelle stesse passioni, ricostruendo *de facto* una nuova antropologia naturale, con un gradiente appena inferiore di “pesantezza” metafisica e di rigida fissità; ciò che si delinea è insomma un'*antropologia naturale* delle *passioni*, che, in quanto antropologia, subisce necessariamente un effetto di relativizzazione dovuto all'inserimento del concetto di immagine del mondo.

Non è mia intenzione ricostruire in poche righe la storia dei “moventi passionali” individuati dalla teoria politica, sociale ed economica<sup>54</sup>; una storia anch'essa di fatto coestensiva alla modernità: da Hobbes a Rousseau, da Adam Smith a Bernard de Mandeville, la lista dei grandi pensatori che hanno cercato nella dinamica delle passioni la base di una nuova teoria del soggetto e uno schema di analisi sociale è troppo lunga e imponente per essere degnamente riassunta in un paragrafo. Ad ogni modo sembra legittimo scorgere all'interno di questa tradizione una tendenza a polarizzare due distinti e distanti focolai passionali: da un lato passione dell'utile e dall'altro passione della gloria – per dirla con Hobbes – oppure, preferendo altre scelte lessicali, passione acquisitiva e passione dell'io, brama di guadagno e desiderio di riconoscimento. L'ultima variazione semantica sul tema è quella proposta da Sloterdijk, ossia la differenziazione e la sostanziale compresenza nell'individuo di passioni erotiche e passioni timotiche; due plessi emotivi connaturati all'umano, le due metà di cui si compone naturalmente l'uomo: due poli ineliminabili, reciprocamente irriducibili e vicendevolmente complementari nel delineare la fisionomia del soggetto. *Eros* come passione della mancanza e dell'incompletezza, *thymos* come passione della pienezza e dell'esuberanza: a seconda delle differenti gradazioni, del dosaggio dell'una e dell'altra, si configura una specifica forma della soggettività – e, per suo tramite, una specifica forma di politica e di agire sociale. È il *thymos* in particolare a delinarsi come passione intrinsecamente politica, soprattutto attraverso la sua figlia prediletta, la protagonista indiscussa del palcoscenico politico: l'ira.

Da Achille alle auto in fiamme della periferia parigina, Sloterdijk si lancia quindi in un'affascinante ricerca dei quanti d'ira che hanno fatto la storia dell'Occidente; storia che diviene di fatto congruente ad una “storia dell'ira”: la politica assume i tratti di una pratica di *mise en forme* dell'ira. Le differenti forme politiche possibili e susseguitesi nella storia rappresentano diversi modelli di gestione o neutralizzazione o potenziamento esponenziale di un ineliminabile serbatoio d'ira costitutivamente umano; il genio politico si dimostra nella capacità di candidarsi come credibile collettore d'ira, in grado di controllarne le manifestazioni emotive dilazionandola nel

---

<sup>54</sup> Anche perché esiste già un'eccellente letteratura in materia. Nel caso specifico mi permetto di rimandare al testo di E. Pulcini, *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Bollati Boringhieri, 2001, pp. 21-126.

tempo o indirizzandola verso particolari nemici, evitando quindi la sua dispersione. Dalla guerra di Troia alla Rivoluzione d'Ottobre, passando per i secoli della *Respublica christiana* europea, l'ira e la sua gestione vengono assunti ed eletti da Sloterdijk come base di ogni tipologia dell'agire politico. Naturalmente l'ira non si presenta mai in forma pura, incandescente: ogni sua manifestazione è già culturalmente filtrata e/o politicamente arginata. Può però esplodere un'ira *acosmistica*, incapace di dare e di darsi una *forma* politica: è, secondo Sloterdijk, il caso della nostra contemporaneità, l'epoca in cui tutti i tradizionali vettori politici dell'ira hanno perso credibilità e attrattiva, causando quindi una generale dispersione irrazionale e infeconda dei serbatoi d'ira che, comunque, l'umanità continua imperterrita a produrre e riempire.

Il problema di tale impostazione, di una simile antropologia delle passioni, è che si colloca, per così dire, in mezzo al guado: pur prevedendo e attuando una parziale relativizzazione del piano antropologico-naturale, non riesce comunque a staccarsene completamente, rimane in fondo un corollario dipendente da assunti e presupposti antropologici. È solo con l'inserimento massiccio – e non cursorio, come fa Sloterdijk - del concetto di immagine del mondo che è possibile inserire la dinamica delle passioni all'interno di un contesto più ampio e comprensivo, liberandola contestualmente da ingombranti paternità antropologico-naturali. In altri termini non si tratta affatto di rifiutare in blocco la ricerca dei “moventi passionali” che agitano la vita degli uomini e delle società, al contrario: la vera scommessa consiste, ancora una volta, nel dare “significato pratico” e contenuto concreto alla dinamica delle passioni, innestando tale dinamica su di una più ampia analisi delle immagini del mondo.

Tale innesto permette infatti di uscire da due vicoli ciechi in cui rischia di arenarsi uno studio delle passioni che abbia trazione marcatamente e unicamente antropologica, due secche – per anticipare la conclusione – che si sviluppano a ridosso dell'impossibilità di rispondere alle domande *di che cosa?* e *da che cosa?* senza chiamare in causa il concetto di *Weltbild*. In primo luogo, infatti, il richiamo ai “moventi passionali” è certamente necessario, ma altrettanto sicuramente insufficiente per spiegare l'agire politico. È un'insufficienza *sui generis*, una strana insufficienza per ipertrofia: il richiamo a determinate passioni, infatti, rappresenta un filtro a grana troppo larga, talmente larga da risultare inflazionato come strumento di

analisi sociale e politica; per essere più espliciti: l'ira, la paura, la speranza sembrano essere il *movebo* di una gamma di azioni potenziali troppo ampia perché possano essere utilizzati come categoria di lettura della realtà politica. “Per amore si fa tutto” dicono gli innamorati: il problema è esattamente quel *tutto*, l'incredibile ampiezza di ciò che l'amore – e come lui l'ira, la paura, la speranza – può spingere a fare.

È lo stesso Weber a fornirci – in maniera letteralmente incidentale – una strategia per uscire da questo *empasse*; nelle prime pagine di *Politik als Beruf*, tratteggiando i tre tipi puri di legittimità del potere politico, Weber inserisce tra le righe due passioni simbolo della modernità, nel ruolo di veri fattori pratici di motivazione all'obbedienza: timore [*Furcht*] e speranza [*Hoffnung*].

è del tutto evidente che nella realtà sono motivi assai concreti di timore e speranza – timore della vendetta di potenze magiche o del detentore del potere, speranza in una ricompensa in questo o nell'altro mondo – e inoltre interessi della più diversa natura a condizionare questa obbedienza [la disposizione all'obbedienza nei confronti dei dettati del detentore del potere politico].<sup>55</sup>

Al di là quindi delle rappresentazioni idealtipiche dei fondamenti della legittimità, di per sé puri strumenti teorici, Weber segnala da subito l'esigenza di un ulteriore sprone motivazionale; la legittimità di un potere secondo uno dei modelli proposti non è comunque sufficiente a garantire obbedienza e dunque stabilità all'ordinamento politico. A compensare questa lacuna subentrano “motivi assai concreti di timore e speranza”, cioè passioni. Ma in questo contesto l'accento deve cadere sull'inciso posto da Weber: l'aspetto davvero rilevante è *cosa* si tema e *cosa* si spera. Il movente della paura o della speranza può portare ad atteggiamenti completamente diversi a seconda del suo oggetto. Se paura e speranza sono motivazioni all'agire, la vera domanda per capire l'indirizzo di tali passioni è: paura e speranza *di che cosa*. La paura di una dannazione eterna e la speranza di ricompensa ultramondana, ad esempio, sono stati per eccellenza il fattore di instabilità dell'ordinamento politico nella prima modernità. Eppure si trattava della stessa paura e della stessa speranza che, in un'altra immagine del mondo, avevano invece garantito solidità e stabilità all'*ordo christianus*. La forza antitradizionalistica e sovversiva del Protestantesimo

---

55 Pol., p. 50.

ascetico si rivelava proprio nell'indifferenza di fronte alle minacce di vendetta fisica del potere politico e alle speranza di riconoscimento all'interno dell'ordine sociale tradizionale: esse erano svalutate in quanto costantemente paragonate alla dannazione eterna e all'eterna pace dei santi dell'aldilà. Essi temevano di essere dannati, non di essere perseguitati dai governanti di turno.

In altri contesti, all'interno di altre immagini del mondo, la stessa paura e la stessa speranza hanno armato le schiere di contadini di Frankenhäusen: essi erano però convinti che questo mondo non fosse irrimediabilmente corrotto, ma potesse diventare il materiale adeguato per la costruzione del Regno di Dio in terra – bastava solo fare ricorso all'ultima violenza. Ciò che mi interessa evidenziare è quindi che l'immagine del mondo indirizza le dinamiche emotive dei singoli, definisce cosa temere e cosa sperare; in altri termini, risponde alla domanda: paura, speranza *di che cosa?*

L'intervento del concetto di *Weltbild* si fa ancora più necessario e decisivo nel momento in cui, oltre all'indirizzo e l'orientamento di una passione, bisogna definire il suo *oggetto*. Insomma, ammesso e non concesso che l'ira domini incontrastata il panorama politico – *ogni* panorama politico – rimane comunque la seconda domanda: *di fronte a cosa* si dà ira, a partire da quale scandalo, sulla base di quale vergogna l'uomo si adira? A questo livello il discorso di Sloterdijk svela il suo retroterra antropologico, ribadisce la paternità naturalistica delle passioni: «come animale morale “a sangue caldo”, l'uomo dipende dal mantenimento di un certo livello interno di autostima [...]. Chi privilegia i linguaggi non tecnici può rendere la stessa idea con la tesi secondo la quale gli uomini possiedono un senso innato per la dignità e la giustizia»<sup>56</sup>. Al di là della coloritura morale che assumono gli impulsi timotici in questa frase, ciò che si sta di fatto affermando è che la presenza dell'ira si può dare per scontata: l'ira è, al pari dell'*eros*, parte costitutiva e insostituibile dell'uomo e peraltro è la “sezione” dell'uomo dedicata alla sfera politica; in quanto tale essa è ineliminabile, è una costante – è il caso di dire – naturale, una legge biologica. D'altronde, come si potrebbe non adirarsi di fronte a questo mondo così palesemente ingiusto ed eticamente irrazionale? Questa percezione del mondo è considerata da Sloterdijk naturale e universale: vi è una *ursprüngliche Unpassung*

---

56 P. Sloterdijk, *Zorn und Zeit* [2006], trad. it. a cura di G. Bonaiuti, *Ira e Tempo*, Meltemi, Roma 2007, p. 30.



*zwischen Individuum und Welt*<sup>57</sup>, un attrito congenito e ineliminabile, un disagio connaturato dell'uomo nei confronti del mondo che fornisce sempre rinnovati e giustificati motivi all'ira. Il potenziale d'ira e di rabbia è dunque a disposizione di chiunque sappia come utilizzarlo.

Da un lato, però – e ancora una volta – quand'anche si riuscisse a dimostrare la presenza perenne di serbatoi carichi d'ira, avremmo guadagnato ben poco riguardo la spiegazione e la comprensione dell'agire politico; è lo stesso meccanismo visto precedentemente a ridosso del concetto di *Zweckrationalität*: va bene che l'uomo agisce posseduto dalle sue passioni, ma chi decide quale passione insorge di fronte a un determinato evento? Ebbene, seguendo Weber la risposta non può che essere l'immagine del mondo. Ci si adira laddove il proprio stato è vissuto come ingiusto, dove si percepisce una discrasia tra ciò che si è e ciò che si avrebbe diritto di essere; ma, ad esempio, laddove l'ordine sociale è considerato il fedele rispecchiamento del tao giusto, immutabile ed eterno come nell'immagine confuciana del mondo, allora non si dà spazio per l'ira.

Nessun Achille ha mai animato l'epica cinese perché il suo comportamento, la sua ira funesta – scatenata dalla confisca di Briseide –, sarebbe stata considerata assurda, sintomo inequivocabile di follia all'interno del *Weltbild* confuciano: un uomo non si comporta così, ma agisce sempre con decoro e moderazione. E soprattutto Agamennone, in quanto *commander in chief*, aveva pieno diritto di pretendere per sé Briseide; e non ci si adira di fronte ad un atto percepito come giusto e legittimo, anche se personalmente svantaggioso. Per quanto incomprensibile a menti europee, invece, esplosioni di ira politica si davano in Cina di fronte a catastrofi naturali, come terremoti e inondazioni: «pure l'idoneità dei funzionari era quindi condizionata in senso carismatico: ogni turbamento o ogni disordine di carattere sociale o di carattere cosmico-metereologico nel loro distretto dimostrava che essi non possedevano la grazia degli spiriti. E, senza cercarne i motivi, essi dovevano allora lasciare i loro uffici»<sup>58</sup>. Visto da ovest, sembra che l'immagine confuciana del mondo abbia invertito i fattori naturale/sociale; sta di fatto che secondo quel *Weltbild* ogni catastrofe naturale rispondeva ad un semplice meccanismo causale *etico*, ed era evitabile attraverso il ripristino *politico* del potere tradizionale:

---

57 P. Sloterdijk, *Weltfremdheit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1993, p. 221.

58 Conf., pp. 78-79.

Ogni siccità, ogni inondazione, ogni eclissi di sole, ogni sconfitta, ogni evento minaccioso in generale rimetteva la potenza nelle loro mani [dei mandarini NdR], poiché era ritenuto conseguenza dell'infrazione della tradizione e dell'abbandono della condotta di vita classica, i cui tutori erano i letterati.<sup>59</sup>

Gli esempi potrebbero continuare all'infinito: non solo l'adattamento al mondo dell'umanità confuciana, ma anche la repentina iscrizione di massa nell'esercito del proletariato socialista da parte di chi, per generazioni, aveva accettato con santa rassegnazione la propria miseria. Credo però che sia già sufficientemente evidente il fatto che l'immagine del mondo decide, determina e convoglia la gamma di passioni che sorge di fronte a determinati eventi e condizioni; che si dia ira o rassegnazione, invidia o adattamento, ciò è definito dalla percezione che l'uomo ha di sé e del mondo. Una percezione tratteggiata esattamente dal *Weltbild*.

Dall'altro lato, andando al cuore della questione, il postulato di derivazione antropologica della presenza costante dell'ira e addirittura del suo protagonismo indiscusso nell'agone politico, appare ai miei occhi piuttosto pesante e difficile da sostenere. Sloterdijk è infatti costretto a scorgere più o meno dovunque, sull'arena pubblica, tracce d'ira e di soggettività irresistibilmente timotiche: in questo modo finiscono derubricati sotto l'identica definizione di “manifestazioni d'ira politica”, atteggiamenti ed eventi quantomeno molto distanti, dalle rivoluzioni comuniste alla bocciatura di referendum<sup>60</sup>, dal terrorismo politico e religioso ai fenomeni di vandalismo nelle periferie urbane. È inevitabile: considerando l'ira il *movebo* politico naturalmente umano bisogna obbligatoriamente trovarla in qualche piega dell'agire sociale – anche a costo di perdere capacità analitica, ossia capacità di distinguere e distanziare fenomeni eterogenei e magari anche etero-generati. Utilizzando invece il concetto di immagine del mondo come costellazione mobile e – come si vedrà più avanti – spuria, come ibrido di cultura e materia, è possibile comprendere l'agire politico dei soggetti e delle collettività. Anzi: è possibile *comprendere* - nel doppio senso di questa parola – le dinamiche emotive e passionali degli individui, senza aver

---

<sup>59</sup> Conf., p. 199.

<sup>60</sup> Cfr. P. Sloterdijk, *Ira e tempo*, op. cit., p. 250: in questo passaggio Sloterdijk considera la bocciatura francese del referendum sulla Costituzione europea una prova della permanenza di quanti d'ira anche nella politica occidentale. Se anche fosse così, si tratta a mio avviso di un'ira talmente diluita da meritare forse un altro nome rispetto alle passioni che appena pochi decenni fa avevano insanguinato l'Europa.

paura di diagnosticare epoche in cui scarseggiano riserve d'ira, momenti storici di *sazietà* e la cui tonalità emotiva fondamentale è la rassegnazione, l'accettazione, l'adattamento, senza con ciò perdere rilevanza né tanto meno capacità di ricaduta politica<sup>61</sup>.

Neutralizzazione dell'antropologia naturale, sussunzione delle passioni all'interno di una più ampia *costellazione*, in un rapporto di dipendenza e di mobilità a seconda delle diverse attrazioni gravitazionali esercitate dai vari pianeti che compongono un *Weltbild*; manca ancora un ultimo spostamento di prospettiva, un'ultima prestazione sistemica attribuibile al concetto di immagine del mondo così come emerge dai testi di Weber: la neutralizzazione della *verità*. La definizione è apparentemente altisonante, sembra il preludio di una incredibile e incredibilmente radicale rivoluzione del pensiero; in realtà ci si muove secondo una traiettoria già abbozzata nel primo capitolo, e all'interno degli argini sicuri dell'ortodossia kantiana. Inutile ripetere e recuperare quanto detto precedentemente – soprattutto nel paragrafo dedicato a Blumenberg; è sufficiente puntualizzare che parlando di “immagine del mondo” ci muoviamo in un ambito in cui la semantica della verità è completamente fuori luogo, per almeno due motivi.

Innanzitutto perché è *immagine* del mondo, non concetto razionale né dato empirico passibile di esperienza; è immagine e quindi si tratta di una *rappresentazione* del mondo, ossia l'esito di un processo almeno parzialmente artificiale in cui l'*homo pictor* dipinge il mondo, anche con l'aggiunta e l'interpolazione di elementi non verificabili e tanto meno dimostrabili. E poi perché è *immagine del mondo*, e da Kant in avanti si sa che di fronte ad orizzonti tanto estesi non si può pretendere la verità; le idee di totalità sono accessibili all'umano solo nella forma ambigua delle immagini, e mai con la proverbiale chiarezza del concetto. In altri termini: si può credere che il mondo sia un cosmo ordinato o il palcoscenico della Provvidenza o semplicemente tutto ciò che accade, ma non si può *dimostrare* nessuna di queste risposte. “Che cos'è il mondo?” è una domanda trabocchetto a cui però l'uomo è costretto a rispondere; è una sorta di versione filosofica del principio di indeterminazione: ogni volta che si volge lo sguardo sul mondo è inevitabile

---

61 Sul rapporto tra antropologia delle passioni e immagini del mondo ho scritto più chiaramente in M. Alagna, *L'ira placata. Antropologia delle passioni e antropologia delle immagini del mondo*, in Humana.Mente, n. 12, pp. 53-73. Questo paragrafo rappresenta di fatto una sintesi di quell'articolo, con poche modifiche.

un'aggiunta immaginativa. Questo non significa l'eclissi della realtà, ma una sua rimodulazione su di una scala più piccola: i concetti “totali” come il mondo, la società, la storia si danno solo in immagini.

È l'immagine del mondo che decide il *vero* di un'epoca e di una società, definisce il “regime di verità” - o ancora più radicalmente: il “regime di realtà” - funzionante per quella cultura, in quel momento. In un suo contributo per il volume collettivo *Nuove prospettive di critica sociale*, Martuccelli scrive: «è possibile affermare che, nel lungo termine, la “realtà” è stata incarnata da tre immagini fondamentali, Dio, il Re, il Denaro – la religione, la politica, l'economia. Ciascuno di questi ambiti, attraverso modalità diverse, ha in effetti strutturato, in un momento storico determinato, ciò che veniva concepito come lo zoccolo duro della “realtà”. [...] Ciascuno di essi struttura un insieme di significati sociali immaginari costituenti un mondo»<sup>62</sup>. Non è questo il momento di commentare la teoria della modernità proposta da Martuccelli, secondo un processo di slittamento di ciò che è considerato il piano del “reale” che va dal teologico al politico per arenarsi infine sull'economico. Ciò che mi interessa evidenziare in questo contesto è invece il costante cortocircuito linguistico che Martuccelli è costretto a proporre per spiegare la sua idea di “regime di realtà”: si parla infatti di “realtà incarnata da immagini”, di “immaginari costituenti un mondo”. In altri termini – anzi: con la terminologia sviluppata in questo lavoro – si parla di immagini del mondo, di *Weltbilder*, di schemi culturali approntati per la comprensione, l'interpretazione e l'orientamento nel mondo.

In questo senso si parla di “neutralizzazione della verità” all'interno delle prestazioni sistemiche del concetto di immagine del mondo: la dicotomia vero/falso è fuori luogo, assolutamente inapplicabile all'interno di uno studio sulle immagini del mondo; semmai il rapporto – sulla scorta delle indicazioni di Martuccelli – andrebbe ribaltato e invertito: il *Weltbild* – per principio inverificabile – definisce i criteri di verità di un'epoca, delimita ciò che viene individualmente e socialmente considerato “realtà”. La realtà diviene quindi credenza collettiva, frutto dell'immagine del mondo: ad esempio, la realtà della trascendenza e del *Deus absconditus* dei Puritani, la verità del doppio decreto e dei comandamenti divini non era solo indubitabile

---

62 D. Martuccelli, *Critica dell'economia in quanto realtà: una urgente messa in questione*, in F. Crespi e A. Santambrogio (a cura di), *Nuove prospettive di critica sociale. Per un progetto di emancipazione*, Morlacchi Editore, Perugia 2013, p. 86.

all'interno del *Weltbild* calvinista; era, più in profondità, strutturata e basata sull'immagine calvinista del mondo. Era quest'ultima che, nella sua costitutiva indimostrabilità razionale, fondava ciò che veniva considerato “realtà”. Allo stesso modo, l'idea più tarda che le rappresentazioni religiose siano solamente un riflesso deformante e capovolto di una “realtà” più dura e concreta, fatta di forze produttive e rapporti di produzione, è il sintomo dell'affermarsi di un nuovo “regime di realtà”, di una nuova verità incarnata in immagini, *id est* di una nuova immagine del mondo. Non si tratta di un progresso verso un rapporto più maturo con il mondo: in quanto *Weltbilder* entrambi condividono lo stesso tasso di inverificabilità; è però un mutamento di paradigma e il consolidarsi di una nuova evidenza percepita.

La questione fondamentale, peraltro, non rimane limitata all'ambito teoretico o gnoseologico: il Weber sociologo può impunemente disinteressarsi della verità e addirittura neutralizzarla senza particolare ansia perché, dal punto di vista dell'uomo concreto, non c'è differenza tra verità *vera* e verità *creduta*. La verità autentica e universalmente comprovata non possiede una forza motivazionale superiore rispetto all'opinione *creduta* vera, all'immagine in cui si crede sinceramente. Per questo è sociologicamente inutile - oltre che teoreticamente assurdo - pretendere di valutare il grado di verità autentica di un'immagine del mondo, magari al fine di collocare i vari *Weltbilder* su di un grafico di progressivo avvicinamento al vero - come vorrebbe la rima di derivazione illuministica tra modernità e verità. Si scoprirebbe infatti che tutte le immagini del mondo contengono lo stesso tasso di indimostrabilità e, soprattutto, che l'elemento socialmente decisivo è la loro *credibilità*, la capacità di spiegare e avere presa sull'esistente, non la loro supposta verità.

Ad ogni modo, la costitutiva non-verificabilità di ogni immagine del mondo non implica automaticamente la consapevolezza di tale indimostrabilità: al contrario, il *Weltbild* di una civiltà si autopresenta al suo interno semplicemente come *Welt*. L'artificialità di una “immagine del mondo” è immediatamente rimossa attraverso l'elisione del primo sostantivo, spacciandosi come sguardo diretto sul mondo come realmente è. Il fatto di non essere verificabile non inficia in nulla la capacità di un'immagine del mondo di orientare comportamenti e di plasmare soggettività esattamente perché il punto decisivo è l'essere creduta. Piuttosto è interessante analizzare i motivi dell'eventuale processo di *opacizzazione* di un'immagine del

mondo, ossia la progressiva presa di consapevolezza della sua artificialità, della sua – a rigor di termini - “falsità”, della sua opera di “filtraggio”; una transizione che, come si vedrà più avanti, chiama in causa vari fattori – dal sorgere di nuove idee al mutare delle condizioni materiali – e che, ad esempio, è particolarmente evidente nella freddezza analitica con cui ora possiamo studiare una locuzione come “immagine socialista del mondo”, che per due secoli e fino ad una manciata di decenni fa era creduta da milioni di persone come lo stato reale del mondo e del destino della storia.

Ad essere invece definitivamente squalificato da tale neutralizzazione della verità è un concetto introdotto nella storia del pensiero dal marxismo e che ha imperversato per tutto il secolo scorso: quello di ideologia<sup>63</sup>. Non è in discussione – non almeno in questo capitolo – l'eterno problema della relazione tra costrutti intellettuali e condizioni materiali; ad essere cancellata, invece, è la possibilità che esista un piano di verità, uno sguardo indubitabilmente vero sul mondo che si possa permettere di tacciare gli altri di *falsa* coscienza. In altri termini, accettando la ricostruzione weberiana delle immagini del mondo, la critica dell'ideologia perde senso a causa della mancanza del piano da cui tale critica dovrebbe partire. Insomma, ogni immagine del mondo ha fin troppe travi nel proprio occhio per potersi permettere di criticare le pagliuzze altrui.

Quest'ultimo passaggio sull'opera di neutralizzazione della verità compiuta sottotraccia da Weber attraverso l'utilizzo intensivo delle immagini del mondo come strumento di analisi sociale, mi permette di prendere una pausa e lanciare due brevi excursus, segnalando, in questo caso, due assenze pesanti. Chiunque cerchi di fare un lavoro sul concetto di “immagine del mondo”, *Weltbild*, nella storia del pensiero, si troverà a dover fare i conti con due personaggi simbolo dell'Occidente e della modernità: Copernico e Colombo. Principali fautori della Grande Rivoluzione dell'immaginario europeo, coloro che hanno letteralmente cambiato le coordinate del mondo e dello spazio, chi meglio di loro potrebbe incarnare e spiegare il concetto di immagine del mondo, i suoi processi di modificazione, le ricadute politiche e sociali

---

63 Cfr. M. Alagna, *The Matryoshka-Concept. Commentary on On the Concept of Weltanschauung by Karl Mannheim*, in «HumanaMente» n. 18 settembre 2011, op. cit., pp. 239-246.

di tali trasformazioni? Non è un caso che, seppur con gradi di protagonismo diversi, entrambi questi personaggi siano presenti negli autori attraversati nel primo capitolo, a volte addirittura eleggendo il loro nome – o il nome delle loro scoperte - a emblema dei cambiamenti radicali, epocali: dalla “rivoluzione copernicana” alla scoperta dell'America, da Kant a Blumenberg, è a ridosso di questi due eventi che si parla di immagine del mondo.

Eppure non dev'essere un caso nemmeno il fatto che, invece, Weber ostenti indifferenza nei confronti dei due eroi della modernità: l'*Entzauberung der Welt* sembra un processo molto più complesso e dalle radici antiche, che non solo non inizia con l'eliocentrismo, ma che in realtà accelera prepotentemente solo molto più tardi, dopo un'altra rivoluzione – si potrebbe dire: una vera rivoluzione – ossia quella industriale. L'America, pur presente con una certa assiduità negli scritti di Weber, pare diventi importante solo molto dopo il 1492, anzi: se proprio si dovesse azzardare una data precisa si potrebbe forse dire che l'America assume portata rivoluzionaria tra le immagini del mondo che agitavano l'Europa solo a partire dal 1620. L'anno in cui salpò il Mayflower.

***Excursus. I grandi assenti (I): Copernico. Questa non è una  
rivoluzione!***

Il verde brillante della prateria  
dimostrava in maniera lampante l'esistenza  
di Dio  
del Dio che progetta la frontiera  
e costruisce la ferrovia.  
F. De Gregori, *Bufalo Bill*

Di primo acchito non sembra che ci sia bisogno di un intero paragrafo per spiegare e motivare l'assenza – o comunque la scarsissima rilevanza – del personaggio Copernico all'interno degli studi weberiani; nell'epopea della modernità occidentale Copernico è infatti diventato l'eroe simbolo della secolarizzazione, è stato trasfigurato nel primo picconatore del muro teologico che imprigionò per secoli la curiosità europea. Va da sé che un autore come Weber, noto *urbi et orbi* per aver

sostenuto e dimostrato le radici ascetiche e puritane della modernità, non poteva permettersi di concedere al personaggio-Copernico – così come si è cristallizzato dell'agiografia laica dell'Occidente – un ruolo troppo centrale; ricondurre a Copernico la genesi della modernità significa renderla di fatto coincidente con la secolarizzazione, e questo non poteva convincere pienamente Weber. Questo è certamente vero, ma merita di essere analizzato più nel dettaglio; per quanto possa sembrare apparentemente paradossale, l'indifferenza weberiana nei confronti di Copernico si radica esattamente nell'enfaticizzazione del ruolo svolto dalle immagini del mondo. Proprio il concetto di *Weltbild* permette infatti di ricalibrare e relativizzare la portata socialmente e politicamente rivoluzionaria della scoperta di Copernico, attraverso due fronti d'attacco: il primo potrebbe essere definito per semplicità “teoretico” e il secondo “sociologico”.

Il verde brillante della prateria dimostrava in maniera lampante l'esistenza di Dio: il verso di De Gregori, non a caso posto in esergo a questo breve excursus, mostra e riassume in sé tutti i limiti della scienza. Weber, probabilmente, avrebbe catalogato come esperienza artistico-mistica la sensazione del divino nel verde abbagliante di una prateria; ciò che mi preme sottolineare, però, è che nonostante tutti gli sforzi compiuti dalla scienza, nonostante Copernico e Galileo, Newton e Darwin, quel verde brillante continua a mantenere la capacità di apertura verso la trascendenza per chi ha orecchie religiosamente sensibili. Qualunque saggio scientifico in grado di spiegare il perché di quel prato verde, le sue cause biologiche, la sua struttura chimica, non potrà mai né afferrare né smentire definitivamente quella atmosfera di sacralità che alcuni sentono contemplandolo. È lo stesso concetto condensato nella frase: la scienza non dimostra l'ateismo.

Ancora una volta, quindi, ci si imbatte nella ormai conclamata impotenza del pensiero scientifico di fronte a concetti totali; la neutralizzazione della verità attraverso il concetto di immagine del mondo significa esattamente che affrontando orizzonti totali come il mondo, la storia, il tempo, il massimo a cui possiamo giungere è un'immagine, argomentabile ma non dimostrabile, credibile ma mai “vera” nel senso scientifico del termine. Nel momento in cui si suppone che la “rivoluzione copernicana” ci dica qualcosa in più che un “semplice” chiarimento di fisica astronomica, stiamo già abbandonando il terreno sicuro della scienza per



cominciare a brancolare nel buio, siamo già ben oltre le antinomie. D'altronde, come già notava Blumenberg, metafore e immagini del mondo non hanno nulla a che fare con problemi teoreticamente verificabili, veicolano un sapere che supera quello scientifico-astronautico<sup>64</sup> - o meglio: che si pone completamente su di un altro piano. In questo senso Copernico non è un personaggio centrale per una storia delle immagini del mondo: sapere che la Terra gira attorno al Sole e non viceversa, in realtà non smentisce né invalida la credenza che il mondo sia il palcoscenico della Provvidenza, né prova, all'opposto, che il mondo sia solamente tutto ciò che accade. Basta un prato verde a dimostrare in maniera lampante l'esistenza di Dio.

È addirittura lo stesso Max Planck che, non so quanto consapevolmente, in un passaggio del suo scritto su *L'unità dell'immagine fisica del mondo* separa scienza e *Weltbild*, Copernico e immagine del mondo, facendo anche un ulteriore passo in avanti, ossia affermando che la vitalità scientifica di un Copernico o di un Keplero traeva linfa e forza motivazionale da un'immagine del mondo che, in quanto tale, di scientifico non aveva assolutamente nulla:

Quando i grandi maestri del passato fecero dono alla scienza delle loro idee, Nicola Copernico togliendo la Terra dal centro del mondo, Giovanni Keplero formulando le leggi che da lui prendono nome, Isaac Newton scoprendo la gravitazione universale, Cristiano Huygens fondando la teoria ondulatoria della luce, Michele Faraday creando le basi dell'elettrodinamica (e la lista potrebbe continuare ancora), non furono certo i punti di vista economici quelli che soprattutto li ferrarono nella lotta contro concetti tradizionali e insigni autorità. No, fu la loro fede incrollabile nella realtà della loro immagine del mondo, fosse essa fondata su base artistica o su base religiosa.<sup>65</sup>

Alla luce di quanto detto sia in questo capitolo sia in quello precedente, l'assenza di Copernico nella galleria delle immagini del mondo approntata da Weber non è poi così scandalosa: scienza e immagini del mondo si muovono su livelli diversi, sicuramente non privi di reciproche intersezioni, ma non immediatamente comunicanti.

---

64 Cfr. H. Blumenberg, *Paradigmi per una metaforologia*, op. cit., p. 149, citato già nel primo capitolo di questo lavoro: «la metafora non ha nulla a che vedere con problemi teoreticamente verificabili, magari osservabili con controllo astronautico; essa vuole sapere “di più” di quanto un astronauta potrà certificare».

65 M. Planck, *L'unità dell'immagine fisica del mondo*, in *La conoscenza del mondo fisico*, tr. it. di E. Persico e A. Gamba, Bollati Boringhieri, Torino 1993, pp. 64-65.

Ma non è solo questo: seguendo il ragionamento e la ricostruzione storica compiuta da Weber la figura di Copernico perde di eccezionalità, sembra non rappresentare nulla di straordinario, nulla di rivoluzionario. Anche il millenario processo di disincantamento del mondo e l'innegabile movimento di secolarizzazione non trovano in Copernico né un punto di svolta né un momento di accelerazione. *L'Entzauberung der Welt* infatti ha paternità religiosa e genesi profetica, è inizialmente sinonimo di demagificazione e non di anti-religiosità; ad ogni modo cresce gradualmente col progredire delle conoscenze scientifiche, ma il suo vero punto di rottura, che rende il mondo senza Dio e senza profeti, avviene secoli dopo Copernico, in quel coacervo storico-culturale che tiene insieme fiducia *latu sensu* illuministica nella ragione, rivoluzione industriale e soprattutto *exploit* della tecnica. In questo senso Copernico e la sua “rivoluzione” rappresentano ben poca cosa, un passaggio come ce ne furono tanti.

È proprio una frase di Weber, all'interno della *Zwischenbetrachtung*, a chiarire magistralmente il perché della sua indifferenza “teoretica” nei confronti di Copernico e a sintetizzare quanto detto in queste pagine: «[I]o scetticismo anti-religioso in quanto tale era rappresentato, in linea di principio, in Cina, in Egitto, nei *Veda* e nella letteratura ebraica posteriore all'esilio così come lo è anche oggi: a esso non si è aggiunto quasi nessun argomento nuovo [corsivo mio]»<sup>66</sup>. Dai tempi dei *Veda* e dell'esilio ebraico non si è quindi aggiunto quasi nessun nuovo argomento alla critica della religione. Con buona pace di chi ha fatto di Copernico un eroe-simbolo, la genesi della modernità non si distingue per una rinnovata *verve* intellettualistica e scientifica anti-religiosa. La tensione tra conoscenza intellettuale e religione esiste da che esiste la religione, e ogni argomento di scetticismo è stato ormai formulato: non è quindi sul piano teoretico e scientifico, non è nel modello astronomico copernicano, che possiamo trovare l'evento rivoluzionario che cambia un'immagine del mondo.

Come anticipato, c'è un secondo fronte d'attacco, una seconda motivazione che spiega l'assenza di Copernico, una motivazione “sociologica”; anche in questo caso la frase che condensa quanto voglio affermare può sembrare paradossale o addirittura provocatoria: la scienza è sociologicamente minoritaria. Ancora una volta cercherò di argomentare questa affermazione, di spiegare cosa intendo, facendo per così dire “il

---

66 Inter., p. 344.

giro largo”, provando a fare emergere la posizione di Weber per contrasto, di modo che risalti sul negativo di una opinione opposta; per fare questo è necessario chiamare in causa un altro autore, già cursoriamente incontrato nelle pagine precedenti: Peter Sloterdijk.

Quando il fisico e cosmografo inglese Thomas Digges ha provato, nel 1570, che la dottrina bimillenaria delle croste celesti è tanto inconsistente dal punto di vista fisico quanto superflua da quello dell'economia del pensiero, i cittadini dei tempi moderni si sono forzatamente ritrovati in una situazione nuova che, oltre all'illusione che la loro patria occupasse una posizione centrale nel Cosmo, ha tolto loro anche l'idea – immaginaria e consolatrice – che la Terra fosse avviluppata in volte sferiche, come da manti celesti riscaldanti. In seguito gli uomini della modernità hanno dovuto imparare come esistere in quanto nocciolo privato del proprio involucro. La frase pietosa e attenta di Pascal - “l'eterno silenzio degli spazi infiniti mi spaventa” - esprime l'intima professione di fede dell'epoca. Da quando i tempi sono divenuti “moderni”, nel senso puntuale del termine, essere-nel-mondo significa doversi aggrappare alla corteccia terrestre e implorare il pensatore – al di là del grembo e dell'involucro. [...] Vivere nella modernità, significa pagare il prezzo dell'assenza di protezioni. L'uomo privo di scorze libera la sua psicosi epocale rispondendo al raffreddamento esterno con tecniche climatiche e politiche di riscaldamento.<sup>67</sup>

Nella ricostruzione di Sloterdijk in meno di 30 anni il mondo cambia completamente faccia, o meglio: cambia completamente immagine. Tra il 1543 – anno di pubblicazione del *De revolutionibus orbium coelestium* e di morte del suo autore – e il 1570 si consuma la frattura epocale, il terremoto che separa la modernità dalle ere precedenti: l'umanità viene prima declassata nei sobborghi, resa abitante della periferia dell'universo, e quindi viene esposta senza protezioni a un esterno senza fine, costretta ad aggrapparsi alla crosta del pianeta per non cadere. È a partire da questo shock originario – su cui si plasma il *Weltbild* della modernità – che è possibile comprendere e decifrare la parabola politica, sociale ed economica della modernità occidentale; abbandonato nel vuoto e squalificate le religioni per manifesta in-credibilità, l'uomo è costretto ad aguzzare l'ingegno di fronte alle necessità: comincia quindi la *Neuzeit* come epoca di costruzione di serre artificiali, strutture politico-economiche in grado di surrogare la perdita delle volte celesti.

---

<sup>67</sup> P. Sloterdijk, *Spheren I. Blasen. Mikrospherologie* [1998], trad. it. a cura di G. Bonaiuti, *Sfere I. Bolle*, Meltemi, Roma 2009, p. 78.

Dallo Stato alle compagnie assicurative, dal glorioso *Welfare State* europeo al Palazzo di Cristallo del capitalismo vittorioso alla fine della storia: si tratta sempre di costruzioni più o meno sofisticate approntate per reazione a quel trauma originario consumatosi alla metà del XVI secolo e maturato interamente nei laboratori e negli studi dei primi scienziati moderni. Almeno secondo Sloterdijk.

La posizione di Sloterdijk – che qui si è dovuta semplificare all'estremo – è indubbiamente feconda, ma è tanto affascinante quanto eccessivamente filosofica: ciò significa che guarda alla storia *del pensiero* come se fosse la *storia tout court*, come se tra scienza e politica, tra scienziati e società, tra intellettuali e massa non ci sia mai stata tensione o per lo meno distanza. Weber, probabilmente, potrebbe rispondere a Sloterdijk con un semplice manuale di storia moderna: mentre Digges – spiace dirlo, ma nell'indifferenza quasi generale – dimostrava l'inconsistenza delle croste celesti, la Francia era dilaniata dalle guerre di religione tra cattolici e protestanti e solo due anni dopo la “rivoluzionaria” scoperta di Digges, fu insanguinata dalla Notte di San Bartolomeo; da lì il contagio si diffuse in tutta Europa fino a raggiungere la stessa Inghilterra, che conobbe gli scontri tra anglicani e puritani.

Per ancora un secolo dopo Copernico e Digges l'umanità europea si affida e crede ciecamente ad immagini *religiose* del mondo, indifferenti alla scienza, alla volta celeste, alla posizione della Terra rispetto al Sole. Anzi: proprio la modernità nasce attraverso il parto di sangue dei conflitti religiosi, coniando la categoria del “nemico radicale” o “nemico assoluto”, colui con il quale non è possibile accordo, né compromesso, né convivenza. Insomma, è difficile credere che nei trent'anni che separano Copernico da Digges maturi una rivoluzione dell'immagine del mondo in senso scientifico quando ancora fino al XVII secolo inoltrato si era pronti ad uccidere e morire a seconda della lingua con cui si dicevano le funzioni religiose – peraltro allo stesso Dio. In questo senso Weber può tranquillamente disinteressarsi di Copernico: il 1500 e il 1600 sono i secoli della lotta tra immagini *religiose* del mondo, non della rivoluzione scientifica.

La debolezza sociologica della scienza moderna, peraltro, non si limita al suo momento aurorale e non deriva unicamente dalla costitutiva scarsità numerica degli scienziati, ma anche dai suoi limiti intrinseci: come si è già più volte ripetuto, la

scienza non può far altro che tacere di fronte alle questioni veramente importanti, è costretta al silenzio proprio nel momento in cui si toccano i nostri problemi vitali. Di fronte allo scandalo del male e dell'ingiustizia, ad esempio, è difficile accontentarsi di un'alzata di spalle o di una rigida spiegazione causale di quanto succede; per questo Weber segnala come, pure in epoca di disincantamento avanzato, in realtà la religione è spodestata da un'altra fede – o meglio: dalla fede in un'altra immagine del mondo -, non dalla scienza:

Ancora nel 1906, alla domanda sul motivo della loro miscredenza, soltanto una minoranza di un certo numero (considerevole) di proletari rispondeva con argomentazioni che si richiamavano alle moderne teorie scientifiche; la maggioranza rinviava invece alla “ingiustizia” dell'ordine di questo mondo – certo essenzialmente perché credeva *ancora* in un compenso rivoluzionario intra-mondano.<sup>68</sup>

Ciò che per il momento mi interessa sottolineare di questo densissimo passaggio dell'*Introduzione alla Sociologia della religione* è che Weber certifica, ancora nel 1906, la relativa impotenza sociologica della scienza pura. Le masse si riuniscono attorno a promesse di redenzione e a spiegazioni credibili della *totalità* dell'esistente – esattamente ciò che la scienza, finché rimane tale, non può offrire. La definizione e la spiegazione del *male* e del *bene* – il *da che cosa* e il *per che cosa* definito dalle immagini del mondo – sono ingredienti essenziali per la formazione di gruppi sociologicamente rilevanti, perché sono i nostri problemi vitali; per questo motivo la sfacciata ingiustizia dell'esistente – se paragonata alla prospettiva realistica di un pareggiamento rivoluzionario dei destini – rappresenta una “dimostrazione” dell'inesistenza di Dio ben maggiore e ben più forte della smentita di alcune teorie astronomiche. Una fede viene abbandonata per un'altra fede – un'immagine del mondo abbandonata per un'altra immagine del mondo, percepita in quel momento come più credibile e più allettante. Ma in tutto questo, appunto, la scienza pura, le scoperte di Copernico e Digges, hanno un ruolo quantomeno marginale.

Ecco quindi spiegata l'assenza del personaggio-Copernico all'interno della collezione weberiana di immagini del mondo: da questo punto di vista, quella copernicana non è affatto una rivoluzione, ma solamente l'ennesimo *step* di un più ampio, complesso ed eterogeneo processo di disincantamento. Attenzione però:

---

68 Intr., p. 15.

relativizzare la supposta importanza rivoluzionaria delle scoperte scientifiche degli albori della modernità non significa che non abbiano *alcuna* importanza. In primo luogo – e lo si è già visto nel paragrafo dedicato ad Hans Blumenberg nel capitolo precedente – è interessante notare come le scoperte scientifiche di Copernico siano state percepite come rivoluzionarie almeno due secoli dopo la sua morte; in altre parole, per una dinamica storica dei *Weltbilder* l'aspetto decisivo è la *trasfigurazione* delle teorie scientifiche copernicane in immagine del mondo e l'elezione postuma di Copernico a simbolo di una cesura epocale. Insomma: proprio perchè l'umanità ha un bisogno disperato di un criterio di orientamento per non brancolare al buio, l'ha cercato anche laddove non c'era nulla da trovare, ossia nella scienza; l'eliocentrismo diventa solo una parte di un più ampio “copernicanesimo”, inteso come metaforizzazione di una teoria scientifica. In questo senso – e solo in questo senso – Copernico ricopre un ruolo da protagonista nei processi di trasformazione delle immagini del mondo: inconsapevolmente, involontariamente e soprattutto secoli dopo la formulazione delle sue teorie; Copernico viene assunto *ex post* come simbolo, eletto a padre nobile del processo di disincantamento e secolarizzazione che però accelera solamente alla fine del XVIII secolo. Dal punto di vista di una storia delle immagini del mondo, la rivoluzione è “copernicana” solo di nome, o meglio: questo è in realtà il nome di facciata della rivoluzione illuministica, industriale, tecnica.

In secondo luogo, e per concludere, è necessario ricordare anche la seconda parte della strofa di De Gregori che fa da esergo di questo excursus, riferita al dio che progetta la frontiera e costruisce la ferrovia. È proprio nell'epoca in cui si comincia a parlare di rivoluzione “copernicana” che si afferma la *liason* più produttiva della modernità occidentale: quella fra scienza e tecnica. Da un lato le scienze sociali, filosofiche e politiche cominciano a “progettare la frontiera”, a elaborare nuovi modelli di statualità e tecniche di sovranità, dall'altro le scienze “dure” ed empiriche iniziano a dare concretezza ai propri risultati: non solo le ferrovie, ma anche le macchine, i telai, le industrie. Sul finire del 1700 scienza e tecnica in combinazione iniziano – in maniera certamente frastagliata, come le onde di una marea che sale lentamente – a modificare la faccia del mondo – e quindi a trasformare anche la sua immagine. Inizialmente è l'entusiasmo ad accompagnare i successi della scienza e

della tecnica: le sorti sembrano magnifiche e progressive e si affermano di conseguenza le immagini progressiste del mondo. Certo, in quanto *Weltbilder* non hanno nulla di scientifico né alcuna possibilità di essere “dimostrate”, ma è *più facile* credere che il mondo sia in costante progresso verso il meglio quando si sperimenta la forza e l'energia creatrice di una scienza che rende possibili cose che fino a pochi anni prima erano solamente sogni.

Questo è il rapporto tra scienza e immagini del mondo: nel mondo spiegato dalla scienza e dominato dalla tecnica sembra *più adeguata e più credibile* un'immagine del mondo e della storia a vettore progressivo. Solo in questo senso la scienza *contribuisce* all'ateismo: non lo dimostra, ma lo rende *più semplice e più credibile*. Scrive Dostoevskij che «in generale ho notato che di giorno la fede sparisce sempre un poco»<sup>69</sup>: un'epoca che fa della luce il suo simbolo e un mondo rischiarato dalla scienza non squalificano certamente la religione, ma la rendono più marginale, diminuiscono gli spazi di buio in cui si percepisce più urgentemente l'esigenza della fede. Con un esempio tanto banale quanto concreto: di fronte al male di una malattia mortale la scienza continua a rimanere muta; ma grazie alla scienza sempre meno malattie sono irrimediabilmente mortali.

Più tardi, quando l'entusiasmo è gradualmente scemato, anche sotto il peso di eventi che smentiscono la consonanza tra progresso tecnico-scientifico e progresso sociale, civile, morale, si è cominciato ad affermare che il mondo fosse solamente tutto ciò che accade. Si impone quindi l'immagine di un mondo completamente privo di senso e di una storia senza *telos*; immagini, certamente, solamente immagini, che sono però in sintonia con quanto dimostrato dalla scienza. Parlare del mondo come “infinità priva di senso” è altrettanto a-scientifico che sostenere una qualunque delle tesi di Jean Paul: si tratta però di un *Weltbild* percepito come maggiormente adeguato in un'epoca dominata dalla scienza perché di fatto è l'estensione del metodo scientifico oltre i suoi limiti, oltre le antinomie. In un mondo in cui tutto è spiegato causalmente e meccanicamente, è *più facile, si tende* a immaginare causalmente e meccanicamente anche il mondo stesso nella sua totalità.

È stata la tecnica il cavallo di Troia attraverso cui la scienza ha potuto riscattarsi dalla sua condizione di minoranza sociologica, ed è attraverso la tecnica – e non con

---

69 F. Dostoevskij, *I demoni* [1871], Einaudi, Torino 1994, p. 371.

gli scritti di Copernico o Descartes – che l'immagine del mondo *adeguata* al meccanicismo scientifico ha potuto imporsi come atmosfera dominante della tarda modernità. La ferrovia – oppure, per rimanere a Weber, il tram – ha veicolato nelle masse il disincantamento del mondo: quando le meraviglie della tecnica diventano “normali”, quando non stupiscono più nemmeno gli ingenui, ecco compiuto l'*Entzauberung der Welt*. Quando la massa che mai leggerà il *De revolutionibus orbium coelestium* può “fare assegnamento”<sup>70</sup> sul fatto che dietro ogni nuovo strumento non ci sia nulla di a-razionale, di incalcolabile, ecco compiuto l'*Entzauberung der Welt*.

### ***Excursus. I grandi assenti (II): Colombo. Go West!***

Se avessi potuto scegliere fra la vita e la morte  
fra la vita e la morte, avrei scelto l'America.  
F. De Gregori, *Bufalo Bill*

Il 1492 è una delle poche date universalmente riconosciute come epocali. In tutti i manuali scolastici l'anno della scoperta dell'America ha l'onore di segnare lo spartiacque tra medioevo e modernità; è chiaramente una semplificazione – come tutte le rigide periodizzazioni -, ma ciò non toglie che l'aprirsi a Ovest degli spazi sconfinati del Nuovo Mondo rappresenti un mutamento senza precedenti, un *evento* nel senso più pesante e impegnativo del termine, dalle conseguenze letteralmente storiche. Diversi sono i motivi che consacrano l'importanza di tale evento: lo spostamento a Ovest del baricentro politico-economico e il declassamento definitivo del Mediterraneo, l'inizio del colonialismo, l'invasione di oro americano che diede la scossa decisiva ai commerci europei. L'elenco potrebbe continuare all'infinito, c'è solo l'imbarazzo della scelta; storici, economisti, sociologi, antropologi, agronomi e giuristi: ogni branca della scienza ha fondati motivi per ritenere la scoperta dell'America un punto di rottura. *Il* punto di rottura della modernità occidentale.

Ancora più interessanti sono le posizioni espresse dai filosofi, la ragioni per cui, anche loro, considerano quei due mesi di navigazione, tra l'agosto e il settembre

---

70 Scien., p. 20.



1492, come la gestazione di un rivolgimento epocale, la vera rivoluzione dell'immagine del mondo. Così ad esempio il già incontrato Sloterdijk elegge l'impresa di Colombo al ruolo di evento che più ha segnato, impresso e plasmato l'immagine del mondo della modernità europea. Ancora prima dello sbarco delle tre caravelle, è nella stessa scelta della rotta che avviene «un cambiamento di direzione di portata storico-universale e dall'inesauribile significato spirituale»<sup>71</sup>.

[Colombo] con la sua opzione per la rotta occidentale aveva dato il via all'emancipazione dell'"Occidente" da quel suo rivolgersi mitologico-solare a Oriente che risale a tempi immemorabili, e inoltre, con la scoperta di un continente occidentale, era riuscito a smentire concretamente il primato mitico-metafisico dell'Oriente. Da allora non torniamo più all'"origine" o al punto in cui sorge il sole, bensì seguiamo progressivamente e senza nostalgia di casa il corso del sole.<sup>72</sup>

Il semplice atto di salpare da Palos con la prua verso ovest segna per Sloterdijk un passaggio epocale: in quel momento l'Europa diviene Occidente e il vettore progressivo che da allora anima l'idea di storia dell'umanità europea si radica proprio nell'abbandono del richiamo a un Oriente da sempre carico di sacralità. La straordinaria fantasia lessicale di Sloterdijk si sbizzarrisce nella creazione di neologismi, dei concetti di "de-orientizzazione" [*Entostung*] e di "ovestizzazione" [*Westung*], traducibili nell'idea di una cesura dall'Est che causa una perdita di orizzonte, uno spaesamento ed un dis-orientamento [*Desorientierung*] che implica un mutamento radicale nella relazione uomo-mondo. Gli individui europei sono costretti a lasciare per sempre le proprie 'dimore linguistiche' [*lokale Spachhäuser*] e le caverne in cui per secoli si erano rifugiati [*häuslich-heimatlichen Welthöhle*], lanciandosi alla conquista di un Esterno che pare sconfinato e che assume presto i tratti di una nuova terra promessa: «quel che era il tradizionale "vivere, operare ed essere" dell'uomo orientato, denotato e caratterizzato da attrazioni regionali viene superato da un sistema di localizzazione di punti qualsiasi entro uno spazio rappresentativo omogeneo e arbitrariamente divisibile. Se il pensiero moderno e localizzato prende il sopravvento, allora gli uomini non possono più rimanere entro gli spazi interni del mondo che gli sono stati tramandati»<sup>73</sup>.

71 P. Sloterdijk, *Il mondo dentro il capitale*, op. cit., p. 63.

72 Ivi, p. 63.

73 Ivi, p. 56.

Il paradigma dell'*homo viator* cambia direzione del vettore e dal pio in cerca di una salvezza trascendente, si trasforma nel commerciante e nel marinaio ormai apolide, che presto cercherà nel capitale una redenzione immanente e a portata di mano. L'umanità che attraversa il secolo di transizione verso la modernità, terrorizzata – come si è visto, secondo Sloterdijk – dall'aprirsi spaventoso dell'esterno degli spazi siderali, viene ricompensata dalla disponibilità di un altrettanto vasto esterno tutto terrestre: ci si spaventa guardando verso l'alto, ma ci sono sempre più cose da ammirare anche sulla Terra. La possibilità di accesso a mondi vergini e immacolati, tutti da conquistare, crea la soggettività moderna, perfettamente simboleggiata dal suo nucleo embrionale, ossia i gruppi di marinai che si imbarcarono durante tutto il XV e XVI secolo per viaggi pericolosi diretti letteralmente all'altro capo della Terra. È grazie all'America che l'uomo è costretto a divenire moderno: cacciato fuori dalla propria caverna di certezze, si trasforma in esploratore e in colonizzatore, scopre in se stesso quella 'mania autogena' e quell'auto-entusiasmo che secondo Sloterdijk verrà più tardi chiamato 'autodeterminazione', e cioè libertà<sup>74</sup>. La scoperta dell'America è quindi fattore di affermazione e paradigma principe della nuova immagine del mondo della modernità: uno spazio scioccante ma libero che costringe il singolo a «divenire un soggetto moderno»<sup>75</sup>.

Una lettura diversa, ma che comunque assegna alla scoperta dell'America un ruolo centrale e rivoluzionario sulla dimensione ideale dei *Weltbilder*, è proposta da Blumenberg: nella sua ricostruzione la necessità pratica di coniare il plurale “mondi” di fronte alle scoperte geografiche della prima modernità causa automaticamente una lenta e costante perdita di potere di ogni immagine del mondo *tout court*. Non è mia intenzione ripetere qui le problematiche e i punti oscuri nell'utilizzazione del concetto di *Weltbild* da parte di Blumenberg – su questo valga quanto si è detto nel precedentemente capitolo; mi interessa però sottolineare come egli consideri il viaggio di Colombo come un punto di rottura, l'inizio della fine per le immagini del mondo. A suo avviso, infatti, l'esperienza dell'esistenza di sistemi etici e di modalità di orientamento nel mondo completamente diversi tra loro e tutti altrettanto validi ha dimostrato la relatività e l'infondatezza di ogni immagine del mondo e quindi ha

---

74 Cfr. *ivi*, p. 89.

75 *Ivi*, p. 91.

inaridito la sua forza motivazionale.

Ciò che ha depotenziato le immagini del mondo è stata l'acuta nuova esperienza della loro pluralità, un'esperienza che si è immediatamente trasposta in riflessione storica e in critica. Il fatto che "al di là dei monti" come aveva detto in primo luogo Montaigne, sia valido il contrario di ciò che al di qua sembra essere sicuro e ovvio, descrive l'esperienza fondamentale dalla quale ha preso le mosse la storicizzazione dell'immagine del mondo e che l'ha ridotta a un'impotenza infine ancora buona solo per il godimento estetico. In proposito mi limito a ricordare il significato che hanno avuto i resoconti di viaggio e i romanzi di viaggi utopici per lo spirito dell'Illuminismo. Nessun elemento di ciò che era ovvio è rimasto intatto e ogni ulteriore aspetto reale o fittizio dell'immagine del mondo è diventato un mero fatto storico e geografico. Il sapere storico sul potere delle immagini del mondo, che si è qui raccolto, ha già rappresentato in quanto tale il loro depotenziamento ed è un motivo ineliminabile dell'inutilità del loro rinnovamento.<sup>76</sup>

Blumenberg pone l'accento non tanto sull'apertura di nuovi spazi in sé, quanto piuttosto sul fatto che tali spazi in realtà non sono né completamente vuoti né assolutamente vergini. Essi sono abitati o da popoli che hanno codici morali e sistemi di interpretazione del mondo assolutamente diversi da quello europeo, oppure costringono i loro coloni a diversificarsi e distaccarsi sempre più dalla madrepatria. Più che le scoperte geografiche sono quelle etnografiche a segnare la cesura della modernità; Colombo è rivoluzionario suo malgrado, non solo perché non immaginava di invalidare tutte le carte geografiche preesistenti, ma anche perché in realtà il suo ruolo storico è quello di aprire la strada agli etnologi e agli antropologi, mentre negli ambienti intellettuali di un'Europa che si scopre vecchia comincia a girare la figura del "buon selvaggio". Insomma, per Blumenberg l'immagine del mondo è costitutivamente monistica, «non sopporta altre immagini del mondo attorno a sé; già il plurale "mondi", "immagini del mondo", è un prodotto linguistico dell'epoca della riflessione storica, un pezzo di filosofia della filosofia»<sup>77</sup>; ma mentre il dualismo dei *Weltbilder* porta al fondamentalismo e al terrore, la loro innumerevole pluralità li depotenzia e rende impossibile al singolo appropriarsi indiscutibilmente e naturalmente di uno di essi.

---

76 H. Blumenberg, *Immagine del mondo e modelli del mondo*, op. cit., p. 19.

77 Ivi, p. 20.

Le scienze dello spirito, nel senso più ampio, sono la rappresentazione e l'oggettivazione del pluralismo di immagini del mondo. Esse ci rendono accessibili e intelligibili dei mondi, ma nello stesso tempo ci tolgono la facoltà di appropriarci in modo indiscutibile e naturale di uno di essi. Nel dileguarsi delle immagini del mondo, nella perfezione della loro trasmissione linguistica ed ermeneutica resta ancora possibile, come orizzonte formale di ogni traducibilità, soltanto un mondo anonimo, che in quanto tale, nonostante la sua unità, non può essere più innalzato al monismo di un'immagine del mondo. La storia non conosce ritorni.<sup>78</sup>

In sintesi, ciò che si sta affermando è che post-Colombo si potranno studiare e analizzare un enorme caleidoscopio di immagini del mondo, ma con la freddezza dello scienziato, con la distanza, magari appassionata, dell'esperto d'arte; non si potrà più vivere l'esperienza di "avere" un'immagine del mondo, e questo rende la scoperta dell'America un evento epocale.

Tra tutte queste analisi, risalta l'assenza di Weber; o meglio ancora: dato l'interesse weberiano per il tema "immagini del mondo", spicca in modo particolare la sua indifferenza nei confronti di Colombo e della sua impresa. Ciò di cui Weber relativizza l'importanza - sempre nell'ottica di una dinamica storica delle immagini del mondo - è il ruolo svolto da Colombo e dalla *scoperta* dell'America nel modificare il *Weltbild* modernità occidentale; non è in dubbio la rilevanza dell'America nei destini e nell'immaginario dell'Occidente, quanto piuttosto la portata rivoluzionaria dell'evento singolo della sua *scoperta*.

Anche in questo caso, il primo argomento cui Weber potrebbe fare riferimento è di tipo marcatamente sociologico: come riguardo a Copernico, la percezione dell'importanza epocale della scoperta dell'America è un frutto tardo dell'Occidente; il ritorno di Colombo in Spagna non è immediatamente traumatico per l'immagine cattolica del mondo, che all'epoca sembrava dominare incontrastata l'Europa<sup>79</sup>. Ancora una volta, la scelta degli "eventi epocali" rivela più informazioni sui tempi che compiono tale scelta, piuttosto che sugli eventi stessi: la data del 1492 cominciò ad essere usata per segnalare l'orgoglioso inizio della modernità solo nella seconda metà del 1700, e non era nemmeno la periodizzazione dominante; fino ad allora

---

78 Ibidem.

79 Cfr. R. Simek, *Erde und Kosmos im Mittelalter: das Weltbild vom Kolumbus*, Beck, München 1992.

tanto gli storici quanto la massa si dividevano tra chi considerava tragicamente rivoluzionario il 1453, l'anno della caduta di Costantinopoli, e chi invece assegnava quest'onore al 1517 e alla Riforma protestante<sup>80</sup>. Weber, probabilmente, sarebbe stato d'accordo con questi ultimi. Ad ogni modo è già evidente il fatto che, se per “immagine del mondo” si intende qualcosa di più e di diverso dalla rappresentazione cartografica dell'esistente, la *scoperta* del continente americano non si configura automaticamente come un punto di rottura; essa non impatta con l'orientamento degli individui nella vita pratica, ancora intenti a guadagnarsi meriti e opere buone da poter rivendicare nell'unico Altro Mondo che monopolizzava gli interessi e le attenzioni dell'umanità: quello trascendente.

Ciò non significa che Weber sia così provocatorio da ignorare volutamente il significato che l'America ha avuto nell'immaginario occidentale, al contrario; ma, appunto, ciò che fu rivoluzionario è l'America, non la sua scoperta. L'America percepita come spazio vuoto, come pagina bianca che sprona a un nuovo inizio è stata decisiva per i destini europei. Non è un caso che Weber segnali come aspetto decisivo della sua contemporaneità – e a maggior ragione della nostra – l'avvenuta saturazione dello spazio geografico e il riempimento ormai irreversibile di quello che una volta era uno “spazio vuoto”. Tratto caratteristico della tarda modernità non è solo l'assenza di Dio e dei profeti, ma anche l'indisponibilità di nuovi continenti: «negli eserciti di Cromwell, nell'assemblea costituente francese, nell'intera nostra vita economica soffia ancora oggi questo vento d'oltremare; ma un nuovo continente non è più a disposizione»<sup>81</sup>. Questo restringersi degli spazi di libertà ha certamente ricadute politiche, così come la presenza di un altrove geografico ha avuto ricadute politiche. Weber infatti inserisce la possibilità dell'espansione oltremare come un presupposto dell'affermazione della libertà dei moderni: essa è legata strettamente alla scoperta dell'America, all'esistenza di uno spazio vuoto, altro e diverso dal vecchio mondo europeo, in cui poter provare a vivere e a organizzarsi in conformità a determinati valori morali. L'Utopia diventa potenzialmente reale e non più un semplice esperimento mentale e un artificio letterario.

---

La genesi storica della libertà “moderna” ha avuto certi presupposti unici e irripetibili.

80 Cfr. S. Guarracino, *Le età della storia. I concetti di Antico, Medievale, Moderno e Contemporaneo*, Mondadori, Milano 2001.

81 Dem., p. 71.

Enunciamo i più importanti. Innanzitutto l'espansione oltre mare. [...] In secondo luogo, la specificità della struttura sociale ed economica dell'epoca del primo capitalismo [*Frühkapitalismus*] nell'Europa occidentale. In terzo luogo, la conquista della vita tramite la scienza, “il venire a sé dello Spirito”.<sup>82</sup>

La modernità eroica poteva usufruire di uno spazio che aveva ancora un fuori, *terrae incognitae* in cui rifugiarsi dopo aver rifiutato il mondo in cui si era nati. La presenza di un *altrove*, di uno spazio aperto e “vuoto” in cui praticare reali *experimenta mundi* è certamente fondamentale, ma rimane un presupposto materiale. Il fattore decisivo per la genesi del moderno individualismo rimane, per Weber, la presenza di «convinzioni religiose che condannavano assolutamente l'autorità umana come una forma di idolatria antidivina»<sup>83</sup>.

All'interno della ricostruzione di Weber l'opportunità aperta ai puritani inglesi di riparare in America, pur essendo un presupposto “unico e irripetibile” per la conquista della libertà moderna, non rappresenta il centro fondamentale attorno al quale trovarono forza le aspirazioni e le esigenze delle sette ascetiche protestanti. L'esistenza dei puritani era tutta volta all'Altro Mondo dell'aldilà, non al Nuovo Mondo che si era spalancato a Ovest. La carica rivoluzionaria individualistica e antitradizionalistica del protestantesimo ascetico trae origine da convinzioni religiose e da un'immagine del mondo incentrata sulla trascendenza: la disponibilità del nuovo continente americano è solamente un sostegno materiale, non un vettore del rifiuto del mondo, ma semplicemente un supporto in cui tale rifiuto ha potuto avere libero sfogo ed esplicitare tutte le sue potenzialità.

O meglio ancora: la scoperta dell'America è divenuta un fattore di affermazione del *Weltbild* puritano soltanto nel momento in cui è stata trasfigurata in un evento religioso; è stato infatti Dio a tenere in serbo dall'eternità quel continente e a farlo scoprire al momento opportuno per consentire l'esodo del nuovo popolo eletto. I puritani inglesi diventano così il *sequel* moderno del popolo d'Israele, il “sacro resto” che ha la missione di costruire la nuova Gerusalemme in quel deserto – *wilderness* – che sono i territori d'America, spazio preservato dal Signore su cui fondare *the City upon a Hill*, la città posta sul monte, come dice John Winthrop in un sermone

---

82 Ibidem.

83 Ivi., pp. 41-42.

pronunciato proprio durante la traversata oceanica<sup>84</sup>. Un paragone e un'intersezione tra storia sacra e colonizzazione dell'America destinato a durare a lungo, tanto che uno dei principali racconti epici della Rivoluzione Americana, scritto da Timothy Dwight già nel 1785, si intitola *The Conquest of Canaan*, con una sostanziale equiparazione di Giosuè e George Washington.<sup>85</sup>

Non vi è quindi una relazione automatica tra la disponibilità di spazi vuoti e la genesi di un'etica del rifiuto del mondo e dell'immagine del mondo che la rende possibile ed effettivamente praticabile; tali spazi però facilitano la piena espressione delle conseguenze pratiche dell'agire etico. L'America in sé non era concettualmente fondamentale per i pellegrini del *Mayflower*, ma è solo in America che essi hanno potuto creare un mondo altro e diverso. In questo senso la possibilità di espansione oltremare è stata il presupposto della genesi e della conquista non dell'*idea* di libertà nel mondo e dal mondo, che si basava invece su precetti religiosi, ma della sua effettiva messa in pratica, del suo concreto compiersi, divenire realtà.

## ***II.5 E quindi uscimmo a riveder le stelle.***

### ***La costellazione dell'immagine del mondo.***

A partire dal criptico titolo di questo capitolo, per descrivere e rappresentare eideticamente il concetto di “immagine del mondo” in Max Weber si è già utilizzata più volte la metafora astronomica della “costellazione”. Ora, in queste ultime righe, è il caso di dare ragione di questa scelta e di specificare meglio in che modo questa metafora può “dare l'idea” della forma e della struttura di un *Weltbild*, prima di occuparci – nel prossimo capitolo – della sua complicata relazione con le condizioni materiali di esistenza e, da ultimo, di vedere le immagini del mondo “in azione”, sul campo concreto della storia e della politica.

Già nel primo capitolo, affrontando l'opera di Borkenau, era cursoriamente comparsa l'immagine della “costellazione” per descrivere ciò che Weber intende per

---

84 J. Winthrop, *A Modell of Christian Charity*, in *Puritanism in Early America*, ed. G.M. Waller, Lexington-Toronto, 1973, pp. 3-5.

85 Gli esempi potrebbero continuare a lungo, ma si sarebbe costretti a trasformare questo paragrafo in un'introduzione alla letteratura americana del XVII-XVIII secolo; basti ricordare che il libro di gran lunga più popolare nel New England puritano fu un poemetto intitolato *The Day of Doom* (“Il giorno del giudizio”), di Michael Wiggsworth del 1662. E, da ultimo, rimando ad uno dei primissimi scritti dei puritani americani, di Edward Winslow, uno dei pellegrini del *Mayflower*, che pubblicò nel 1624 il suo libro *Good News from New England*, apologia della missione assegnata al Nuovo Isreale.

*Weltbild*. In quel caso, si cercava di controbattere all'eccessiva semplificazione “mononucleare” delle immagini del mondo *à la* Borkenau; egli infatti, riduceva il *Weltbild* a una struttura semplice, monocellulare, a un'unica affermazione sul mondo. In questo modo l'immagine “protestante” del mondo era ricondotta alla sola fede nella corruzione radicale nel mondo, unificando luterani e calvinisti, anabattisti e quaccheri, e di conseguenza enfatizzando le differenze socio-economiche dei fedeli per comprendere e spiegare i diversi *output* politici delle varie correnti del protestantesimo.

Weber, invece, è in grado di garantire un maggior margine di autonomia alla dimensione ideale dell'immagine del mondo grazie all'aumento di complessità della struttura di un *Weltbild*, all'insegna della pluralità di fattori, di “immagini locali”, di “totalità parziali” che, insieme, costituiscono una costellazione ordinata. A mio avviso la metafora della costellazione funziona in quanto riesce a coniugare pluralità dei pianeti – le ormai famose “totalità parziali”, incontrate singolarmente nelle pagine precedenti -, presenza di un nucleo centrale, di un “sole”, e ordine nella reciproca interazione tra il sole e i pianeti.

In ogni caso, è il momento di abbandonare i toni figurati: il “sole”, il nucleo centrale attorno a cui e a ridosso del quale orbitano i vari pianeti è, sostanzialmente, il *male*. La prestazione fondamentale di un'immagine del mondo è la definizione, spiegazione e comprensione del male, quel *da che cosa* essere liberati che Weber stesso, nel passaggio dell'*Introduzione* prima analizzato, poneva subito all'inizio, come prima domanda cui un *Weltbild* deve garantire risposta. La determinazione del male – nella forma della sofferenza o dell'ingiustizia o della disuguaglianza o dell'impurità rituale – sembra essere l'elemento primo e più importante di un'immagine del mondo, attorno al quale si ordinano le altre immagini locali e che garantisce la forza di gravità per tenere insieme la costellazione intera<sup>86</sup>. Che la radice del male sia da ricercare nella servitù politica e sociale o nella caducità dell'esistente, nel peccato singolare o nella irredimibile corruzione dell'uomo, nell'allontanamento dai doveri e dalle consuetudini tradizionali o nell'inquietudine del turbinio delle passioni: la prima esigenza dell'umanità è delimitare cosa sia

---

86 Sull'importanza della determinazione del male e della sua “provenienza” secondo Weber cfr. F. Ghia, *Ascesi e gabbia d'acciaio. La teologia politica di Max Weber*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010, pp. 312-316. Cfr anche F. Ghia, *Max Weber: la teodicea come risposta religiosa alla disuguaglianza*, in «HUMANITAS», v. 1, (2009), p. 60-76.



realmente il *male* e quale sia la sua radice autentica. Peraltro, a partire dalla definizione del male si può, per converso, rispondere anche alla domanda successiva, il *per che cosa* essere liberati.

Lo stesso passaggio di Weber, citato solo poche pagine fa, riferito al “sondaggio” compiuto nel 1906 sui motivi che spingevano le masse proletarie verso l'ateismo, dimostra non solo la debolezza sociologica della scienza, ma anche – come si è detto – che tale debolezza matura a ridosso dell'incapacità della scienza di definire il male, di circoscriverlo, di mostrarlo. Il proletariato del secolo scorso abbandonava un'immagine del male per abbracciarne un'altra, in quel momento più convincente, percepita come più drammaticamente reale, più credibile; è come se avesse cambiato una costellazione per un'altra: scegliendo un altro “sole” chiaramente ci si cala in una diversa immagine del mondo. Ma ciò che per il momento mi limito a sottolineare è che il cuore pulsante di un *Weltbild* è costituito dal problema del male, da quel *da che cosa* attorno a cui ruotano tutte le altre domande. D'altronde, scrive Weber, ogni immagine religiosa del mondo deve postulare che il mondo sia un cosmo fornito di senso: «[n]aturalmente [...] questa pretesa apparve dapprima nella forma del problema corrente della sofferenza ingiusta, e quindi come il postulato di un giusto compenso per la distribuzione ingiusta della felicità individuale all'interno del mondo»<sup>87</sup>. Il primo embrione di un'immagine del mondo nasce lì, nel tentativo di definire il male trovandone le radici autentiche, “sublimate”<sup>88</sup>, mentre il nucleo pulsante e decisivo di un *Weltbild* è costituito dalla sua teodicea – cui non a caso Weber dedica le conclusioni della *Zwischenbetrachtung*<sup>89</sup>.

Attorno a questo sole, per l'appunto, orbitano i diversi pianeti, le varie totalità parziali che convogliano in un'unica immagine del mondo; innanzitutto, di questo planetario fanno parte le risposte alle altre domande che caratterizzano un *Weltbild*: *chi*, ossia il soggetto della redenzione, l'ampiezza di quel “noi” che può aspirare alla liberazione; *come*, cioè per quale via raggiungere la redenzione, attraverso quali

---

87 Inter., p. 346.

88 Cfr. Inter., p. 321.

89 Non a caso Accarino sembra addirittura equiparare, in alcuni passaggi, teodicea e “immagine del mondo”, riducendo quest'ultima a versione elaborata di una teodicea. Io non credo che sia così, ma ciò dimostra ancora una volta la centralità che il problema del *male* ha in ogni *Weltbild*; cfr. B. Accarino, *Le frontiere del senso. Da Kant a Weber: male radicale e razionalità moderna*, Mimesis, Milano 2005, p. 150: «[riguardo la teodicea] si tratta di un collettore di “grandi narrazioni” (“teodicea razionale”) che sarebbero forse messe a fuoco altrettanto efficacemente come “immagini del mondo”».

atteggiamenti, mettendo in pratica quali condotte di vita; *quando*, nell'altro mondo o in questo, dopo la morte o già ora in questo attimo; e da ultimo *quanto*, ossia quanto possiamo sperare, fin dove possono giungere i nostri sogni di liberazione. Accanto a questo primo anello di pianeti prende forma un secondo anello, che comprende tutta una serie di immagini locali, che al momento mi limito ad elencare velocemente, ma che poi si analizzeranno “nella pratica”, si vedranno in azione: l'immagine della società, della sua naturalità o della sua artificialità; l'immagine dell'uomo, delle sue passioni e della sua natura; l'immagine della storia, la direzione del suo corso e la sua velocità; e – per i *Weltbilder* religiosi – anche l'immagine di Dio, personale o impersonale, lontano e austero o paterno e benevolo.

È nell'interazione reciproca di tutti questi fattori che prende forma un'immagine del mondo; ogni “pianeta”, ogni immagine locale è dotata di un certo grado di autonomia, può evolversi in maniera indipendente, mentre distanze pratiche anche abissali tra diversi *Weltbilder* possono essere causate anche da una modificazione seppur lieve di una sola di queste totalità parziali. Insomma, le immagini del mondo sono costrutti basati sull'enfatizzazione dei dettagli: la diversa natura di un solo “pianeta”, o la sua diversa posizione all'interno della costellazione, è in grado di produrre – da un punto di vista politico – differenze enormi. Come si avrà modo di analizzare più avanti, le differenze teologiche che separano calvinisti e luterani, oppure quaccheri e anabattisti, sono in realtà minime; eppure sono state sufficienti a causare diverse modalità di organizzazione sociale interna e di rapporto col mondo esterno reciprocamente incomparabili e a volte conflittuali. È sufficiente una diversa immagine del *tempo*, o una maggiore centralità assegnata al *come*, alle modalità di ottenimento della redenzione, per provocare ricadute pratiche diverse, per plasmare una pluralità infinita di forme della convivenza - e quindi di modi di essere della politica.

È lo stesso Weber, sempre nel contesto specifico dell'analisi dei *Weltbilder* religiosi, a segnalare la complessità della struttura di un'immagine del mondo, la sua “multipolarità”, e ad evidenziare come in questa multipolarità si possa trovare la radice e la motivazione di condotte di vita diverse. L'esempio di Weber riguarda la dicotomia principe di ogni esperienza religiosa: quella tra mistica e asceti. Per spiegare la scelta o la preferenza accordata a una di queste due *Lebensführungen*, è

Weber stesso a suggerire la presenza di una struttura complessa e multipolare delle immagini del mondo:

Il Giudaismo ha sì sviluppato una mistica, ma non ha quasi sviluppato nessuna asceti di tipo occidentale; e nell'Islam antico l'asceti era addirittura respinta, mentre il carattere specifico della religiosità derviscia derivava da fonti (estatico-mistiche) del tutto diverse dalla relazione con un dio creatore sopra-mondano, ed era lontana, anche nella sua essenza intima, dall'asceti occidentale. La *concezione del dio sopra-mondano*, per quanto importante sia stata, non ha chiaramente agito da sola – nonostante la sua affinità con la profezia di missione e con l'asceti dell'agire – ma ha agito soltanto in connessione con il *tipo di promessa religiosa* e con il *tipo di via di salvezza* da esse determinato [corsivi miei]. Ciò dovrà essere ripreso in esame in seguito in modo circostanziato.<sup>90</sup>

*Per che cosa, come, e immagine di Dio*: a quanto risulta da questo passaggio, una divaricazione così importante come quella tra asceti e mistica discende anche dall'interazione di questi tre “pianeti”, queste tre immagini locali, anche nel caso in cui il “sole” rimanesse invariato. Ancora una volta, rimando l'esame nel dettaglio agli esempi pratici su cui ci si concentrerà nel quarto capitolo, facendomi scudo della stessa frase di Weber: ciò dovrà essere ripreso in esame in seguito in modo circostanziato.

Per riassumere in conclusione, la metafora della costellazione è in grado di dare una forma visiva alla struttura dell'immagine del mondo: un “sole” centrale, la definizione e la spiegazione del *male*, attorno a cui orbitano in maniera più o meno ordinata, più o meno coerente, vari pianeti, immagini locali di totalità parziali. I diversi riflessi pratici delle varie immagini del mondo hanno quindi origine nei dettagli, nella differente natura anche di uno solo di quei “pianeti” oppure nella sua particolare posizione all'interno della costellazione complessiva: una posizione più o meno centrale, più o meno in grado di oscurare il “sole” centrale; se il “tempo” della redenzione è vicino, ad esempio, esso può addirittura eclissare il “sole” del male, nascondendolo alla vista e spingere alla rivoluzione. Ma questo è solo un esempio, di cui nel prosieguo di questo lavoro si parlerà più diffusamente.

---

90 Inter., p. 319.



# Atlante geografico

## La materia dell'immagine

SOCRATE: Anche di Talete si racconta, o Teodoro, che mentre mirava gli astri e guardava in su, cadde nel pozzo: e una servetta di Tracia, piuttosto in gamba e carina, prendendolo in giro gli disse che lui desiderava conoscere i fenomeni celesti, ma si lasciava sfuggire quelli che aveva davanti a sé e sotto i suoi piedi. Questo motteggio è ben appropriato a tutti coloro che si occupano di filosofia [...] [Q]uando un simile individuo, in privato o in pubblico [...] è costretto a parlare di quello che ha tra i piedi o sotto gli occhi, offre materia di riso non solo alle donne di Tracia e a tutta la restante moltitudine, ma cade nel pozzo.  
Platone, *Teeteto*

Il riso divertito e sincero di una servetta trace è una delle occasioni perse, uno dei sentieri interrotti della filosofia. Poteva essere monito, il primo avviso dei pericoli corsi da coloro che tengono lo sguardo fisso verso l'alto, che contemplando il cielo non reputano degna di attenzione la terra; un monito, per di più, proveniente da una donna, una straniera, una serva: guai agli arroganti, perché cadranno nei pozzi suscitando l'ilarità degli ultimi della terra. Certo, le stelle sempre lucenti aiutano a orientarsi, servono per non brancolare nel buio: ma non bisogna dimenticare che, alla fine, è pur sempre sulla terra che si poggiano i piedi, e bisogna quindi stare attenti ai dislivelli, alle buche, ai pozzi.

Si tratta di un'occasione persa perché l'avvertimento è rimasto sostanzialmente inascoltato, schiacciato tra una radicalizzazione plebea e livorosamente anti-intellettualistica e una ridicolizzazione a opera del sempre vivo orgoglio intellettuale; in questo modo, come Blumenberg ha dimostrato<sup>1</sup>, la serva di Tracia si è trasformata alternativamente in un sapiente egiziano impegnato a deridere la vanità della ricerca filosofica – così il cristianesimo sanguigno e antipagano di Tertulliano, secondo cui

---

<sup>1</sup> Cfr. H. Blumenberg, *Das Lachen der Thrakerin. Eine Urgeschichte der Theorie* [1987], trad. it. a cura di B. Argenton, *Il riso della donna di Tracia. Una preistoria della teoria*, Il Mulino, Bologna 1988.

la filosofia classica era davvero *vanitas vanitatum* – oppure in una vecchia maligna, che disprezza ciò che non capisce con l'ottusità e l'arroganza tipica degli ignoranti – come descritta da Diogene Laerzio. Tra il sorriso supponente del saggio egiziano e il ghigno incattivito della vecchia, è preferibile pensare che la giovane e bella serva di Tracia si sia lasciata andare ad una risata – appunto – divertita e sincera, senza tracce di commiserazione o di acrimonia, solamente la risata schietta e irrefrenabile di chi vede un uomo distratto cadere in un pozzo – senza farsi eccessivamente male.

La filosofia ha quindi rifiutato recalcitrante la lezione implicita in quella risata, ondeggiando a intervalli irregolari fra atteggiamenti opposti, fra opposti estremismi: da un lato chi, imperterrito, continuava a considerare vile e inutile - e forse addirittura offensivo della nobiltà filosofica - lo sguardo basso verso il terreno e dall'altro chi, a furia di guardare sempre e solo per terra, si è convinto che in fondo il cielo sia unicamente il regno delle fantasie e delle chimere e rispecchi solamente – in maniera più o meno deformata – qualcosa che è irrimediabilmente e inevitabilmente terreno. *Tertium non datur*, sembrava che la contrapposizione logica tra questi due eccessi, queste due esagerazioni, esaurisse lo spettro delle posizioni possibili; i tentativi di mediazione apparivano come esperimenti retorici, nascondimenti più o meno riusciti e più o meno coerenti di una delle due convinzioni di fondo: o si sta con Talete – che anche dal fondo del pozzo continuava a guardare il cielo – oppure, memori di quella prima figuraccia, si decideva di tenere i piedi e lo sguardo ben piantati per terra.

Eppure questa opposizione, così delineata, sembra snaturare il riso della serva di Tracia, privandolo di spontaneità e ironia – non a caso il suo posto nell'aneddoto è precario e volatile, al contrario di quello di Talete, e presto è sostituita da un egiziano o da una vecchia. In realtà la sua risata era naturale e senza volontà offensiva: ciò che si configurava non era una *opposizione* a Talete, la cristallizzazione di un *aut-aut*, quanto piuttosto un *completamento*, una complementarità tra la naturale praticità della serva e la curiosità teoretica del filosofo. La serva sapeva che bisognava stare attenti a dove si appoggiano i piedi, ma questo non si accompagnava al disprezzo verso la conoscenza delle costellazioni astrali; semplicemente, c'è un tempo per tutto: c'è il momento in cui guardare il cielo e il momento in cui conviene fare attenzione al terreno. Allo stesso modo un atlante geografico non smentisce, non priva di validità

un atlante astronomico; al contrario, lo completa: insieme, sono in grado di fornire all'uomo un criterio di orientamento, un mezzo per non brancolare nel buio e contemporaneamente per non rischiare di cadere nei pozzi.

Uno strabismo fecondo, ossia la capacità di mantenere in un unico campo visivo uno sguardo al cielo e uno alla terra, è ciò che contraddistingue il concetto di “immagine del mondo” così come sviluppato e soprattutto utilizzato da Max Weber. Di tutti gli autori che hanno frequentato l'incrocio tra “immagini del mondo”, fisionomie della soggettività e condizioni materiali dell'esistenza, Weber è infatti l'unico in grado di percorrere disinvoltamente il sentiero in entrambi i sensi di marcia: dai *Weltbilder* al tipo di soggettività che essi plasmano, fino alle forme politiche, sociali ed economiche costruite e agite da tali soggettività – come pure il tragitto inverso, che dalla costellazione materiale risale al soggetto e da qui all'immagine del mondo. Due percorsi – o meglio due direzioni, che si pensavano rigidamente opposte e reciprocamente escludenti: una sola era la via corretta, la traiettoria giusta: o dalla materia all'immagine o dall'immagine alla soggettivazione. O si guarda per terra o si scruta il cielo.

A partire da quel primo tonfo di Talete, quindi, la tradizione filosofica si è cristallizzata in due fazioni – certamente non monolitiche, ma ricche di sfumature interne e ciononostante ben riconoscibili: da un lato chi condivideva un'impostazione *latu sensu* materialistica, secondo cui la terra, la costellazione dei fattori materiali, era sia ingrediente decisivo nei processi di soggettivazione, sia luogo di genesi delle idee e delle immagini del mondo; dall'altro lato gli “idealisti”, sostenitori di un'assoluta autonomia dei *Weltbilder* rispetto alle condizioni materiali, considerandoli inoltre unici fattori in gioco nella definizione delle diverse fisionomie di soggettività. Due opposti riduzionismi cui si è aggiunta, in epoca moderna, una terza via apparentemente ibrida e paradossale: quella dell'antropologia naturale, ossia il richiamo decisivo ad una dimensione materiale così ipostatizzata e calcificata da renderla *de facto* metafisica.

Il concetto di “immagine del mondo” nella sua versione weberiana consente invece di evitare entrambi i riduzionismi senza essere costretti ad abbracciare la “materialità metafisica” dell'approccio antropologico; i *Weltbilder* ricostruiti e adoperati da Weber come strumento di analisi storica e sociale, permettono di

considerare dimensione materiale e dimensione immaginativa come ambiti tra loro in relazione costante, ma allo stesso tempo reciprocamente irriducibili, dotati quindi di un ineliminabile margine di autonomia. È proprio nell'incessante osmosi di condizionamenti tra immagini del mondo e costellazione materiale che si può distinguere la specificità dell'approccio weberiano; insomma, Weber è stato l'unico ad insistere sul legame, sulla relazione – eppure mai: *dipendenza* – che intercorre tra *Weltbilder* e condizioni materiali. In questo modo, accanto a un atlante astronomico, è possibile tratteggiare, a partire proprio dai testi weberiani, anche un atlante geografico, capace di descrivere il mondo terreno, materiale. Insomma, accanto alla carta del cielo dipinta nel capitolo precedente – resa complessa dalla molteplicità dei pianeti, dal loro movimento e dalle loro reciproche interazioni -, con questo capitolo si completa l'opera di “teoria topografica”: da un lato l'atlante astronomico, dall'altro la descrizione geografica della terra, con la sua intricata orografia. È sulla scorta di queste due mappe che si potrà poi passare all'analisi concreta, vedere le immagini del mondo all'opera. Per poter guardare il cielo senza più rischiare di cadere nei pozzi.

Focalizzare l'attenzione sull'amalgama di idealità e materia che contribuisce a plasmare i profili della soggettività significa anche abbozzare una *dinamica* delle immagini del mondo, in almeno due direzioni, due sensi: da un lato infatti ciò che si decide a ridosso di una determinata costellazione materiale non è il momento genetico di un *Weltbild*, quanto piuttosto le sue *chance* di affermazione. Ciò che è in gioco sono quindi le maggiori o minori possibilità che esso ha di imporsi all'interno di un particolare contesto materiale; nell'ottica di una analisi delle immagini del mondo, quindi, il riferimento alla materialità è decisivo per capire perché *quella* immagine del mondo, in *quel* momento, seguendone i processi di affermazione all'interno di *quella* determinata e specifica società.

Dall'altro lato è possibile tratteggiare i vettori del movimento storico, ricostruire la dinamica del *mutamento* nella storia: non solo le immagini del mondo sono in costante metamorfosi interna, ma seguendo le loro trasformazioni si può provare a ricostruire le traiettorie lungo le quali si sviluppa il cambiamento storico. Ciò che passa alla storia come “cesura epocale” è anche il momento della vittoria di una nuova immagine del mondo, o la radicale trasformazione del vecchio *Weltbild*; in altri termini: la dinamica delle immagini del mondo è parte importante della



dinamica della storia *tout court*. E quindi diventa interessante individuare da dove parta la valanga del cambiamento storico, se da una radicale trasformazione delle condizioni materiali, che si riverbera poi sul cielo delle idee, o se invece il momento iniziale non sia da ricondurre – ad esempio - a un evento profetico, tutto interno alla dimensione immaginativa ma capace di impattare radicalmente sulla costellazione materiale.

Ancora una volta, sarebbe vano e profondamente errato cercare in Weber una risposta univoca, una formula universalmente ed eternamente valida: ogni momento storico è unico, *einmalig*, e ogni cesura epocale lo è a modo proprio. Sono esattamente le relazioni complicate tra immagini del mondo e materialità a impedire il sorgere di fossilizzazioni alternativamente materialistiche o idealistiche – riguardo alla storia non c'è spazio per filosofie: guardare la storia dal punto prospettico delle immagini del mondo significa abituarsi alla complessità, alla molteplicità dei fattori e alla contingenza limitata. Ad esempio, nell'incontro-scontro con la “dura” realtà della materia, le immagini del mondo possono piegarsi, modificarsi, trasformarsi adattandosi alle nuove esigenze, oppure, al contrario, perire, dimostrarsi anacronistiche e senza presa sulla realtà, inservibili come strumento di orientamento. O ancora, possono addirittura rivelarsi più “dure” della realtà stessa, più “dure” della materia, e inglobare determinati mutamenti materiali all'interno della loro spiegazione e interpretazione dell'esistente. Allo stesso modo l'incontro-scontro di due *Weltbilder* in lotta per l'egemonia può concludersi con la vittoria di uno dei due o con la trasformazione di entrambi.

Insomma, la *storia* delle immagini del mondo – o meglio: la storia letta utilizzando le immagini del mondo - è un susseguirsi di accelerazioni e frenate, di occasioni mancate e altre colte al volo, di trasformazioni materiali potenzialmente rivoluzionarie che sono state soffocate e anestetizzate dalla forza di un *Weltbild*, oppure, al contrario, di messaggi profetici, di nuove immagini del mondo, capaci di sconvolgere improvvisamente tradizioni immutate da secoli. Senza semplificazioni di sorta, ma con tutta la completezza della complessità. E proprio la particolare declinazione del rapporto tra *Weltbilder* e contesto materiale – è bene ripeterlo ancora una volta – come dimensioni irriducibilmente autonome ma in costante interazione, consente di accostarsi all'analisi del mutamento storico senza pregiudizi o facili

schemi di lettura.

### ***III. 1 Premessa. Metodi di rilevazione cartografica***

Un altro titolo per questo paragrafo introduttivo avrebbe potuto essere “elogio della complessità”: ciò che emerge dalla geografia della materialità di matrice weberiana è infatti un'orografia incredibilmente frastagliata, difficile da seguire e praticamente impossibile da schematizzare. Fuor di metafora, l'analisi che Weber compie della relazione tra immagini del mondo e condizioni materiali è – appunto – un capolavoro di complessità, un vortice di influenze reciproche e di interconnessioni; non appena si crede di aver isolato quella che pare essere una “uniformità di comportamento”, una “regola” chiarificatrice, una direzione perlomeno “dominante”, è lo stesso Weber a presentare le innumerevoli eccezioni, i casi particolari e concreti in cui, per le più disparate motivazioni, ogni regola e ogni supposta “uniformità” viene puntualmente smentita. Di conseguenza è quasi frustrante e inevitabilmente deludente accostarsi al lavoro weberiano con l'intento di ricavarne un *pattern*, un modello chiaro e semplice capace di rendere comprensibile - una volta e per tutte - la relazione tra immagine e materia.

È proprio a partire da questa delusione che si è affermata la *vulgata* di un Weber cripto-idealista, alfiere di un culturalismo mascherato: Weber *sive* l'anti-Marx per antonomasia, non solo e non tanto per le sue posizioni politiche ma anche e soprattutto in quanto sovvertitore del materialismo, colui che si è dimostrato capace di ribaltarlo specularmente dimostrandone l'infondatezza proprio riguardo la genesi del capitalismo, ossia il punto in cui più intensi erano gli interessi – non solo teoretici – del marxismo. In questo modo l'*Etica protestante* viene ridotta a controcanto “borghese” del *Manifesto* comunista, di cui però in fondo condivide lo stesso grado di univocità – uguale e contrario. Chiaramente la letteratura critica e specialistica si è subito premurata di smentire una simile semplificazione, ma ciononostante anche studiosi weberiani di provata capacità, come Talcott Parsons, non hanno potuto nascondere quantomeno insoddisfazione di fronte all'insistente e apparentemente disarmante circolarità in cui sembra “bloccato” il ragionamento weberiano non appena ci si avvicini al nucleo letteralmente magmatico del rapporto imagini-

materia<sup>2</sup>: l'enfasi data alla contingenza e al caso concreto impedisce ogni forma di generalizzazione e di conseguenza ostacola qualsiasi tentativo di costruzione di una *teoria weberiana della storia*. Una frustrazione non irrilevante per chi fa della teoria il proprio lavoro.

Eppure, come afferma Trigilia, «proprio tale caratteristica del pensiero di Weber ha finito per essere la fonte della sua inesauribile influenza sulle scienze sociali contemporanee»<sup>3</sup>; non si tratta solamente della normale *nemesi* per cui nelle epoche di crollo dei Grandi Sistemi inevitabilmente si rivalutano i metodi di analisi storica e sociale meno pretenziosi, e proprio per questo più flessibili e più “leggeri” da maneggiare. La vera novità è che si può cominciare ad apprezzare il “metodo weberiano” *proprio perché* si è smesso di cercare anche in Weber l'ennesimo algoritmo capace di sintetizzare il processo storico, di svelarne la struttura intima ed eterna. Si è insomma scoperto che la radice della delusione stava negli occhi dell'interprete, di chi cercava anche in Weber uno schema rigido, semplice e unidirezionale che chiarificasse il nesso idealità-materia; nulla di tutto questo era estraibile senza inaccettabili forzature dalle pagine di *Economia e società* o della *Sociologia della religione*.

Piuttosto, ciò che veniva presentato e messo in opera in quei testi era «un ricco serbatoio di strumenti concettuali, [...] un'inesauribile cassetta degli attrezzi, che devono però essere concretamente applicati nell'indagine storico-empirica: non concludono l'analisi, la preparano»<sup>4</sup>. Attenzione, non si tratta di nozioni, modelli, che sono diventati *per noi* strumenti di analisi, che *noi, ora* utilizziamo come attrezzi concettuali: il “metodo weberiano” consiste esattamente nell'utilizzare i concetti come strumenti e i modelli come attrezzi; ciò significa non calcificarli in teorie univoche e monopolistiche, ma mantenere nei loro confronti la più completa libertà di impiego. Come in tutti i lavori artigianali, non sempre servono tutti gli strumenti: alcuni sono fondamentali, altri secondari, altri ancora inutili in quel caso specifico, ma imprescindibili in altri momenti.

In questo modo il metodo di analisi storico-sociale messo in pratica da Weber è

---

2 Cfr. T. Parsons, *The Structure of Social Action* [1937], trad. it. a cura di M. A. Giannotta, *La struttura dell'azione sociale*, Il Mulino, Bologna 1987, cap. XVI. Cfr. anche L. Scaff, *The Creation of the Sacred Text: Talcott Parsons Translates The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, in «Max Weber Studies», volume 5.2 luglio 2005, pp. 205-228.

3 Cfr. C. Trigilia, *Introduzione* a M. Weber, Sto., p. XLVI.

4 *Ibidem*.

incredibilmente malleabile, in un doppio senso: da un lato sono utilizzati concetti *flessibili*, ossia aperti al caso, alla contingenza, all'eccezione, senza cristallizzarsi in automatismi meccanici; dall'altro lato è *elastico* e prettamente strumentale anche il rapporto dello studioso con tali concetti: vengono utilizzati quando servono e accantonati quando non servono. È in questo senso e in questo modo che Weber si oppone, come più avanti si vedrà in dettaglio, al materialismo storico e alla teoria del risentimento: non può e non vuole “falsificarle”, smentirle completamente; gli basta da un lato *indebolirle* internamente, ossia privarle di rigidità e univocità e dall'altro *relativizzarle* esternamente, cioè inserirle come strumenti concettuali in una cassetta degli attrezzi ben più ampia e stratificata, di modo da poterle utilizzare solo se servono e solo quando servono.

La disinvoltura con cui Weber riesce a inserirsi in un dibattito così acerbo e radicalizzato come quello riguardo il rapporto tra condizioni materiali di esistenza e dimensione immaginativa, tra idee e materia, si comprende esattamente considerando l'occorrenza della semantica della *malleabilità* e dell'*elasticità* nel paragrafo precedente: non avendo teorie rigide e formule da difendere, Weber può permettersi di rimodulare ogni volta, a ridosso del caso concreto, una specifica fisionomia della relazione *Weltbild*-condizioni materiali. Studiando e analizzando il caso singolo nella sua unicità, Weber può calibrare di volta in volta l'entità variabile del contributo dato dalle immagini del mondo o dalla costellazione materiale alla configurazione di una determinata soggettività in un dato momento storico. Ciò che di primo acchito può sembrare una debolezza, o quantomeno una mancanza, è in realtà una sottolineatura dell'estrema complessità che regna sovrana nella relazione tra idee e materialità, una complessità che non può essere semplificata o ridotta senza cadere nel semplicismo o nel riduzionismo. Un errore che certo non si può imputare a Weber è quello di aver ceduto alla tentazione di forzare la realtà per amore di coerenza o eleganza teoretica.

Non esistono quindi vettori unidirezionali o “dosi precise” in grado di definire una volta e per tutte questa *liaison dangereuse*: alla fine di uno studio della *Sociologia della religione* il massimo che si può perimetrare nel rapporto fra le due dimensioni – immaginativa e materiale - sono contesti di probabilità, connessioni possibili, tendenze e inclinazioni - ma nulla di più. E inoltre ciò non esclude che ogni tanto sia l'improbabile, l'inaspettato e il controintenzionale a farla da padrone. Weber peraltro

mette in dubbio anche la tenuta della distinzione *tranchant* e a compartimenti stagni tra idee e materia, tra immagini e materialità: il lemma “condizioni materiali” subisce nei suoi scritti un'impressionante problematizzazione. La materialità analizzata e chiamata in causa da Weber è infatti incredibilmente *complessa ed esuberante*; è complessa perché intricata, viene sistematicamente sezionata e frantumata in una pluralità di livelli e di significati differenti. Ed è esuberante perché sempre interpretata e quindi spuria, mescolata a immagini: non è mai materia nuda e grezza, ma trascina sempre con sé almeno un grado minimo di “idealità”.

In conclusione, il “metodo weberiano” assume la forma di un movimento circolare: si sceglie l’“individuo storico”, il fenomeno che si vuole comprendere, e si ricostruiscono, pazientemente e senza forzature, i diversi fattori che hanno contribuito o facilitato la sua genesi – fattori decisamente materiali e squisitamente ideali; manca in Weber la concezione di *primum movens* originario che sia materiale o ideale; il movimento circolare non è un modo per confondere e nascondere un'impostazione che rimane irrimediabilmente schierata, o perlomeno tendente verso una delle due impostazioni. In altre parole non c'è in Weber un “inizio della storia” che sia puro, che sia nuda materia o limpida idea: l'inizio stesso è meticcio, un impasto di immagine e materia su cui è inutile scervellarsi.

Ad ogni modo, giusto per fare un esempio famoso, è sempre Trigilia a condensare il più schematicamente possibile la lettura weberiana della genesi del capitalismo moderno come il punto di arrivo di una molteplicità quasi incalcolabile di elementi, sia “idealistici” - l'etica economica puritana – sia materiali – le vicende belliche, l'afflusso di metalli preziosi, le condizioni geografiche favorevoli – sia ibridi e di matrice istituzionale – come la città occidentale e lo stato razionale. Una molteplicità di cause che però a mio avviso non vanno considerate tutte sullo stesso piano e magari collocate su fronti differenti seppur intersecantesi; bisogna piuttosto figurarsele come una spirale, in cui gli interscambi e le connessioni tra “materialità” e immagine sono costanti ed endemici, in cui ogni singolo fattore è a sua volta il precipitato di una particolare interazione di materialità e immagine, il risultato unico di una specifica declinazione di questo connubio. Anche senza anticipare esempi e argomentazioni che occuperanno il resto del capitolo, è la città a mostrare emblematicamente tanto l'elasticità quanto la natura a spirale di tale movimento: essa

è infatti contemporaneamente una “precondizione materiale” del capitalismo e almeno parzialmente frutto dell'immagine cristiana del mondo, e pur essendo un presupposto fondamentale della svolta capitalistica, non è certamente sufficiente a spiegarne la genesi.

Insomma, in questo capitolo non si cercherà di “semplificare” l'argomentazione weberiana, ma di seguirla nelle sue evoluzioni, provando a ricostruire quel movimento circolare che la contraddistingue; per fare questo sarà necessario accompagnare Weber in giro per il mondo: dalla Cina all'India, dal Medio Oriente alla Vecchia Europa fino nel Nuovo Mondo in compagnia delle sette puritane. D'altronde, per disegnare un atlante geografico bisogna viaggiare, non basta guardare il cielo dal fondo di un pozzo.

### ***III.2 L'affaire risentimento.***

Quando ci si introduce in un dibattito così frequentato e polarizzato come quello riguardo la relazione tra immagini e materia è inevitabile assumere un tono polemico: ogni proposta, ogni posizione, si definisce anche in negativo, *per differentiam* rispetto alle interpretazioni dominanti. Weber non sfugge a questa regola. E già in quel testo densissimo che è l'*Introduzione* alla *Sociologia della religione*, proprio all'inizio, mette in chiaro e rivendica le peculiarità e le specificità del suo metodo rispetto agli schemi di lettura allora in voga: la teoria del *ressentiment* di ispirazione nietzscheana e il materialismo storico marxista.

Si è tentato di interpretare in maniera diversa la connessione tra etica religiosa e situazione di interessi, di modo che la prima è apparsa soltanto come una “funzione” della seconda; e ciò non soltanto nel senso del cosiddetto “materialismo storico” [...] ma anche in senso puramente psicologico. Un vincolo di classe molto generico, e in certo modo astratto, dell'etica religiosa potrebbe essere derivato dalla teoria del “risentimento” nota fin dal brillante saggio di Friedrich Nietzsche e in seguito utilizzata con intelligenza anche da psicologi.<sup>5</sup>

Ecco tratteggiato immediatamente lo schieramento, i fronti su cui e contro i quali si misureranno le capacità esplicative e argomentative del “metodo weberiano”: da un lato il risentimento, cui comunque viene tributato l'onore delle armi, riconoscendo

---

5 Intr., p. 10.

da subito la sua “brillantezza” e la sua – migliore – spendibilità in altre branche del sapere; dall'altro il materialismo storico, trattato già più freddamente, senza nemmeno i convenevoli cavallereschi che precedono lo scontro. Due schemi, due modelli di interpretazione profondamente diversi l'uno dall'altro, ma che se vengono osservati dalla prospettiva weberiana appaiono entrambi troppo *facili*, troppo semplici. Al netto delle differenze reciproche, sono entrambi “monolitici” e monocausali, entrambi prevedono un solo senso di marcia per cui la dimensione immaginativa viene svilita e ridotta a riflesso, “funzione” o addirittura rispecchiamento della condizione materiale; l'idea di fondo che li accomuna è che basta guardare per terra per farsi un'idea – più o meno precisa – di cosa ci sia in cielo. A questo nucleo centrale, poi, il marxismo aggiunge una spiccata tendenza alla rigidità meccanica: il rapporto tra materia e immagine è calcificato in un automatismo ferreo, dai tratti deterministici; il peccato originale del risentimento è invece una sorta di diletterismo nell'analisi sociale: un'incapacità a vedere e prendere atto della quantità di sfumature che popolano il mondo sociale che si riverbera nell'idea semplicistica di una contrapposizione dicotomica tra servi e signori. Un manicheismo sociale che però – secondo Weber – non è certo in grado di esaurire il ventaglio di “corpi intermedi” in cui si fraziona la società.

Ad ogni modo, è bene ricostruire i passaggi del corpo a corpo che Weber ingaggia con il risentimento e con il materialismo storico, perché è proprio a ridosso dello scontro con queste due teorie che si sviluppano – e si mostrano nella maniera più chiara possibile – le specificità e le peculiarità dell'approccio weberiano. Tanto per iniziare, è necessario completare e continuare la citazione precedente, che prosegue così:

Se la trasfigurazione etica della misericordia e della fratellanza fosse stata una “rivolta di schiavi” etica di coloro che erano stati diseredati sia nelle loro disposizioni naturali sia nelle possibilità di vita condizionate dal destino, e se quindi l'etica del “dovere” fosse stata un prodotto di sentimenti di vendetta “repressi”, perchè impotenti, di piccolo-borghesi condannati al lavoro e al guadagno contro la condotta di vita della classe signorile libera da doveri, ciò costituirebbe evidentemente una soluzione *molto semplice* [corsivo mio] dei problemi più importanti nella tipologia dell'etica religiosa. Ma per quanto felice e feconda sia stata la scoperta del significato psicologico del “risentimento”, altrettanta prudenza si richiede per la valutazione della sua portata etico-

sociale.<sup>6</sup>

Anche qui sembra confermarsi l'apparente scambio di complimenti, che però comincia a rivelare il suo “lato oscuro” con tutto questo insistere sulla validità del *ressentiment* in ambito psicologico; ciò che traspare da questa frase è infatti un primo atto d'accusa nei confronti della teoria del risentimento, il cui è errore è esattamente quello di aver voluto giocare in trasferta: validissima in psicologia, difficilmente maneggiabile in campo sociale. O meglio: troppo *semplice*, troppo univoca per un ambito in cui si raggiungono costantemente altissimi livelli di complessità.

Troppo semplice la teoria, troppo semplicisti i suoi sostenitori: chi vuole cimentarsi con l'analisi sociale deve armarsi di pazienza ed essere pronto a convogliare e organizzare una mole non indifferente di argomentazioni e dati empirici. È questo il primo livello su cui Weber muove all'attacco dei *teorici* del risentimento, più ancora che della teoria: bisogna essere molto cauti prima di affermare di aver trovato la formula capace di rendere ragione della genesi delle religioni *tout court*. Weber ha gioco facile nel dispiegare tutta la potenza di fuoco dei suoi studi sulle religioni universali e l'enorme massa di fatti empirici così raccolta: non si tratta affatto di negare la presenza di quanti di risentimento nella genesi delle religioni di redenzione, ma di specificare che «la religiosità della sofferenza assume lo specifico carattere del risentimento solo in base a presupposti ben determinati: ad esempio non presso gli Indù e i Buddhisti. Infatti, lì la propria sofferenza è meritata anche sul piano individuale, mentre questo non si verifica presso gli Ebrei»<sup>7</sup>. Insomma, il risentimento come “specifico carattere” perde di universalità, si rivela un prodotto tipicamente regionale; è in estremo Oriente che si consuma la sua *débâcle* più clamorosa ed evidente:

Il limite dell'importanza del “risentimento” e l'avventatezza dell'impiego troppo universale dello schema della rimozione è quanto mai chiaro nell'errore di Nietzsche di applicare il suo schema anche all'esempio del tutto improprio del Buddhismo. Il quale Buddhismo è però la più radicale antitesi di ogni moralismo del risentimento ed è piuttosto la dottrina della redenzione di uno strato intellettuale orgoglioso – reclutato interamente, almeno all'inizio, dalle caste privilegiate [...].<sup>8</sup>

---

6 Ibidem.

7 Com. Rel., p. 151.

8 Ivi, p. 157.



A questo punto dell'argomentazione, quindi, Weber sta ancora scandagliando e criticando la “faciloneria” dei teorici, più che la semplicità della teoria del *ressentiment* in sé. È già però un primo punto in cui implicitamente e forse inconsapevolmente Weber squalifica *ogni* tentativo di riassumere in una teoria e in una formula l'estrema varietà del mondo; lo sguardo ostinatamente globale di Weber lo rende automaticamente immune a derive semplificatorie. Il fatto stesso che in Weber la sconfitta della teoria del risentimento si consumi tra l'India e la Cina non solo testimonia la sua capacità di sottrarsi a tentazioni eurocentriche, ma soprattutto mostra da subito una caratteristica del suo metodo d'analisi, ossia la consapevolezza dell'unicità di ogni fenomeno storico e culturale: paragonarne diversi non significa forzarli a sovrapporsi, ma al contrario evidenziarne ed apprezzarne le particolarità e le specificità irriducibili.

In ogni caso, anche in Occidente per i sostenitori del *ressentiment* non va molto meglio; nella ricostruzione di Weber anche la genesi del Cristianesimo non è affatto spiegabile come una “rivolta degli schiavi nella morale”: «il pericolo della ricchezza per la possibilità di redenzione, almeno in ciò che è tramandato come autentica predicazione di Gesù, non viene in alcun modo motivato asceticamente né, meno che mai [...] è motivabile con il risentimento. È troppo grande qui l'indifferenza verso il mondo»<sup>9</sup>. Insomma, da una teoria che ambiva a mostrare il meccanismo genealogico delle religioni di redenzione ciò che rimane, dopo la scrematura di Weber, è solamente uno schema di lettura di una sola religione: l'Ebraismo. È questo il secondo livello su cui si sviluppa la critica weberiana, in cui l'attacco comincia a concentrarsi esattamente sulla semplicità della teoria in se stessa. Weber ammette senza problemi e più volte che la religione di Israele è quella al cui interno il peso del risentimento è consistente e forse anche maggioritario rispetto ad altre componenti, ma anche in questo caso sottolinea subito che «sarebbe un'inaudita distorsione voler trovare nel risentimento l'elemento davvero decisivo della religiosità ebraica, storicamente così mutevole; ciononostante non può esser sottovalutata la sua influenza anche sulle peculiarità fondamentali della religiosità ebraica»<sup>10</sup>.

In questa frase si può trovare un veloce compendio delle modalità con cui Weber

---

<sup>9</sup> Ibidem.

<sup>10</sup> Ivi, pp. 153-154.

si approccia all'analisi storica, sociale e religiosa: attenzione alle differenze interne, alla variabilità storica e, ancora una volta, rifiuto dell'univocità e del monocausalismo. Il risentimento viene considerato certamente importante nell'Ebraismo, ma in gradi diversi nel corso del tempo e solo in combutta e in correlazione con altri fattori, anch'essi importanti. In questo senso la teoria del risentimento è troppo semplice nel senso che è monocolora, non vede le sfumature interne e i mutamenti di fenomeni complessi come le religioni.

Nell'*Introduzione* c'è un passaggio magistrale, incredibilmente denso, capace di sintetizzare in poche righe questi due primi livelli di critica alla teoria del risentimento e contemporaneamente in grado di lanciare un primo squarcio di luce su quella spirale complessa in cui si intersecano materialità e immagini del mondo, e che nel corso del capitolo si cercherà di dipanare:

vi furono solo pochi esempi – e tra questi soltanto uno del tutto compiuto – di una religiosità che fosse realmente *condeterminata* [*mitbestimmten*, corsivo mio] dal risentimento in tratti *essenziali*. È esatto affermare soltanto che il risentimento *poteva* acquistare importanza – e l'acquistò spesso – come componente (*accanto ad altri* [corsivo mio]) del razionalismo religioso degli strati socialmente meno favoriti. Ma anche ciò avveniva in grado quanto mai diverso, e sovente molto ridotto, secondo la natura delle promesse delle singole religioni.<sup>11</sup>

Questo paragrafo è un capolavoro di sintesi; in poche righe Weber riesce a condensare – parte esplicitamente e parte implicitamente – le sue critiche ai teorici del *ressentiment* lanciando allo stesso tempo una prima allusione alla forma che secondo lui assume la relazione immagini-materia. È quindi necessario scomporlo, sezionarlo parola per parola: in primo luogo si chiarifica da subito che di religioni a forte carica di risentimento ce ne sono davvero poche; si parla in fatti di “pochi esempi”, e già in questo modo la presunta e millantata universalità della teoria del *ressentiment* viene smentita. Subito dopo si ammette, senza problemi, che il risentimento può sicuramente avere importanza nella struttura genetica di alcune religioni, ma *accanto ad altri* fattori: è questo il secondo fronte grazie al quale viene “elasticizzata” la teoria nietzscheana; non viene smentita la possibile e potenziale importanza del risentimento, ma la sua univocità: non è l'unica passione e l'unica

---

<sup>11</sup> Intr., p. 16.

esigenza in gioco in fenomeni così complessi come le religioni. Questo assunto, sostenuto esplicitamente, è per così dire “preparato” e introdotto implicitamente: da un lato si sottolinea – in senso anche letterale – il fatto che l'influenza del risentimento è *potenziale* e temporalmente mutevole; esso “può acquistare” importanza: ciò significa che non ce l'ha automaticamente e che in ogni caso tale rilevanza può aumentare o diminuire, ed è quindi variabile nel tempo. Dall'altro lato Weber sceglie di utilizzare il verbo “condeterminare”, *mitbestimmen*: una scelta linguistica che è già una tesi, che implica la presenza di *altri* fattori e in questo modo oltre ad “indebolire” - nel senso di rendere elastica, malleabile - la teoria del risentimento, squalifica definitivamente ogni tentativo di spiegazione monocausale; si noterà infatti che spesso Weber, nell'affrontare il rapporto tra dimensione immaginativa e condizioni materiali, preferisce stemperare la rigidità dei verbi aggiungendoci il prefisso *mit*.

Finora comunque Weber ha continuato a muoversi sul piano della materialità: l'eccessiva semplicità della teoria del risentimento sembra quindi derivare solamente da uno sguardo *naïve* e inesperto al mondo intricato della materia sociale, ben più complicato e sfaccettato di quanto credesse Nietzsche. Ma nell'ultima riga Weber comincia a far intuire che la sua posizione non è quella di un “materialista” - esperto, moderato, consapevole delle stratificazioni della materia, ma pur sempre materialista; scrive infatti che la stessa importanza del risentimento varia “secondo la natura delle promesse delle singole religioni”: se ci si ricorda il bozzetto tratteggiato nel capitolo precedente, le “promesse” delle religioni sono esattamente il *per che cosa* si vuole essere redenti deciso dalle immagini del mondo, una delle prestazioni fondamentali di ogni *Weltbilder*, il “lato nascosto” del sole. Per chiarire: è “più facile” che sorga risentimento laddove le promesse di una religione sono intrise di vendetta; ciò significa che non sono necessariamente le aspirazioni di vendetta a plasmare promesse risentite, ma può *anche* essere il contrario<sup>12</sup>.

Ecco un primo, abbozzato, esempio di quel movimento circolare cui prima si faceva riferimento: il fatto dell'esistenza del risentimento, e della sua importanza relativa in alcune religioni, è ricondotto a un amalgama di cause sia materiali sia ideali. Già con questa frase, proprio perchè collocata in conclusione di un paragrafo

---

12 Cfr. F. Ghia, *Ascesi e gabbia d'acciaio. La teologia politica di Max Weber*, op. cit., pp. 308-310.

dedicato alla radice materiale del risentimento, Weber esclude ogni residuo di unidirezionalità dal suo metodo: impossibile e inutile definire “chi è nato prima”. Il dato storico del risentimento – o della sua assenza – è il risultato di una interazione, di un'osmosi tra fattori materiali – *in primis* la rilevanza e l'interesse verso le masse popolari all'interno di una religione – e cause ideali, immaginative. Le promesse di una religione agiscono e retroagiscono sul contesto materiale, non ne sono una semplice “funzione” in rapporto di diretta e automatica dipendenza; così, ad esempio, in *Comunità Religiose* si trova scritto che «le promesse di Jahvè *hanno di fatto maturato / prodotto* [gezeitigt, corsivo mio] in seno al Giudaismo stesso una forte vena di moralismo del risentimento»<sup>13</sup>. Proprio riguardo al Giudaismo, quindi, Weber sostiene che i suoi innegabili tratti “risentiti” si siano sviluppati per effetto della tipologia delle promesse di Jahvè; o meglio: si sono sviluppati *anche* a ridosso delle specifiche promesse di Dio. Nelle cinque pagine precedenti, infatti, Weber aveva dimostrato con la precisione di uno storico, come la caratteristica di Israele di essere popolo-paria e la natura plebea del suo ceto intellettuale avessero contribuito ad accentuare la coloritura di risentimento. Non si tratta quindi di “cambiare il senso di marcia”, di sostituire un tipo di unidirezionalità con quello contrario, ma di rifiutare in generale ogni teoria che non preveda e non comprenda l'ibridazione costante di materia e immagine.

Bisogna però fermarsi un secondo e fare un passo indietro; è infatti necessario tornare sul risentimento, perché in realtà, nonostante la forza delle critiche mosse finora, Weber non ha ancora concluso la sua personale battaglia. L'esagerata semplicità della teoria del *ressentiment*, infatti, attecchisce perché prova comunque ad accennare una spiegazione plausibile per quella svolta assiale in cui si genera l'esigenza di redenzione; Weber deve quindi dimostrare di avere una *pars construens*, di poter mettere in campo una spiegazione alternativa e migliore. Ancora una volta si parte da lontano, ribadendo l'insostenibilità storica del risentimento, ma cominciando a segnalare le direzioni in cui cercare: «sarebbe alquanto sbagliato, però, rappresentarsi il bisogno di redenzione, la teodicea o la religiosità congregazionale in genere come nati soltanto dagli strati negativamente privilegiati oppure [oder] dal risentimento»<sup>14</sup>. Una frase ripetuta, con poche modifiche, anche nell'*Introduzione* alla

---

13 Com. Rel., p. 156.

14 Ibidem.

*Sociologia della religione*: «ci si può facilmente convincere del fatto che anche questa concezione [il ribilanciamento *post mortem* dei destini] non è assolutamente condizionata sempre dal risentimento, e soprattutto non è affatto stata sempre il prodotto di strati oppressi»<sup>15</sup>. Sembrerebbe, appunto, l'ennesima ripetizione della *pars destruens*, ma con alcune indicazioni in più: in primo luogo si svela che gli ultimi di questo mondo non detengono l'esclusiva delle esigenze di redenzione, anzi, nell'*Introduzione* Weber calca la mano aggiungendo un “soprattutto”.

Ciò che emerge da un'analisi rigorosamente storica delle religioni di redenzione – che i teorici del *ressentiment* hanno evitato di fare – è che non sempre i latori delle esigenze di liberazione, giustizia e redenzione sono da cercare alla base della piramide sociale: come già velocemente accennato non è il caso del Buddhismo né dell'Induismo, entrambe religioni sorte nell'ambito degli strati sociali elevati. Ma persino spostandosi ad ovest, dove più forte è stato il protagonismo dei negativamente privilegiati, non si può negare che i principali motori delle *Erlösungsreligionen*, cioè i profeti, provenissero dai ceti elevati e non certo da quelli popolari. Vale anche il contrario: «dove non vi fu una *profezia* con promesse determinate a trascinarle in un movimento religioso di carattere etico, le masse lasciate a se stesse rimasero [...] prigioniere della pesante primitività della magia»<sup>16</sup>; tralasciando per il momento il ruolo ancora ripetuto delle *promesse*, per il momento mi basta rilevare che a dispetto dei sostenitori del *ressentiment*, le masse degli umiliati e offesi, se lasciate a se stesse, non sviluppano alcuna esigenza di redenzione, ma rimangono nel giardino incantato della magia.

In secondo luogo è proprio il risentimento in sé a essere accantonato come vettore delle religioni: a questo livello ciò che Weber sostiene è che il risentimento non è solo troppo semplice, ma paradossalmente è anche *superfluo*, inutile. Non c'è bisogno infatti di chiamare in causa una categoria così ostica e difficile da sostenere e da dimostrare sul campo empirico come il risentimento per comprendere la genesi delle religioni: non è necessario essere dei “risentiti” per sentire l'esigenza che il mondo sia un cosmo dotato di senso, e per scandalizzarsi di fronte all'ingiustizia e all'incongruenza di destino e merito.

---

15 Intr., p. 16.

16 Ivi, p. 17.

Proprio quest'esempio [il Buddhismo] mostra che il bisogno di redenzione e la religiosità etica ha ancora una fonte ulteriore, oltre alla posizione sociale dei negativamente privilegiati e al razionalismo determinato dalla condizione pratica di vita della borghesia: l'intellettualismo in quanto tale, e in particolare le esigenze metafisiche dello spirito, che non viene spinto a lambiccarsi sulle questioni etiche e religiose dal bisogno materiale, ma dalla propria intima necessità di poter concepire il mondo come un cosmo *sensato* e prender posizione rispetto ad esso.<sup>17</sup>

Mobilitare quindi il concetto di risentimento è un'inutile complicazione: l'intellettualismo, ossia quell'esigenza intima di concepire il mondo come *bedeutungshaft und sinnvoll* è di per sé una ragione sufficiente per spiegare il sorgere improvviso delle religioni di redenzione<sup>18</sup>. Certo, normalmente il tempo e la possibilità di “lambiccarsi” su tali questioni è appannaggio dei fortunati di questo mondo, ma anche per comprendere l'*adesione* dei negativamente privilegiati alle idee-cardine delle religioni di redenzione è superfluo convogliare il risentimento.

La predicazione profetica trova ascolto più facilmente nei bassifondi per due motivi molto concreti: da un lato «strati sociali oppressi [...] sono, al contrario, facilmente propensi ad alimentare il proprio senso di dignità con la fede in una speciale “missione” a essi affidata [...] in un “compito” assegnato loro da Dio. Già in questo stato di fatto in quanto tale risiedeva una fonte della potenza ideale delle profezie etiche, dapprima presso i ceti socialmente meno favoriti, senza che fosse necessario come leva il risentimento. Bastava pienamente l'interesse razionale a un compenso materiale e ideale in quanto tale»<sup>19</sup>. Lo sguardo necessariamente rivolto al futuro – anche per sfuggire alle miserie del presente – rende i negativamente privilegiati più disposti ad ascoltare il messaggio dei profeti, senza per questo assumere automaticamente e necessariamente coloriture di risentimento.

Dall'altro lato, scrive sempre Weber, «gli strati collocati al di fuori o al grado inferiore della gerarchia sociale si situano in un certo qual modo sul punto archimedeo rispetto alle convenzioni sociali [...]. Sono perciò capaci di una presa di posizione originaria rispetto al “senso” del cosmo, una presa di posizione svincolata da ogni convenzione, e di un forte pathos etico e religioso non ostacolato da scrupoli

---

17 Com. Rel., p. 158.

18 Weber parla di «naturale esigenza razionalistica dell'intellettualismo di concepire il mondo come cosmo sensato», Com. Rel., p. 166.

19 Intr., p. 16.

materiali»<sup>20</sup>. È certamente più facile concepire l'estraneità al mondo quando si vive quotidianamente e sulla propria pelle l'estraneità e l'esclusione da *questo* mondo, e quando si ha davvero poco da perdere – se non addirittura tutto da guadagnare. Viene più spontaneo rifiutare il mondo quando anche il mondo ti rifiuta.

Ma nell'inciso della precedente citazione si intravede anche il colpo di grazia con cui Weber conclude definitivamente l'*affaire* risentimento: nel riferimento al “razionalismo determinato dalla condizione pratica di vita della borghesia” si fa strada un metodo di analisi del mondo sociale che ne valorizza ogni sfumatura, enfatizzando ogni micro-differenza. Un metodo che comincia a delinearsi a partire dalla frase con cui, sempre nell'*Introduzione*, Weber liquida la teoria del *ressentiment*: «per il resto il carattere specifico dei grandi sistemi etico-religiosi fu però determinato da condizioni sociali di gran lunga più particolari del mero contrasto tra strati dominanti e strati dominati»<sup>21</sup>. Il vizio d'origine del risentimento è, come anticipato, la superficialità *tranchant* della sua indagine sociale; tutta la “materialità” convogliata e reclamata dai teorici del risentimento è in realtà la sola macro-distinzione tra dominati e dominanti, tra servi e padroni – una distinzione che è di gran lunga un filtro a grana troppo larga. Ridurre un lemma così complesso come “condizioni materiali” alla sola dicotomia tra schiavi e signori è un errore imperdonabile: una cartografia della materialità piattamente monodimensionale che risulta inservibile – o meglio: largamente insufficiente – nella mappatura dell'orografia materiale e sociale. È a questo livello, e quasi in implicita risposta polemica a cotanta semplicità, che Weber comincia a sviluppare il suo metodo cartografico, nettamente pluridimensionale.

### ***III.3 Una materialità complessa.***

Sullo sfondo piatto e in “bianco e nero” della materialità presa in considerazione dai teorici del risentimento risalta in modo particolarmente evidente tutta la complessità del *technicolor* che caratterizza la dimensione materiale in Max Weber. In linea di massima si possono individuare e schematizzare quattro differenti gradazioni, quattro aspetti in cui è possibile sezionare la costituzione materiale di una società: in primo luogo – e questa volta fuor di metafora – la *geografia*, la condizione

---

20 Com. Rel., p. 169.

21 Intr., p. 17.

materiale più basilare e primaria che possa esistere, ossia quella concernente il territorio fisico e morfologico su cui si sviluppa una cultura e una civiltà. Non si tratta certo di considerare eventuali influssi meteorologici o climatici sullo “spirito di un popolo” e sul carattere che lo contraddistingue, ma di considerare il fatto che determinate conformazioni anche fisico-geografiche impattano necessariamente con le forme dell'economia, della politica e anche della religione che lì si può sviluppare.

Ad esempio, la dipendenza dell'agricoltura cinese da opere di regolamentazione del flusso delle acque dei grandi fiumi – ossia canali e dighe che richiedevano imponenti lavori di costruzione e costante manutenzione – non fu solamente *una delle cause* dell'instaurazione di un potere centrale forte e burocraticamente organizzato, ma ha anche *favorito* l'affermazione di un'immagine del mondo come cosmo ordinato e della divinità come *tao* impersonale. Un'immagine che più difficilmente poteva attecchire presso gli israeliti, in un territorio semidesertico e con un'agricoltura legata alle precipitazioni atmosferiche: qui sorge infatti Jahvè, «dio delle tempeste e delle catastrofi naturali»<sup>22</sup>; insomma, è evidente che per Weber «queste condizioni hanno conseguenze importanti di natura non soltanto politica ma anche religiosa»<sup>23</sup>. Peraltro, non si tratta soltanto di archeologia delle religioni, di eventi in realtà confinati all'inizio della storia dei *Weltbilder* religiosi: nella modernità matura, quando l'industria diviene l'ambito di produzione prevalente e centrale, è *più semplice* che si diffonda la concezione di un'ampia capacità dell'uomo di forgiare il proprio destino, periferizzando e relativizzando le ingerenze trascendenti<sup>24</sup>.

Il secondo livello invece si focalizza sulla *geopolitica* - pur sempre un atlante geografico, ma per l'appunto politico. In altri termini, ciò che questo aspetto della materialità evidenzia sono le sfide internazionali che una società percepisce come decisive e fondamentali: si tende a immaginare il mondo in maniera diversa se si è sudditi di un impero enorme e pacificato, ben protetto dall'esterno e sostanzialmente incrollabile, oppure membri di una tribù costantemente sotto attacco e a rischio di deportazione. Ancora una volta l'esempio più chiaro è quello che risulta dal paragone

---

22 Conf., p. 67.

23 Ivi, p. 65.

24 Cfr. Com. Rel., p. 137: «la dipendenza dalla propria [del proletariato moderno] prestazione viene qui respinta o integrata dalla coscienza della dipendenza da costellazioni meramente sociali, congiunture economiche e rapporti di potere garantiti dalla legge. È per contro escluso ogni pensiero della dipendenza dal corso dei fenomeni naturali cosmico-meteorologici o di altro genere, interpretabili come prodotti magici o provvidenziali».



fra la pacifica solidità del Celeste Impero e la storia travagliata del popolo di Israele: per quest'ultimo infatti Jahvè non era soltanto il dio della pioggia, ma il Signore degli Eserciti, «che avanzava nel temporale e tra le nuvole per aiutare gli eroi in guerra; era il dio alleato della confederazione impegnata nella conquista bellica»<sup>25</sup>. Israele aveva un bisogno disperato di un dio guerriero da invocare, un dio fortemente passionale, capace di punire il suo popolo con impressionanti disfatte; non è affatto un caso che «la profezia israelitica è orientata decisamente in base al rapporto con le grandi potenze politiche, i grandi re, che prima annientarono Israele come flagelli di dio, e dopo, in forza dell'ispirazione divina, permisero il ritorno a casa dall'esilio»<sup>26</sup>. Alla luce della vita movimentata degli israeliti, era difficile che potesse imporsi l'immagine di un mondo come cosmo armonico e stabile; al contrario serviva un dio personale e decisamente presente nella storia del suo popolo per rendere ragione di così tanti e così numerosi rivolgimenti, di modo da poter riconoscere «l'ira e la grazia di un re celeste nel costante stato di pericolo causato dalla spietata condotta di guerra dei terribili vicini»<sup>27</sup>.

Anche da questo punto di vista la “condizione materiale” dell'Impero Cinese rappresenta l'estremo opposto di Israele: qui infatti si era da tempo stabilizzato un Impero sostanzialmente pacifico, mai minacciato radicalmente nella sua esistenza, non solo per la mancanza di nemici all'altezza ma anche perché eventuali sconfitte belliche si traducevano semplicemente in cambi dinastici, lasciando invariata la vita delle masse. Per questo «il cielo non poteva assumere la forma di un dio eroico venerato in guerra, nella vittoria, nella sconfitta, nell'esilio e nella speranza della patria, e che si manifestava nell'irrazionalità dei destini della politica estera»<sup>28</sup>. Non poteva perché sarebbe stato in-credibile, fuori fase rispetto alle esigenze e alla realtà percepita dalla società cinese; non poteva perché per la società cinese i destini bellici non erano i «*problemi dominanti di tutta l'esistenza*»<sup>29</sup>, non erano le sconfitte militari a turbare i loro sonni.

L'immagine del mondo deve essere credibile e per questo deve dimostrare di avere

---

25 Conf., p. 67. Sul ruolo giocato dalle vicende politiche e belliche di Israele nella definizione della religiosità ebraica cfr. W. Schluchter, *Religion und Lebensführung. Band 2. Studien zu Max Webers Religions- und Herrschaftssoziologie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1988, p. 156.

26 Com. Rel., p. 81.

27 Ibidem.

28 Conf., pp. 70-71.

29 Ibidem.

presa sulla realtà: estremizzando il tutto, è evidente che un dio-guerriero non può conquistarsi l'affetto di un popolo che non ha alcun bisogno di guerrieri. Il *Weltbild* deve piuttosto essere in grado di mobilitare risposte, interpretazioni, spiegazioni a ridosso delle sfide che una determinata società in uno specifico momento storico sente come fondamentali, imprescindibili, come i problemi dominanti di tutta l'esistenza; messa in questi termini è evidente l'importanza assunta dalla geopolitica e dalla situazione militare e internazionale: la percepita insicurezza o instabilità di un popolo militarmente debole e costantemente in pericolo non può non impattare nell'immagine che questo popolo si farà del mondo.

Al terzo piano di questa cassetta degli attrezzi approntata da Weber si trova quella sezione della "materialità" che è stata impropriamente assolutizzata dalla teoria del risentimento, ossia la sempiterna dicotomia tra dominanti e dominati. Geografia e geopolitica non scalzano, non privano di significato la polarizzazione sociale basica tra i positivamente privilegiati e i negativamente privilegiati; piuttosto la completano, la relativizzano considerandola solamente un tassello in un mosaico più ampio. Fra l'altro, come si è già accennato, questa differenziazione sociale di base non ha secondo Weber potere "genetico" sulle immagini del mondo, ma delimita solamente differenti gradi di ricettività; in altri termini, i *Weltbilder* non *sorgono* a ridosso dell'antinomia tra servi e padroni, ma una stessa immagine del mondo ha *chance* diverse di trovare ascolto a seconda dell'appartenenza sociale del suo uditorio.

Lo si è già visto durante i numerosi attacchi alla teoria del risentimento: esigenze di redenzione non *nascono* per partenogenesi nei bassifondi della società, ma è chiaro che lì possono più facilmente attecchire, farsi spazio, sembrare allettanti; chi già ora gode non solo di ricchezza e potere, ma anche di stima e riconoscimento sociale chiaramente dovrà fare "più fatica" per comprendere il rifiuto e il disprezzo del mondo che – con tassi diversi – caratterizzano ogni religione di redenzione. Da cosa mai potrebbero voler essere liberati? «È senz'altro comprensibile che il bisogno di "redenzione", nel senso più ampio della parola, trovi posto nelle classi negativamente privilegiate [...] mentre all'interno degli strati "sazi" e positivamente privilegiati è assente»<sup>30</sup>; Weber parla esplicitamente di *Standort*, di *spazio*: all'estremo inferiore della società c'è terreno fertile per gli agitatori profetici, si

---

30 Com. Rel., p. 138.

diffondono viralmente le speranze di redenzione. Ma, appunto, ciò che questo livello di anatomia sociale riesce a individuare è solamente il grado di *spazio libero* in cui può inserirsi un bisogno di redenzione etero-generato. Non si scambia l'effetto per la causa: la diffusione popolare delle esigenze di liberazione non prova alcuna “paternità sociale” delle stesse; testimonia soltanto che lì, in basso, c'è lo spazio necessario per la loro diffusione, mentre dove c'è un *pieno* di onori, di benessere, di riconoscimento è più difficile che riescano a farsi largo.

È però al quarto livello di “scomposizione della materia” che Weber dimostra tutta la specificità del suo approccio, nel doppio senso possibile di questa frase: da un lato svela ciò che più distanzia la sua lettura della materialità stessa rispetto ad altre interpretazioni, dall'altro raggiunge il grado maggiore di frazionamento della realtà sociale, di attenzione alle sfumature, alle particolarità, alle specificità. Come uno *zoom*, l'analisi weberiana procede in piano sequenza dal macro dello sguardo del geografo per affinarsi sempre di più, dapprima segnando i confini dei gruppi politici e la forza dei loro eserciti, poi individuando anche le faglie di potere e di ricchezza che dividono una società dall'interno. L'ultima inquadratura è quella che riesce a mettere a fuoco i dettagli più minuti, che dietro e al di sotto della distinzione generica tra dominanti e dominati cerca di scandagliare la microfisica di una società, dando risalto alla vita brulicante e concreta della quotidianità, delle diverse professioni e delle identità sociali che si sviluppano a ridosso di queste stesse professioni. Nella vita, appunto, concreta e quotidiana non è sufficiente il filtro sgranato e grezzo della dicotomia netta tra potenti e sottoposti: le società reali – e realmente vissute – si frantumano in distinzioni più sottili e microscopiche.

Ancora una volta risuona la frase con cui Weber conclude definitivamente la sua sfida alla teoria del risentimento, già citata in precedenza: «il carattere specifico dei grandi sistemi etico-religiosi fu però determinato da condizioni sociali di gran lunga più particolari del mero contrasto tra strati dominanti e strati dominati»<sup>31</sup>. La pietra tombale del *ressentiment* diviene punto d'attacco per una nuova - e più precisa, più dettagliata - analisi della materialità; in altri termini: al netto della ormai conclamata grossolanità della divisione sociale in due soli gruppi contrapposti, si tratta ora di definire quali siano queste “condizioni sociali di gran lunga più particolari”. In primo

---

31 Intr., p. 17.

luogo bisogna valorizzare e prendere sul serio le sfumature, il susseguirsi di corpi intermedi che frazionano la distinzione servi/padroni; la dicotomia rigida e secca tra dominanti e dominati è in realtà il frutto di una visione “di scuola”: nella quotidianità concreta è quantomeno più difficile individuare separazioni così nette e *tranchant*, per cui o si è schiavi o si è signori. Questo non si significa certo che tale distinzione sia *tout court* “errata”, ma che illumina solamente un aspetto della realtà sociale – aspetto che peraltro nella quotidianità brulicante non è sempre quello decisivo né quello più evidente; in ogni società ci sono più livelli che solo sul piano di lavoro del sociologo sono riducibili al netto *aut aut* tra positivamente e negativamente privilegiati; e d'altronde persino per i marxisti sarà solo il capitalismo che riuscirà a semplificare oltremisura la complessità sociale riducendola a due blocchi.

Nel corso della storia c'è stato forse un unico esempio di società “semplice” a stratificazione binaria, ossia gli Etruschi; non a caso proprio la civiltà etrusca è utilizzata da Weber come negativo per far risaltare la maggiore complessità della società romana arcaica – impropriamente considerata, all'epoca, come la somma di due soli fattori: signori e servi<sup>32</sup>. Già il primissimo studio weberiano, quindi, si occupa esattamente di evidenziare le distinzioni microfisiche che agitavano la quotidianità della Roma arcaica, le differenze tra *clientes* e plebei, tra piccoli artigiani e contadini, tra commercianti e liberti; differenze invisibili a sguardi rigidamente “in bianco e nero”, eppure fondamentali per comprendere – nel caso specifico – la struttura e l'evoluzione della società romana.

Insomma, la prima mossa di Weber che si è appena analizzata consiste nel mostrare che solo in rari casi tra padroni e servi non c'è soluzione di continuità: spesso invece tra i due estremi della piramide sociale ci sono gradi intermedi, figure mediane per ricchezza e potere che complicano il quadro complessivo e insieme lo animano, lo rendono vivace. Eppure, in fondo, anche questo sarebbe troppo poco: che tra dominati e dominanti si inseriscano ibridi, personaggi che sono contemporaneamente servi di qualcuno e signori di qualcun altro, non è una scoperta inedita. Weber compie quindi una seconda mossa, di primo acchito spaesante: egli infatti sposta il *focus* dell'attenzione, ossia relativizza in maniera radicale l'incidenza della posizione ricoperta nella gerarchia sociale per quanto riguarda l'affermarsi di

---

32 Cfr. G. Alföldy, *Römische Sozialgeschichte* [1975], trad. it. a cura di A. Zambrini, *Storia sociale dell'antica Roma*, Il Mulino, Bologna 2012, pp. 17-36.

determinate immagini del mondo. Detto in maniera più chiara: non si tratta di mostrare solo che tra potenti e umiliati ci siano infiniti gradienti di “piccoli-potenti” e di “un-po'-meno-umiliati”, ma soprattutto che le distinzioni sulla scala ricco-povero o signore-servo, non sono le uniche su cui si decide quale atteggiamento avere nei confronti del mondo, e nemmeno necessariamente le più importanti.

È a questo livello che Weber sviluppa a pieno la sua *ontologia sociale*, da lui chiamata più sobriamente una analisi dei “ceti”. E già in questa scelta lessicale si nota lo smarcamento da letture della complessità sociale impropriamente riduzionistiche, incentrate più o meno finemente sulle sole scale di ricchezza e di potere: infatti «per situazione di ceto intendiamo una possibilità di conseguire un *onore* sociale positivo o negativo, determinato *in primo luogo* da differenze nel tipo di *condotta della vita* di determinati gruppi umani»<sup>33</sup>. Questa volta è lo stesso Weber a indicare le traiettorie di interpretazione della sua stessa frase attraverso i corsivi; la prima evidenziatura cade su “onore”, ed è doppiamente importante: da un lato perché segnala subito che per Weber la “materialità” implica anche il tipo di riconoscimento sociale, il grado di stima connesso ad una particolare professione; con l'analisi dei ceti, quindi, non si sta facendo un'analisi delle classi con termini desueti, ma si vuole esattamente intendere che ci sono differenze sociali non riconducibili a mere differenze economiche. Dall'altro lato il corsivo si limita alla sola parola “onore”, non prosegue oltre; in questo modo mette quasi in ombra quella che in realtà potrebbe sembrare una distinzione capitale, ossia che l'onore sia “positivo o negativo”: infatti ogni ceto ha il *suo specifico onore*, la *sua propria* concezione e idea della dignità – ed è questa ad essere fondamentale, non la collocazione di tale ceto sulla piramide sociale.

Il lemma decisivo evidenziato da Weber nel passaggio prima citato è però “condotta di vita”, *Lebensführung*. In questo contesto focalizzare l'attenzione sulla condotta di vita significa esattamente cercare di scandagliare le forme e i colori della vita concreta, quotidiana, vera. Al di là e al di sotto delle generiche distinzioni di

33 Intr., p. 39. Al contrario «per “situazione di classe” si indicano invece da un lato le possibilità di approvvigionamento e di acquisizione condizionate in primo luogo da tipiche situazioni *economicamente* rilevanti [...], dall'altro le tipiche condizioni di vita generali che da esse derivano» Intr., p. 40; Cfr anche Indu. 41: «“classi” sono gruppi di uomini, la cui situazione economica è omogenea dal punto di vista di determinati interessi. Il possesso o il non possesso di beni reali o di qualificazioni lavorative di un certo tipo costituiscono la “situazione di classe”. “Ceto” è una qualità di onore o di mancanza di onore sociale, sostanzialmente considerata ed espressa da un certo tipo di condotta della vita».

classe è da questo appiglio che Weber lancia la sua esplorazione nel mondo di guerrieri e burocrati, contadini e artigiani, commercianti e intellettuali. Il fatto di considerare la “condotta di vita” con tutte le sue sfaccettature il piano di materialità cruciale per l'affermazione di determinati atteggiamenti nei confronti del mondo, si traduce automaticamente nella svalutazione della rilevanza assunta dal dato grezzo del benessere economico o del potere politico per quanto riguarda l'imporsi di specifici *Weltbilder*. Per essere più chiari: a scavare un abisso tra il piccolo artigiano e il contadino non sono le differenze di reddito e patrimonio, ma le loro consuetudini di vita, la fisionomia della loro attività, il modo in cui occupano le giornate, il grado di stima sociale che percepiscono connessa alla propria professione; per questo «propulsivi sono gli interessi di ceto, non di classe»<sup>34</sup>.

A questo livello di materialità si consuma la distanza che separa lo sguardo sul mondo di un burocrate da quello di un guerriero – ad esempio. «Le classi guerriere dei cavalieri, i contadini, gli artigiani e gli intellettuali di educazione letteraria avevano per natura tendenze diverse, le quali di per sé sole erano lontanissime [...] dal determinare in modo univoco il carattere psicologico della religione, ma tuttavia lo influenzavano in modo quanto mai marcato»<sup>35</sup>. Certamente, si parla di semplici *tendenze*, di generiche *influenze*, ma su questo ci si tornerà più avanti. Per il momento mi preme sottolineare che ciò su cui Weber punta i riflettori sono le diverse esperienze concrete del mondo che distinguono gruppi sociali identici da un punto di vista economico o di potere politico: guerrieri e burocrati sono entrambi ricchi e potenti, eppure tendono a concepire il mondo in maniera non solo diversa, ma addirittura opposta e confliggente; piccoli commercianti ambulanti e contadini si contendono da secoli l'ultimo gradino della scala sociale, ma ciò non implica che le loro rappresentazioni del mondo siano simili, anzi. Perché l'essenziale è invisibile a sguardi economicisti, ma si radica nella vita vissuta, nell'irrazionalità che domina la vita dei guerrieri e nella formalità estrema di cui è piena la giornata dei burocrati, nella terra e nella pioggia che possono essere croce e delizia dei contadini e nei libri di conto che ogni commerciante deve imparare a gestire.

Come la trasposizione in prosa di un quadro di Bruegel, Weber si dedica quindi a dipingere un affresco di vita brulicante: il capitolo di *Comunità religiose* intitolato

---

34 Sto., p. 240.

35 Intr., p. 19.

*Ceti, classi e religione* è indubbiamente il più lungo, frastagliato e – da questo punto di vista – il più “vivace”. Ogni ceto, ogni categoria sociale viene analizzata a fondo, ricostruendone – appunto – lo specifico onore di ceto, la condotta di vita, la “giornata tipo”; al termine di una disamina che occupa decine di pagine, Weber condensa il tutto in un celeberrimo paragrafo, in cui riconduce ciascuno dei grandi *Weltbilder* delle religioni universali al suo *Träger*, il suo specifico portare, il suo rappresentante più tipico:

Se si volesse riassumere per formule gli strati che furono portatori e propagatori delle cosiddette religioni mondiali [*Weltreligionen*], questi sarebbero: per il Confucianesimo, il burocrate organizzatore del mondo; per l’Induismo, il mago organizzatore del mondo; per il Buddhismo, il monaco mendicante che attraversa il mondo; per l’Islam, il guerriero che sottomette il mondo; per il Giudaismo, il commerciante ambulante; per il Cristianesimo, l’apprendista artigiano ambulante. Tutti non in quanto esponenti [*Exponenten*] della loro professione o di “interessi di classe” materiali, ma in quanto portatori [*Träger*] ideologici di un’etica o dottrina della redenzione che si sposava con particolare facilità [*sich besonders leicht vermählte*] con la loro posizione sociale<sup>36</sup>.

Come già detto, questo “proclama” racchiude la sintesi di un intero capitolo in cui la materialità sociale, più ancora che complessa, è davvero sezionata all'estremo. Le differenze si fanno sempre più minute: l'abisso che separa il *Weltbild* confuciano da quello induista, ad esempio, appare condizionato *anche* da una differenza apparentemente banale: l'adattamento confuciano al mondo è particolarmente congeniale a uno strato di intellettuali a formazione letteraria *politicamente attivi*; il radicale rifiuto del mondo presente nelle esigenze di redenzione veicolate dall'Induismo discende *anche* dalla forzata esclusione dalla vita politica del ceto intellettuale. Entrambi strati intellettuali, entrambi a formazione classica e “libresca”, si differenziano solo per il grado di “tempo libero” o, all'inverso, per il tasso di coinvolgimento nelle faccende del mondo. Una quisquilia che però ha ricadute fondamentali, in quanto «una religiosità della redenzione viene normalmente sviluppata dagli strati socialmente privilegiati di un popolo nella maniera più efficace, allorchè sono smilitarizzati o esclusi dalla possibilità o dall'interesse nell'attività politica»<sup>37</sup>. Chi ha troppi impegni in questo mondo ha poco tempo da

---

36 Com. Rel., p. 176.

37 Ivi, p. 163.

dedicare a riflessioni sui massimi sistemi.

Allo stesso modo, è incredibilmente interessante scoprire quasi *en passant* un'altra fonte di quell'esigenza di giustizia e di bilanciamento dei destini che Nietzsche scambiava per risentimento: non solo un bisogno di intellettuali, ma una sorta di abitudine per l'artigiano e il commerciante; «la sua esistenza economica raccomanda specialmente all'artigiano, e a determinate condizioni specifiche anche al commerciante, l'idea che la rettitudine sia nel suo interesse, che il lavoro onesto e l'adempimento del dovere trovino la loro “ricompensa” e che siano anche “meritevoli” del loro giusto compenso, ossia una considerazione eticamente razionale del mondo nel senso dell'etica retributiva»<sup>38</sup>. Per chi ogni giorno ha a che fare con i libri contabili e i registri di debiti e crediti, è *più facile* immaginarsi un Dio che l'ultimo giorno, giorno di rendicontazione, guarda sui propri libri mastri peccati e peccatori, e decide così il loro destino<sup>39</sup>.

Inoltre, «l'artigiano, durante il lavoro, almeno in certi mestieri che si svolgono, dato il nostro clima, il più delle volte in ambienti chiusi, ha tempo e possibilità di lambiccarsi il cervello»<sup>40</sup>; insomma, l'inclinazione di artigiani e commercianti verso alcune immagini del mondo non è formulabile in termini di interessi economici e non dipende dalla quantità di benessere o di risorse economiche di cui dispongono. Rimanda piuttosto alla fisionomia di un rapporto con il mondo che si radica anche nella natura della propria attività, e della condotta di vita che ad essa è collegata. In particolar modo – sia detto per inciso - sembra che *conditio sine qua non* delle esigenze di redenzione sia il tempo di “lambiccarsi”, *Grübeln*: intellettuali e artigiani dei paesi nordici condividono questa attività *sui generis*, ossia le mani impegnate e la mente sgombra, il tempo libero per pensare e rimuginare.

Gli esempi potrebbero continuare all'infinito: dal guerriero, per cui «tener testa nell'intimo alla morte e alle irrazionalità del destino umano è [...] una faccenda quotidiana: le possibilità e le avventure dell'aldiqua ricolmano talmente la sua vita che egli non esige né accetta volentieri da una religiosità qualcosa di diverso dalla protezione contro i malefici e da quei riti cerimoniali adeguati al sentimento di dignità del ceto»<sup>41</sup>; fino ai contadini, la cui vita quotidiana e concreta è «tanto

---

38 Ivi, p. 133.

39 Cfr. Apoc 20, 11-15.

40 Com. Rel., p. 134.

41 Ivi, p. 118.



fortemente vincolata alla natura, tanto dipendente dai processi organici ed eventi naturali nonché da tendenze economiche che non propendono affatto, di propria sponte, ad una sistematizzazione razionale»<sup>42</sup>, che essi tendono di regola a percepire come credibile l'immagine magica del mondo come giardino incantato. Appunto, gli esempi potrebbero continuare ancora a lungo, ma il meccanismo, la logica dell'approccio weberiano è ormai chiara – e si rischierebbe di dover riscrivere in forma di citazione l'intero settimo capitolo di *Comunità religiose*.

Peraltro, quasi in sordina, è cambiato il riferimento polemico di Max Weber: una volta chiusi i conti con la teoria del *ressentiment* è il momento di muovere contro l'altra grande chiave di lettura, ossia la concezione materialistica della storia. Se si ripercorrono le ultime pagine tenendo a mente alcuni punti fermi del materialismo marxista, ci si accorge che lo scontro è già ampiamente iniziato: la storia non è un susseguirsi di lotte di classe, se non altro per il banale motivo che, come ampiamente argomentato, la situazione economica non è tutto, non esaurisce le sfaccettature della vita concreta<sup>43</sup>.

L'ontologia sociale messa in campo da Weber consente una mappatura migliore e più autentica delle forze in campo in una società; e questo perché è in grado di rilevare differenze e peculiarità anche oltre e al di sotto di eventuali identità di patrimonio o di potere. In questo senso anche il materialismo storico è “riduttivo”, ma in un modo diverso rispetto alla teoria del risentimento: mentre quest'ultima rimaneva bloccata in una visione manichea della società, gli epigoni di Marx possono comunque concettualizzare una più complessa polifonia di classi, senza cedere alla tentazione di vederne solo due; ciò da cui però faticano a emanciparsi è proprio il riduzionismo economicista, l'assolutizzazione dell'economia, lo schiacciamento di una nozione sfaccettata come “materialità” sui soli interessi economici. Questo è lo specifico vizio di forma dei materialisti, la presunzione di poter esaurire i colori di una società suddividendola in fasce di reddito più o meno ravvicinate.

È un altro però l'errore imperdonabile – almeno dal punto di vista weberiano – commesso dai seguaci del materialismo storico: la rigidità. Se infatti durante la sua analisi dei ceti Weber non si era nemmeno curato di marcare esplicitamente la

---

42 Ivi, p. 111.

43 Cfr. M. Salvadori, *La critica del materialismo storico e la valutazione del socialismo*, in P. Rossi (a cura di), *Max Weber e l'analisi del mondo moderno*, Einaudi, Torino 1981, pp. 247-278.

distanza tra il suo approccio e quello volgarmente materialista, i suoi richiami polemici al materialismo storico si concentrano su questo fronte d'attacco, sulla rigidità ottusa e il determinismo che esso postula nella relazione tra materia e idee. «La tesi delle esposizioni che seguono non è affatto che il carattere specifico di una religiosità sia una semplice funzione [*Funktion*] della situazione sociale di quello strato che appare come il suo caratteristico portatore, e che rappresenti soltanto la sua “ideologia” o un “rispecchiamento” [*Wiederspiegelung*] dei suoi interessi materiali o ideali»<sup>44</sup>. A scanso di – non facili – equivoci, questa affermazione viene collocata subito nell'*Introduzione*; ciò che è inaccettabile del materialismo storico è il rapporto di rigida dipendenza che lega la “sovra-struttura” all'elemento anche semanticamente decisivo, la struttura materiale. Per quanto fini, dettagliate e precise possano farsi le analisi storico-materialistiche della società, l'errore di fondo è che esse rimarranno sempre convinte che è sufficiente guardare per terra per capire anche cosa agita il cielo e per Weber «questa specie di ricostruzione storico-materialistica è qui, come altrove, non pertinente»<sup>45</sup>. Siamo di fronte a un altro spostamento di *focus*: Weber vuole che sia chiaro che la sua ontologia sociale non rappresenta un terzo livello di materialismo, finalmente libero dal “dilettantismo” sociologico dei teorici del risentimento e dalla mania economicista dei materialisti storici; ciò che lui sta cercando di utilizzare è un metodo completamente diverso, che ha bisogno di un lessico diverso<sup>46</sup>.

In un passaggio di *Confucianesimo e Taoismo* compare questa espressione: «in nessun luogo le condizioni economiche hanno mai determinato da sole il tipo di religiosità di uno strato»<sup>47</sup>. I due termini fondamentali di questa frase sono l'aggettivo “economiche” e il participio “determinato”; per quanto riguarda l'attributo Weber ha già esplicitato più volte la sua preferenza per l'analisi non grezzamente economica, per l'analisi dei ceti – e su questo si è già detto. Ora è più interessante fare attenzione al fatto che, non a caso, Weber utilizzi un participio così forte, rigido e univoco come “determinato” solamente nel descrivere posizioni altrui: anche in un passaggio precedentemente citato Weber chiariva che le condotte di vita dei vari ceti

---

44 Intr. 9.

45 Cfr. Giud. 85.

46 Sull'ampiezza della “materialità” scandagliata da Weber cfr. F. Ferrarotti, *Max Weber. Fra nazionalismo e democrazia*, Liguori, Napoli 1998, pp. 80-83. Cfr. D. D'Andrea, *Tra adattamento e rifiuto. Verso una teoria delle immagini del mondo*, op cit., pp. 25-32.

47 Cfr. Conf. 255.

influenzavano, certo, le loro rappresentazioni religiose, ma erano ben lungi dal “determinarle”<sup>48</sup>. Weber imputa agli altri l'uso di verbi così rigidi, mentre nel suo lavoro di ricostruzione propende per termini più “deboli”, elastici e malleabili: nei suoi testi si parla infatti di *influenze*, di *tendenze*, di generiche *inclinazioni* [*Neigung*], nulla di più. Tra posizione sociale e immagine del mondo c'è un rapporto di mera possibilità, al massimo di *adeguatezza*, ma non vi è alcuna necessarietà, alcun automatismo meccanico per cui tra le prerogative dell'appartenenza ad uno specifico ceto si possa contare anche l'adesione ad un *Weltbild* corrispettivo.

La tassonomia della relazione tra strati sociali e religioni universali proposta in *Comunità religiose* è solamente un indicatore di probabilità, o meglio ancora: segnala intrinseche e possibili affinità elettive, non calcifica coppie di ceto/immagine del mondo automatiche e indissolubili. Esistono e sono sempre esistiti burocrati sinceramente cristiani e commercianti intimamente confuciani, artigiani devotamente induisti e contadini ebrei. Weber si limita a segnalare che tra alcuni ceti e alcune immagini del mondo c'è un matrimonio d'amore, “si sposano con particolare facilità” [*sich besonders leicht vermählte*], per usare le sue parole; ma non tutti i matrimoni sono facili o d'amore. In altre edizioni questa stessa espressione è tradotta con “in felice accordo”, mentre si trovano sia nell'*Introduzione* che in *Comunità religiose* riferimenti a maggiore tasso di retorica alle *Wahlverwandtschaften*, le affinità elettive di goethiana memoria. Ad ogni modo, è evidente che Weber cerchi di distanziarsi anche nel lessico da ogni impostazione che lasci pensare a relazioni determinate e univoche tra materialità – per quanto sminuzzata e complessa – e dimensione ideale; non si limita quindi a segnalare gli infiniti casi particolari, le innumerevoli eccezioni alla sua stessa proposta tassonomica, ma sceglie da subito di utilizzare solamente termini – per l'appunto – deboli ed elastici, in grado di perimetrare relazioni solamente “possibili”.

I quattro livelli di materialità analizzati finora, quindi, circoscrivono unicamente un contesto di probabilità, suggeriscono differenti gradienti di *facilità*. Tutto qui. Per questo è importante guardare per terra, ma nulla autorizza a dedurre dall'orografia tutti i concetti dell'astronomia; è certo più facile che il Dio della guerra trovi buona accoglienza in popoli minacciosi o minacciati e presso i guerrieri, ma ciò non toglie

---

48 Cfr. Intr., p. 19.

che il Dio che porge l'altra guancia sia riuscito a conquistare il cuore di guerrieri e di popoli in armi – come pure che popoli pacifici abbiano adorato divinità bellicose.

Da un lato infatti c'è una logica e una dinamica autonoma all'interno della dimensione ideale e immaginativa, capace in certa misura di autogovernarsi e che – per quanto condizionata – mantiene un'orgogliosa e irriducibile autonomia rispetto alla gravità terrena – ma di questo si parlerà nei prossimi paragrafi. Dall'altro lato l'impostazione rigidamente determinista del materialismo storico misconosce l'imprevedibilità della storia, non riesce a comprendere la contingenza dell'inaspettato, del casuale<sup>49</sup>. La semantica della “probabilità” non solo garantisce autonomia alle dimensioni ideali delle immagini del mondo, ma recepisce anche la natura letteralmente sorprendente che ogni tanto caratterizza il percorso storico. Dalla rigidità materialista discende anche un alto tasso di inaccettabile arroganza predittiva: se il risentimento “si accontentava” di aver svelato il non-detto genetico che sta alla base – all'inizio, in senso proprio temporale – del sorgere delle religioni, il materialismo pensa di aver individuato l'algoritmo in grado di spiegare, chiarire e quindi prevedere quasi con certezza matematica il processo storico. Con esigui margini d'errore, chi ha capito il meccanismo può anche prevedere il movimento della macchina storica; in questo senso la rigidità “legalista” di chi individua formule storiche univoche non è solo errata in sé: il vero problema è che prima o poi cede sempre alla tentazione di predire il futuro<sup>50</sup>.

### ***III.4 Una materialità esuberante.***

Dunque, la materialità che Weber prende in considerazione nel suo rapporto di osmosi e reciproco condizionamento con le immagini del mondo non è solamente “complessa”; in altri termini, come già detto, il suo obiettivo non è quello di essere un materialista migliore, più fine, più accorto, più preparato dei precedenti. Già nella sua ontologia sociale, nella sua analisi dei ceti, ci si comincia a muovere su di un piano ibrido, che se certamente rientra nell'ambito delle “condizioni materiali”, non

---

49 Sulla diffidenza di Weber riguardo la metafisica sottesa alle filosofie della storia cfr. A. De Simone, *Senso e razionalità. Max Weber e il nostro tempo*, Editore Quattroventi, Urbino 1999, pp. 127-178; G. Calabrò, *Il rifiuto della storia universale e il politeismo dei valori*, in *Max Weber e l'analisi del mondo moderno*, a cura di P. Rossi, Einaudi, Torino 1981, pp. 109-126.

50 Per una completa e dettagliata analisi del rapporto fra Weber e il Marx filosofo non si può che consigliare la lettura del saggio magistrale di K. Löwith, *Max Weber e Karl Marx*, in H. Treiber (a cura di), *Per leggere Max Weber*, op. cit., pp. 354-426.

si lascia nemmeno esaurire completamente all'interno di questa etichetta; il fatto stesso che una specifica professione, nella particolare natura dell'attività che essa implica – con i suoi tempi morti e la sua frenesia, con la sua necessaria sistematizzazione razionale o con la sua dipendenza da “fortune” meteorologiche –, trascini con sé una percezione del mondo, della natura e della società, significa che la materialità di cui Weber si sta occupando è quantomeno esuberante, eccessiva.

Si tratta di una materialità che non è mai pura e limpida, non è mai semplice dato grezzo e quantitativo; al contrario, è sempre e da subito un impasto di materia e idee. Anche in questo senso Weber sfugge alla catalogazione rigida tanto nel novero dei materialisti quanto in quello dei suoi oppositori, gli “idealisti storici” - per così dire; ciò che entrambe le fazioni condividono, e che invece Weber problematizza, è una visione a compartimenti stagni dei due fattori principali: materia e idee, materia e immagini appaiono come blocchi contrapposti, legati da rapporti univoci di dipendenza – in una delle due direzioni possibili –, ma facilmente e immediatamente riconoscibili nella loro alterità. Non si possono scambiare, non ci si può confondere: tra idee e materia, come tra terra e cielo, c'è contatto, ma non amalgama.

Proprio questa separazione *tranchant* è messa in dubbio da Weber, più propenso a valorizzare le sfumature e le mescolanze di colore; non è solo la materialità spuria dei ceti, la materialità che traina e si prolunga in definizioni dell'onore, della dignità, che inclina verso determinate immagini del mondo. La vera questione è un'altra ed è molto più radicale nelle sue conseguenze: è che la materialità è sempre *interpretata*. Weber ribalta completamente i termini del discorso: non solo rifiuta il secco *aut aut* tra materia e immagine, ma rilancia affermando che ogni dato materiale è culturalmente mediato e filtrato, è ordinato all'interno di un sistema di significazioni che ha natura ideale, è materia che funge da tassello di un'immagine. Non si dà qualcosa come un *fatto* duro e incontrovertibile: non soltanto tutto è passibile di interpretazioni, ma più radicalmente tutto è automaticamente e più o meno inconsciamente interpretato nel momento stesso in cui lo si percepisce. Ogni evento, ogni *fatto*, ogni scampolo di realtà materiale è immediatamente inserito e impigliato in un reticolo di interpretazioni e di significati che gli vengono subito attribuiti; è pura illusione la volontà di accedere alla “cosa in sé”, alla materia dura: anche il rifiutarsi di scorgere un significato e un senso dietro eventi materiali è a sua volta

un'interpretazione – così come definire aridamente il mondo come “tutto ciò che accade” è a sua volta un'immagine del mondo. Insomma, non c'è via d'uscita.

Un primo esempio, apparentemente banale, di tale opera irriflessa di filtraggio culturale della materia lo si può rintracciare proprio a ridosso della più “dura” delle materie, quella delle catastrofi naturali, delle inondazioni e dei terremoti. Nella parte occidentale del mondo si tratta di eventi considerati per antonomasia “naturalisti” - ossia fatali, letteralmente in-sensati, casuali – tanto da diventare il simbolo della lotta della modernità contro inopportune ingerenze teologiche; a partire dalla mattina di Ognissanti del 1755 solo fisici e geologi sono titolati a parlare nelle tragiche occasioni dei terremoti<sup>51</sup>. Della cieca causalità naturale si occupa chi studia la cieca causalità naturale, mentre ai preti viene chiesta al massimo compassione e pietà e ai politici correttezza e prontezza nelle opere di soccorso e ricostruzione; ma in nessun caso è legittimo accampare un giudizio morale o fondare una presa di posizione politica a ridosso di un terremoto o di un'inondazione. Nell'immagine del mondo della modernità europea quello dei cataclismi naturali è un piano completamente altro rispetto alla politica o all'etica; un piano in cui la semantica della giustizia o della colpa è vergognosamente fuori luogo.

Eppure, come già detto, anche il fatto che terremoti o altri eventi estremi di questo tipo non significhino nulla è già un'interpretazione, è già il precipitato di un'immagine del mondo. Nell'estremo oriente del globo, ad esempio, calati in un'immagine del mondo completamente diversa, era proprio di fronte a simili catastrofi che il potere politico veniva trascinato sul banco degli imputati. Nel *Weltbild* confuciano – che pure cristallizzava e consacrava eticamente ogni disuguaglianza sociale e non percepiva discrepanze fra destino e merito – era esattamente la “dura” materialità delle inondazioni ad assumere significati ulteriori, testimoniando colpe dei governanti e scarso carisma del principe, in quanto sintomo di un'incrinatura nel giusto ordine del *tao*. «Se dunque i fiumi rompevano le dighe, se la pioggia veniva a mancare nonostante tutti i sacrifici, ciò costituiva [...] una prova del fatto che l'imperatore non possedeva quelle qualità carismatiche richieste dal cielo. Egli faceva allora pubblicamente [...] penitenza per i suoi peccati [...]. Se non serviva neppure questo, egli doveva aspettarsi la deposizione e, in passato,

---

51 Cfr. Voltaire, *Candide, ou l'optimisme* [1756-1759], trad. it. a cura di P. Bianconi, *Candide, o l'ottimismo*, BUR Rizzoli, Milano 2012.

probabilmente anche di essere sacrificato»<sup>52</sup>.

La semantica del peccato in un discorso sulla siccità, assurda nella modernità europea, è l'unica corretta all'interno dell'immagine confuciana del mondo. Così, in un Impero pacifico e pacificato, dove le masse di subordinati accettavano serenamente il proprio destino, per millenni le uniche sommosse politiche e le uniche rivendicazioni di fronte ai potenti scoppiavano sulla scorta di terremoti; «ogni siccità, ogni inondazione, ogni eclisse di sole, ogni sconfitta, ogni evento minaccioso in generale [...] era ritenuto conseguenza dell'infrazione della tradizione e dell'abbandono della condotta di vita classica»<sup>53</sup>. Al di là del concreto *output* politico di un terremoto, ciò che è interessante è l'esistenza stessa di *output* politici di fronte a eventi materiali che in Europa erano considerati assolutamente a-politici e a-morali. In questo senso si parla di materialità *interpretata*: un terremoto non è identico in ogni parte del globo; da alcune parti verrà caricato di significato politico, in altre regioni sarà argomento di discussione religiosa, altrove ancora avranno diritto di parola solo geologi e ingegneri<sup>54</sup>.

Non bisogna cadere nell'errore di considerare queste interpretazioni della materia come “infantili”, concentrate nei secoli oscuri e magmatici in cui sorgono le religioni e antecedenti allo scatto di maturità con cui l'uomo è entrato nella modernità. Una simile convinzione sarebbe sbagliata non solo perché – come ampiamente ripetuto – non ci sono né ci potranno mai essere prove inconfutabili del fatto che i terremoti non rientrino nei piani della Provvidenza o che siano *solamente* l'effetto del movimento delle placche terrestri; sarebbe errata anche perché la materialità è sempre interpretata e filtrata, persino nel cuore della modernità. Senza lanciarsi in esempi inediti e contemporanei, è comunque Weber a segnalare come uno dei frutti più tipici della modernità occidentale, ossia il socialismo, sia un amalgama di materia

---

52 Conf., p. 77. Non si tratta di archeologia storica, di ricordi dei millenni passati: Weber segnala come ancora nel 1832 l'allora Imperatore fu costretto ad una simile penitenza pubblica in occasione di una siccità, e lo stesso è successo ancora più tardi durante la guerra cino-giapponese. Cfr. Conf., p. 77 nota 82: «Nell'anno 1899 [...] si trova un decreto dell'imperatore [...] in cui egli piange i propri peccati come probabile motivo della siccità che si era manifestata, e aggiunge soltanto che anche i principi e i ministri hanno la loro parte di colpa, per la loro condotta di vita scorretta».

53 Conf., p. 199. Cfr. Sto., p. 249: «Già nel VII e nell'XI secolo lo stato cinese passò ad una amministrazione basata su *funzionari di mestiere* al posto di quelli di formazione umanistica, ma fu possibile imporla solo provvisoriamente: poi vi fu la solita eclisse di luna, e tutto venne rovesciato di nuovo».

54 Cfr. D. D'Andrea, *Tra adattamento e rifiuto. Verso una teoria delle immagini del mondo*, op. cit., p. 28.

e immagine.

Ma è diverso se un contadino cinese o giapponese soffre la fame e sa che la divinità non gli è favorevole o gli spiriti sono adirati, e in seguito a questo la natura non manda pioggia o sole nel momento giusto, o se invece si può rendere responsabile della crisi, anche nei confronti dell'ultimo dei lavoratori, l'ordinamento sociale in quanto tale. Nel primo caso ci si rivolge alla religione, nel secondo è l'opera dell'uomo ad apparire colpevole, e il lavoratore ne trarrà la conseguenza che tale opera va trasformata: il socialismo razionale non sarebbe mai sorto senza le crisi<sup>55</sup>.

Di primo acchito questo paragrafo sembra stonare, pare dare corpo alla *nemesi* di un materialismo che è stato snobbato da Weber. La *liaison* tra fabbrica e immagine socialista del mondo appare solidissima, calcificata: l'evidente artificialità della fabbrica impedisce che demoni della pioggia e spiritelli maligni possano essere considerati i mandanti credibili di una crisi, di un licenziamento, dello sfruttamento costante. Altrove Weber calca la mano in maniera ancora più decisa: «da questa condizione di vita, dalla *disciplina* di fabbrica è nato il socialismo moderno. Ovunque, in tutti i tempi e in tutti i paesi della terra si è avuto un socialismo della specie più diversa. Il socialismo moderno, nella sua essenza, è possibile solo su questo terreno»<sup>56</sup>.

Si è dunque di fronte alla già vista all'ontologia sociale di marca weberiana? Sì, fino ad un certo punto; certamente Weber dimostra qui l'attualità costante dell'analisi dei *ceti*, anche nell'epoca della dialettica tra le *classi*: la condizione operaia viene analizzata in tutte le sue sfumature, compresa la psicofisica del lavoro concreto in catena di montaggio, e non ridotta a sola condizione economica. Ma, appunto, solo fino ad un certo punto: in realtà, ancora una volta, l'aspetto decisivo è che si tratta di materialità filtrata, guidata, interpretata. La fabbrica congeniale all'immagine socialista del mondo è in un certo senso creata, dipinta e rappresentata dalla stessa immagine socialista del mondo. È certamente più semplice per un operaio credere che le cause della propria miseria non siano fattori meteorologici, ma a ben guardare non c'è nulla di naturale o di automatico nell'eleggere a responsabile e colpevole della propria povertà generali rapporti di produzione e il sistema capitalista nella sua

---

55 Sto. 205.

56 Soc., p. 181.



totalità. Più im-mediato – nel senso proprio di non-mediato dal *Weltbild* socialista – sarebbe stato, come è storicamente accaduto, incolpare il singolo capitalista, il proprio datore di lavoro, oppure le macchine, le cause più evidenti della schiavitù salariata. Allo stesso modo nulla collega automaticamente il singolo sfruttato in fabbrica a una lotta dalle proporzioni globali: il sentirsi “proletario”, considerando irrilevanti le altre linee di demarcazione sociale – la nazionalità, la fede religiosa, la lingua -, è un prodotto specifico dell'immagine del mondo; con il lessico del capitolo precedente, si tratta dell'individuazione del *chi* della redenzione.

Di per sé poi, segnala proprio Weber nella *Psicofisica del lavoro industriale*, il costante e ripetitivo lavoro di fabbrica, associato alla miseria cronica, può spingere all'abbruttimento e alla rassegnazione, all'accettazione passiva di una sventura che, nonostante non abbia nulla di tecnicamente “naturale”, è comunque percepita come altrettanto inevitabile. Proprio come un'inondazione. Tutto ciò, verrebbe da dire, è ancora più evidente nella nostra contemporaneità, in cui l'intricata complessità delle dinamiche sociali si è fatta così smisurata da risultare *de facto* inumana, ingestibile, “naturale”; a dispetto di un'epoca che si vanta di aver raggiunto i più alti tassi di rischiaramento, le forme della nostra vita sociale appaiono sempre più al di fuori del controllo umano e, coerentemente, si è iniziato a utilizzare un lessico geologico-meteorologico per descrivere eventi tutti artificiali: si parla infatti di “tsunami finanziario”, di “terremoto economico”, di “tempeste sui mercati”. È solo attraverso il filtro dell'immagine socialista del mondo che il proletariato scopre improvvisamente di essere l'esecutore materiale delle sentenze storiche, e di poter essere il protagonista del cambiamento; miseria economica e repressione politica sono una costante nella vita dei subalterni, ma a un certo punto il *Weltbild* socialista postula che questa situazione non è eterna e che può al contrario essere spezzata ora, con l'impegno e la militanza. È qui riconoscibile l'effetto di un altro dei pianeti della costellazione di cui si compone un'immagine del mondo: il *quanto*, fin dove possono spingersi i sogni di liberazione.

Ancora oltre, la stessa assoluta centralità della fabbrica e dello sfruttamento lavorativo è in realtà un *effetto* dell'immagine socialista del mondo: che proprio lì, nella configurazione dei rapporti di produzione capitalisti sia rintracciabile la radice di tutti i mali, è un assunto imposto dal *Weltbild* socialista, il frutto di una

*interpretazione* della realtà, di un filtraggio volto a farne risaltare gli aspetti considerati fondamentali. L'individuazione del “male”, di quel *da che cosa* si vuole essere liberati – il sole della costellazione – è un compito specifico dell'immagine del mondo: che il peggiore dei mali sia l'ingiustizia sociale è un evento sostanzialmente inedito che va imputato *in toto* all'immagine socialista del mondo. In altri termini: se la fabbrica è il terreno di coltura del socialismo, ciò non significa che sia sufficiente aprire una fabbrica per creare il socialismo; a seconda dell'immagine del mondo in cui si è calati, anche per un operaio l'effimera caducità dell'esistente può essere il male inaccettabile da cui vuole essere liberato. Per questo, come esistono artigiani confuciani e burocrati islamici, non c'è nulla di autocontraddittorio nell'esistenza di operai cristiani, induisti o comunque non-socialisti.

In ogni caso, ciò che mi preme evidenziare è che anche riguardo al socialismo si è di fronte ad una materialità spuria, impastata con idee; si potrebbe dire che il socialismo “gioca scorrettamente”: da un lato vanta un forte e preciso radicamento materiale, dall'altro è esso stesso a imporre l'attenzione solo quello specifico segmento di materialità, relegando il resto in un cono d'ombra. La malattia, la morte di una persona cara, la sofferenza fisica, permangono in ogni epoca: ma a un certo punto passano quasi in secondo piano rispetto al “male peggiore” che si annida nell'ingiustizia sociale. I traumi e i dolori di fronte ai quali il *Weltbild* socialista rimane muto, non superano il filtro dell'immagine stessa, la cernita degli aspetti di materialità considerati fondamentali, compiuta a monte dallo stesso *Weltbild*; diventano tragedie fatali e personali, ma spinte ai margini della costellazione: non è da quello che si vuole essere redenti. Ecco, ancora una volta, il movimento circolare, a spirale, che caratterizza l'approccio elastico di Weber alla relazione materia-idee: il socialismo non sarebbe mai sorto senza la fabbrica e la sua disciplina, ma è stato il socialismo a fare della fabbrica il centro del mondo, ad accendere i riflettori sulla fabbrica e sullo sfruttamento che lì si consuma.

Senza quasi volerlo, in un capitolo dedicato alla geografia, alla materia, ci si è comunque imbattuti in influenze astrali: *chi, quanto, da che cosa* – e in realtà la lista avrebbe potuto essere ancora più lunga. Per questo si è scelto di intitolare il paragrafo “una materialità *esuberante*”: per sottolineare già da subito come in Weber dimensione materiale e dimensione immaginativa siano costantemente interconnesse,

mescolate insieme; la materia è *esuberante* perché non è mai grezza, ma contiene sempre dei quanti di idealità. Il carattere spurio della materia porta con sé un effetto collaterale, una conseguenza logica: non esiste una realtà così “dura” capace di squarciare il velo di un'immagine del mondo. Là fuori non c'è una realtà *più vera* capace di smentire e falsificare un *Weltbild*: ogni evento è immediatamente inserito all'interno della rete di significazioni approntata dall'immagine del mondo. Non solo un *Weltbild* non può essere razionalmente sconfessato, ma è per così dire “inattaccabile” anche dalla realtà effettuale. Questo punto è fondamentale ed è quello in cui, a mio avviso, il silenzio di Weber sull'argomento si fa più irritante.

Ripartiamo, ad esempio, dai terremoti: come si è già visto in Europa si ha la fortuna di poter indicare addirittura la data precisa di cambiamento di immagine del mondo. L'autunno del 1755 fa da spartiacque della modernità, è il momento in cui, insieme a Lisbona, crolla anche una delle convinzioni cardine dell'immagine cristiana del mondo: la Provvidenza. Il problema è che quello di Lisbona non è stato il primo terremoto d'Europa; purtroppo quella non è stata la prima cieca e immotivata strage di innocenti, anzi: in altri momenti, in altri periodi storici, identici terremoti avevano stimolato e dato nuova linfa alla fede religiosa delle masse. Perché una spiegazione che aveva funzionato per secoli precipita dopo un solo terremoto? Si potrebbe continuare con altri esempi, spingendosi anche fino ai nostri giorni; la passione europea per le date precise ci ha tramandato anche l'ora del decesso dell'immagine socialista del mondo: 9 novembre 1989. In realtà solo una lettura semplicista potrebbe vedere nella caduta del Muro la perdita di credibilità dell'idea comunista: il fallimento dell'esperimento russo era palese da decenni, decenni in cui il *Weltbild* socialista ha comunque avuto la fiducia di milioni di persone e la forza di plasmare scelte di vita. Davvero era sufficiente un viaggio a Mosca per non credere più nel socialismo?

Weber, come anticipato, tace. Ma il vero contributo del suo metodo euristico e di analisi storica e sociale è esattamente il rifiuto di formule e algoritmi validi sempre, ovunque e in ogni caso, e la valorizzazione dell'estrema complessità del caso concreto. E quindi, proseguendo con il suo approccio, si potrebbe affermare che le immagini del mondo perdono presa, si musealizzano, si culturalizzano per effetto di un concorso di cause eterogenee; non esistono gocce che spezzano i vasi, ma gocce

che li fanno traboccare. Probabilmente l'immagine cristiana e cattolica del mondo arriva al 1755 già usurata, sfibrata e indebolita su più fronti: sul versante materiale c'è una modernità che sta accelerando, con scoperte scientifiche, tecniche e nuova ricchezza che inizia a circolare; sul piano ideale allo scontro con i protestanti è seguita l'irriverenza dei nuovi intellettuali, sempre più "laici"; sul fronte interno è lo stesso *Weltbild* cattolico a essere sempre meno *anpassungsfähig*, sempre più rigido e anchilosato, incapace di ammodernarsi, di svilupparsi, di modificarsi per mantenersi egemone. E così si arriva alla mattina di Ognissanti del 1755: data che in ogni caso, con buona pace di Voltaire, non segna la scomparsa dell'immagine cattolica del mondo, ma solamente l'inizio del suo indebolimento pubblico, la dichiarazione *urbi et orbi* di un processo che carsicamente durava da decenni e che sarebbe continuato altrettanto dopo quella data.

Qualcosa di simile può dirsi riguardo alla morte del comunismo: fallito materialmente, schiacciato tra burocrazia e povertà, superato culturalmente, irrigidito nelle proprie contraddizioni. Insomma, non si vuole certo proporre in due righe una spiegazione per eventi così complessi, ma sottolineare che, appunto, di eventi incredibilmente complessi si tratta, che non possono essere considerati in maniera isolata. Essi sono stati eletti a *simbolo* di una cesura, di un passaggio di consegne: non si deve però dimenticare che sono solamente simboli e misconoscere la natura unicamente convenzionale di queste date; il cattolicesimo non è crollato a Lisbona così come il comunismo non è caduto a Berlino – e questo per il banale motivo che un terremoto non falsifica in nulla l'idea della Provvidenza e che il grigiore sovietico non smentisce la promessa profetica del comunismo. Sono entrambi fatti passibili di svariate interpretazioni.

Segnalare l'"inattaccabilità" di un'immagine del mondo dal fianco materiale non è sinonimo dell'"invincibilità" di un *Weltbild*; significa soltanto che è una soluzione troppo facile – e quindi errata – considerare un evento, per quanto tragico o grandioso, la causa unica della crisi di un *Weltbild*. Le immagini del mondo sono costrutti solidi e complessi, in grado, come si è visto, di filtrare la realtà e di interpretarla – naturalmente con tassi diversi di difficoltà. Una loro crisi ha sempre più cause, materiali e ideali, interne ed esterne: per comprenderla veramente bisogna avvicinarsi attentamente, tenendo conto di tutti i fattori.

### ***III.5 Una materialità limitata***

Complicazione, esuberanza e limitatezza sono le tre caratteristiche associate in questo capitolo alla materialità; mentre il riferimento all'esuberanza cercava di mettere a fuoco la porosità del confine che separa immagini e materia, lo scambio osmotico e continuo che c'è fra le due dimensioni, si è pensato di inserire un paragrafo dedicato ai *limiti* della materia per schematizzare e tratteggiare a grandi linee i tre ambiti, i tre “torrioni” che proteggono e garantiscono il margine irriducibile di autonomia delle immagini del mondo. I tre fattori fondamentali che assicurano ai *Weltbilder* libertà di movimento e spazio di manovra sono sintetizzabili in questa lista: l'inerzia temporale, l'ampiezza spaziale e l'evoluzione ideale.

In primo luogo, quindi, l'immagine del mondo ha un tempo di vita non necessariamente sincronico rispetto alle condizioni materiali che ne hanno favorito e accompagnato l'affermazione; in altri termini: un *Weltbild* può sopravvivere al modificarsi della costellazione materiale con cui si era imposto. Le immagini del mondo sono costrutti complessi ed elefantiaci, con tempi di reazione dilatati: non sempre riescono a tenere il passo con le accelerazioni che determinati eventi tecnici, militari o naturali possono imprimere alla materialità; proprio scorrendo le pagine di Weber è possibile rintracciare una forza di inerzia, che, appunto, continua ad animare un'immagine del mondo che pure si ritrova più o meno improvvisamente priva dell'appoggio materiale con cui era in “felice accordo”, che di colpo scopre che il proprio matrimonio d'amore con una specifica dimensione materiale è fallito.

Il passo canonico in cui viene mostrata con esemplare chiarezza la “lunga vita” dell'immagine è contenuto in *Confucianesimo e taoismo*, in un accenno quasi cursorio all'ellenismo, utilizzato nel caso specifico come termine di paragone per evidenziare alcune peculiarità della mentalità confuciana e della materialità cinese. Quella tra ellenismo e Cina confuciana è infatti una paradossale storia di convergenze parallele, che però si interrompono sul punto decisivo proprio a causa della resistenza inerziale, della sopravvivenza fuori-tempo-massimo dell'immagine del mondo nata e affermatasi nella Grecia classica. I *Weltbilder* tratteggiati e dipinti dalle filosofie classiche erano infatti tarati sul mondo vivace e guerriero delle *poleis*: più volte Weber ripete che «il greco dotto, almeno idealmente, è sempre rimasto un

guerriero»<sup>57</sup>. *Almeno idealmente*: è esattamente questo inciso che garantisce l'autonomia della dimensione ideale; l'autopercezione del greco dotto come cittadino e guerriero trovava conferma, nell'epoca classica, nel suo essere effettivamente oplita per la difesa della propria città e membro attivo della politica cittadina.

È in questo contesto che si sviluppa il matrimonio d'amore, l'affinità elettiva tra immagine del mondo e condizione materiale. Quest'ultima però cambia radicalmente e improvvisamente con l'avvento di Alessandro Magno, le conquiste militari, l'imporsi dei regni ellenistici: regni assoluti, burocraticamente organizzati, in cui non c'è spazio per il sistema delle città-stato e, di conseguenza, per la figura politica del *cittadino*. Da un punto di vista politico e materiale ci si trova nel punto storico di massima vicinanza tra Occidente ed Estremo Oriente cinese: si aprono quindi gli spazi per una “deriva confuciana”, ossia l'affermarsi di una soggettività imbellè e disinteressata ai destini di un impero solido, stabile e in cui non ha più modo di essere attiva. Eppure non fu così, proprio perchè *almeno idealmente* il greco dotto si è sempre considerato guerriero e cittadino, anche quando in realtà, all'atto pratico, non era né l'uno né l'altro.

Anche quando la sottomissione della *polis* a un impero universale pacificato ebbe eliminato gli ostacoli puramente politici, a nessuna delle diverse scuole filosofiche riuscì di conseguire una validità canonica esclusiva, come l'ottenne invece il Confucianesimo in Cina. [...] [E]sse non potevano, anche dal punto di vista politico, offrire a un signore universale e ai suoi funzionari ciò che offriva invece la dottrina confuciana. Infatti esse erano tutte, nel loro intimo carattere specifico, orientate verso i problemi della libera *polis*: i doveri del “cittadino”, non quelli del “suddito” costituivano il loro tema fondamentale.<sup>58</sup>

Ben oltre l'epoca delle *poleis* l'uomo greco continua a guardarsi allo specchio e a vedere un cittadino; e quindi al mutare delle condizioni materiali e degli assetti politico-sociali non corrisponde necessariamente una relativa trasformazione delle immagini del mondo. Nonostante l'ateniese fosse ormai *de facto* divenuto un suddito, egli continuò a intendere se stesso e il proprio ruolo come cittadino. Anche per questo le differenti correnti filosofiche hanno continuato a riflettere sull'etica e sulla politica, a elaborare forme e modelli di coesistenza: si era cittadini di una città

57 Com. Rel., p. 118. Cfr. Conf., p. 181.

58 Conf., p. 236.

immaginata, più ancora che immaginaria.

Proprio questa “lentezza”, questa resistenza e ritrosia delle immagini del mondo ad assecondare immediatamente le mutazioni contingenti della materialità, permette – quasi collateralmente – il depositarsi di un vocabolario che poi rimane a disposizione nel corso della storia. Più chiaramente: il mantenersi dell'idea di *cittadinanza*, per quanto *out of joint* nel momento storico specifico dell'ellenismo, «fu, dal punto di vista della storia delle idee, la conseguenza forse più importante del carattere specifico della *polis* antica»<sup>59</sup>. Alla crisi dell'ellenismo, e in generale in ogni momento della storia dell'Occidente, è stato poi possibile rivendicare e riprendere – nel caso anche come *slogan* di battaglia politica – quel lessico della cittadinanza attiva che lì si era formato e che grazie all'inerzia dell'immagine del mondo si è mantenuto in vita, carsicamente, cristallizzandosi in una eredità a disposizione di chiunque voglia provare a raccoglierla.

Dopo il tempo, lo spazio. A fare da contraltare alla minuziosa microfisica sviluppata nell'ontologia sociale c'è esattamente l'ampiezza macrofisica e universale delle immagini del mondo; naturalmente non si tratta di un'opposizione, ma dell'effetto, dell'ulteriore conseguenza della malleabilità e dell'elasticità del rapporto tra condizione materiale e dimensione ideale. Si è già sottolineato più volte, infatti, che la tassonomia weberiana sul rapporto tra ceti e immagini del mondo indica semplici affinità elettive, segnala solamente inclinazioni: non c'è nessuna contraddizione logica nella figura di un burocrate calvinista o di un guerriero confuciano; se così fosse l'approccio weberiano sarebbe veramente debole, e non avrebbe retto a nessuna seria analisi storica.

Il passo successivo compiuto da Weber è segnalare che le immagini del mondo tendono ad assumere dimensioni consistenti, un'ampiezza congruente a quello dello spazio di una civiltà; i *Weltbilder*, insomma, segnano intere epoche e interi popoli. Certo, il cristianesimo può “sposarsi felicemente e facilmente” con la popolazione urbana di artigiani e commercianti, ma da lì tende ad ampliarsi a macchia d'olio sull'intera società, divenendo l'immagine egemone; e questo vale per tutte le immagini del mondo. Il Confucianesimo rappresenta esemplarmente «la presa di posizione immanente di un ceto di funzionari nei confronti della vita»<sup>60</sup>, ed è infatti

---

59 Ivi, p. 236.

60 Conf., p. 213.

sintetizzabile come «l'etica di ceto di una burocrazia razionalistico-secolare di formazione letteraria»<sup>61</sup>; ciò però non significa che solo i burocrati fossero confuciani o che in tutta la Cina ci fossero solo burocrati: piuttosto, «l'etica religiosa [...] di questo strato sociale ha determinato la condotta di vita cinese assai oltre il suo ambito»<sup>62</sup>. Per quanto l'immagine confuciana del mondo abbia potuto attecchire più facilmente presso il ceto dei mandarini, da lì si è poi espansa, divenendo coincidente con l'intera società cinese.

Ci sono però due precisazioni da fare; da un lato è bene replicare subito alla critica che potrebbe venire in mente a ogni materialista: l'esempio del Confucianesimo non significa che ogni processo di espansione di un'immagine del mondo al di là dei suoi argini “di corporazione”, segua necessariamente un vettore alto-basso. In altri termini, l'immagine che si afferma come egemone su di una determinata società non è sempre quella consona ai ceti dominanti; peraltro, da Occidente è facilissimo notare come a volte il *Weltbild* prevalente sia invece quello più consono, vicino alla condizione di vita dei negativamente privilegiati: proprio il Cristianesimo, infatti, «cominciò il suo corso come una dottrina di apprendisti artigiani ambulanti»<sup>63</sup>. Tra i garzoni delle botteghe artigiane cittadine *cominciò il suo corso [beggann seinen Lauf]*, una lunga marcia che lo portò a imporsi su ogni strato sociale d'Europa e non solo, plasmando e imprimendo la sua traccia così a fondo da segnare quasi un punto di non ritorno. E tutto ciò, per ripeterlo ancora una volta, partendo come dottrina in “felice accordo” con la vita di semplici apprendisti artigiani ambulanti. Anzi, proprio l'enfasi che ha avuto la teoria del risentimento dimostra il tentativo disperato di spiegarsi in termini materialisti qualcosa che in termini materialisti è inspiegabile: ossia l'affermarsi e l'imporsi di una immagine del mondo i cui tratti fondamentali sono estranei o addirittura confliggenti con la condotta di vita tipica degli strati dominanti.

Dall'altro lato “egemonia” non significa “livellamento”: in una costellazione così luminosa e variegata come quella di un'immagine del mondo, non è detto che tutti debbano per forza guardare costantemente la stessa stella o lo stesso pianeta. Fuor di metafora, l'immagine del mondo non cancella né copre completamente le differenze sociali e cetuali: l'affermarsi dell'immagine cristiana del mondo non implica che tutta

---

61 Intr., p. 8.

62 Ibidem.

63 Ivi, p. 9.



Europa ha improvvisamente guardato il mondo con gli occhi di un garzone artigiano. Piuttosto, appunto, il *Weltbild* definisce una cornice comune, indica le coordinate fondamentali per l'orientamento, ma poi l'angolazione sociale dalla quale il singolo guarda l'immagine rimane *anche* materialmente condizionata.

Una prova di tale situazione è data dalla compresenza in ogni religione delle due teodicee, quella della sofferenza e quella della fortuna. Mentre la prima si occupa di assecondare e dare voce alle esigenze di redenzione degli ultimi del mondo, la seconda strizza l'occhio ai fortunati di questa terra; questi ultimi «addossano alla religione, in primo luogo, il compito di legittimare la loro condotta di vita e la loro condizione sociale. Questo fenomeno, del tutto universale, si radica in costellazioni interne di fatti molto generali. Rispetto ad un uomo meno fortunato uno che gode della buona sorte non se ne contenta, ma ne rivendica per giunta il diritto [...]. La legittimazione in senso interiore è ciò che i positivamente privilegiati esigono dalla religione»<sup>64</sup>. Alcune religioni possono tendere maggiormente verso la teodicea della sofferenza – come l'Ebraismo – o, viceversa, essere più esposte a deformazioni farisaiche – come il Confucianesimo. Altre ancora, come l'Induismo, sono riuscite ad elaborare un meccanismo quasi perfetto – nel caso specifico la dottrina del *karma* – in grado di rispondere in un unico movimento a entrambe le esigenze: quelle di redenzione degli umiliati e offesi e quelle di legittimazione dei vincenti di questo mondo. Tutte le religioni, però, hanno questo doppio binario, questa doppia visuale. Ad ogni modo, ciò che mi interessa evidenziare è che un'immagine del mondo, per quanto unitaria, non è monolitica o monocromatica: a seconda *anche* del gruppo sociale di appartenenza, si privilegeranno alcuni aspetti a scapito di altri, tutti comunque elementi a pieno titolo della costellazione di cui è fatto un *Weltbild*.

L'ultima garanzia, l'ultimo margine di indipendenza delle immagini del mondo dalle condizioni materiali, è dato dalla loro autonoma capacità di modificarsi, anche a fronte di una materialità statica. Detto in altri termini: la non-sincronia tra *Weltbild* e materialità può tradursi anche nel cambiamento, nella radicale trasformazione di un'immagine del mondo *in assenza* di mutamenti sul piano della materialità; ciò significa che la dimensione immaginativa possiede linee di sviluppo e “motori” di evoluzione interna che sono endogeni e ad essa intrinseci, e quindi completamente

---

64 Com. Rel., p. 146.

ideali. In questo breve paragrafo si cercherà di proporre una climax, in un crescendo di esplosività e di radicalità trasformatrice: si partirà dalle esigenze di coerenza interna, dagli argini che restringono e indirizzano gli sviluppi possibili di un *Weltbild*, attraversando poi l'incontro-scontro tra due immagini del mondo, il loro rapporto e le loro reciproche contaminazioni, per concludere con l'avvento sempre possibile di coloro che gridano nel deserto, e da lì sono in grado di generare dei Big Bang in scala ridotta, con nuovi pianeti per nuove immagini del mondo.

In primo luogo è infatti la stessa logica interna di un'immagine del mondo a delimitare le traiettorie di sviluppo, sbarrando alcune vie di evoluzione – rese ormai impraticabili – e incentivandone altre. Non si tratta in modo particolare del fascino che la coerenza interna e l'eleganza teorica esercita da sempre sugli intellettuali<sup>65</sup>: certamente, il lavoro di sgrezzamento messo in opera dall'*intelligencija* per dare forma ordinata al magma impetuoso della predicazione profetica consiste anche nella limatura delle dissonanze interne, nel tentativo di assestare i vari pianeti in una costellazione coerente. Già *in origine* c'è quindi un'opera di riequilibrio intellettuale del portato profetico – trascinante, ma a volte confuso.

Ma ciò che qui vorrei evidenziare è un aspetto almeno parzialmente diverso, un ulteriore precipitato della metafora astrale della costellazione applicata alle immagini del mondo: i pianeti che stanno a corona attorno al sole non sono immobili, anzi; i loro movimenti, i loro spostamenti nel tempo incidono sul significato generale dell'immagine del mondo, lo modificano: Come si è già accennato, un *Weltbild* si definisce anche nei diversi rapporti tra i vari pianeti, nelle loro diverse posizioni – e proprio queste posizioni variano nel tempo. Così, in alcuni momenti ci saranno dei pianeti in primo piano e altri oscurati, quasi eclissati. Non c'è nulla di straordinario in questo movimento astrale, non è causato da interventi esterni, da collisioni con asteroidi o altro: il sistema dei pianeti si muove per una sua legge interna, per la gravità che si instaura data la vicinanza tra i pianeti stessi. Ciò significa che le immagini del mondo non sono statiche, ma in continuo movimento; un cambiamento endogeno, causato proprio dai giochi di gravità tra i diversi poli dello stesso *Weltbild*. Una gravità che da un lato crea il movimento e quindi il mutamento, dall'altro impedisce il caos, evita che ogni pianeta possa spostarsi nella costellazione a suo

---

65 Cfr. Inter., pp. 317-318.

piacimento, o allontanarsi tanto da scomparire.

L'evoluzione del Battismo è il miglior esempio pratico di tale fenomeno astrale: nel suo momento aurorale infatti il Battismo possiede una coloritura, un'intonazione di tipo mistico; dietro un lessico comune alle varie declinazioni del Protestantesimo, si nasconde una tendenza misticheggiante: così la “giustificazione mediante la fede”, nel contesto battista «consisteva piuttosto nell'*appropriazione interiore* della [...] redenzione. Ma questa avveniva attraverso una *rivelazione* individuale, cioè attraverso l'azione dello spirito divino nel singolo e *soltanto* attraverso di essa»<sup>66</sup>. Appropriazione interiore, rivelazione individuale, accoglienza passiva dell'ispirazione divina nel singolo, che si fa muto, mero vaso del divino: questi concetti formano il breviario di ogni esperienza mistica – e li si trova in Weber applicati all'analisi del Battismo, che quindi enfatizza ed evidenzia l'ambiguità cristiana della scelta del proprio modello da imitare, Marta o Maria. Per questo Weber può affermare che le sette battistiche «*muovevano da inizi* mistico-pneumatici [corsivo mio]»<sup>67</sup>; appunto: senza farlo quasi notare, in questa frase Weber parla di un *movimento* dell'immagine del mondo e di *inizi* sensibili alla retorica della mistica – separando quindi implicitamente gli inizi dallo sviluppo successivo.

Insomma, se nel fermo-immagine del *Weltbild* battista alle sue origini è presente un indirizzo mistico anche abbastanza pronunciato, a una seconda osservazione astronomica il panorama appare diverso: già nel Battismo della seconda generazione torna prevalente l'orientamento ascetico, riconfermando quella “preferenza ascetica” che anima tutto il Cristianesimo, nelle sue mille forme. Come mai questo movimento? Ciò che mi preme sottolineare è che Weber esclude completamente la possibilità che il mutamento dell'immagine dipenda da condizionamenti materiali; a fare del Battismo una delle sette del Protestantesimo ascetico sono motivazioni completamente ideali, è la logica autonoma e intrinseca dell'immagine cristiana del mondo. Infatti, per quanto fosse forte l'impronta contemplativa nella loro ricerca di Dio, «il contenuto complessivo della loro religiosità, soprattutto il Dio creatore sopra-mondano e il modo di assicurarsi la certezza della grazia, li spingeva sempre sulla via dell'agire»<sup>68</sup>. Al netto del fascino che l'esperienza mistica può pur sempre

---

66 Et., p. 142.

67 Conf., p. 302.

68 Intr., p. 31.

avere per il singolo credente, anche devotamente cristiano, rimane il fatto che essa non potrà mai radicarsi come caratteristica decisiva di un'intera “corrente” del Cristianesimo stesso; è una sorta di sentiero perennemente interrotto all'interno dell'esperienza di vita cristiana. Non si tratta, appunto, di delimitazioni materiali, di implausibilità dovuta a specifiche particolarità geografiche, geopolitiche o sociali: è che il *come* della mistica, stride con gli altri pianeti della costellazione cristiana. È la forza di gravità interna e intrinseca al *Weltbild* cristiano, l'equilibrio tra le sua componenti ideali a determinare ogni volta la “preferenza ascetica”.

In Occidente [...] anche la religiosità dai toni spiccatamente mistici si ribalta sempre di nuovo in virtù attiva oppure, piuttosto, operando una selezione interiore dei motivi, vengono preferiti quelli che indicano prevalentemente un agire attivo di qualche genere, usualmente l'ascesi, e vengono messi in pratica. [...] In un certo grado ciò è proprio del Cristianesimo fin dagli inizi. Ma già nei primi tempi, quando era considerata caratteristica decisiva della santità ogni sorta di dono carismatico irrazionale dello spirito, alla domanda su come si possa riconoscere la provenienza divina e non satanica o demoniaca delle prestazioni pneumatiche di Cristo e dei cristiani, l'apologetica risponde che l'effetto evidente del Cristianesimo sulla moralità dei suoi fedeli dimostra la sua provenienza divina. Nessun indiano avrebbe mai potuto rispondere in questo modo.<sup>69</sup>

Dagli inizi mistici alla stabilizzazione ascetica: la parabola del Battismo è simbolo ed esempio di un movimento endogeno alle immagini del mondo, un processo di ricerca di un equilibrio interno che comporta cambiamenti e assestamenti. Un processo tutto ideale, che si gioca completamente nella dimensione immaginativa: al mutamento del *Weltbild* battista non corrisponde alcuna modificazione dell'assetto materiale o della compagine sociale dei fedeli; è solo che nella tradizione cristiana, nell'immagine cristiana del mondo, è intrinseca una tendenza verso l'ascesi: è questa la forza di gravità che è sprigionata dall'interazione dei vari pianeti.

Come si dà rapporto e reciproco condizionamento all'interno dei vari elementi di una stessa immagine del mondo, a maggior ragione è possibile individuare i contraccolpi subiti da due immagini del mondo che si incontrano e sono costrette alla concorrenza o alla convivenza. Proprio il lento ma incessante movimento interno di

---

69 Com. Rel., pp. 234-235.

ogni *Weltbild* fa in modo che l'incontro-scontro fra due immagini del mondo non si risolva in un immediato avvicendamento, un netto “*in and out*”: spesso invece c'è un periodo più o meno lungo di lotta, di concorrenza che si risolve a volte con l'estromissione della sconfitta e altre volte con un'accettazione della convivenza, delimitandosi ruoli e attribuzioni per evitare conflitti particolarmente aspri. In questo periodo ogni *Weltbild* si modifica, cercando di intercettare le nuove esigenze per togliere linfa al concorrente, oppure al contrario specializzandosi in alcune prestazioni, appaltandone altre al nuovo arrivato; ad ogni modo, anche in questo caso è possibile inquadrare un vettore di mutamento delle immagini del mondo tutto interno alla dimensione ideale, completamente indifferente al piano della materialità.

Weber fornisce la migliore formulazione in termini “astratti” di tale processo in un passaggio cursorio di *Induismo e Buddhismo*: a suo dire, infatti, il potere del Buddhismo in India «era stato spezzato dalla concorrenza di altre soteriologie; e, soprattutto, nella vana lotta di concorrenza con queste ultime esso aveva profondamente mutato anche la sua struttura interna»<sup>70</sup>. Schiacciato e messo sotto pressione dalla concorrenza, il Buddhismo aveva “profondamente” modificato la propria forma, nel tentativo – evidentemente disperato – di mantenere l'egemonia, di contrastare il nuovo che pure avanzava. Nulla da fare per l'India, ma una volta tanto l'eterogenesi dei fini aveva in serbo sorprese piacevoli per il Buddhismo: «proprio in questa forma mutata esso è diventato una “religione universale” fuori dell'India»<sup>71</sup>.

Se queste sono le ricadute della concorrenza fra *Weltbilder*, sempre il Buddhismo può esemplificare ciò che accade nel caso di prolungata convivenza con un'altra immagine del mondo; una volta espatriato dall'India, infatti, esso si è diretto ad Est, lì dove dominava il Confucianesimo. Quest'ultimo non aveva ambizioni totalizzanti, ma accettava di buon grado – entro certi limiti – la proliferazione della magia e di alcune eterodossie come il Taoismo nei bassifondi della società; essendo un'etica sociale assolutamente e sovranamente indifferente rispetto alla miseria del singolo, lasciava ad altri questo ingrato compito, limitandosi a chiudere un occhio di fronte all'assurdità di alcune pratiche magiche. Come buoni padroni illuminati i mandarini confuciani tolleravano l'ingenuità plebea, consapevoli peraltro di poterla usare a proprio vantaggio.

---

70 Indu., p. 240.

71 Ibidem.

La disponibilità di tali immagini del mondo “accessorie” ha in un certo senso liberato il Confucianesimo, sgravandolo dal compito di farsi carico delle embrionali esigenze di redenzione che pure esse esprimevano; anzi, proprio la presenza di tali risposte magiche-macrobiotiche ai nascenti bisogni redenzione evitava il sorgere – ben più pericoloso per il Confucianesimo – di autentiche religioni di redenzione: essendo «forme popolari di religiosità della redenzione, *rimaste avvolte nella magia* [corsivo mio]»<sup>72</sup>, esse erano quasi *soffocate* nella magia. Tra le citazioni di Weber, ecco che nel sottobosco cinese compare anche il Buddhismo, che «nella forma in cui fu importato – non era più la religiosità di redenzione del primo Buddhismo indiano, ma era la prassi magica e mistagogica di un'organizzazione di monaci»<sup>73</sup>. Insofferente verso ogni religiosità di redenzione, il Confucianesimo tollerava “compagni di viaggio” a patto che assumessero forme squisitamente magiche, ossia incapaci di dare corpo a un'autentica dottrina della redenzione e di cristallizzarsi in comunità religiose; ogni confuciano poteva sentirsi libero di chiedere una pozione al mago taoista prima di un contratto d'affari oppure di farsi accudire dai mantra di un bonzo buddhista durante la malattia. Se questo lo faceva sentire più tranquillo, buon per lui. L'importante era che la nuova immagine del mondo si ritagliasse uno di quegli spazi lasciati liberi e vuoti dal Confucianesimo, senza pretendere di “esondare” dal ruolo di semplice erogatore occasionale di prestazioni magiche. Così il Buddhismo, una delle prime e più radicali religioni della redenzione e del rifiuto del mondo si ritrova ad essere, in Cina, niente più che una confraternita di maghi dalle ascendenze esotiche.

L'ultimo aspetto, l'ultimo sigillo di garanzia dell'autonomia della dimensione immaginativa e ideale è quello più retoricamente suggestivo e teoreticamente oscuro: l'imprevedibilità profetica. Se si volesse condensare il tutto in uno slogan, si potrebbe dire che c'è sempre uno spiraglio aperto per la trascendenza: ogni momento potrebbe vedere il sorgere di un nuovo profeta, di una nuova profezia, di una nuova immagine del mondo – in ogni momento potrebbe sempre esplodere un nuovo Big Bang, e un nuovo magma attenderebbe di solidificarsi in una costellazione mai prima osservata.

Per utilizzare il vocabolario della tradizione cristiana, lo spazio proprio dell'imprevedibilità profetica si apre tra due riferimenti notturni che collegano

---

72 Conf., p. 289.

73 Ibidem.

l'Antico Testamento agli Atti degli Apostoli: da un lato c'è la famosa sentinella di Edom, che nel cuore della notte aspetta fiduciosa e imperterrita l'alba<sup>74</sup>; all'estremo "opposto" c'è l'insonnia agitata e impaziente dei primi cristiani, consapevoli che il giorno del Signore arriverà come un ladro nella notte, e sarà bene che ci trovi svegli e pronti<sup>75</sup>. In entrambi i casi domina l'atmosfera della letterale im-prevedibilità: a rendere la sentinella e gli insonni un esempio di fede non è solo la pazienza, ma anche la capacità di mantenere alta la tensione a tempo indefinito; si mantengono i muscoli tesi, pronti allo scatto, senza sapere quando verrà dato il segnale di partenza. Ci vuole parecchio allenamento per riuscirci. Ad ogni modo, ciò significa che - con buona pace di veggenti e numerologi che da sempre hanno cercato di segnare sul calendario la data della fine - non c'è modo di avere anticipazioni sull'avvento della redenzione, perché essa non è l'ultimo *step* di una precedente catena di eventi, ma è *la* rottura, il completamente altro che ribalta il mondo. In altri termini, è sancita l'assoluta inesistenza di prodromi materiali, di avvisaglie concrete dell'arrivo della redenzione: né progressivi miglioramenti né rapidi peggioramenti segnalano l'approssimarsi della fine; d'altronde solo un ladro veramente incapace si farebbe precedere da avvisi di un suo prossimo arrivo.

Questo discorso vale tanto per la redenzione quanto per i suoi annunciatori, i profeti. Non è un caso che Weber citi esplicitamente il passo di Isaia in conclusione di *Wissenschaft als Beruf* riferendosi proprio alla situazione di chi, ancora oggi, vive «in attesa di nuovi profeti e nuovi redentori»<sup>76</sup>. I profeti condividono lo stesso grado di imprevedibilità dei redentori; un'imprevedibilità che implica logicamente anche un'assoluta indipendenza dal contesto materiale: l'avvento profetico è *evento* nel significato più teologico del termine. E quindi, non ci sono condizioni materiali che possano *accelerare* la venuta di nuovi profeti, e tanto meno *forzarla*; non è affare dell'uomo preoccuparsi del calendario della rivelazione: il massimo che si può fare è aspettare pazienti e scattanti. Per questo, anche alla "fine" della storia, tra gli ultimi uomini prigionieri della gabbia d'acciaio, non si può escludere a priori un futuro risorgere di «profeti interamente nuovi o una potente rinascita di principii e di ideali antichi, *oppure* ancora - escludendo l'una e l'altra alternativa - una pietrificazione

---

74 Cfr. Is 21, 11-12.

75 Cfr 1 Tes 5, 1-6.

76 Scien., p. 44.

meccanizzata»<sup>77</sup>. Ancora una volta, le condizioni materiali danno generiche indicazioni di rotta, delimitano esiti con un diverso tasso di probabilità, ma ciononostante, anche nella gabbia d'acciaio della servitù del futuro, abitata da uomini sazi privi di orecchio per la trascendenza, ebbene anche in questo contesto è pur sempre possibile il sorgere improvviso, imprevedibile e travolgente di profeti interamente nuovi.

Non sarebbe nulla di inedito; tornando a scorrere ancora una volta il capitolo di *Comunità religiose* dedicato all'analisi dei ceti ci si accorge ora, tenendo lo sguardo fisso sulla straordinarietà profetica, che il panorama ricostruito da Weber è a prima vista paradossale, quantomeno problematico: attraversando le minuzie dell'ontologia sociale weberiana, apprezzata precedentemente, si incontrano guerrieri indifferenti alla predicazione profetica, burocrati e plutocrati ad essa ostili, contadini ferocemente tradizionalisti e a proprio agio nel mondo come giardino incantato, grandi commercianti e speculatori che guardano con malcelato scetticismo ai sommovimenti religiosi agitati da visionari. Certo, gli strati inferiori della borghesia – artigiani e piccoli commercianti – ritrovano parte della loro vita nell'etica retributiva propagandata dai profeti, ma «la mera esistenza di artigiani e piccolo-borghesi non è mai bastata di per sé a ingenerare una religiosità etica»<sup>78</sup>.

Insomma, il risultato di tutta questa ricognizione è che rimangono solo gli intellettuali a possedere, nella loro condotta di vita, un'intrinseca inclinazione e una tendenza all'ascolto di quanto i profeti hanno da dire. Alla fine dei conti, quindi, una rivoluzione che ha radicalmente modificato il modo di concepire il mondo e la vita, che ha segnato almeno nelle tradizioni occidentali e indiane un punto di non ritorno, tanto da meritare il nome di “epoca assiale”, una rivoluzione di questa portata, appunto, avrebbe avuto come unico appiglio, unico spazio materiale elettivo di diffusione il ceto degli intellettuali de-politicizzati; uno strato sociale per definizione minoritario e che mai sarebbe stato in grado di imporre all'intera società l'immagine del mondo ad esso affine. Ma allora cosa è avvenuto?

Innanzitutto è stata mostrata e provata la sovrana indipendenza del profeta rispetto alle condizioni materiali; o meglio ancora: *l'avvento* del profeta appare sostanzialmente slegato e autonomo da precise configurazioni della materialità. Esso

---

77 Et., p. 185.

78 Com. Rel., p. 135.



può giungere anche laddove nessuno lo aspetta e persino dove nessuno ne sente il bisogno: nelle società contadine come nella gabbia d'acciaio della tardissima modernità. In secondo luogo, in filigrana, inizia ad emergere la straordinaria forza della predicazione profetica. I termini scelti da Weber sono inequivocabili e insolitamente radicali: egli parla infatti di «impatto [*Einschlag*] della profezia»<sup>79</sup>, una collisione in grado di sprigionare un'energia incontenibile, capace di coinvolgere e trascinare in questa inquietudine anche i ceti più distanti, che “per natura” rimarrebbero freddi e sordi alla predicazione profetica; così, ad esempio, «le epoche di più profonda eccitazione religiosa [*religiöse Erregung*], profetico o riformatore, spesso e volentieri *immettono violentemente* [corsivo mio] la stessa nobiltà nel percorso della religiosità etico-profetica, perché questa trasgredisce ogni confine fra i ceti e le classi e perché la nobiltà è di solito la prima portatrice della cultura laica»<sup>80</sup>. Nella tempesta scatenata dall'avvento del profeta crollano e diventano irrilevanti le differenze di classe e le microfratture di ceto; nel momento del turbamento profetico l'ontologia sociale è inservibile perché il profeta, come un fiume in piena, travolge tutto e trascina con sé un'intera società: egli (im)pone l'idea sacra, la “causa”, che modifica le geometrie dell'appartenenza, ridisegna nuovi sentimenti di appartenenza e di comunità che travalicano e abbattono le differenze di posizione sociale.

Si potrebbe continuare a lungo ad analizzare nel dettaglio le particolarità della lettura weberiana dell'*Achsenzeit* e più in generale del ruolo del profeta, ma sarebbe necessario dedicare a questo scopo un intero lavoro; in questo contesto mi interessa solamente evidenziare una volta di più che la figura del profeta perimetra un ambito di assoluta indipendenza della dimensione immaginativa, circoscrive un insuperabile margine di autonomia delle immagini del mondo rispetto alla concreta configurazione materiale: infatti il suo avvento non è solo letteralmente imprevedibile, ma addirittura sconvolge e modifica dalle fondamenta l'orografia materiale-sociale della civiltà che ne fa esperienza. Come un fulmine a ciel sereno, le “cause” dell'evento profetico sono tutte atmosferiche, non c'è nulla di materiale, ma un fulmine può anche scatenare incendi o valanghe.

Piuttosto, è bene precisare che non è necessario che tutti i profeti creino *ex nihilo* una costellazione interamente nuova, completamente inedita; anzi, dopo

---

79 Ivi, p. 112.

80 Ivi, p. 119, traduzione modificata.

quell'assurdo periodo assiale di migliaia di anni fa, i successivi profeti si sono spesso innestati sulla predicazione dei loro predecessori, a volte modificandone solo alcune parti, altre volte propagando una restaurazione dello spirito originario e trascinate di quei primi profeti. Nel prossimo capitolo si incontreranno alcuni di questi profeti in tono “minore”, come Calvino – che riassume in forma diversa l'immagine cristiana del mondo e cerca di ridare linfa allo spirito dei profeti ebraici – o ancora Thomas Müntzer, che – è il caso di dire – *rivoluziona* principalmente un aspetto del *Weltbild* protestante che si stava solidificando: il *quando*, l'immagine del tempo storico. Considerando ormai imminente la venuta del Regno di Sion, Müntzer stravolge l'equilibrio interno dell'immagine cristiana del mondo, pur facendo leva su ambiguità e aspirazioni presenti carsicamente nel Cristianesimo stesso; ma si tratta di una modifica, di un'accelerazione tutta profetica, spiegabile e motivabile solo in riferimento all'infuocata predicazione del *magister* dei poveri: un fulmine, appunto. In ogni caso, forse solo ora, nel mondo degli *ultimi* uomini, in cui è sancito l'anacronismo di tutte le antiche profezie, si aprirebbe – potenzialmente – lo spazio per un periodo assiale radicalmente altro. Con quei cambi di radicali di rotta che solo la predicazione profetica può causare, la fine della storia potrebbe diventare l'inizio di una nuova storia.

### ***III.6 Conclusioni. Una materialità intricata***

Nel corso di questo capitolo si è cercato di fare ordine, di individuare alcuni punti fermi di sondaggio per le rilevazioni orografiche compiute da Weber. Il risultato è una sorta di schema a tridente, con in primo piano l'analisi dettagliata di una materialità *complessa*, sezionata e frazionata nella sua microfisica essenziale; all'estremo opposto Weber inserisce comunque dei *limiti* invalicabili alla potenza di condizionamento esercitata dalla materia nei confronti della dimensione immaginativa: l'inerzia temporale, l'ampiezza spaziale e l'imprevedibilità profetica garantiscono un insuperabile argine di autonomia alle immagini del mondo. In mezzo, il confine poroso e mai ben definito fra immagini e materia: quell'impasto indistricabile di cielo e terra che si è chiamato materialità *esuberante* e interpretata.

Per concludere l'atlante geografico approntato da Weber manca un solo aggettivo da accostare al sostantivo “materialità”, ed è esattamente *intricata*. È una materialità

intricata nel senso che i tre livelli individuati, le tre punte del tridente, vanno considerate come se si intrecciassero tra loro, in una circolarità un po' disorientante che crea quel movimento a spirale cui si accennava in apertura di questo capitolo. Due volte si è già incrociato un accenno di questo movimento nelle ultime pagine: dapprima cercando le radici della coloritura risentita della religiosità ebraica e poco dopo scoprendo il gioco “truccato” dell'immagine socialista del mondo. In entrambi i casi si scopriva che era impossibile spiegare e comprendere un dato di fatto storico – la presenza di importanti quantità di risentimento nella religiosità d'Israele e l'affermazione radicale e repentina del *Weltbild* socialista – facendo riferimento a un solo versante, materiale o ideale, e postulando la sua “preminenza”; allo stesso modo è però forse riduttivo catalogare il tutto sotto la categoria generica della materialità *esuberante*: in alcuni casi infatti non si tratta dell'amalgama *attuale* di materia e immagine – come riguardo le interpretazioni del significato da dare a un terremoto, ad esempio -, quanto piuttosto di un incastro aggrovigliato, di un intrico di materia *complessa*, di materia *esuberante*, e di fattori rigidamente *ideali*, che si presuppongono e si condizionano reciprocamente, che retroagiscono l'uno sull'altro, cristallizzandosi poi in quel dato di fatto, quell“individuo storico” che è, caso per caso, oggetto di studio.

Questo è ad esempio ciò che emerge se si tenta di schematizzare la genesi delle religioni di redenzione attraversando gli scritti weberiani; l'inizio sembra semplice, scontato: in principio era il profeta, e il profeta era presso Dio. Ma è davvero così? Certo, l'insondabilità e l'imprevedibilità dell'evento profetico, con la sua forza di trascinamento sembrano definire un buon inizio, chiaro e logico: senza profeta non si dà religione di redenzione. Eppure il profeta, sebbene possa teoricamente sorgere ovunque, non ovunque ha le stesse *chance* di affermazione e la stessa forza trascinate. A seconda del contesto materiale cambia, almeno in parte, il contenuto della sua predicazione: per questo i profeti d'Israele si concentrano a lungo sulla *geopolitica* nelle loro visioni, cercando di spiegare miserie e grandezze del loro popolo rispettivamente come punizioni e premi di Dio per colpe etiche; in India, al contrario, i profeti provengono dai ceti intellettuali e nullafacenti, disinteressati ai destini politici della collettività – peraltro poco avvincenti – e desiderosi solamente di liberarsi dal fardello della caducità dell'esistente.

Inoltre, le visioni magmatiche del profeta necessitano che gruppi determinati di intellettuali facciano ordine al loro interno e le cristallizzino in immagini del mondo capaci di espandersi su di un'intera società; ma non dappertutto gli intellettuali hanno tempo e voglia di cimentarsi in un simile compito: per questo a Roma e in Grecia i riti misterici si sviluppano solo dopo l'estromissione degli intellettuali dalla politica attiva, mentre in Cina, dove tale estromissione non c'è mai stata, gli intellettuali-burocrati hanno sempre ostacolato la genesi o la diffusione di dottrine profetiche.

Certo, i negativamente privilegiati hanno orecchie sensibili per i predicatori di redenzione, ma «il loro bisogno di redenzione, dove sussiste, può imboccare sentieri diversi»<sup>81</sup>: l'esigenza di redenzione, quindi, non è un minimo comune denominatore, una presenza obbligata nei bassifondi della società; la sua presenza dipende, ancora una volta, dalla particolare natura dell'attività svolta dal singolo - artigiani e contadini sono entrambi al fondo della piramide sociale, ma hanno gradi d'attenzione diversi alle promesse di redenzione - e soprattutto dalla disponibilità o meno di profeti. E per di più tale bisogno (indotto) di redenzione può “imboccare sentieri diversi”: la definizione di questi sentieri è condeterminata sia dalle condizioni materiali generali di un popolo - protezione dalla siccità, supporto trascendente in guerra - sia dalle condizioni materiali dei singoli gruppi sociali - c'è nelle masse una tendenza ottusamente “calcolatrice” assente tra gli intellettuali - sia dalle «aspettative *suscitate* [corsivo mio] dalla promessa religiosa»<sup>82</sup>.

È sufficiente rileggere quest'ultimo paragrafo per avere giramenti di testa. Questo perché Weber non propone un algoritmo altamente complesso di lettura della realtà storica, ma appronta un metodo di ricerca e una cassetta di strumenti concettuali. Per questo motivo le generalizzazioni sono sempre ostiche utilizzando un lessico weberiano, creato elastico e malleabile per essere applicato al singolo caso concreto e non per formule astratte. Già più chiaro, ad esempio, è il movimento a spirale che si nota analizzando nello specifico i caratteri della religiosità ebraica: sull'esperienza di un popolo dipendente dalla casualità delle piogge e dall'irrazionale benessere dei regni vicini, si innesta l'imprevista svolta profetica, che riesce nel tentativo innaturale di trasfigurare eticamente questa situazione precaria. L'immagine del dio guerriero, personale e presente passo dopo passo nella storia del suo popolo, implica anche

---

81 Ivi, p. 147.

82 Ibidem.

l'impossibilità di chiudere la stagione profetica: Jahvè può sempre sentire il bisogno di comunicare un cambiamento delle sue condizioni di alleanza con Israele; per questo i sacerdoti non sono riusciti nel tentativo di “imbalsamare” l'ebraismo e ciò ha favorito anche il ciclico ritorno di fiamme messianiche. Allo stesso tempo, il risentimento tipico di un popolo-paria è stato raffinato, mitigato e reindirizzato proprio dalle promesse trasmesse profeticamente. Ecco, naturalmente l'esagerata brevità di questo passaggio non rende giustizia né all'Ebraismo né alla ricostruzione che di esso ha fatto Weber; il mio scopo però non era quello di presentare il Giudaismo secondo Weber, ma rendere evidente questo movimento, questa materialità intricata che chiama in causa, a ridosso del caso concreto, elementi di materialità complessa, esuberante e di pura immagine del mondo.

Un altro esempio illuminante è il fenomeno storico unico della *città* occidentale: a questo tema Weber ha dedicato parecchia attenzione, anche perché nella città – e nell'ambiente politico, economico e culturale che in essa si forma – egli ha individuato una sponda per l'affermazione del capitalismo razionale moderno. Sintetizzando al massimo: la città occidentale antica è la *polis*, ossia una città aperta al commercio, centro di mercato, di consumo e di scambio di uomini e merci. In questo contesto hanno trovato terreno fertile di diffusione le religioni di redenzione, e nello specifico il Cristianesimo: da un lato infatti nella città-crogiuolo si allentano i legami dei gruppi parentali e naturali e si apre quindi lo spazio per la formazione di nuove comunità, legate non dal sangue, ma dalla fede; d'altro lato è in città che si concentrano artigiani e piccoli commercianti, gli strati sociali che più “inclinano” verso simili *Weltbilder*. Proprio il Cristianesimo, qualche secolo dopo la sua affermazione, rende possibile la *Verbrüderung* interna alla comunità cittadina, consacrandola religiosamente – dalla scelta del santo patrono della città, ai singoli santi cui erano votate le corporazioni -, e avendo ormai squalificato restrizioni castali o parentali<sup>83</sup> che altrove hanno impedito la creazione di tali comunità cittadine. Solo grazie a questo contesto possono quindi nascere le *conjunctiones*, embrione della

83 Cfr. Sto., p. 238: tre aspetti ideali sono stati decisivi per iniziare il percorso che porta poi alla specificità della città occidentale; «la profezia giudaica, che annientava la magia all'interno dell'ebraismo, cosicché alla magia si attribuiva ancora realtà, ma la si considerava qualcosa di diabolico, non di divino; il miracolo di Pentecoste, la fratellanza nel pneuma cristiano, decisivo per l'enorme diffusione dell'entusiasmo del cristianesimo antico; infine, la giornata di Antiochia (Gal. II, 11 sgg.), quando Paolo, contrariamente a quel che voleva Pietro, permise una comunità di culto con i non circumcisi: le barriere magiche tra tribù, stirpi e popoli, che anche la polis antica in parte conosceva ancora, venivano così eliminate ed era aperta la via al sorgere della città occidentale».

richiesta di autonomia politica della città<sup>84</sup> dagli oppressivi poteri centrali: è solo in questa città, la cui aria rende liberi, che si sviluppa un allargamento del mercato, una ripresa dei commerci e delle arti e l'“invenzione” di nuove tecniche economiche e politiche. È in questa città che si diffonderanno le idee del Protestantesimo e il resto della storia è noto ai più. Ora, è evidentemente impossibile tracciare una linea netta di separazione tra condizionamenti materiali e condizionamenti ideali: non è solo la presenza di materialità ibride, quanto piuttosto il groviglio, l'intrico di cause e conseguenze, per cui, alla fine della spirale, la città occidentale moderna appare giustamente come il frutto di processo circolare di fattori materiali e ideali reciprocamente intrecciati.

Ogni “individuo storico” è effetto del particolare concatenarsi di fattori materiali e ideali, ed è a sua volta spazio di possibilità per eventuali evoluzioni materiali e/o ideali. Per questo Weber, come già notato, nel momento in cui affronta il tema della relazione materialità-immagini del mondo, fa un sovrautilizzo del prefisso *mit-*, come nell'ultima frase di *Confucianesimo e Taoismo*, che condensa molti dei temi trattati in questo capitolo: «sarà ben difficile negare che le peculiarità fondamentali della “mentalità” -e cioè, in questo caso, della presa di posizione pratica di fronte al mondo – per quanto certamente condizionate [*mitbedingt*] a loro volta, nel proprio sviluppo, dai destini politici ed economici, abbiano tuttavia contribuito fortemente [*stark mitbeteiligt*] all'insorgere di quegli impedimenti , anche in virtù di effetti che devono essere imputati alla loro autonoma legalità [*Eigengesetzlichkeit*]»<sup>85</sup>. Dall'analisi dei destini politici ed economici, alla rivendicazione dell'“autonoma legalità” delle immagini del mondo: in questo passaggio i due estremi sono tenuti insieme dai due verbi di collegamento, o meglio ancora dal loro prefisso *mit-*. Ed ecco che proprio il *mit-*, ossia l'idea della costante connessione, dell'osmosi, del reciproco condizionamento tra dimensione materiale e dimensione immaginativa, diviene la base per l'analisi dello sviluppo storico, per comprendere svolte, frenate e accelerazioni della storia.

Così, ad esempio, in un paragrafo celeberrimo e densissimo della *Storia economica*, Weber elenca tutta una serie di co-fattori della genesi del capitalismo: dall'aumento della popolazione all'afflusso di metallo prezioso, dalla conformazione

---

84 Cfr., *ivi*, pp. 234-235.

85 *Conf.*, pp. 312-313.

geografica dell'Europa alle richieste di armi e di prodotti di lusso; e da ultimo, l'elemento decisivo: il sorgere di un'etica economica razionale. Ciascuno di questi fattori, da solo, è impotente: anche la Cina ha avuto un repentino aumento della popolazione, «tuttavia, lo sviluppo del capitalismo in Cina non è andato avanti, ma indietro»<sup>86</sup>; anche l'India e la Spagna, in epoche diverse, sono state inondate di metallo prezioso, ma nel primo caso «questo afflusso ha suscitato solo in esigue dimensioni un capitalismo commerciale»<sup>87</sup>, nel secondo caso addirittura «vi fu parallelamente un arretramento dello sviluppo capitalistico»<sup>88</sup>. Ciò significa che il fatto storico del capitalismo è spiegabile e comprensibile solo come esito di un processo complesso, in cui convergono tutti questi elementi e altri ancora – dalla città al particolare rapporto tra scienza e tecnica, per fare alcuni esempi.

D'altro canto il richiamo costante al “concorso di cause” non deve far pensare che tutti gli elementi abbiano un peso specifico e una rilevanza identica: proprio il caso del capitalismo è emblematico, in quanto il sorgere tutto ideale dell'immagine puritana del mondo, con le sue ricadute in termini di condotta di vita pratica, è a tutti gli effetti il fattore decisivo e scatenante. Gran parte delle circostanze materiali favorevoli al capitalismo erano già pronte nel Rinascimento – tanto che molti autori hanno creduto di poter retrodatare a quell'epoca i primi segnali del capitalismo moderno – eppure per Weber questo fu di gran lunga insufficiente: «una disposizione così potente e inconsapevolmente raffinata per la formazione di individui per il capitalismo [come quella sviluppata da Protestantismo ascetico], non vi è stata in nessun'altra chiesa o religione; e nei suoi confronti appare ben poca cosa anche tutto quello che il Rinascimento ha fatto per il capitalismo. I suoi artisti si sono occupati di problemi tecnici ed erano sperimentatori di prim'ordine. Dall'arte e dall'attività mineraria l'esperimento venne poi trasferito nella scienza. Il Rinascimento ha condizionato ampiamente la politica dei principi come *visione del mondo*, però non ha trasformato l'anima degli uomini come le innovazioni della Riforma»<sup>89</sup>.

Eppure ciò che serviva, l'elemento necessario e indispensabile per la genesi e l'affermazione del capitalismo era esattamente una rivoluzione profonda e di massa della soggettività; e per fare questo non basta cambiare la *visione del mondo* dei

---

86 Sto., p. 259.

87 Ibidem.

88 Ibidem.

89 Ivi, p. 270

potenti, ma *l'immagine del mondo* di tutti. Però, come si diceva all'inizio del capitolo, Weber non fornisce alcuna precisa ed eterna prescrizione per quanto riguarda le dosi di materialità e di idealità che contribuiscono a formare un evento storico; ogni caso è a sé stante e deve essere autonomamente considerato. Così, mentre in Europa è stato il prorompere teologico del *Weltbild* protestante ad imprimere una svolta imprevedibile e un'incredibile accelerazione alla genesi e all'affermazione del capitalismo, dall'altra parte del globo, in Cina, non è stato un profeta o una “tempesta astrale” a scardinare le credenze magiche e geomantiche che per secoli avevano ostacolato qualsiasi ammodernamento infrastrutturale, ma piuttosto l'enorme potenza del capitalismo, l'avvento – concreto e materialissimo – del ferro, dell'acciaio e della ferrovia, che hanno profanato senza riguardi i millenari giardini incantati delle masse confuciane.



# Praticare il mondo

## Immagini del mondo e forme della politica

### *Prologo*

Atlanti astronomici, atlanti geografici, metodi ed *escamotage* per non brancolare al buio, o quanto meno per riuscire a orientarsi anche nell'oscurità: in questi tre passaggi si è finora cercato di delimitare, di individuare lo spazio proprio delle immagini del mondo, le loro caratteristiche, le loro funzioni, la loro osmosi complessa con la dimensione materiale. È stata forte la tentazione di parlare ogni tanto di una “teoria dei *Weltbilder*”, o quantomeno di un suo abbozzo per linee di massima – certo, una “teoria” *sui generis*, nel senso più modesto e depotenziato possibile del termine, ma pur sempre una teoria. Quasi a evitare immancabili delusioni, più volte si è messo in guardia che Weber mai avrebbe accettato di fissare e circoscrivere il proprio approccio metodologico come una “teoria delle immagini del mondo”. Quest'ultimo capitolo, quindi, non è solamente il banco di prova dei capitoli precedenti; se così fosse si tratterebbe quasi di un'appendice, certamente obbligatoria, ma priva di novità, in cui non si dice nulla di nuovo ma semplicemente si conferma quanto affermato nel secondo e terzo capitolo di questo lavoro. In realtà quest'ultimo capitolo è *il fine* dell'intero lavoro, la messa a valore del dispositivo “immagine del mondo” nel concreto dell'analisi storica e politica; lo studio del concetto di *Weltbild* è infatti weberianamente importante solo se strumentale, se concepito come preparazione al suo utilizzo pratico.

Peraltro, il *focus* principale di questo capitolo sarà “decentrato”, parzialmente diverso rispetto a quello della *Sociologia della religione*: la galleria di immagini del mondo approntata da Weber in quel testo, infatti, era indirizzata all'analisi – *ça va sans dire* – dell'etica economica delle religioni universali, e quindi valorizzando ed evidenziando il rapporto tra immagini del mondo e sistemi economici, tra etiche religiose e organizzazione del lavoro, del commercio e del processo produttivo; invece in questo contesto, come si può dedurre già dal sottotitolo, si proverà a

individuare e sottolineare la relazione che si instaura tra il *Weltbild* e le forme politiche – e il grado di spessore e di importanza ricoperto dalla politica – di una determinata società in un preciso momento storico. La politica - con le sue istituzioni, i suoi movimenti e le sue parole d'ordine – e la sua interconnessione con la dimensione ideale delle immagini del mondo è l'oggetto di studio di questo capitolo. E il punto di ingresso, la chiave di volta che collega e stabilizza la relazione tra politica e *Weltbild* è il soggetto stesso, in quanto agito da e contemporaneamente agente di un particolare scenario storico; è la soggettività come interscambio, come luogo la cui fisionomia è plasmata da una determinata immagine del mondo e allo stesso tempo impatta, crea, modifica o subisce le forme politiche della società e del tempo in cui vive. Definendo gli obiettivi salvifici e i mali da evitare, individuando timori e speranze, buoni amici e cattive compagnie, l'immagine del mondo modella la fisionomia della soggettività, fornendole motivazioni per l'azione o per l'omissione; in questo modo impatta necessariamente anche con l'ambito politico, rivelandosi uno strumento imprescindibile per l'analisi delle forme politiche, dei movimenti, delle istituzioni e delle loro metamorfosi<sup>1</sup>.

Rispetto al capitolo precedente, però, sarà molto meno ampia la zona geografica interessata da questa ricostruzione: per evitare confusione, infatti, si è deciso di concentrarsi unicamente sull'Occidente e sulla sua *Sonderweg*, lasciando in ombra quanto succede tra l'India e la Cina. D'altronde *nur im Okzident* è la locuzione ripetuta quasi come un mantra lungo tutta la *Premessa* all'enorme lavoro weberiano di sociologia delle religioni: fenomeni tipicamente e geneticamente occidentali sono la scienza nel suo significato moderno e la musica armonica razionale, la burocrazia di tipo tecnico-specialistico e la forma statale di organizzazione della convivenza. Tipicamente e geneticamente occidentale è, buon ultimo, il capitalismo – ovverosia, usando le parole di Weber, la «forza più fatale della nostra vita moderna»<sup>2</sup>. Ma non è

---

1 Peraltro, anche se con altri obiettivi e con vocabolari parzialmente differenti, la questione dell'immaginario e dell'immaginazione sociale – e del suo significato per la politica e la convivenza – interessa da tempo vari studiosi; cfr. B. Bacsko, *Immaginazione sociale*, in «Enciclopedia Einaudi», vol. VII, Einaudi, Torino 1979, p. 68: «per mezzo dei suoi immaginari sociali una collettività designa la propria identità, elabora una certa rappresentazione di sé, segna la distribuzione dei ruoli e delle posizioni sociali, esprime e impone delle credenze comuni, elabora una sorta di codice di “buona condotta” definendo in particolare modelli formativi quali il “capo”, il “buon suddito”, il “valoroso guerriero” ecc.». Cfr. anche J.-J. Wunenburger, *L'immaginario*, Il Melangolo, Genova 2008; cfr. B. Neilson, *La politica dell'immaginario. Appunti incompleti su affetti e potere*, in «Studi culturali» a. II, n. 1, 2005, pp. 3-22.

2 Pre., p. 7.

solo questo: tipicamente e geneticamente occidentali sono anche alcune delle tradizioni e degli ideali politici che più hanno modificato e rivoluzionato il corso della storia e che, tradotti in tutte le lingue del mondo, hanno suscitato ovunque imitazioni ed emulazioni; tra liberalismo e socialismo si snoda la storia della modernità occidentale e, come si cercherà di dimostrare in questo capitolo, il concetto di immagine del mondo è uno strumento fondamentale per comprendere questa storia.

Focalizzare l'attenzione sui legami che corrono tra immagini del mondo e forme della politica, decentrare l'approccio weberiano spostandolo parzialmente dall'economia alla politica, non è solamente una scelta di tipo contenutistico, di interesse: è anche una scelta strategica, in senso esegetico e in senso teorico. In primo luogo essa consente di sfatare il mito di un Weber accecato dall'importanza delle religioni e concentrato unicamente sui *Weltbilder* religiosi; nelle pagine seguenti infatti si presenteranno tre fermo-immagine, tre carotaggi della storia occidentale in tre momenti significativi: la nascita dei diritti di libertà, l'affermazione del liberalismo e dell'armonia degli interessi e da ultimo il sorgere e l'imporsi del socialismo. È una sorta di anti-climax: nel primo caso si tratterà di perimetrare le conseguenze politiche di un'immagine religiosa del mondo, secondariamente si vedrà la progressiva perdita di presa e di valore di tale *Weltbild*, l'autonomizzarsi parziale e contrastato del liberalismo dalle sue origini religiose, e da ultimo, con il socialismo, sarà la politica a farsi immagine del mondo – e in un certo senso a farsi religione moderna. È certamente un'anti-climax *sui generis*, per cui alla perdita di importanza della religione si accompagna una persistenza del *religioso* – inteso weberianamente come il postulato che il corso del mondo esibisca un senso etico; ciononostante consente di dimostrare che le religioni sono solamente un sottoinsieme delle immagini del mondo.

Il fatto che Weber si sia concentrato particolarmente sulle religioni è insieme indicativo e fuorviante: indicativo dello sguardo dal basso di Weber, uno sguardo interessato e attento ai significati politici e sociali di un'immagine del mondo; a Weber non interessano eccentricità senza appiglio sul reale, ma concezioni, idee, rappresentazioni del mondo in grado di creare comunità attorno a sé, di muovere masse e quindi di fare la storia. Per questo il posto d'onore va alle religioni e non, ad

esempio, alla filosofia – al contrario di quanto hanno fatto molti degli autori incontrati nel primo capitolo. Fuorviante perché ha solidificato l'impressione che in Weber il termine *Weltbild* sia sostanzialmente un sinonimo di “religione”: in realtà, appunto, le religioni sono indubbiamente tra le immagini del mondo più emblematiche e interessanti, ma non sono le uniche, anzi. Weber analizza le immagini religiose del mondo perché, come già detto, sono quelle che storicamente hanno avuto maggiore impatto sulla vita dei singoli e l'organizzazione delle società, ma a partire dalla modernità matura le religioni scompaiono dal suo radar e compare l'economia – ossia il capitalismo – insieme alla politica e ai *Weltbilder* da essa veicolati; d'altronde, almeno a partire da Napoleone la politica è il destino, non la teologia.

In secondo luogo, i tre affreschi storico-politici che verranno tratteggiati nelle prossime pagine non saranno solamente la “messa in pratica” di quanto postulato “in teoria” finora; vedere all'opera le immagini del mondo consentirà di individuare altre loro prestazioni non ancora esplicitate e per di più, essendo una carrellata diacronica sulla modernità occidentale, si potranno vedere le costellazioni in movimento. In questo modo si proverà ad isolare dapprima una *meccanica* astrale, che consiste nelle traiettorie di spostamento dei vari pianeti e i diversi *output* politici che ciò causa; il secondo paragrafo sarà invece dedicato alla *chimica* astrale, ossia alla metamorfosi interna, al mutamento di composizione, di natura e di significato di ciascun singolo pianeta della costellazione; da ultimo sarà il turno della *fisica* astrale, intesa come radicale cambiamento della costellazione, come nuovo Big Bang che obbliga a rinnovare e aggiornare le carte astrali. E tra meccanica, fisica e chimica applicate alle immagini del mondo si apre lo spazio possibile per uno studio di ingegneria politica.

## § 1. *Il Leviatano sconfitto.*

### *Weltbild puritano e diritti di libertà – appunti per una meccanica astrale*

Bildad non solo era stato originariamente educato secondo la più osservante setta del quaccherismo natuckettese, ma tutta la sua vita oceanica successiva e la vista al di là del Capo Horn di molte creature isolate nude e bellissime, non erano bastato a smuoverlo di un dito, quest'indigeno quacchero: non gli avevano nemmeno alterato di una piega il panciotto. Pure, con tutta questa sua incrollabilità, c'era una certa mancanza di comune coerenza nell'ottimo capitano Bildad. Malgrado rifiutasse, per scrupoli di coscienza, di levar armi contro invasori di terraferma, pure lui aveva illimitatamente invaso gli oceani Atlantico e Pacifico e, malgrado fosse un nemico giurato dello spargimento di sangue umano, pure aveva, vestito del suo stretto giubbone, spillate lui stesso tonnellate di sangue dal Leviatan.

H. MELVILLE, *Moby Dick*

Bildad il quacchero, sterminatore del Leviatano. Se si andasse alla ricerca di figure letterarie in grado di sintetizzare, di concentrare esemplarmente i tratti dell'incrocio tra un'immagine del mondo e le sue ricadute politiche, Bildad il quacchero sarebbe indubbiamente il campione della prima modernità, il residuo storico dell'epoca delle grandi rivoluzioni puritane, un figlio dimenticato del XVII secolo. In realtà il personaggio di Bildad è solo accennato da Melville, scompare quasi subito – sostituito semmai da Starbuck, cui viene lasciato il ruolo di rappresentante esplicito del quaccherismo a bordo del Pequod; eppure la sua forza descrittiva rimane a mio avviso intatta, condensata esattamente nella fortunata e forse fortunosa sinonimia presente nella frase posta in esergo di questo paragrafo: Bildad il quacchero, storico baleniere di Nantucket – la stessa isola su cui nacque la madre di Benjamin Franklin, fra l'altro – ha quasi l'epiteto di “sterminatore di Leviatani”, reali o metaforici che siano.

Se infatti il termine “Leviatano” ricorre in tutto il libro per indicare le balene – strizzando l'occhio alle reminiscenze bibliche –, chiunque abbia una formazione filosofica non può non pensare a Hobbes e al suo capolavoro, scritto proprio durante la temperie delle guerre di religione. Nella ricostruzione di Weber, Bildad il quacchero potrebbe a buon diritto vantarsi di aver sconfitto e ucciso entrambi i Leviatani, quelli reali e quelli metaforici; baleniere sanguinario e rivoluzionario pacifico, Bildad non è affatto incoerente, come pure sospettava Ismaele: è semplicemente l'alfiere della libertà dei moderni, il simbolo della soggettività che ha agitato America e Nord-Europa nel 1600, l'eroe-borghese plasmato dall'immagine puritana del mondo.

*The last of our heroism*: con queste parole, prese in prestito da Carlyle, Weber descrive il momento della genesi e affermazione rivoluzionaria dei diritti di libertà; l'ultimo eroismo borghese si sviluppa paradossalmente per difendere una tirannia autoimposta: «proprio le classi “borghesi” [...] non soltanto lasciarono che si estendesse su di loro quella tirannia puritana, ma svilupparono in sua difesa un eroismo che proprio le classi *borghesi in quanto tali* hanno conosciuto di rado prima, e mai in seguito»<sup>3</sup>. Un eroismo inedito nel quale si radicano e dal quale sorgono alcune tra le più grandi conquiste politiche della modernità occidentale: secondo Weber è infatti l'avvento di un modello di soggettività scolpito dalla fede nell'ascetismo puritano a imprimere una svolta fondamentale nella traiettoria della modernità, causandone una torsione in senso individualista e liberale<sup>4</sup>; è nelle teorie del Protestantismo ascetico e nelle pratiche delle sette puritane che vanno cercate tanto le radici dei diritti di libertà – della libertà di coscienza, della tolleranza, dell'impersonalità razionale, persino alcuni prodromi della futura democrazia – quanto gli incentivi, il contesto di pensabilità e di praticabilità di un simile eroismo. Non è infatti un caso che gli Inglesi brillino per pietà, commercio e libertà – in quest'ordine: è infatti la loro particolare pietà a spiegare e in un certo senso fondare le

---

3 Et., p. 25.

4 Per una dettagliata e precisa analisi della soggettività puritana cfr. G. Poggi, *Calvinismo e spirito del capitalismo*, Il Mulino, Bologna 1984. Cfr. anche H. Treiber, *Il monastero di Nietzsche degli “spiriti liberi”*. *Weber e Nietzsche come educatori*, in Id., *Per leggere Max Weber*, op. cit., p. 315: «[il saggio “Chiese e sette del Nord America] presta attenzione all'apparizione originale dell'individualismo negli Stati Uniti e [...] altrettanta decisione dimostra nella messa in evidenza di come attraverso le sette l'individualismo sia stato in America, “nell'epoca della sua eroica fioritura, un'eminente forza creatrice di comunità”». Più oltre si tornerà diffusamente sul significato politico delle sette – soprattutto in territorio statunitense.

loro libere istituzioni politiche<sup>5</sup>.

Giusto per anticipare alcuni dei risultati più eclatanti, dalle pagine di Weber emerge un quadro particolare, quasi il “dietro-le-quinte” osceno delle decantate vittorie liberali; non è solo l'ultimo eroismo borghese, ma anche l'ultima volta in cui, per Weber, l'eterogenesi dei fini ha riservato sorprese positive: così, ad esempio, dietro la tolleranza si svela anche il disprezzo dell'altro, dietro l'obiezione di coscienza c'è il fanatismo, dietro la libertà negativa si nasconde – nemmeno troppo velatamente - l'antipolitica. D'altronde, a essere onesti, il personaggio di Bildad non è certo monocromaticamente positivo.

È bene comunque fermarsi e seguire i passaggi della ricostruzione weberiana, nascosti spesso nelle note a piè di pagina dell'*Etica protestante e lo spirito del capitalismo*. In primo luogo anche in ambito politico Weber invalida l'autopresentazione secolare della modernità: non solo il capitalismo ha trovato sponde religiose, anche l'affermazione politica dei diritti di libertà è avvenuta con parole d'ordine mutuate principalmente dalla Bibbia; la traiettoria della modernità non è quindi coincidente con quella della secolarizzazione. Più avanti si vedrà nel dettaglio in che modo alcune immagini religiose del mondo hanno causato maree politiche per attrazione gravitazionale, ma per il momento mi interessa sottolineare che, seguendo il ragionamento weberiano, è solo nella religione che si poteva trovare, all'epoca, la profondità di senso in grado di rendere una battaglia insieme *radicale e socialmente ampia*. È lo stesso meccanismo messo in luce nel secondo capitolo di questo lavoro esplicitando la capacità di un *Weltbild* di *fondare* un determinato atteggiamento in senso psicologico e sociologico: la forza di resistenza nei confronti del potere politico sviluppata dai santi puritani, il loro spregiudicato rifiuto di ogni tradizionalismo, la loro innaturale condotta di vita, si basa e trae linfa da un'immagine del mondo che rende simili atteggiamenti pensabili, praticabili, addirittura “razionali rispetto allo scopo”.

Più volte Weber mette in guardia da indebiti anacronismi: lo sguardo disincantato e il sorriso supponente con cui la tarda modernità accoglie le promesse religiose di un Altro Mondo, non devono far dimenticare che quella era «un'epoca in cui l'aldilà

---

5 Cfr. Et., p. 33. È Montesquieu, segnala Weber, a scrivere che gli Inglesi avrebbero “progredito più di tutti gli altri popoli del mondo in tre cose importanti: nella pietà, nel commercio, nella libertà”.

era tutto»<sup>6</sup>, un periodo storico per cui «l'aldilà era non soltanto più importante ma, sotto diversi aspetti, anche più sicuro di tutti gli interessi della vita terrena»<sup>7</sup>. Cambiare la propria vita per avere la certezza di un posto riservato in paradiso, rinunciare al pane terreno per banchettare eternamente col pane celeste, era uno scambio considerato perfettamente razionale: «il pensiero dell'*aldilà* [...] dominava in modo assoluto gli uomini di quel tempo più capaci di interiorità, e senza la [sua] potenza irresistibile non si operava allora *nessun* rinnovamento etico che influisse seriamente sulla pratica della vita»<sup>8</sup>. La radicale svalutazione del mondano e l'assoluta centralità del trascendente rendeva – appunto – pensabile, praticabile e razionale una condotta di vita dai tratti fortemente onerosi in termini di felicità materiale e di comodità, in cui, come si vedrà, si fonda la carica politicamente rivoluzionaria del protestantesimo ascetico.

È il *Weltbild* protestante che rende possibile l'ultimo eroismo borghese. *Ultimo*, perché, secondo Weber, l'illuminismo e il liberalismo non sono in grado di garantire la stessa forza motivazionale, sono intrinsecamente più deboli proprio in quanto tendenzialmente immanenti; e in fondo anche il *primo* eroismo borghese, imparagonabile da un punto di vista sociologico e psicologico con le dottrine di letterati e umanisti che hanno caratterizzato il Rinascimento italiano. Pensando proprio alle opere di Alberti, Weber si chiede: «come si può ritenere che una siffatta *dottrina* da letterati possa sviluppare una forza capace di rivoluzionare la vita, nello stesso modo di una fede religiosa che collega *premi di salvezza* a una condotta di vita determinata?»<sup>9</sup>. Non può, infatti, perché «un'etica ancorata a una base religiosa promette per il comportamento da essa provocato *premi psicologici* (di carattere *non economico*) ben determinati e quanto mai efficaci [...], di cui non dispone una

---

6 Et., p. 151.

7 Ivi, p. 98. Cfr. anche CSN, p. 201: «noi uomini moderni, privi di sensibilità religiosa, difficilmente siamo in grado di immaginarci o anche soltanto di *credere* quale potente ruolo sia spettato a questi elementi religiosi nelle epoche in cui si definirono i caratteri delle moderne nazioni culturali, e che allora, quando la preoccupazione per l'aldilà costituiva per gli uomini la cosa più reale, eclissava tutto il resto». Cfr. Anti I, p. 239: «ma la realtà storica non si lascia affatto dare ordini e non si domanda se sia di disturbo agli schemi psicologici di John Stuart Mill, di Herbert Spencer [...] il fatto che gli uomini di quelle epoche passate avessero rappresentazioni molto concrete di ciò che li attendeva dopo la morte e dei mezzi per migliorare le loro possibilità a questo proposito, o il fatto che essi organizzassero in tal senso il loro agire e che fosse importante per lo sviluppo culturale in quale differente modo lo organizzassero in base alle diverse idee sui presupposti il cui adempimento avrebbe garantito loro la beatitudine – per quanto difficile possa essere per noi uomini moderni immaginare la potenza tormentosa di quelle rappresentazioni metafisiche».

8 Et., p. 83.

9 Ivi, p. 42 nota 36.



semplice dottrina dell'arte di vivere come quella di Alberti»<sup>10</sup>. A un'estetica di vita che cambia i politici e gli intellettuali, Weber contrappone il ruolo svolto da un'immagine del mondo carica di contenuto etico capace di cambiare la politica perché modifica la condotta di vita delle masse, prospettando premi e compensazioni per atteggiamenti eudemonisticamente irrazionali. A una modernità cui sarebbe piaciuto vedere la luce nel sole di Firenze e tra le dotte discussioni di intellettuali, Weber ricorda le proprie origini reali, nel fango di Wittemberg e tra fanatici religiosi.

È proprio in quest'ultimo contesto, infatti, che sorge e si radica la «fede di uomini risoluti»<sup>11</sup> capaci di resistere tanto alle minacce quanto alle lusinghe del potere politico, conquistando in questo modo lo spazio inviolabile dei diritti di libertà individuale. Una lotta combattuta usando versetti biblici come slogan, soprattutto le parole di Pietro che scandalizzarono il sinedrio: «bisogna obbedire a Dio piuttosto che agli uomini»: «è, questo, il confine più antico di ogni potestà politica e [...] di gran lunga il più saldo»<sup>12</sup>. Una trincea di resistenza talmente salda da risultare sostanzialmente inespugnabile secondo le classiche strategie politiche di neutralizzazione del conflitto: quale minaccia può far tremare il santo che proprio nel martirio trova la prova della propria elezione? Quale lusinga può farlo cedere?

Già a questo livello il Leviatano mostra piedi d'argilla: la morte, la massima punizione che può infliggere ai dissidenti, viene relativizzata dalla fede profonda nell'aldilà, diventa un prezzo sensato da pagare per accedere all'altro mondo e alla vita vera. Per questo all'interno di quell'immagine del mondo obbedire a Dio è addirittura più «conveniente» che obbedire a un qualsiasi re mondano. La frase che finora solo Antigone aveva avuto il coraggio di pronunciare, «vuoi fare di più che uccidermi?», compare sulle labbra di masse di fedeli. Per questo, ripete Weber ancora una volta in una nota, «molte «potenze» di questo genere [ossia politiche] non sono state [...] in grado di mettere fuori combattimento la frase della Bibbia: «si deve obbedire più a Dio che agli uomini»»<sup>13</sup>. Il timore di Dio si rivela totalizzante e di conseguenza rivoluzionario: prosciuga i serbatoi di paura umana e quindi chi teme Dio non può temere altro, non ha margini residui di timore da sprecare. Si spiega quindi perché secondo Weber il rimando costante al paradiso ultraterreno «poteva

---

10 Ibidem.

11 Anti III, p. 271, nota 48.

12 Dom., p. 664.

13 Anti III p. 271, nota 48.

[...] vantare *anche* ragguardevoli servigi per la causa della “libertà mondana”<sup>14</sup>: la promessa di un aldilà sminuisce le intimidazioni del Leviatano e conferisce quindi forza e capacità di resistenza. È per questo che «le sette protestanti [...] rivendicando tolleranza e libertà di coscienza hanno fatto trionfare i diritti soggettivi»<sup>15</sup>. Certo, tutto questo funziona fino a quando regge una specifica immagine del mondo, nettamente sbilanciata sulla trascendenza e in grado di plasmare quegli “uomini risolti” animati da un'incrollabile fede. Uomini come Bildad, lo sterminatore del Leviatano.

Ad ogni modo bisogna specificare che Bildad non è un generico protestante, ma un quacchero; sarebbe infatti difficile definire Cromwell, primo condottiero dell'esercito dei santi puritani, o Lutero, colui che ha dato inizio a tutto, come “nemici giurati dello spargimento di sangue umano”. Non tutte le differenti fedi protestanti hanno sviluppato lo stesso rapporto con la violenza – e quindi con la politica; per questo motivo, per giustificare queste distanze senza impiegare il concetto di *Weltbild*, Borkenau, come si è visto, era costretto a ripiegare sul materialismo canonico: tra luterani, calvinisti e anabattisti c'erano differenze di classe – per quanto magari espresse in lessico teologico – e da tali differenze di classe discendevano coerentemente diverse impostazioni politiche<sup>16</sup>. Seguendo Weber, invece, forti dell'atlante astronomico e di quello geografico, è possibile evitare scorciatoie e semplificazioni: il Protestantesimo è una sorta di caleidoscopio di dottrine e di pratiche, che compongono disegni diversi a seconda dell'inclinazione, in cui «le differenze dogmatiche, anche le più importanti, come quelle concernenti la dottrina della predestinazione e della giustificazione, si intrecciavano nelle più molteplici combinazioni»<sup>17</sup>. Non esiste “Il Protestantesimo”, ma singole confessioni riformate: un'intera galassia di costellazioni anche molto simili, con pianeti identici, della stessa natura, ma spesso collocati in posizioni differenti e quindi con diverse

---

14 Dem., p. 72.

15 H. Treiber, *Riflessioni sul concetto di carisma in Max Weber*, op. cit., p. 367.

16 Peraltro, la conclusione del primo capitolo dell'*Etica protestante* sembra quasi una “risposta” a Borkenau e al suo “materialismo dialettico” basato sul concetto di “tendenza di movimento” con circa vent'anni di anticipo: «dobbiamo naturalmente emanciparci dall'opinione che la Riforma possa essere dedotta da mutamenti economici come qualcosa di “necessario da un punto di vista storico-evolutivo”. Perché le chiese di nuova creazione potessero continuare a sussistere hanno dovuto cooperare innumerevoli costellazioni di circostanze storiche, le quali non si lasciano ricondurre a nessuna “legge economica”, anzi in generale in nessun punto di vista economico di qualsiasi specie».

17 Et., p. 82.

relazioni reciproche; di conseguenza ciascuna costellazione ha un proprio punto di equilibrio.

Questo è il primo significato di “meccanica” astrale: tutte le confessioni protestanti condividono gran parte degli assunti fondamentali – dal *Beruf* alla visione pessimistica del mondo e dell'uomo – ma a variare è il loro grado di importanza, la loro centralità all'interno della costellazione stessa, la loro vicinanza al sole; e *anche* da questo dipendono i differenti *output* politici del luteranesimo, del calvinismo, del battismo. A questa meccanica “esterna”, che rende possibile il paragone tra immagini del mondo simili ma tuttavia diverse, si affianca una meccanica “interna”, che analizza le traiettorie di mutamento di ogni singola immagine del mondo, la direzione in cui i suoi pianeti si spostano.

Anche in questo caso è necessario partire da lontano – o meglio: dall'inizio. Cronologicamente Bildad è l'ultimo arrivato tra le schiere dei protestanti, ma è bene partire dal primo: Lutero a Wittemberg. Certo, ha chiaramente senso affrontare la galassia dei *Weltbilder* protestanti partendo dal Big Bang luterano, ma d'altro canto, come già detto, può legittimamente stupire iniziare un paragrafo dedicato alla genesi dei diritti di libertà con Lutero, che già in vita venne accusato di essere *de facto* il braccio teologico dei principi tedeschi, e che in ogni caso non rappresenta di certo uno dei padri nobili del “liberalismo”. In realtà ciò che mi interessa osservare ed evidenziare è più in generale il rapporto tra immagini del mondo e forme assunte dalla politica: tratteggiando – anche solo in poche righe - il *Weltbild* luterano e le sue ricadute politiche è possibile instaurare dei paragoni con le immagini del mondo di altre fedi protestanti e i loro opposti *output* politici; in questo modo si potrà notare, appunto, come contenuti teologici e dottrinari spesso molto simili, ma collocati in “posizioni astrali” differenti, possano avere conseguenze politiche reciprocamente molto distanti.

Per chiarire subito, Weber non smentisce affatto l'idea di un luteranesimo politicamente conservatore, che plasma “personalità autoritarie” e quietisticamente conformiste; al contrario la condivide completamente, fino a imputare anche all'immagine luterana del mondo alcuni dei “difetti” politici, a suo dire, della Germania sua contemporanea – uno su tutti: la fascinazione verso i potenti<sup>18</sup> - e

---

18 Cfr. Et., p. 95 nota 33.

un'inclinazione all'«accettazione passiva di tutto ciò che [viene] presentato “in maniera autoritaria”»<sup>19</sup>. Seguendo la ricostruzione di Weber, Lutero fu vettore e veicolo di tradizionalismo economico e politico: da un lato non può certamente essergli «attribuita un'intima affinità con lo “spirito del capitalismo”»<sup>20</sup>, dall'altro il luterano tipico tende alla docilità e alla sottomissione spontanea nei confronti del potere costituito. Fin qui è storia; ma mentre Borkenau imputava tali atteggiamenti alla composizione sociale dei luterani, Weber li comprende e li spiega utilizzando implicitamente i due atlanti tratteggiati nei capitoli precedenti, e quindi lo strumento-*Weltbild*.

Per quanto riguarda l'atlante astronomico, è inevitabile sottolineare da subito che, secondo Weber, il grande contributo storico di Lutero consiste in una traduzione: «è incontestabile che già nella *parola* tedesca *Beruf* [...] riecheggia *anche*, per lo meno, una rappresentazione religiosa – quella di un *compito* assegnato da Dio»<sup>21</sup>. Proprio questa parola è stata scelta da Lutero per la sua Bibbia in tedesco e rappresenta – insieme al suo principio, al significato che veicola – un simbolo e un prodotto della Riforma<sup>22</sup>. Il concetto di *Beruf* è l'architrave e il centro propulsore della forza razionalizzante del Protestantesimo, il cambio di passo decisivo e il punto di cesura rispetto alla tradizione cattolica; è in quella parola che si condensa un elemento integralmente nuovo: «la valutazione dell'adempimento del proprio dovere nell'ambito delle professioni mondane come il contenuto più elevato che l'attività etica può assumere»<sup>23</sup>. Volendo essere *tranchant* e semplificando all'estremo processi molto complessi si potrebbe dire che è a partire da questa scelta linguistico-lessicale che si origina il processo di chiusura dei monasteri: la metodica condotta di vita dei “più dotati” religiosamente non deve più uscire dal mondo, ritagliarsi spazi di non-mondanità, ma deve al contrario esplicitarsi nella professione quotidiana *nel* mondo<sup>24</sup>. «La condotta di vita monastica è per lui [Lutero] non soltanto del tutto

---

19 Et., p. 118, nota 108.

20 Ivi, p. 70. Cfr anche ivi, p. 72: «Lutero leggeva la Bibbia attraverso gli occhiali del suo stato d'animo complessivo del momento; e nel corso del suo sviluppo tra 1518 e 1530 circa questo non soltanto è rimasto, ma è diventato sempre più tradizionalistico».

21 Ivi, p. 62.

22 Cfr. E. Massimilla, *Arthur Salz: per una storia dell'idea di Beruf*, in G. Di Costanzo, G. Pecchinèdda, R. Savarese (a cura di), *Max Weber. Un nuovo sguardo*, op. cit., pp. 206-212.

23 Et., p. 67.

24 Sul rapporto tra asceti monastica e asceti puritana cfr. H. Treiber, *La genesi del concetto di asceti in Max Weber*, in F. Ghia (a cura di), *Sociologia della religione in Germania*, Morcelliana, Brescia 2004, pp. 1115-1154.

inutile per la giustificazione davanti a Dio, ma gli si presenta come il prodotto di un'egoistica mancanza d'amore che si sottrae ai doveri del mondo. In contrasto con essa il lavoro professionale mondano appare l'espressione esteriore dell'amore del prossimo»<sup>25</sup>.

A questo livello, però, seguendo tra note a piè di pagina e incisi, l'argomentazione weberiana si fa complessa e sfumata – più di quanto finora la letteratura critica abbia notato e valorizzato. Leggendo il terzo capitolo dell'*Etica protestante – La concezione del Beruf in Lutero* – sembra quasi che quest'ultimo, con quella scelta lessicale nella traduzione della Bibbia, abbia dato inizio ad un terremoto di cui era assolutamente inconsapevole; il significato pratico di *Beruf* ormai canonicamente associato allo spirito del capitalismo è completamente assente in Lutero, ed è anzi un prodotto del Calvinismo. Nei termini “astronomici” conati nel secondo capitolo, si potrebbe dire che il concetto di *Beruf* è in realtà marginale nella costellazione luterana, lontano dal sole; e tale marginalità è motivata dal fatto che il *come* della redenzione è, in Lutero, fortemente influenzato dalla mistica. Infatti «il concetto di “professione” in senso *religioso* era capace di configurarsi molto diversamente nelle sue conseguenze per la condotta di vita intra-mondana [...]. Il modo in cui il concetto di “professione”, nel quale esso si esprimeva, fu successivamente sviluppato dipese dal carattere più preciso con cui la devozione si manifestò poi nelle singole Chiese riformate»<sup>26</sup>. Le ricadute e le conseguenze pratiche – e quindi anche politiche – dell'avvento sulla scena del concetto di *Beruf* non sono univoche, ma dipendono più in generale dalla sua collocazione all'interno della costellazione del *Weltbild*. È quindi in una nota che Weber si lascia sfuggire un'espressione particolare: nonostante il *Beruf* sia una creazione luterana<sup>27</sup>, esso rimane “secondario” nell'equilibrio interno della costellazione luterana:

quanto il principio – per noi così importante e dominante nel Calvinismo – della *conferma* del Cristiano nel suo lavoro professionale e nella sua condotta di vita rimanga *in secondo piano* [corsivo mio] in Lutero è dimostrato dal passo seguente di *Von Konzilien und Kirchen* [...]: “Oltre a questi sette punti principali (dai quali si riconosce la chiesa giusta) vi sono altri *segni esteriori* dai quali si riconosce la santa Chiesa

25 Et., p. 69. Cfr. *ivi*, p. 112.

26 *Ivi*, p. 71.

27 Non si tratta di un'iperbole retorica: Weber parla esplicitamente di “creazione” luterana della parola – e del concetto – di *Beruf*; cfr. Et., pp. 66-67 nota 58.

cristiana...se noi non siamo scostumati, e beoni, superbi, cortigiani, prodighi, bensì casti, temperanti, modesti”. Questi segni non sono per Lutero così certi come “i precedenti” (la dottrina pura, la preghiera ecc.) “perché anche alcuni pagani hanno praticato tali opere e talvolta appaiono persino più santi dei Cristiani”. [...] In ogni caso per Lutero il Cristiano serve Dio soltanto *in vocatione*, non *per vocationem*.<sup>28</sup>

Lo stesso contenuto – il *Beruf* come conferma della propria santità – è centrale, in primo piano, “dominante” nel Calvinismo, mentre è relegato “in secondo piano”, lontanissimo dal sole, all'interno del *Weltbild* luterano. È anche da questa differente collocazione spaziale che si spiegano gli opposti *output* politici di calvinismo e luteranesimo. In fondo per Lutero il vettore decisivo – e sostanzialmente unico – di redenzione rimane il *sola fide*; la conferma nel lavoro professionale è un surplus relativamente marginale.

Non a caso Weber scrive che «il concetto di professione in questa veste luterana era già stato in larga misura preparato dai *mistici* [corsivo mio] tedeschi»<sup>29</sup>; la coloritura mistica<sup>30</sup> dell'immagine luterana della redenzione fa sì che nella frase biblica *bleibe in deinem Beruf* l'accento cada sul verbo più che sul sostantivo: “*rimani* nella tua professione”, perché l'importante non è la professione, la prestazione nella professione, quanto piuttosto l'obbedienza connessa e collegata alla professione stessa; «“Ognuno è chiamato a qualche professione”. A questa professione si deve attenere [...] e servire in essa Dio. Non della prestazione, ma dell'*obbedienza* che in essa risiede, Dio si rallegra»<sup>31</sup>. Per quanto possa sembrare di primo acchito paradossale, nel punto d'equilibrio raggiunto dall'immagine luterana del mondo il *Beruf* diviene una sorta di “presupposto” della mistica: bisogna accettare la propria posizione nell'ordine del mondo perché tanto il mondo è

28 Ivi, p. 74 nota 77.

29 Ivi, p. 75

30 Quella luterana è però una mistica “spuria”, ibrida, parzialmente “incoerente”, cfr. Inter., p. 330: «rifiutando la guerra per la fede e il diritto di resistenza attiva contro la violazione mondana della fede, in quanto atto arbitrario che avrebbe coinvolto la redenzione nel pragma della violenza, [la religiosità istituzionale luterana] conosceva in questo campo soltanto la resistenza passiva e affermava invece il carattere incondizionato dell'obbedienza all'autorità mondana anche nel caso che questa comandasse una guerra mondana, poiché essa soltanto – e non il singolo – ne recava la responsabilità e poiché si riconosceva, in antitesi all'istituzione di salvezza (cattolica) intrinsecamente universalistica, l'autonomia etica dell'ordinamento del potere mondano. Quell'impronta di religiosità mistica, che era propria del Cristianesimo personale di Lutero, traeva qui a metà le sue conseguenze. Infatti la ricerca propriamente mistica o pneumatica della salvezza (religiosamente carismatica) del virtuoso religioso è stata ovunque, per sua natura, apolitica o anti-politica».

31 Et., p. 75, nota 79.

irrilevante per la salvezza dell'anima; in questo senso Weber rintraccia in Lutero – e lo sottolinea più volte – i tratti di un'indifferenza al mondo di matrice paolina; per questo motivo «dall'impostazione di Lutero, che non si libera mai completamente dall'indifferenza paolina per il mondo, non si potevano ricavare principi etici per plasmare il mondo; si doveva quindi prenderlo così com'era, e soltanto *questo* poteva essere qualificato come dovere etico»<sup>32</sup>.

Rimanere nella propria professione è la strategia più semplice per ridurre al minimo cristianamente accettabile l'attrito col mondo; senza lasciarsi irretire dal movimento vorticoso e peccaminoso del mondano, ma compiere i propri affari con santa indifferenza, “come se non” li si stesse facendo. Questa declinazione “misticheggiante” del *Beruf* nasconde, *eclissa*, la sua possibile torsione ascetico-rivoluzionaria:

così in Lutero il concetto di professione rimase vincolato a un senso tradizionalistico. La professione è ciò che l'uomo deve *accettare* come disposizione divina, ciò a cui deve “adattarsi”: questa intonazione pone in ombra l'altro concetto, pur presente, che il lavoro professionale è un compito, o piuttosto il compito assegnato da Dio. [...] L'unico risultato etico fu qui dunque dapprima qualcosa di negativo: la caduta della superiorità dei doveri ascetici rispetto a quelli mondani, congiunta però con la predicazione dell'obbedienza verso l'autorità e con l'adattamento alla situazione data nella vita.<sup>33</sup>

Le immagini del mondo sono costrutti complessi e articolati, le cui ricadute pratiche dipendono non solo dai singoli contenuti espliciti del *Weltbild*, ma anche dalle loro reciproche posizioni, e influenze, dal punto di equilibrio di volta in volta raggiunto. Il concetto di *Beruf* contiene *già* in Lutero il suo potenziale rivoluzionario, non si tratta di una trasformazione compiuta dai calvinisti; questo versante è però “messo in ombra”, come durante un'eclissi, dalla sua legittima – e non forzatamente ideologica – traduzione “conservatrice”. Il fatto che in Lutero quest'ultima versione predomini dipende dalla relativa marginalità del concetto di professione all'interno della costellazione e dalla sua interazione con gli altri “pianeti” della costellazione stessa.

È anche il *come* della redenzione, ricco di sfumature mistiche, a spiegare la

---

32 Ivi, p. 159, cfr. ivi p. 74.

33 Ivi, pp. 74-75.

declinazione adattiva, quietistica e conformista del *Beruf* luterano; peraltro, se connesso con il *chi* della redenzione - così come si configura nell'immagine luterana del mondo -, esso ha come conseguenza la «(relativa) impotenza etica del Luteranesimo»<sup>34</sup>. Impotenza chiaramente relativa, definita tale in paragone all'incredibile carica etica dimostrata dal Puritanesimo; la forza di quest'ultimo si basava infatti, come si vedrà, sul concetto di predestinazione, che obbligava ad un rigidissimo e soprattutto costante auto-controllo.

Anche per Lutero si sarebbero salvati solo i santi e solo per grazia di Dio, ma la santità è temporalmente variabile: la grazia infatti si può perdere e riconquistare con il pentimento e l'espiazione; la stessa presenza dell'istituto della confessione ha impedito, secondo Weber, una sistematica configurazione razionale di tutta la vita etica da parte dei fedeli luterani, e di conseguenza ha indebolito la carica rivoluzionaria potenziale del *Beruf* inteso come compito costante al servizio di Dio. In questo caso è però possibile rintracciare i segni di una meccanica astrale interna al luteranesimo; non si tratta di una differente posizione dei pianeti rispetto ad altre costellazioni, ma di un movimento di assestamento interno:

nei tempi della sua massima genialità religiosa, quando Lutero fu capace di scrivere la *Freiheit eines Christenmenschen*, il “segreto decreto di Dio” si presentava anche a lui, con la massima certezza, come fonte assolutamente unica e inesauribile del suo stato di grazia religioso. Egli non l'abbandonò formalmente neppure più tardi – però non soltanto il concetto non assunse in lui una *posizione centrale*, ma passò sempre di più *in secondo piano* [corsivi miei], nella misura in cui egli fu costretto ad assumere un atteggiamento “politico-realistico” come politico responsabile della Chiesa. Melantone evitò deliberatamente di accogliere nella confessione di Augusta tale dottrina “pericolosa e oscura”, e per i padri del Luteranesimo era un dogma fermo che la grazia si può perdere (*ammissibilis*) e si può riacquistare con umiltà penitente e fiducia confidente nella parola di Dio e nei sacramenti. Esattamente opposto fu il processo in Calvino.<sup>35</sup>

I *Weltbilder* si muovono al loro interno. Così, il *decretum horribile* vissuto da Lutero viene sempre più periferizzato all'interno dell'immagine luterana del mondo fino ad esserne completamente espunto; ancora una volta Weber usa una semantica

---

34 Ivi, p. 117.

35 Ivi, p. 88.



spaziale: non era “centrale”, passa via via in “secondo piano”, fino ad arrivare al punto in cui viene come dimenticato e sostituito con la teoria della grazia “revocabile e riconquistabile”. Collegata a questo mutamento è la trasformazione dell'immagine di Dio: rispetto al terribile *Deus absconditus* che ha già dispensato la grazia agli eletti dalla notte dei tempi, «in Lutero ebbe decisamente il sopravvento il Dio del Nuovo Testamento»<sup>36</sup>, più affabile e misericordioso.

Movimenti di questo tipo non sono però comprensibili sulla sola base dell'atlante astronomico; in questo caso è necessario guardare anche per terra per evitare di cadere in qualche pozzo. La progressiva periferizzazione e infine la scomparsa del dogma della predestinazione dall'immagine luterana del mondo è probabilmente il frutto di un concorso di cause, astronomiche e geografiche; se la trasformazione dell'immagine di Dio appare un fenomeno completamente “ideale”, è lo stesso Weber a segnalare qua e là eventi e condizioni materiali capaci di influenzare gli assetamenti della costellazione. Così, ad esempio, nella precedente citazione si fa riferimento – per quanto cursoriamente - alle pressioni su Lutero perché assuma un atteggiamento più “politico-realistico” - e ciò significa probabilmente più conciliante verso le esigenze umanissime delle masse e quelle politiche dei principi tedeschi. Di sicuro la tendenza mistica di Lutero e l'«impronta escatologica nella sua fede personale»<sup>37</sup> hanno fatto sì che egli *vivesse* il segreto decreto di Dio senza però *pensarlo*, ossia senza concettualizzarlo, senza fissarlo come caposaldo della sua dottrina: «in Calvino il *decretum horribile* non è *vissuto*, come in Lutero, ma è *pensato*, e perciò aumenta d'importanza ad ogni ulteriore accrescimento di coerenza concettuale»<sup>38</sup>. In questo modo la tragica e personale fede di Lutero nel doppio decreto non regge l'urto della massificazione e della quotidianizzazione della dottrina, che viene quindi gradualmente indebolita.

È però un altro il passaggio in cui Weber è esplicito e chiarissimo nel segnalare come uno specifico evento materiale abbia condizionato e impresso una precisa accelerazione all'immagine luterana del mondo: la guerra dei contadini. Lutero è terrorizzato da Müntzer. Al di là dei risvolti personali o immediatamente politici, ciò che mi interessa sottolineare è che lo scoppio della rivolta anabattista reagisce

---

36 Ibidem, nota 14.

37 Dom., p. 663.

38 Et., p. 89.

sull'immagine luterana del mondo, radicalizzandola in senso conservatore. Di nuovo la chiave di volta per capire questo mutamento è il concetto di *Beruf*: se già dall'inizio, come si è visto, esso era espressione di un'indifferenza al mondo dagli effetti quietistici, dopo l'irruzione della rabbia contadina il motto *bleibe in deinem Beruf* viene rideclinato in imperativo morale positivo. La paura di una sorta di “degenerazione anabattistica” trasforma il *Weltbild* luterano: «per Lutero [...] l'inserimento degli uomini nei ceti e nelle professioni date, derivate dall'ordinamento storico oggettivo, *diventò* [corsivo mio] emanazione diretta della volontà divina, e quindi il *permanere* nella posizione e nei limiti che Dio gli ha assegnato *divenne* [corsivo mio] un dovere religioso»<sup>39</sup>. Ciò che è importante in questa citazione non è tanto l'ennesima esplicitazione del carattere conservatore e conformista dell'immagine luterana del mondo, quanto piuttosto i verbi di movimento utilizzati da Weber: a un certo punto “rimani nella tua professione” smette di essere un invito a occuparsi solamente delle cose veramente importanti e – appunto – *diventa e diviene* imperativo etico e comandamento divino.

[D]opo le lotte con i “fanatici” e le sommosse dei contadini, l'ordine storico oggettivo in cui il singolo è inserito da Dio diventa per Lutero sempre più emanazione diretta del volere divino [e] l'accentuazione ormai sempre più forte dell'elemento provvidenziale anche nei processi particolari della vita conduce, in misura crescente, a un'intonazione tradizionalistica corrispondente al concetto di “destino”: l'individuo deve fondamentalmente *rimanere* nella professione e nello stato in cui Dio lo ha posto [...]. Se il tradizionalismo economico era all'inizio il risultato di un'indifferenza di tipo paolino, più tardi diventa dunque l'espressione della fede sempre più intensa nella Provvidenza, la quale identifica l'obbedienza incondizionata verso Dio con l'adattamento incondizionato alla situazione data.<sup>40</sup>

Il terremoto “materiale” che ha scosso la Germania tra Frankenhäusen e Münster è stato talmente forte da avere ripercussioni anche a livello astronomico; e già con questo primo esempio si smentisce, se ancora ce ne fosse bisogno, la *vulgata* di un Weber cripto-idealista. Ad ogni modo, ciò che comincia ad essere evidente è che le immagini del mondo hanno una meccanica, che le differenzia reciprocamente e che traccia le rotte della loro evoluzione interna; una meccanica che è a volte

---

39 Ivi, p. 158.

40 Ivi, pp. 73-74.

completamente endogena e che altre volte subisce gli influssi di cause esterne. Alla fine, il punto d'equilibrio raggiunto dalla costellazione luterana plasma una soggettività tendenzialmente adattata al mondo, che difficilmente avrebbe potuto essere alfiere dell'ultimo eroismo borghese e conquistare i diritti di libertà.

Inequivocabilmente eroico è stato invece l'atteggiamento dell'esercito di santi straccioni che venne massacrato a Frankenhäusen; tuttavia, nemmeno quell'esercito figura nel pantheon dei martiri della libertà, anche se per motivi opposti rispetto ai luterani - con quella sconfitta si è probabilmente interrotto un sentiero possibile della modernità europea. Ad ogni modo, vale la pena osservare un po' più da vicino il fenomeno del movimento battista, in quanto permette di evidenziare ancora una volta i processi di meccanica astrale e l'importanza delle immagini del mondo nel plasmare soggettività e comportamenti politici: il terremoto che spaventò Lutero e ne modificò il *Weltbild* era infatti causato a sua volta da bruschi movimenti astrali.

Secondo Weber il Battismo rappresenta perfettamente il tipo di religiosità mistica, sovranamente indifferente al mondo, concepito come coacervo di tutti i peccati. Come si è già notato riguardo al Luteranesimo, tale tendenza verso l'indifferenza mistica è generalmente vettore di un sobrio conservatorismo, se non altro perché, appunto, implica un disinteresse nei confronti delle cose del mondo che consente ai potenti di continuare a dominare indisturbati: a seconda del grado di intensità, un simile disinteresse si potrà coniugare in fuga dal mondo o in passivo adeguamento ai suoi ordinamenti. Inoltre, nella ricostruzione di Weber il Battismo è una religiosità della radicale non violenza, una religiosità acosmistica i cui fedeli si comportano in maniera assolutamente etico-intenzionale, rifiutando quindi «ogni agire che faccia uso di mezzi eticamente pericolosi»<sup>41</sup>: uno su tutti, chiaramente, è la violenza. Ma allora, come è stato possibile che proprio una religiosità di questo tipo si trasformasse in sprone per la rivolta, nella bandiera dei contadini insorti, causando quel terremoto che atterrì Lutero – e probabilmente non solo lui?

Per spiegare il nesso tra la ricerca mistico-pneumatica della comunione in Cristo e la rivoluzione anabattista, Weber chiama in causa esattamente una trasformazione dell'immagine del mondo – riconducibile peraltro alla metafora della “meccanica astrale”. Innanzitutto bisogna notare che la trasformazione è completamente

---

41 Pol., p. 111.

endogena, tutta interna all'ambito ideale: tra il Müntzer di Wittemberg, amico di Melantone e predicatore dello “svuotamento”, e il *magister* che guida l'insurrezione di Mühlhausen e dei contadini passano pochissimi anni; non ci sono particolari cambiamenti sociali, spinte evolutive materiali in grado di spiegare un mutamento così radicale e soprattutto così repentino e “improvviso”, come lo definisce Weber<sup>42</sup>. Ciò che a un certo punto trasforma dei pacifisti radicali in rivoluzionari altrettanto radicali è il misconoscimento dell'irredimibilità del mondo; insomma, a un certo punto «il pragma della violenza – secondo cui essa produce a sua volta nuova violenza, e mutano soltanto le persone e, al massimo, i metodi del dominio che si serve della violenza – non viene riconosciuto come una qualità durevole di ogni cosa creaturale»<sup>43</sup>.

In questo contesto l'irrompere della violenza è reso possibile da uno spostamento decisivo all'interno della costellazione del *Weltbild*: «questo può avvenire in modo fornito di senso quando divampano le aspettative escatologiche di un inizio immediato dell'età della fratellanza acosmistica, cioè quando viene a mancare la fede nell'eternità della tensione tra il mondo e il regno ultra-mondano, irrazionale, della redenzione. Allora il mistico diventa un salvatore e un profeta»<sup>44</sup>. È l'imminenza della fine ad armare i fedeli battisti: il *quando* della redenzione viene catapultato nel cuore della costellazione, diviene talmente centrale da eclissare persino il sole.

I predicatori di apocalissi costellano il calendario di Giorni del Giudizio, in cui Dio spazzerà la sua aia, cancellando quindi il male del/dal mondo. Fuor di metafora: il mondo del peccato e dell'ingiustizia – il *da che cosa* essere redenti – sta già crollando e la Nuova Sion – il *per che cosa* essere redenti – è in via di costruzione, ora, su questa Terra. La violenza, prima rifiutata, diviene ora possibile e addirittura necessaria: sarà l'*ultima* violenza, quella che cancellerà ogni vergogna. «[C]olui il quale agisce in base all'etica dei principi si trasforma improvvisamente nel profeta millenaristico, e che per esempio coloro che hanno appena predicato di opporre “l'amore alla violenza”, nell'istante successivo invitano alla violenza – alla violenza

---

42 Cfr. Ibidem. Persino Bloch – che, per quanto eterodosso, era pur sempre un marxista – è costretto ad ammettere che la struttura economica non basta a spiegare Müntzer. Cfr. E. Bloch, *Thomas Müntzer als Theologe der Revolution* [1921], trad. it. a cura di S. Zecchi, *Thomas Müntzer teologo della rivoluzione*, Feltrinelli, Milano 2010, p. 66.

43 Inter., p. 333.

44 Ibidem.

*ultima*, la quale dovrebbe portare all'annientamento di *ogni* violenza»<sup>45</sup>.

A questo punto potrebbe sorgere un'altra domanda: cosa ha causato tale mutamento dell'immagine del tempo, da dove ha avuto origine quel movimento meccanico che ha portato il *quando* della redenzione talmente al centro da oscurare il sole? Ha origine da una sofferenza inaccettabile, sorta all'interno della stessa immagine del mondo e che quindi fa pressione affinché il *Weltbild* si modifichi. Weber infatti scrive che «colui che agisce in base all'etica dell'intenzione non tollera l'irrazionalità etica del mondo»<sup>46</sup>; ogni sistema etico basato sull'imperativo di agire da giusto e disinteressarsi del resto sperimenta lo *shock* psicologico e razionale che deriva dall'evidenza che il mio agire eticamente ineccepibile non intacca in nulla l'ingiustizia che regna sovrana nel mondo. È proprio da questa delusione che nasce l'escatologia, il postulato che in un mondo futuro o trascendente verranno finalmente compensati e ribilanciati gli scandali di questo mondo; ma a volte questa soluzione non è sufficiente, non allevia il dolore che proviene dallo sguardo su di un mondo assurdo. L'idea di agire eticamente in un mondo che premia l'ingiustizia e punisce i giusti genera una sofferenza che rende potenzialmente disponibile il rovesciamento, il passare dalla quieta attesa del Giudizio all'accelerazione verso l'Apocalisse. Insomma, ciò che mi interessa sottolineare è che l'immagine del mondo crea bisogni psicologici che a loro volta possono portare all'esplosione o alla radicale trasformazione della stessa immagine del mondo. In questo modo un *Weltbild* traccia le traiettorie della propria meccanica interna e definisce i limiti e le direzioni del proprio stesso superamento.

Basta la speranza che la redenzione sia possibile subito e in questa terra che a strettissimo giro di posta il rifiuto mistico del mondo diventa anomismo radicale, in vista dell'instaurazione di un regno di fratelli; i combattenti della vera fede sono al servizio di Dio in tempi di eccezione: per loro i comandamenti del mondo non hanno più valore. «Ogni millenarismo, fino alla rivoluzione anabattista, riposa in qualche modo su questa base. Per chi è redento in virtù del suo “possesso di Dio”, il modo del suo agire è privo di ogni significato per la salvezza»<sup>47</sup>. L'acosmismo – inteso letteralmente come mancanza di forma, di ordine – rimane anche nella versione

---

45 Pol., p. 111.

46 Ibidem.

47 Inter., p. 333.

rivoluzionaria e militante del battismo - anche se si fatica a vedere ancora l'amore<sup>48</sup>. Insomma, seguendo il ragionamento weberiano si potrebbe dire che la sconfitta anabattista si consuma a Münster e non a Frankenhäusen: è nella Nuova Sion, infatti, dove avevano la possibilità di governare, che i santi hanno dimostrato di non poterlo fare. Gli mancava razionalità politica, capacità di forma e di “farsi mondo”: gli eletti di Münster aspiravano a vivere al di là di ogni legge, nell'immediata fratellanza che scardina qualunque istituzione politica e sociale. Saranno altri eroi a dimostrarsi capaci di maggiore realismo.

Poco più di un secolo dopo la disfatta dell'esercito dei santi contadini, si impone sulla scena politica europea – e da vincitore – un nuovo esercito, anzi un nuovo modello di esercito: il *New Model Army* agli ordini di Oliver Cromwell. Un esercito moderno, serio, ben organizzato e ben comandato, al contrario della massa ingovernabile di Frankenhäusen, che voleva battere i principi tedeschi con zappe e forconi. Anche l'esercito di Cromwell era composto di santi: gli eletti puritani, in guerra contro il re *ad majorem Dei gloriam*; soldati profondamente motivati, quindi, e allo stesso tempo incredibilmente disciplinati, al contrario dei millenaristi tedeschi: «il principio ascetico del “dominio di sé” fece del Puritanesimo uno dei padri della *disciplina militare* moderna [...]. Gli *Ironsides* di Cromwell, con la pistola spianata in mano, guidati senza sparare a trotto serrato contro il nemico, erano superiori – non già per una passione da dervisci, ma invece proprio per il loro freddo dominio di sé [...] - ai “cavalieri”, il cui tempestoso assalto cavalleresco dissolveva ogni volta le proprie truppe in atomi singoli»<sup>49</sup>.

La vittoria del *New Model Army* matura anche grazie al rigido autocontrollo dei suoi soldati, che riescono ad essere insieme fermamente convinti della giustizia della causa e ben inquadrati nella truppa. Un autocontrollo – anzi: un “dominio di sé” - che è plasmato e discende dal carattere ascetico della religiosità puritana, e non certo da un supposto “spirito del popolo” inglese<sup>50</sup>. Oltre all'organizzazione militare, però, l'ascesi puritana ha ricadute politiche ancora maggiori: in primo luogo la rivoluzione

---

48 Cfr. D. D'Andrea, *Bontà assoluta come incapacità di mondo. Acosmismo dell'amore e ordine sociale in Max Weber*, in «Politica & Società» n. I/2013, op. cit., pp. 53-78.

49 Et., p. 110 nota 85.

50 Cfr. Ivi, p. 78: «qualsiasi [...] differenza profonda tra peculiarità del popolo inglese e del popolo tedesco alla fine del Medioevo, è altrettanto difficile da trovare quanto è difficile poterla spiegare immediatamente in base ai diversi destini politici. Soltanto la forza dei movimenti religiosi – non essa soltanto, ma essa per prima – ha creato qui quelle differenze che noi oggi avvertiamo».

asceticamente motivata non ha bisogno di prefigurarsi apocalissi sempre imminenti, non scoppia solamente a ridosso della fine dei tempi; il *quando* della redenzione rimane in questo caso ai margini della costellazione. In secondo luogo essa non sfocia nel disordine dell'anomismo radicale e nell'ossimoro dell'acosmismo politico: al contrario, produce ordine e si contrappone anche violentemente alle leggi mondane nel nome di altre leggi, di origine divina.

[Una rivoluzione] sorge dall'ascesi intra-mondana ogni volta che questa riesce a contrapporre agli ordinamenti empirici del mondo, creaturalmente corrotti, un "diritto naturale" divino assoluto, la cui realizzazione diventa in seguito un dovere religioso, secondo il principio – ovunque valido, in qualche senso, nelle religioni tradizionali – che si deve obbedire più a Dio che non agli uomini. Questo è il tipo delle rivoluzioni puritane genuine [...]. Questo atteggiamento corrisponde del tutto a quello del dovere della guerra di fede.<sup>51</sup>

La radicale svalutazione del mondo, unita all'individuazione di alcuni contenuti certi della volontà di Dio, porta coerentemente a considerare la sottomissione del mondo del peccato come comandamento divino, appunto come "dovere religioso"; il rapporto con la violenza sviluppato dalla religiosità puritana è di conseguenza completamente a-problematico: «il particolarismo della grazia, proprio dell'ascesi professionale puritana, [...] crede in stabili comandamenti rivelati da un dio che è, per il resto, del tutto incomprensibile e la cui volontà esso intende nel senso che tali comandamenti devono essere imposti a questo mondo creaturale, e perciò sottoposto alla violenza e alla barbarie etica, anche con i mezzi che gli sono propri, vale a dire con la violenza»<sup>52</sup>.

Se il mondo capisce solo le maniere forti non è certo colpa del puritano, ma del mondo stesso; l'assoluta disinvoltura con cui i santi di Cromwell praticavano violenza è spiegabile considerando i motivi profondi del loro combattere: essi non cercavano di redimere e riscattare il mondo o gli altri, ma compivano semplicemente il loro dovere di strumenti di Dio – ossia sottomettere il mondo del peccato *ad majorem Dei gloriam*. I primi effetti politici di un simile principio sono evidenti: non è una coincidenza che il Calvinismo sia stato «la fede per la quale, nei secoli XVI e

---

51 Inter., p. 333.

52 Ivi, p. 329.

XVII, sono state condotte le grandi lotte culturali e politiche»<sup>53</sup>.

L'immagine puritana del mondo plasma una generazione di soldati-eletti: non martiri passivi della vera fede, ma combattenti attivi nel nome di Dio; è in questo contesto che si affilano le armi – non solo teoriche – delle rivoluzioni che segnano la genesi della modernità: «nel caso di una violenza contro la volontà di Dio da parte degli uomini e, in particolare, in nome della fede, esso [l'aristocraticismo della salvezza] trarrà – in virtù del principio che si deve obbedire più a Dio che agli uomini – la conseguenza della rivoluzione attiva per la fede»<sup>54</sup>. La frase di Pietro, opportunamente radicalizzata, sembra il vero *slogan* di questo burrascoso inizio di modernità: non più trincea di resistenza contro le eccessive ingerenze del potere, ma fattore polemogeno, grido di battaglia dell'esercito di Cromwell.

In maniera apparentemente paradossale, il primo diritto conquistato a forza dai santi puritani è quello di non combattere. La fedeltà a Dio è totalizzante: battersi per Lui significa battersi *solo* per Lui; il soldato di Dio rifiuta quindi di compromettersi con guerre mondane – e di conseguenza inevitabilmente ingiuste – ed è pronto a rischiare la vita in battaglia solamente quando è in gioco il suo dovere religioso: questo fa il “*combattente per la fede*”. In questo modo l'aristocraticismo della grazia di matrice calvinista

genera la distinzione tra la guerra “santa” o “giusta”, cioè la guerra intrapresa per assolvere un comando divino, in nome della fede – che è sempre, in un senso qualsiasi, una guerra di religione – e tutte le altre intraprese belliche puramente mondane e quindi profondamente svalutate. Perciò esso rifiuterà – come fece il vittorioso esercito dei Santi di Cromwell nella sua presa di posizione contro il servizio militare obbligatorio – la coercizione a partecipare alle guerre tra le potenze politiche, non approvate dalla propria coscienza, delle quali non si sa con certezza se siano sante e se corrispondano alla volontà di Dio; e al servizio militare obbligatorio preferirà l'esercito mercenario

Per la prima volta viene perimetrato lo spazio di ciò che in seguito si chiamerà “obiezione di coscienza”. Non si tratta di un passaggio di poco conto, tutto al contrario. In primo luogo è importante sottolineare e valorizzare l'ambito, il contesto in cui è stata rivendicata la libertà di “chiamarsi-fuori” in nome della propria coscienza: la guerra. Il fatto che per fortuna le ultime due generazioni d'Europa siano

---

53 Et., p. 84.

54 Inter., p. 330.



riuscite a evitarla rischia di mettere in ombra e di sminuire l'importanza del mutamento politico: la decisione sulla guerra è una sfera decisiva per la sovranità statale, che radica la sua forza proprio nella capacità di minacciare credibilmente il ricorso alla guerra e di obbligare i sudditi al sacrificio.

Attribuire all'insindacabile coscienza del singolo il diritto di scegliere le guerre per cui si sente di uccidere e morire significa assottigliare notevolmente il potere dello Stato, costretto d'ora in avanti a giustificarsi costantemente, a persuadere e non a imporre. A ben vedere quindi non c'è incoerenza nel comportamento di Bildad, anche traslato metaforicamente: egli riesce a ferire profondamente il Leviatano *proprio perché* si rifiuta di combattere le sue guerre, e in questo modo lo indebolisce, lo rende se non altro “meno” potente<sup>55</sup>. Appunto, Cromwell non può obbligare dei sudditi, riesce però a motivare dei cittadini: «l'esercito di Cromwell [...] si sentiva un esercito di *cittadini*. (È perciò particolarmente caratteristico il fatto che *proprio questo esercito* abbia accolto nel suo programma l'abolizione dell'*obbligo* del servizio militare – in quanto si deve combattere soltanto a gloria di Dio per una causa riconosciuta buona in coscienza, ma non per il capriccio del principe [...])»<sup>56</sup>.

Attenzione però, questo è il primo retroscena che la modernità avrebbe volentieri dimenticato: l'obiezione di coscienza di fronte alle guerre “ingiuste” non sorge sulla scorta di sentimenti *latu sensu* pacifisti o per orrore di fronte agli eccessi di violenza; nasce piuttosto in un esercito, che certo non si distingueva dagli altri per particolare umanità, anzi – come ben sanno gli irlandesi. Era però un esercito di fanatici religiosi, dei santi-guerrieri che combattevano con lo stesso zelo e la stessa metodicità con cui in tempo di pace si dedicavano al proprio *Beruf*. Solamente, pretendevano di combattere unicamente le guerre “ordinate da Dio”, le guerre “sante”, mentre erano pronti a sopportare la prigione o il martirio pur di non sporcarsi in conflitti profani; è

---

55 Non è un caso che lo Stato abbia sempre percepito il rifiuto del servizio militare come una minaccia, perseguendolo penalmente e, persino nei Paesi a tradizione puritana, cercando di limitarlo, di disincentivarlo, di modo che rimanesse un fenomeno marginale, di nicchia. Negli Stati Uniti e in Inghilterra gli obiettori di coscienza erano sottoposti ad un rigido controllo, in quanto dovevano dimostrare la loro assoluta sincerità. Il diffondersi negli ultimi decenni dell'obiezione di coscienza legalmente tutelata dallo Stato è probabilmente il frutto di tre processi convergenti: la crescita esponenziale di movimenti d'opinione di stampo pacifista attorno agli anni '60 del secolo scorso; l'assenza e l'improbabilità (almeno in Europa occidentale) di guerre, per le quali sarebbe stata necessaria una coscrizione di massa; le nuove tecnologie militari, che rendono inutilmente dispendioso il mantenimento di un esercito molto numeroso. Il dio della guerra non sta più con i battaglioni più grandi ma con quelli meglio armati e tecnologicamente più avanzati.

56 Et., p. 170 nota 268.

quindi storicamente smentita la grande speranza di Tolstoj, secondo cui «se tutti andassero in guerra soltanto per le proprie convinzioni, la guerra non esisterebbe più»<sup>57</sup>: ci sarebbero forse meno guerre, ma purtroppo non sarebbero meno cruente.

In secondo luogo, l'obiezione di coscienza in ambito militare si rivela subito essere soltanto la punta dell'iceberg di un'offensiva ben più ampia; è come se una volta incrinata la sovranità statale nel suo nervo scoperto, il resto venga da sé. Dopo l'accento all'*obiezione* di coscienza, infatti, Weber rivela che la vera posta in gioco è più estesa e riguarda in generale la *libertà* di coscienza; così, può tratteggiare la sua genealogia della libertà dei moderni:

il rifiuto incondizionato di tutte le pretese dello stato che vanno “contro la coscienza” e la richiesta della “libertà di coscienza” come diritto assoluto del singolo *nei confronti dello* stato, poteva essere coerentemente concepito come richiesta *religiosa* di carattere positivo solamente sul terreno delle sette. [...] L'autonomia dell'individuo otteneva in tal modo un ancoramento non già nell'indifferentismo, bensì in posizioni religiose, e la lotta contro ogni specie di abuso da parte dell'“autorità” si elevava a dovere religioso.<sup>58</sup>

La libertà moderna è *in primis* libertà religiosa, in un senso particolare: è infatti una libertà che sorge e trova radici, parole d'ordine, forza motivazionale all'interno di un'immagine del mondo completamente religiosa. Ecco il secondo rimosso della modernità secolarizzata: la sua genesi è impregnata di estremismo religioso, i suoi primi eroi furono sostanzialmente dei fanatici. Su questo argomento la posizione di Weber è molto chiara e viene più volte esplicitata: «la formazione di conventicole e sette ascetiche, con la loro rottura radicale dei vincoli autoritari e patriarcali e la *loro* versione del principio che si deve obbedire più a Dio che agli uomini, costituì uno dei fondamenti storici più importanti dell'“individualismo” moderno»<sup>59</sup>.

Certo, ancora una volta Weber non smentisce la sua avversione verso rigide impostazioni mono-causali: il *Weltbild* puritano è solamente uno dei fondamenti dell'individualismo moderno, affiancato da processi e movimenti tutti terreni, come l'apertura improvvisa di sconfinati spazi nel Nuovo Mondo, l'esistenza di strati borghesi dallo spirito *latu sensu* pionieristico e una particolare declinazione

---

57 L. Tolstoj, *Guerra e pace* [1863-1869], BUR Rizzoli, Milano 2010, p. 70.

58 CSN, p. 198.

59 Set., p. 229.

“individualizzante” del rapporto scienza/tecnica<sup>60</sup>. Ma ciò non toglie che l'insieme di queste “coordinate geografiche” non sia sufficiente a spiegare la cesura epocale segnata dalla rivendicazione della libertà di coscienza e l'origine dell'individualismo moderno; il ruolo decisivo fu infatti svolto «da convinzioni religiose che condannavano assolutamente l'autorità umana come una forma di idolatria antidivina – convinzioni che l'odierno “illuminismo” non lascia più diffondersi come fenomeno di massa»<sup>61</sup>.

Sull'intrinseca debolezza dell'illuminismo si tornerà successivamente, ciò che per ora mi preme evidenziare è che nel momento di origine delle libertà dei moderni è stato necessario giocare d'attacco; a dispetto della semantica privativa che caratterizza le libertà negative, per conquistarle è stato necessario che un'intera massa di persone trovasse motivazioni e ragioni sufficienti per sopportare la repressione, la prigione, la derisione. Simili risorse di senso erano pensabili e praticabili solamente sulla scorta dell'immagine puritana del mondo, che combinava l'assoluta svalutazione del mondo con il premio psicologico della prospettiva della beatitudine eterna. In questo modo:

quando il Quacchero, a causa del rifiuto rigoroso di ogni forma di omaggio cortigiano o derivante dalla vita di corte, accettava non soltanto la corona di martire, ma il peso ben più gravoso della derisione quotidiana, ciò avveniva in base alla convinzione che quelle manifestazioni di omaggio spettano soltanto a Dio, e che sarebbe un'offesa alla sua maestà accordarle a un uomo.<sup>62</sup>

L'ottenimento delle libertà “da” - dall'autorità, dallo Stato, dal sovrano – non avviene per gentile concessione del potere, che si ritrae da spazi considerati ormai privi di importanza, indifferenti, e per questo concessi alla coscienza del cittadino. Al contrario, la loro conquista è il frutto di un'ipertrofia della coscienza etica, discende coerentemente dallo smisurato ampliamento di ciò che è considerato eticamente rilevante all'interno dell'immagine puritana del mondo; quest'ultima infatti plasma

---

60 Cfr. Dem., p. 71: «la genesi stoica della libertà ‘moderna’ ha avuto certi presupposti unici e irripetibili. Enunciamo i più importanti. Innanzitutto l’espansione oltre mare. [...] In secondo luogo, la specificità della struttura sociale ed economica dell’epoca del primo capitalismo [*Frühkapitalismus*] nell’Europa occidentale. In terzo luogo, la conquista della vita tramite la scienza, ‘il venire a sé dello Spirito’».

61 Dem., pp. 41-42.

62 CSN, p. 198.

una soggettività intrisa di radicalismo etico, prescrive una condotta di vita eticamente satura, in almeno due sensi.

In primo luogo sul piano “temporale”, perché la vita del santo deve essere costantemente indirizzata *ad majorem Dei gloriam*. All'interno del *Weltbild* puritano il concetto di *Beruf* si trasforma in arma di conquista del quotidiano: la giornata-tipo dell'eletto non aveva momenti di tranquillità, di rilassamento etico; ogni singolo atto, di ogni giorno doveva essere eticamente ineccepibile<sup>63</sup>. È una “quotidianizzazione dello straordinario”, per cui la santità veniva richiesta costantemente, perché è nella vita di ogni giorno che il possesso della grazia deve essere dimostrato e comprovato, senza impossibili “intermittenze”; d'altronde «ogni singolo peccato annulla *tutto* il “merito” che si è accumulato durante un'intera vita con le “opere buone”»<sup>64</sup>.

In secondo luogo è individuabile il correlato “spaziale” di quanto appena detto, una dimensione di saturazione etica diversa ma intrecciata: all'interno dell'immagine puritana del mondo, infatti, non sono disponibili ambiti di vita invisibili allo sguardo indagatore di Dio, sfere d'azione eticamente neutre, indifferenti. Dalle relazioni coniugali alle amicizie, dal lavoro al tempo libero, tutto deve passare al vaglio di conformità ai comandamenti divini, deve essere compiuto al solo scopo di accrescere la Sua gloria e combattuto se rischia di oscurarla. Il *Weltbild* puritano tratteggia un mondo privo di equidistanze e per questo assolutamente indisponibile al compromesso: «è decisivo il fatto che per il Puritano vi fosse *soltanto* l'alternativa tra volontà divina e volontà creaturale; perciò non potevano esistere per lui *αδιάφορα*»<sup>65</sup>.

Le ricadute politiche di una simile visione “totalizzante” dell'esperienza etica sono immediatamente evidenti: il potere dello Stato è costretto a ritirarsi non per indifferentismo, ma per il suo opposto, per l'esplosione del politicamente indisponibile. Ciò che il potere politico può legittimamente esigere si riduce drasticamente a ciò che non contrasta con i comandamenti divini e con la coscienza del singolo; ma data l'ampiezza smisurata dell’“eticamente rilevante” all'interno dell'immagine puritana del mondo, si tratta di fatto di un potere ridotto al minimo, alla garanzia di un ordine sociale basilare – peraltro attuato attraverso regole

---

63 Cfr. F. Ghia, *Ascesi a gabbia d'acciaio. La teologia politica di Max Weber*, op. cit., pp. 175-184.  
Cfr. anche D. D'Andrea, *Vocazione, personalità e trascendenza in Max Weber*, in «Dialoghi», n. IV, 2009, pp. 50-57.

64 Et., p. 108, nota 77. Cfr. anche ivi, p. 107-108.

65 Ivi, p. 171 nota 270.

oggettive e dal carattere fortemente impersonale, per non rischiare di “divinizzare la creatura”<sup>66</sup>. Se infatti la guerra è sempre stata un'attività perlomeno eticamente dubbia, basta ricordare - giusto per dare un'idea dell'invadenza della regolamentazione etica puritana e dell'estensione dei fronti di conflitto aperti con l'autorità – la strenua resistenza puritana di fronte al *Book of Sports*:

quando i Puritani combatterono come furie la disposizione del re secondo la quale la domenica dovevano essere legalmente permessi, al di fuori delle ore di culto, certi divertimenti popolari, ciò che li mise in subbuglio fu *non* soltanto il turbamento del riposo del *sabbath*, ma tutta la deviazione dall'ordinata condotta di vita del santo. E quando il re comminò una grave pena contro ogni attacco alla legalità di quei divertimenti, lo scopo fu appunto di spezzare qual tratto *ascetico*, pericolo per lo stato in quanto *anti-autoritario*. La società monarchico-feudale proteggeva gli individui “desiderosi di divertimenti” contro la nascente morale borghese e la conventicola ascetica ostile all'autorità.<sup>67</sup>

Si capisce perché la modernità abbia preferito dimenticare le sue origini; eppure è proprio da battaglie così apparentemente marginali e decisamente oscurantiste che sono sorte le libertà dei moderni e si è limitato il potere dello Stato. Il quale, nelle persone di Giacomo I e Carlo I, aveva perfettamente capito che in gioco non era solo un pomeriggio domenicale di svago, ma la stessa tenuta dell'ordine monarchico-feudale. Se lo Stato non era più nemmeno in grado di garantire ai sudditi il divertimento, come avrebbe potuto obbligare al sacrificio?

È questo un esempio pratico di quanto sostenuto nelle pagine precedenti: la forza rivoluzionaria del Puritanesimo risiede anche nella sua capacità di rendere irrilevanti tanto le minacce quanto le lusinghe del potere mondano; ci si rifiuta anche di divertirsi, perché ciò potrebbe compromettere la sistematicità e la razionalità della condotta di vita del fedele, dimostrando la sua indegnità e la sua dannazione. Persino

---

66 A questo proposito F. Papa parla di *denaturazione* proprio in riferimento alla modalità rigidamente impersonale che la soggettività puritana pretende e impone alla pratica politica: «con il calvinismo la *denaturazione* si estende dalla concezione del lavoro come “ascesi intramondana” all'organizzazione del sistema delle relazioni sociali che, per essere razionali, cioè conformi ad un ordinamento che trae legittimità da una sorta di teodicea immanente, deve essere artificiale, impersonale e quindi politico. [...] L'etica protestante e calvinista gestisce storicamente il percorso di *denaturazione* delle forme di vita necessario per approdare a una forma compiuta di società politica», F. Papa, *Weber politico. Tra spirito tedesco a civiltà europea*, Carocci, Roma 2001, p. 61.

67 Et., pp. 167-168.

lo sport doveva essere compiuto solo in quanto mezzo per il potenziamento fisico, non come distrazione; e persino la decisione sul quando fare sport era una scelta troppo importante per la coscienza e la salvezza del singolo da delegarla allo Stato. È quindi in questo crogiolo di fanatismo religioso e radicalismo etico che «sorge un “diritto” dei dominati [...] considerato imprescrittibile *nei confronti del potere* [*Gewalt*] [...]». A prescindere dal fatto se [...] sia il più antico, in ogni caso la “libertà di coscienza” in questo senso è in linea di principio il primo “diritto umano”, perché il più esteso, quello che comprende nella sua interezza l'agire eticamente determinato, che garantisce una libertà *dal* potere, in particolare dal potere statale – un concetto che in questa modalità è sconosciuto tanto all'antichità quanto al medioevo, quanto alla teoria dello Stato di Rousseau con la sua coercizione religiosa di Stato»<sup>68</sup>.

A questo punto, una volta chiarito l'*humus* non privo di ambivalenze in cui si sono sviluppate le libertà dei moderni, è bene fermarsi un attimo e fare un passo indietro, rialzando lo sguardo alla costellazione, all'immagine puritana del mondo. Nelle ultime pagine sono stati già utilizzati concetti come “*Beruf*”, “aristocraticismo della grazia” e “setta”, per cui è necessario un *surplus* di spiegazione, specificando meglio il ruolo svolto dalla dimensione ideale del *Weltbild*. Ancora una volta può essere utile recuperare la metafora della “meccanica astrale”: le differenze contenutistiche tra Luteranesimo e Calvinismo non sono infatti così radicali, tanto che – per ripeterlo ancora una volta – secondo studiosi come Borkenau saremmo di fronte a due declinazioni della stessa immagine del mondo. Non si tratta di superficialità d'analisi: Luteranesimo e Calvinismo utilizzano lo stesso lessico, lo stesso vocabolario e in effetti i punti fondamentali, a partire dal *sole* della costellazione, sono molto simili, se non addirittura congruenti. Entrambi i *Weltbilder* condividono lo stesso pessimismo, la stessa svalutazione del mondano come irrimediabilmente corrotto e dell'uomo come irrimediabilmente peccatore.

Eppure, semplificando al massimo, da un punto di vista pratico-politico il Luteranesimo è stato alfiere della conservazione, mentre il Calvinismo fu causa e vettore di rivoluzioni. Di fronte a questa evidenza storica, l'unica strategia per non ritrovarsi materialisti è affinare lo sguardo verso il cielo, osservare meglio le diverse

---

68 Dom., p. 725.

costellazioni e segnare accuratamente le posizioni dei diversi pianeti: appunto, osservare i movimenti derivanti dalle diverse meccaniche astrali.

La prima, macroscopica, differenza tra la costellazione luterana e quella calvinista discende da ciò che Weber definisce una «sfumatura apparentemente sottile [che] ebbe conseguenze psicologiche di ampia portata»<sup>69</sup>: si sta parlando del concetto di *Beruf*, tanto marginale e “accessorio” in Lutero quanto centrale e decisivo in Calvino. Come già detto, la genesi del concetto di “professione” è autenticamente luterana; non si tratta quindi di un'interpolazione di matrice calvinista, dell'aggiunta di un elemento nuovo: gli ingredienti sono già nel Luteranesimo, ma diventano centrali e quindi “dominanti”<sup>70</sup> all'interno dell'immagine puritana del mondo. Anzi, «soltanto in seguito allo sviluppo che spinse in primo piano l'interesse per la “conferma” essi [i calvinisti] accettarono, *accentuandolo fortemente* [corsivo mio] il *concetto* luterano di professione»<sup>71</sup>.

Già in questa breve frase è possibile a mio avviso rintracciare due distinti movimenti astrali a base meccanica: il primo – su cui si tornerà in seguito – è interno e testimonia la variabilità diacronica di un *Weltbild*. Weber infatti fa riferimento a uno “sviluppo” dell'immagine puritana del mondo, che quindi solo in secondo momento portò in primo piano il principio della “professione”. Il secondo è “relativo”, e definisce una differenza del Luteranesimo rispetto al *Weltbild* calvinista: quest'ultimo infatti si appropria della parola *Beruf* e la radicalizza all'estremo, enfatizzandone l'importanza. Tale diversità si basa su di un ribaltamento delle priorità: se per Lutero anche i pagani potevano compiere opere buone, e quindi solo la dottrina e la preghiera erano fondamentali, per il Calvinismo – anche se non proprio per Calvino – le cose erano un po' diverse: «siccome [...] tutti i puri sentimenti e stati d'animo, per quanto sublimi possano apparire, sono ingannevoli, la fede deve trovare conferma nei suoi *effetti* oggettivi per poter servire come base sicura della *certitudo salutis*: dev'essere una *fides efficax*»<sup>72</sup>; questo tratto “attivista” verrà addirittura accentuato nel passare dei decenni e delle generazioni, tanto che un secolo dopo Calvino, Bunyan riassunse così la domanda che grava sulla coscienza

---

69 Et., p. 158.

70 Cfr. Ivi, p. 74 nota 77; Weber parla esplicitamente del principio «per noi così importante, e dominante nel Calvinismo – della *conferma* del Cristiano nel suo lavoro professionale e nella sua condotta di vita».

71 Ivi, pp. 66-67, nota 58.

72 Ivi, p. 103.

del puritano: «*It will not be said: did you believe? - but: were you Doers or Talkers only?*»<sup>73</sup>.

Mentre il *Beruf* luterano era il presupposto dell'esperienza mistica – rimani nella tua professione, e concentrati così sulla preghiera e la penitenza – lo stesso concetto, all'interno dell'immagine calvinista del mondo, diviene spinto all'ascesi intramondana, proprio a causa della sua centralità; così «questa professione non è, come nel Luteranesimo, un destino al quale ci si deve adattare e rassegnare, bensì un ordine di Dio al singolo di operare per onorarlo»<sup>74</sup>. L'impatto rivoluzionario del Puritanesimo deriva anche e soprattutto da tale declinazione positiva e attivistica del *Beruf*; è da questo principio infatti che, da un punto di vista immediatamente politico, discende l'obbligo religioso alla resistenza *attiva* contro il potere – se contrario ai comandamenti divini – e il dovere della guerra per la fede, in quanto il dominio del mondo *ad majorem Dei gloriam* è il compito affidato da Dio ai suoi eletti.

Ma non è solo questo: come si è notato nelle pagine precedenti, il *Beruf* nell'interpretazione calvinista è un impegno costante e quotidiano che si cristallizza in una condotta di vita metodica e sistematica. Già questo mette in tensione e scardina la solidità tradizionale e tradizionalistica delle strutture sociali prima ancora che politiche; ciò significa che la rivoluzione puritana comincia prima della costituzione di eserciti come quello di Cromwell, e precisamente nel rifiuto delle “ovvietà” quotidiane e nella resistenza strenua al potere, anche quando tale potere voleva semplicemente garantire la possibilità di divertirsi la domenica pomeriggio.

È però rimasta in sospeso una questione: il primo movimento a base meccanica, quello “interno”; in altri termini: perché a un certo punto il concetto di *Beruf* diviene così centrale all'interno dell'immagine calvinista del mondo – implicando un suo sbilanciamento sul versante dell'ascesi? La risposta, ancora una volta, va cercata nell'equilibrio interno del *Weltbild*. Ad attirare al centro il *Beruf* è la forza di gravità proveniente da un altro pianeta, da un altro principio cardine della religiosità calvinista, anzi secondo Weber «il suo dogma più caratteristico»<sup>75</sup>: la predestinazione alla salvezza o alla dannazione, ossia, in altri termini, il “particolarismo della grazia”.

Anche in questo caso non c'è nulla di inedito: si tratta infatti di un'intuizione

---

73 Ibidem, nota 56.

74 Ivi, p. 158.

75 Ivi, p. 85.



presente già in Lutero, come si è visto. In Lutero, non però nel Luteranesimo, che ha passo dopo passo ammorbidito la tragica durezza di tale dottrina fino a giungere alla concezione della *gratia ammissibilis*. «Esattamente opposto fu il processo in Calvino, con un sensibile aumento di importanza della dottrina nel corso delle sue discussioni polemiche con gli avversari dogmatici. Essa è completamente sviluppata soltanto nella terza edizione della *Institutio*, e acquista una posizione centrale soltanto dopo la sua morte»; ciò perché, riproponendo qui un passaggio già citato poche pagine fa, «in Calvino il *decretum horribile* non è *vissuto*, come in Lutero, ma è *pensato*, e perciò aumenta d'importanza a ogni ulteriore accrescimento di coerenza concettuale nella direzione del suo interesse religioso rivolto unicamente a Dio, non già verso gli uomini»<sup>76</sup>.

All'interno dell'immagine calvinista del mondo, quindi, la dottrina del doppio decreto si presenta nella sua forma pura, la più limpida possibile; dalle espressioni di Weber, però, si capisce che essa è frutto di un processo *tutto intellettuale* di raffinamento: la sua coerenza interna è il risultato di un lavoro concettuale volto a eliminarne le asperità e le contraddizioni. Essa è diventata radicale perché è stata costretta a essere intellettualmente coerente. Mentre le ambiguità di Lutero sull'argomento dipendevano dal suo disinteresse per la riflessione teorica su argomenti metafisici e dalla paura dei terremoti anabattisti, la radicalità tragica della posizione calvinista sul *decretum horribile* ha origine nel rigore argomentativo del ragionamento di Calvino.

L'assoluta maestà di Dio e la completa svalutazione del creaturale non possono che portare, se sviluppate coerentemente fino alle proprie estreme conseguenze, alla dottrina della predestinazione *ab aeterno*. Tra gli effetti astrali di questo dogma, c'è esattamente l'aumento di importanza del *Beruf*: «l'impeto di azione dei santi, scatenato dalla dottrina dell'elezione mediante la grazia, si riversa così nell'aspirazione alla razionalizzazione del mondo»<sup>77</sup>. L'angoscia di fronte al dubbio sulla propria elezione era insopportabile per il fedele, che quindi cercava un sintomo, una conferma della propria appartenenza ai santi predestinati attraverso una rigida ascesi, una sistematica condotta di vita e, più avanti, anche nel successo negli affari<sup>78</sup>.

---

76 Ivi, pp. 88-89.

77 Ivi, p. 95 nota 33.

78 Cfr. Dom., p. 707.

«L'idea della necessità della *conferma della fede* nella vita professionale mondana [...] dava ai larghi strati delle nature orientate religiosamente un *impulso positivo* all'ascesi; e, attraverso l'ancoramento dell'etica alla dottrina della predestinazione, al posto dell'aristocrazia spirituale dei monaci al di fuori e al di sopra del mondo compariva l'aristocrazia spirituale dei santi *nel* mondo, predestinati da Dio fin dall'eternità»<sup>79</sup>

Se il concetto di “professione”, così come sviluppato dal Calvinismo, trae la sua centralità e la sua declinazione rivoluzionaria dalla dottrina del particolarismo della grazia, non può stupire che «*esso* fu in primo luogo considerato come l'elemento del Calvinismo pericoloso per lo stato e combattuto dall'autorità»<sup>80</sup>. Peraltro, questa non è certo stata l'unica conseguenza politica di tale dogma; seguendo la ricostruzione di Weber da esso – più o meno mediatamente - discendono anche, in maniera tanto inaspettata quanto inintenzionale, i figli prediletti della modernità occidentale, vanto e orgoglio della *Neuzeit*: dal radicale anti-autoritarismo alla tolleranza, fino a giungere addirittura ad accenni di democrazia. Effetti inaspettati – poiché è onestamente controintuitivo immaginarsi che possano sorgere da una dottrina così terribilmente priva d'amore – e non-voluti – in quanto nessuno salvò dal rogo Michele Serveto nella dittatura ginevrina. Insomma, l'apoteosi – fortunatamente positiva – dell'eterogenesi dei fini.

È bene quindi procedere dall'inizio, ed esplicitare ogni passaggio; la prima ripercussione psicologica della dottrina del particolarismo della grazia è la solitudine. Il fedele puritano è infatti abbandonato, completamente solo, in un mondo di tentazioni e di peccati: nessun predicatore può davvero aiutarlo, di sicuro nessuna Chiesa, nessun sacramento e in ultima istanza persino nessun Dio, in quanto Cristo è morto solo per gli eletti<sup>81</sup>; ed è esattamente in questo doloroso isolamento che sorge l'individualismo moderno: non l'autoaffermazione orgogliosa e superba di un soggetto che si vuole libero da ogni imposizione, ma il precipitato di una cupa sensazione di abbandono, la presa d'atto di essere solo nell'unico ambito di vita

---

79 Et., pp. 112-113.

80 Ivi, p. 86.

81 Cfr. ivi, p. 90: «Nella sua patetica disumanità, questa dottrina doveva avere soprattutto una conseguenza per lo stato d'animo di una generazione che si abbandonò alla sua grandiosa coerenza: il sentimento di un'inaudita *solitudine* interiore del *singolo individuo*. In quella che per gli uomini dell'epoca della Riforma era la preoccupazione decisiva della vita – la salute eterna – l'uomo era costretto a seguire in solitudine la propria strada, incontro a un destino stabilito dall'eternità».

davvero importante. «Congiunto con la drastica dottrina dell'assoluta lontananza di Dio e della mancanza di valore di tutto ciò che è puramente creaturale, questo isolamento interiore dell'uomo [...] costituisce una delle radici di quell'individualismo scervo di illusioni e di tono pessimistico che si fa sentire ancor oggi nel “carattere popolare” e nelle istituzioni dei popoli con passato puritano»<sup>82</sup>; ancora una volta si intuisce il gioco di pesi e contrappesi, di equilibri interni a un'immagine del mondo: radice ideale dell'individualismo moderno è l'interazione tra la solitudine dei santi, l'immagine di un Dio inarrivabile e severo, e la completa svalutazione del creaturale.

Il primo effetto pratico di tale isolamento è la totale sospensione e la radicale revisione di tutti i legami sociali; se gli unici motivi dell'agire sono la gloria di Dio e la *propria* salvezza, è evidente che tutte le relazioni umane e sociali ne escono distrutte o profondamente modificate. Il *Weltbild* puritano ridisegna le geometrie dell'appartenenza: la comunità di fede deve sostituire e soppiantare le comunità “naturali”, tradizionali, che vengono svalutate o addirittura guardate con sospetto, in quanto tendenti alla “divinizzazione della creatura”. Il prezzo da pagare per la genesi dell'individualismo è la rottura di tutte le costruzioni sociali in cui l'uomo era rinchiuso: l'individuo può emergere dal cosmo organico tradizionale solamente se e in quanto rifiuta il valore dell'eterno ieri stigmatizzandolo come corrotto.

È un prezzo molto salato: scorrendo le pagine della letteratura puritana ci si accorge immediatamente del livello di disumanità raggiunto; così, l'eletto che riceve la “chiamata” inizia il pellegrinaggio verso la città celeste, mentre «la moglie e i bambini si aggrappano a lui – ma egli, tappandosi le orecchie con le dita, si precipita per i campi al grido *Vita, vita eterna!* [...]. Soltanto quando è in salvo lui, gli viene in mente che sarebbe pur bello avere con sé anche la famiglia»<sup>83</sup>. Un distacco e un'indifferenza che possono addirittura sconfinare nell'odio e nel disprezzo: la «famosa lettera della duchessa Renata d'Este [...] a Calvinò – in cui essa parla, tra l'altro, dell'“odio” che nutrirebbe contro il padre e il marito, *nel caso* che dovesse convincersi che essi sono tra i reprobì – mostra [...] quel che si è detto prima sulla liberazione interiore dell'individuo dai legami delle comunità create dal sentimento

---

82 Ivi, p. 91.

83 Ivi, pp. 93-94. Cfr. anche ivi, p. 92 nota 27: «maledetto è l'uomo che si affida agli uomini!».

“naturale”, ad opera della dottrina dell'elezione mediante la grazia»<sup>84</sup>.

Il correlato politico-istituzionale di tale solitudine è la sopraggiunta inutilità di ogni organizzazione ecclesiastica e di ogni paternalismo statale; è questa, secondo Weber, «la fondamentale caratteristica *anti-autoritaria* della dottrina, che in sostanza svalutava come priva di scopo qualsiasi cura ecclesiastica e statale dell'etica e della salvezza delle anime»<sup>85</sup>. L'irreversibilità del decreto divino pone fuori gioco ogni possibile mediazione umana, la priva di validità: come possono la Chiesa o lo Stato modificare una decisione divina, presa dalla notte dei tempi? Se la Chiesa è un'istituzione per la salvezza delle anime, una sorta di fondazione fidecommissaria per l'amministrazione e la redistribuzione di beni ultraterreni, è chiaro che «il predestinato alla beatitudine di per sé non ha bisogno di alcuna chiesa»<sup>86</sup>; il comportamento del fedele non è di rilievo per il suo destino *post-mortem* e inoltre, a ben guardare, all'interno dell'immagine puritana del mondo non sono previsti beni di salvezza da gestire.

A prima vista una simile ricostruzione sembra urtare con un'evidenza storica: il dominio teocratico calvinista di Ginevra. Il Calvinismo infatti si struttura come Chiesa, ossia proprio come istituzione ierocratica; peraltro, è una chiesa di tipo particolare, “spietata”: non potendo essere materna dispensatrice di salvezza è solamente un'organizzazione repressiva, una chiesa senza amore, il bastone senza nemmeno il presumibile affetto, ma soltanto un istituto di igiene morale. «L'esistenza della chiesa, dunque, non serve in alcun modo alla salvezza delle anime e alla comunità dell'amore dei peccatori, ma, in ultima analisi, unicamente all'aumento della gloria e dell'onore di Dio: e cioè una sorta di fredda “ragion di Stato” divina»<sup>87</sup>; come tutto all'interno del *Weltbild* calvinista, anche la chiesa deve essere istituita al solo scopo di aumentare la gloria di Dio. Manca completamente quell'ambiguità cattolica dell'Inquisitore, che reprime “per il bene altrui”: a Ginevra la sottomissione dei reprobis era schietta e brutale perché priva di contropartite.

Eppure ciò non smentisce quanto detto finora, obbliga soltanto ad affinare ulteriormente l'analisi e ad aguzzare lo sguardo; quasi in inciso, infatti, Weber segnala una sorta di costitutiva instabilità dell'apparato ecclesiastico-repressivo del

---

84 Ivi, p. 113, nota 95.

85 Ivi, p. 93 nota 30.

86 Dom., p. 705.

87 Ivi, pp. 705-706.

Calvinismo, che riesce a imporsi «soltanto temporaneamente e localmente»<sup>88</sup>. Un'instabilità che a mio avviso dipende esattamente da un disequilibrio astrale, da uno scompenso nelle relazioni gravitazionali tra i vari pianeti che formano la costellazione calvinista, aggravato e accelerato fra l'altro da alcuni movimenti tettonici. Insomma, anche in questo caso è una questione di meccanica – astrale e terrena. Al netto dell'esperimento ginevrino, tutto all'interno del *Weltbild* calvinista – dal *chi* dei predestinati, al *come* della “professione”, passando per l'immagine arcigna di Dio – tende verso un altro tipo di comunità religiosa: la setta.

A questo privilegio divino degli eletti, e perciò santi, non corrispondeva, di fronte al peccato del prossimo, un'indulgente disposizione all'aiuto, fondata sulla coscienza della propria debolezza, ma l'odio e il disprezzo contro di esso in quanto nemico di Dio, che porta su di sé il segno della dannazione eterna. Questo modo di sentire poteva essere talmente forte da sfociare [...] nella formazione di *sette*. Ciò accadde quando [...] la credenza genuinamente calvinista che la gloria di Dio richiede di piegare i dannati sotto la legge, per mezzo della Chiesa, fu sopraffatta dalla convinzione che sia un'onta per Dio se nel suo gregge si trova un individuo non rinato il quale prenda parte ai sacramenti o addirittura li amministri [...]; cioè quando, in una parola, il concetto donatistico di chiesa si affermò in conseguenza del concetto della conferma, come presso i Battisti calvinistici.<sup>89</sup>

La dottrina della predestinazione, con la solitudine e il disinteresse verso i dannati che essa implica, sembra quindi tendere fatalmente verso un'organizzazione dell'esperienza religiosa di tipo settario; più di una volta e in vari momenti Weber segnala che anche il «Calvinismo [...], in virtù del principio carismatico aristocratico della predestinazione e della degradazione del carisma dell'ufficio, è intimamente prossimo alle sette»<sup>90</sup>. Nel passaggio appena citato si parla di vicinanza, di “intima prossimità” tra *Weltbild* calvinista e struttura settaria; altrove invece Weber preferisce usare verbi di movimento, scrive che comunità calvinistiche vennero spinte *di fatto* alla formazione di comunità di tipo settario proprio perché «il principio che la gloria di Dio richiede di sottoporre anche i reprobri alla disciplina della Chiesa fu rimosso dall'idea – anch'essa presente fin dall'inizio, ma via via accentuata – che fosse lesivo

---

88 Ivi, p. 664.

89 Et., pp. 113-114.

90 Dom. p. 717.

della gloria di Dio condividere l'eucaristia con un individuo riprovato da Dio. Ciò doveva condurre al volontarismo, e infatti condusse alla *believers' Church*»<sup>91</sup>.

Il punto fondamentale, in ogni caso, è che persino la chiesa calvinista si trova ad assomigliare *de facto* alle sette oppure a trasformarsi consapevolmente in setta. E ciò avviene in virtù di movimenti meccanici interni all'immagine del mondo, stimolati ancora una volta dal dogma della predestinazione: da un lato infatti Weber nota una maggiore coerenza tra aristocraticismo della grazia e comunità settarie; dall'altro è proprio dal disprezzo per i dannati che diviene sempre più *centrale* il terrore di condividere con essi l'eucaristia, tanto che «anche nelle denominazioni che non traevano la conseguenza della formazione di sette [ciò condusse] a un tipo di esercizio della disciplina ecclesiastica che si avvicinava nel suo risultato alla disciplina delle sette»<sup>92</sup>. Per di più, tale processo è stato incalzato dalla repressione subita dalle comunità calviniste e puritane: ogniqualvolta l'autorità abbia cercato di proibire e mettere al bando almeno la dottrina della predestinazione, «la conseguenza era sempre la stessa: la formazione di conventicole»<sup>93</sup>.

Il passaggio da chiesa a setta non è una questione da poco, o confinata nell'ambito squisitamente religioso; se da un lato la setta rappresenta l'espressione più pura e coerente del Protestantesimo ascetico<sup>94</sup>, dall'altro essa retroagisce radicalizzando all'estremo i tratti ascetici propri del Protestantesimo stesso. Insomma, la setta non è una piccola chiesa, ma qualcosa in più:

una “setta” in senso sociologico non è una comunità religiosa “piccola”, né una comunità scissa da un'altra e quindi da questa “non riconosciuta” o perseguitata o vista come eretica [...]. La setta è invece una comunità che *nel suo senso e nella sua essenza* deve necessariamente rinunciare all'universalità e basarsi su di un accordo del tutto libero dei suoi membri. Deve farlo, perché vuol essere una formazione aristocratica, un'unione di individui pienamente *qualificati* sul piano religioso, e solo di questi, non quindi un'istituzione di grazia [...]. La setta ha l'ideale dell'“ecclesia pura” (da cui il nome “puritani”), della comunità *visibile* dei santi, da cui vengono allontanate le pecore rognose, perché non offendano lo sguardo di Dio.<sup>95</sup>

91 Et., p. 122 nota 115; cfr. ivi, p. 149.

92 Set., p. 217.

93 Et., p. 93 nota 30.

94 Cfr. CSN, p. 198: «Basta soltanto guardare il duomo di Berlino per rendersi conto che in ogni caso lo “spirito” del Protestantesimo, nella sua forma più coerente, vive non già in questa pomposa sala cesaro-papistica, bensì nelle piccole sale di preghiera dei Quaccheri e dei Battisti».

95 Dom., pp. 715-716.

La setta è un agglomerato fortemente coeso di individui autonomi, è un'associazione di singoli uniti dalla comune volontà di fede e dalla comune dedizione a un'idea sacra; in questo modo essa non protegge né sgrava i soggetti, al contrario li pone in un costante stato di tensione: chi dimostra di non essere un eletto non è degno di appartenere all'*ecclesia militans* e ne viene cacciato. La setta è in fondo l'unica vera esperienza comunitaria sensata nell'ottica puritana: un controllo reciproco e costante tra persone religiosamente qualificate finalizzato però alla propria personalissima e singolare salvezza<sup>96</sup>.

È quindi nell'ambito delle sette che il principio ascetico del *Beruf* raggiunge il suo massimo dispiegamento e la sua più coerente radicalizzazione: i membri di una setta si “verificano” a vicenda, quotidianamente, senza permettersi distrazioni; allo stesso modo è nell'ambito delle sette che si scatena alla massima potenza la forza politicamente rivoluzionaria dell'immagine puritana del mondo<sup>97</sup>. D'altronde, anche Bildad, lo sterminatore di Leviatani, era un quacchero. «La setta vuole essere un'*elite* religiosa [...]. L'ingerenza di individui non qualificati *religiosamente* nella sua vita interna, e soprattutto, quindi, ogni relazione con i detentori di un potere terreno, è per essa intollerabile: il principio che “si deve obbedire a Dio più che all'uomo” [...] acquista qui la sua nota specificamente anti-autoritaria»<sup>98</sup>; quelle parole di Pietro che attraversano e informano ogni versione del Cristianesimo occidentale, acquistano solamente *qui*, sul terreno delle sette ascetiche puritane e tra i confratelli di Bildad, la loro tonalità specificamente, attivamente e radicalmente anti-autoritaria.

L'orrore di fronte a ogni specie di “divinizzazione della creatura” [...] è attributo di ogni religiosità essenzialmente *ascetica* e, nel caso dei Puritani calvinisti, è conseguenza diretta del principio della predestinazione, dinanzi alla cui terribile serietà qualsiasi

96 Cfr. CSN, p. 200. Cfr. anche F. Ghia, *Ascesi a gabbia d'acciaio. La teologia politica di Max Weber*, op. cit., pp. 243-262. Cfr. H. Treiber, *Il monastero di Nietzsche degli “spiriti liberi”. Weber e Nietzsche come educatori*, in Id. (a cura di), *Per leggere Max Weber*, op. cit., p. 315: «Weber fornisce una definizione di setta – un'associazione volontaria, qualificata eticamente, d'individui dunque scelti – che mostra una notevole affinità con la determinazione concettuale del monastero, e insieme rivela che nella compagine istituzionale della setta si ha una “formazione della personalità nel senso di un 'apprendere ad affermarsi' nella cerchia dei compagni”».

97 Cfr. CSN, p. 199: «soltanto le sette sono riuscite a congiungere religiosità positiva e radicalismo politico»; cfr anche ivi, p. 201: «quel legame dell'isolamento interiore dell'individuo, che comporta un massimo di dispiegamento della sua azione verso l'esterno, con la sua capacità di dar luogo a gruppi sociali di salda coesione dotati della massima forza espansiva si è sviluppato per la prima volta, alla più alta potenza, sul terreno della formazione di sette».

98 Ivi, p. 197.

“grazia divina” attribuita a istanze terrene doveva andare in frantumi in quanto inganno blasfemo. Ma quel modo di sentire si realizzò compiutamente soltanto sul terreno, per sua natura anti-autoritario, delle sette. Quando il Quacchero, a causa del rifiuto rigoroso di ogni forma di omaggio cortigiano o derivante dalla vita di corte, accettava non soltanto la corona di martire, ma il peso ben più gravoso della derisione quotidiana, ciò avveniva in base alla convinzione che quelle manifestazioni di omaggio spettano soltanto a Dio, e che sarebbe un'offesa alla sua maestà accordarle a un uomo.<sup>99</sup>

Il trono è solo di Dio e ogni esaltazione di un uomo intacca, offende e diminuisce la reverenza dovuta a Dio e a Dio solamente; è con questo slogan, sulla base di questo principio innegabilmente estremista e religiosamente fanatico, che sorge e si diffonde un'ostilità diffusa nei confronti dell'autorità e del potere politico. È in questo modo che si sterminano Leviatani, anche senza colpo ferire, in un climax di obiezioni praticate e repressioni subite, a partire dalle piccole cose: dal «rifiuto di togliersi il cappello, di inginocchiarsi, dell'inchino»<sup>100</sup>, al ripudio del giuramento, arrivando fino, come si è già visto, all'obiezione di coscienza e alla più ampia rivendicazione dei diritti di libertà. Parallelamente a questo processo di costante e *potenzialmente inarrestabile* erosione di spazi di sovranità statale, l'autorità stessa è costretta a cambiare, a perdere arbitrio e absolutezza a favore di una declinazione oggettiva e rigidamente impersonale: la fede nell'autorità è intrinsecamente contraddittoria, ed «è ammissibile soltanto come fede *impersonale*»<sup>101</sup>.

Al suo apice, tale disprezzo nei confronti del potere politico può addirittura sconfinare in qualcosa che inizia ad assomigliare alla democrazia; ritorna in questo contesto un'espressione cara a Weber, *Wahlverwandtschaft*: «ovunque sia mantenuto puro il carattere settario, le congregazioni si attengono anche al mantenimento dell'“amministrazione democratica diretta” da parte della comunità [...]. L'intima affinità elettiva con la struttura della democrazia è già evidente in questi principî strutturali propri della setta. E lo è altrettanto nelle sue relazioni col potere politico»<sup>102</sup>. Weber la prende alla lontana, ed è comprensibile: tra il concetto di democrazia e l'aristocraticismo della salvezza e della qualificazione religiosa su cui si fondano le

---

99 Ivi, p. 198.

100 Et., p. 143 nota 184. la frase continua così: «Ma il principio *fondamentale* [l'opposizione a ogni “divinizzazione della creatura”] è di per sé proprio di *ogni* asceti, la quale è perciò sempre, nella sua forma *genuina*, “ostile all'autorità”».

101 Ivi, p. 95 nota 33.

102 Dom., p. 722.



sette sembra esserci una contraddizione anche semantica. La setta è *internamente* democratica, nella sua struttura intima: nelle relazioni tra eletti nessuno può e nessuno deve eccellere – pena la caduta nel peccato di divinizzazione della creatura; in virtù del sacerdozio universale, anche durante le funzioni religiose lo Spirito scende a suo piacere, investendo chi di volta in volta guida i fratelli nella preghiera. Tra i santi vige un'uguaglianza per – infinita - equidistanza dal Dio assoluto; con le parole di Ismaele, il narratore di *Moby Dick*, «il grande Dio assoluto! Il centro e la circonferenza di ogni democrazia! La Sua onnipresenza, la nostra divina eguaglianza!»<sup>103</sup>.

Questa democrazia rigidamente interna ha certamente un'affinità elettiva con una più ampia organizzazione politica su base democratica, ma nulla di più. Più che “causarla”, le sette “impattano” con la democrazia, modificandola e imprimendole una particolare torsione; infatti «soltanto le sette hanno dato, per esempio, alla democrazia americana la struttura elastica a essa propria e la sua impronta individualistica»<sup>104</sup>; si potrebbe dire che le sette impongono il matrimonio storico tra democrazia e liberalismo, inaugurando così la storia della modernità. Chiaramente, a questo livello si parla di “democrazia” rigorosamente tra virgolette; non solo è ad uso interno, previa durissima selezione all'ingresso, ma soprattutto è una democrazia “in negativo”, che compare per sottrazione: non sorge in nome di postulati di giustizia, o per una rivalutazione umanista dell'uomo – di ogni uomo -, ma solamente per disprezzo verso ogni autorità. È una democrazia per estremo anti-autoritarismo: si diventa democratici unicamente perché si odiano i re. Davvero la democrazia è il peggior sistema di governo, eccezion fatta per tutti gli altri. Perché il problema vero è alla radice, e sta esattamente nel “governo” e nella politica.

Si scoprono, infine, gli altarini: alla base dei diritti di libertà, di alcune tra le più grandi conquiste politiche della modernità occidentale, si trova il disdegno o l'assoluto disinteresse per la politica. Sembra quasi che gli estremi si tocchino: come la mistica, anche l'ascesi radicale scopre un portato antipolitico o apolitico. Anche

---

103 H. Melville, *Moby Dick*, op. cit., p. 212: «The great God absolute! The centre and circumference of all democracy! His omnipresence, our divine equality!»

104 CSN, p. 199; cfr. ibidem: «chi per “democrazia” intende una massa di uomini polverizzati a mo' di atomi – come amano fare i nostri romantici – si sbaglia completamente, almeno nella misura in cui si riferisce alla democrazia americana». Quella stessa America in cui «la setta e i suoi derivati fanno parte delle componenti istituzionali non scritte, ma più importanti, perché influenzano profondamente l'impronta della personalità». Cfr. Dom., p. 721.

l'Ismaele di Melville aveva notato che i principi dell'impero di Dio non si sporcavano le mani con la politica<sup>105</sup>. Tra i confratelli di Blidad vige il rifiuto di assumere uffici statali:

[tale rifiuto fu] concepito in origine come un dovere religioso derivante dal distacco dal mondo, [...] continuò [...] a esistere praticamente, almeno presso i Mennoniti e i Quaccheri, in seguito al ripudio rigoroso dell'uso delle armi e del giuramento, dal quale risulta una squalificazione per gli uffici pubblici. Con esso andava strettamente congiunta l'avversione insuperabile di tutte le denominazioni battistiche per ogni stile aristocratico di vita, la quale era conseguenza in parte del divieto di glorificazione delle creature [...] e in parte anche di quei principî apolitici o addirittura anti-politici. Tutta la sobria e coscienziosa metodica della condotta di vita battistica venne perciò spinta sulla strada della vita professionale *apolitica*.<sup>106</sup>

Non è un'esagerazione retorica, dato che il concetto viene ribadito da Weber anche nelle pagine conclusive di *Dominio*: «la sua [della setta] posizione verso il potere politico è peculiare e quanto mai importante: la setta è una formazione specificamente anti-politica oppure apolitica»<sup>107</sup>. Le sette puritane quindi rivoluzionano la politica occidentale rifiutandosi di farla. La questione fondamentale è che la setta è – o potrebbe essere – una monade: non necessita di un mondo esterno per vivere, o al massimo ne ha un bisogno molto limitato; per garantire il suo ordine “democratico” interno è sufficiente un grado infinitesimale di violenza – se si prescinde da quella “violenza” psicologica autoinflittasi dagli eletti per mantenere una condotta di vita adeguata alla santità – mentre si disinteressa completamente del mondo esterno. Il suo rapporto con quest'ultimo, semmai, è unicamente difensivo: la setta si chiude a riccio se attaccata dall'autorità, ma non ha alcun interesse a conquistare l'autorità.

È in questo meccanismo che si svela la sua anti-politicità: la setta rifiuta di essere governata *e di governare*; si è consapevoli della violenza che domina il mondo, ma si

---

105 Cfr. H. Melville, *Moby Dick*, op. cit., p. 244: «qualunque sia la superiorità intellettuale di un uomo, essa non può mai assumere una supremazia pratica e utile sugli altri senza l'aiuto di qualche artificio e schermo, che in se stesso sarà sempre più o meno basso e meschino. Ed è questo che sempre trattiene i veri principi dell'impero di Dio dal prendere parte ai comizi elettorali e lascia i più alti onori che quest'atmosfera possa concedere a quelli che si rendono famosi più per la loro infinita inferiorità a quell'occulto pugno d'uomini scelto dal Divino Inerte, che non per la loro indubitata superiorità al morto livello della massa».

106 Et., p. 147.

107 Dom., p. 722.

rifiuta di partecipare poiché, appunto, si rivendica autonomia per sé e contemporaneamente si rigetta l'idea di governare altri. È il Weber maestro di Schmitt che parla in quelle pagine: l'idea di fondo è che la setta non ha bisogno di politica, ma solo di amministrazione. Di fatto, si “colpisce” la setta notando il suo carattere anti-politico per criticare il bersaglio grosso, il liberalismo: se si ipotizza la generalizzazione del modello settario abbiamo una politica assolutamente priva di competenze, che non decide più su nulla, perché la setta veicola *solo* libertà negativa. L'unica richiesta “politica” del santo quacchero è che lo si lasci vivere come richiede la propria salvezza; e gli altri facciano altrettanto.

L'enorme potenziale di radicalismo che si concentra nelle sette ascetiche, quindi, non viene messo al servizio di un progetto politico, ma di una prassi di liberazione singolare *dalla* politica. Una direzione che si spiega con il sovrano disinteresse del santo puritano nei confronti di chi santo non è, disinteresse che a sua volta è l'effetto coerente della dottrina della predestinazione e del particolarismo della grazia. L'indifferenza della setta verso i non-qualificati, i figli del mondo in attesa di dannazione, non è contingente ma strutturale, intrinseca: «coloro che sono al di fuori di essa non le importano»<sup>108</sup>. E come potrebbero importarle? Per chi è fuori dall'*ecclesia militans* degli eletti è troppo tardi – anzi: è sempre stato troppo tardi; per questo il puritano non fa “politica”, perché non ha interesse a governare vite altrui per guidarle alla salvezza. Sarebbe semplicemente inutile. La rigida declinazione singolare e individuale della salvezza all'interno dell'immagine puritana del mondo mette fuori gioco non solo ogni possibile deriva autoritaria o paternalista della politica, ma anche la politica *tout court*. La definizione dell'ampiezza dei possibili redenti – il *chi* della redenzione – è fondamentale per delimitare gli spazi di evoluzione possibili di una politica orientata eticamente; il problema è che questo *chi* è incredibilmente ristretto e per di più immodificabile, deciso da sempre per decreto divino, allora è in generale una “politica” orientata eticamente ad essere insensata.

Ancora una volta, però, ecco che dal più completo disinteresse verso l'altro – suscettibile per di più di sconfinamento nella misantropia<sup>109</sup> – deriva, in maniera tanto coerente quanto sorprendente, il fiore all'occhiello dell'Occidente moderno: la

---

108 Ivi, p. 723.

109 Basta ricordarsi alcune frasi già citate anche nelle pagine precedenti per rendersi conto che questo termine - “misantropia” - non è esagerato; bisogna «diffidare dell'aiuto e dell'amicizia degli uomini» (Et., p. 92), prescrive la letteratura puritana inglese.

*tolleranza*. Rifiutarsi di guidare gli altri alla salvezza significa anche evitare di imporgliela a forza. Non si tratta di scoprire il rispetto per l'altro e le sue scelte, né di guardare con soddisfazione l'infinita varietà del mondo; è esattamente il contrario: la tolleranza matura in un proliferare di assolutismi reciprocamente alternativi ed escludenti, ma non reciprocamente ostili. E l'assenza di ostilità deriva proprio dal disprezzo che i membri di una setta nutrivano nei confronti dei non-eletti: che i dannati vadano pure all'inferno – letteralmente. Cercare di integrarli più o meno autoritariamente nella vera fede sarebbe inutile – in quanto la loro condanna è già stata firmata e la grazia non è commutativa – e addirittura controproducente, perché esporrebbe i santi a una prossimità con i peccatori indecorosa e lesiva della maestà divina. Per questo «la setta pura deve essere a favore della “separazione tra Stato e Chiesa” e a favore della “tolleranza”, perché non è un'istituzione salvifica universale per la repressione dei peccati [...e] perché nessun potere ufficiale, qualsiasi esso sia, può elargire beni salvifici all'individuo, per i quali egli non sia qualificato: cioè ogni uso di violenza politica nelle cose religiose deve essere considerato insensato o addirittura diabolico»<sup>110</sup>. È il lato oscuro della tolleranza, che appare almeno in parte dipendente da un certo grado di indifferenza verso il destino altrui. Più avanti infatti si vedrà che chi sente sulle proprie spalle la responsabilità di salvare il proprio fratello sa essere spietato, sente il bisogno e il dovere di convincerlo *ad ogni costo*, per assicurargli la salvezza dell'anima e la vita eterna. Che un simile “amore del prossimo” - tragicamente a doppio taglio – fosse assolutamente assente tra i puritani è perfettamente visibile nel modo in cui organizzarono e concepirono le loro spedizioni di evangelizzazione:

[c]on enormi spese furono equipaggiate potenti schiere di missionari, circa mille per la sola Cina, affinché, in qualità di predicatori itineranti, “offrissero”, in senso strettamente letterale, il Vangelo a tutti i pagani, poiché Cristo lo ha comandato e ne ha fatto dipendere il suo ritorno. Che coloro ai quali si predica in questa forma vengano conquistati al Cristianesimo e quindi diventino partecipi della beatitudine eterna, e anzi persino se *comprendano* anche soltanto grammaticalmente la lingua del missionario, è in linea di principio una questione di importanza secondaria e affare di Dio, che solo può disporre in proposito. La Cina avrebbe [...] circa cinquanta milioni di famiglie. Mille missionari avrebbero potuto “raggiungere” cinquanta famiglie al giorno (*sic!*), e

---

110 Dom., p. 723.

così il Vangelo avrebbe potuto essere “offerto” a tutti i Cinesi in mille giorni, ossia meno di tre anni.<sup>111</sup>

L'opera di missione viene ridotta *de facto* alla consegna manuale del Vangelo e i predicatori si trasformano in poco più che postini della fede; non ci si cura nemmeno di rendere possibile la comunicazione più basilare, nel caso specifico imparando la lingua cinese: se sono eletti Dio farà in modo che capiscano, se sono dannati non capirebbero in ogni caso. In questo modo persino al proselitismo viene neutralizzato ogni possibile degenerazione violenta, autoritaria o paternalista; non per rivalutazione delle culture e delle credenze altrui, né tanto meno per scarsa sicurezza sulla veridicità assoluta della propria fede e della propria religione: la tolleranza si radica nel disinteresse, nella specifica “mancanza d'amore” verso il prossimo di cui il Puritanesimo si è fatto portatore.

Anche in questo caso, per non smentirsi, Weber utilizza entrambi gli atlanti ricostruiti nei capitoli precedenti: quello astronomico e quello geografico; in una lunga nota dell'*Etica protestante*, dedicata appunto alla genesi della tolleranza, segnala quattro fattori – dopo aver sprezzantemente liquidato, per la gioia degli intellettuali, «l'indifferenza umanistico-illuministica – che da sola non ha mai esercitato grandi effetti pratici»<sup>112</sup>. I primi due sono materiali e sono sostanzialmente riconducibili ad una sorta di pragmatismo politico ed economico: la ragion di Stato e il mercantilismo, con l'ormai secolare esempio della Borsa di Amsterdam.

I due successivi sono squisitamente ideali e chiamano in causa la rigidità del dogma predestinazionista negli indirizzi più coerenti e radicali del calvinismo e il volontarismo delle sette battistiche. I numeri però ingannano, perché nonostante l'apparente “parità”, le radici ideali sono di gran lunga più profonde e importanti. Infatti i motivi di opportunità politica o economica sono contingenti e volubili come le opportunità stesse; un re o un operatore di Borsa sono tolleranti se e finché fa loro comodo. Al contrario, precetti religiosi *positivi* sono in grado di fornire la forza e la spinta motivazionale per conquistare e mantenere il principio della tolleranza, i diritti di libertà, la libertà di coscienza.

---

111 Et., p. 96 nota 37.

112 Ivi, p. 122 nota 115.

Al termine di questo turbinio vorticoso di costellazioni e pianeti, si scoprono quelle che, secondo Weber, sono le radici dimenticate e nascoste della modernità europea; l'ultimo eroismo borghese si è nutrito di fanatismo, di misantropia, di anti-politica, eppure ci ha lasciato in eredità il bene incommensurabile della libertà, mentre le migliori intenzioni lastricheranno le vie dell'inferno. Ad ogni modo, si è mostrato come lo strumento euristico dell'“immagine del mondo” sia indispensabile per comprendere fenomeni storici e mutamenti politici, affiancato di volta in volta dall'analisi e dalla ricostruzione della dimensione materiale.

La nascita improvvisa e rivoluzionaria dei diritti di libertà sarebbe incomprensibile senza utilizzare il concetto di *Weltbild*, capace di mettere in correlazione convinzioni religiose, istituzioni politiche e abitudini sociali; una nozione, quella di immagine del mondo, che descrive una realtà in movimento meccanico: i *Weltbilder* si modificano, si muovono, sollecitati da squilibri gravitazionali interni oppure da inaspettati sommovimenti tellurici. Insomma, in assenza di tale strumento concettuale si correrebbe il rischio di non vedere le interconnessioni tra politica, religione, economia, studiando a compartimenti stagni, o di enfatizzare oltre misura il ruolo svolto da un solo ambito. Ora è il momento di fare un passo – cronologico – ulteriore e analizzare l'immagine del mondo che rivendicherà per sé la paternità dei diritti di libertà, ma che invece, secondo Weber, è intrinsecamente debole perché incapace di giocare d'attacco: è l'armonia degli interessi con i sorridenti eredi dell'ascetismo protestante: liberalismo e illuminismo. Una sostituzione, un cambio della guardia graduale che delimita il campo d'indagine di una *chimica* astrale.

## § 2. *Alla disperata ricerca di armonie*

### *Armonia degli interessi e liberalismo – appunti per una chimica astrale*

Come facesse ora, il pio Bildad, a conciliare queste cose nel ricordo, non so, ma non pareva preoccuparsene granché e con ogni probabilità era giunto da tempo alla saggia e ragionevole conclusione che la propria religione è una cosa e la pratica del mondo affatto un'altra. Poiché il mondo dà dividendi.  
H. MELVILLE, *Moby Dick*

Bildad il quacchero, già sterminatore di Leviatani, riesce a mio avviso a condensare e rappresentare anche il momento di transizione dalla fase eroica a quella matura della modernità; il passaggio posto in esergo a questo paragrafo è la diretta continuazione della citazione precedente, con cui si è introdotta la prima sezione di questo capitolo: in un unico capoverso Melville è stato in grado di sintetizzare la parabola della modernità occidentale, anche attraverso la figura di Bildad. Bildad il quacchero, fu sterminatore di Leviatani e attualmente armatore di successo: due secoli di modernità in uomo solo. Ora si capisce meglio perché Ismaele notasse un certo grado di incoerenza nel comportamento di Bildad: era il risultato della separazione, del divorzio “saggio e ragionevole” tra religione e mondo; alle tensioni e agli attriti che si sviluppavano tra i due ambiti, Bildad aveva deciso di reagire non più cercando di sottomettere l'uno all'altro, ma distanziandoli, allontanandoli di modo che non si dessero fastidio a vicenda. È a partire da questa distanza che, come lascia intravedere l'ultima frase, la modernità si pone su di un piano inclinato che la porterà sempre più lontana dal fascino ultraterreno che aveva subito in origine e vicina al mondo: perché il mondo dà dividendi.

Si tratta di un processo lungo, complesso e travagliato; anzi, a ben guardare si tratta del precipitato conclusivo di *più* processi, che si incontrano, si intersecano e si condizionano reciprocamente; trasformazioni di vario tipo che coinvolgono, ancora

una volta, tanto la dimensione materiale quanto quella ideale e culturale delle immagini del mondo. Il precipitato conclusivo è, per anticiparlo da subito, l'armonia degli interessi, intesa naturalmente non solo come teoria squisitamente economica, ma in quanto dispositivo cognitivo a validità generale, che informa e impatta con tutti gli ambiti dell'esistenza – compresa la politica; insomma, l'armonia degli interessi è un vero e proprio *Weltbild*.

Anche in questo caso le riflessioni di Borkenau possono essere utili per introdurre l'argomento: la sua analisi sulla genesi e l'affermazione dell'immagine “borghese” del mondo – analisi di cui pure più volte si sono evidenziati i limiti – si basava sull'assunto che la vittoria del *Weltbild* meccanicista, il trionfo di Descartes, fosse spiegabile anche grazie all'effetto tranquillizzante, quasi terapeutico di tale immagine del mondo. Dopo il crollo del *Weltbild* feudale l'umanità brancola nel buio, letteralmente dis-orientata; secondo Borkenau le lugubri e angosciose immagini del mondo di derivazione calvinista e puritana furono specchio di questa situazione. Al contrario, Descartes e il meccanicismo indicano una via d'uscita dalla crisi, riportano l'ottimismo sulla scena d'Europa<sup>113</sup>, vincono e si impongono nell'Occidente moderno perché riescono a infondere speranza. Chiaramente la ricostruzione suggerita da Borkenau è molto più complessa e sfaccettata, ma non è mia intenzione riproporla qui integralmente, né scandagliarne nuovamente pregi e difetti.

C'è però un aspetto a mio avviso fondamentale della *Stimmung* della modernità matura che credo che Borkenau abbia colto perfettamente: come recita il titolo di questo paragrafo, si tratta di un'epoca dal disperato bisogno di armonie; una ricerca “disperata” perché affannosa, a tutto campo - non è un caso che tra la fine del XVII secolo e la metà del XIX si diffondano, in tutte le branche del sapere e dell'agire umano, postulati di armonia e di equilibrio: dal meccanicismo cartesiano all'“armonia prestabilita” di Leibniz, dalla “mano invisibile” di Smith all'equilibrio dei poteri e delle passioni politiche di Montesquieu<sup>114</sup>. Da Descartes a Walras, insomma, nella

---

113 Cfr. F. Borkenau, *La transizione dall'immagine feudale all'immagine borghese del mondo*, op. cit., p. 305: «il tentativo cartesiano di riprendere la linea ottimistica rappresenta una grossa svolta»; per approfondimenti cfr. anche il primo capitolo di questo lavoro, in particolare il paragrafo dedicato a Franz Borkenau.

114 Le commistioni e le assonanze tra teorie matematiche, fisiche e astronomiche, e teorie sociali, politiche ed economiche non sono casuali né puramente retoriche; si tratta invece di un reciproco influenzarsi e condizionarsi, reso possibile, appunto, dalla *Stimmung*, dall'atmosfera dell'epoca. Cfr. B. Ingrao, G. Israel, *La mano invisibile. L'equilibrio economico nella storia della scienza*, ed. Laterza, Roma – Bari 2006.



modernità matura varia solamente il tasso di artificialità dell'armonia: in alcuni casi essa è completamente naturale e spontanea, in altri deve invece essere imposta dall'uomo, magari arginando e incanalando con ingegnerie più o meno invasive processi in sé naturali.

Nella brevissima lista precedentemente accennata delle “armonie moderne”, manca la menzione esplicita dell'armonia degli interessi; questa assenza non è dovuta solamente alla diffusa convinzione circa la sinonimia di tale concetto con la fortunata formula smithiana della *invisible hand*, ma anche e soprattutto al fatto che se con “armonia degli interessi” si intende una generale immagine del mondo, allora in un certo senso essa implica e contiene in sé gran parte delle suddette “armonie moderne”. L'idea che vi sia una spontanea o perlomeno agevole intersezione degli interessi, delle visioni e dei desideri particolari degli individui liberi, infatti, sta a fondamento tanto delle teorie economiche del *laissez-faire* quanto delle aspirazioni liberali di concordia e di equilibrio politico in nome del progresso. Come già detto, quindi, in questo paragrafo il lemma *armonia degli interessi* è utilizzato e mobilitato nel senso più ampio possibile: non solo meccanismo provvidenziale di ricalibrazione dell'interesse personale, di congruenza tra egoismo e utilità comune, ma un'immagine del mondo a tutti gli effetti, che convoglia una particolare visione del destino, della storia, dell'uomo e della sua natura. E che, naturalmente, impatta con la politica e informa di sé le istituzioni liberali che non a caso si cristallizzano proprio tra il XVIII e il XIX secolo.

La sovranità riesce ad essere continuativamente, e in alcuni casi costituzionalmente, limitata – senza dover ricorrere in maniera costante alla minaccia della rivolta – perché viene percepita come pleonastica, se non proprio inutile, per il mantenimento dell'ordine sociale. Armonia degli interessi significa anche inutilità relativa del controllo politico sugli individui: è sufficiente un potere politico snello e leggero, quasi “amministrativo”, per garantire una convivenza pacifica e addirittura vantaggiosa in società.

Privilegiare il significato per così dire *extra large* del concetto di armonia degli interessi è d'altronde una scelta obbligata se ci si muove all'interno dei testi weberiani; lo stesso Weber, infatti, fa un utilizzo ampio e tendenzialmente vago del termine, rendendolo di conseguenza *anpassungsfähig*, malleabile, duttile e quindi

passibile di adattamento. Si tratta dell'unica risposta possibile di fronte a due esigenze specifiche: da un lato quella di abbracciare l'esteso arco temporale lungo il quale il *Weltbild* dell'armonia degli interessi si è lentamente sedimentato, a volte mutando forma e modificandosi, altre volte annettendo e fondendo elementi con genesi profondamente diverse; tra Sette e Ottocento ci sono state varie armonie, o meglio ancora vari livelli di maturazione e di evoluzione dell'armonia degli interessi. La seconda esigenza è quella di riuscire a mantenere distinte ma intrecciate due differenti accezioni dell'armonia degli interessi, due traiettorie eterogenee di formazione e assemblamento dell'immagine del mondo dominante nella modernità matura.

D'altro canto, però, a volte tale vaghezza sconfinava nell'imprecisione; per questo motivo si è cercato di astrarre e reinterpretare la ricostruzione weberiana come il processo di formazione di *due Weltbilder* dell'armonia degli interessi, talmente imparentati che persino Weber non li distingue esplicitamente, ma comunque a mio avviso diversi; la prima strada è in realtà un sentiero almeno parzialmente interrotto: è la via "doveristica" alla modernità, che collega Baxter a Benjamin Franklin e da lì prosegue fino a condurre a Smith e all'utilitarismo. È ciò che si potrebbe chiamare l'"armonia degli interessi *benintesi*", in grado di collegare *profitto* individuale e utilità sociale e in cui, in ogni caso, è necessaria una dose più o meno massiccia di virtù individuale o di indirizzamento politico-sociale per costruire e garantire l'armonia. La seconda "stringa" è invece quella vincente, è la scorciatoia, la via "in discesa" verso le magnifiche sorti e progressive, e connette Milton alle ormai famose api di Mandeville per sfociare infine in quella che sembra un'armonia dei *desideri*, più ancora che degli interessi. In questo secondo versante l'armonia c'è di *default*, è il mondo stesso a caricarsi dell'onere di armonizzare qualsiasi cosa: il vizio e la virtù, il profitto e sperpero, l'onestà e la delinquenza. Seguendo Weber, inguaribile ottimista, sarà quest'ultima accezione dell'armonia degli interessi ad affermarsi nell'ultima parte della modernità matura, in parte perché più allettante, più semplice e meno onerosa per i singoli, in parte perché capace di inglobare e snaturare quella che si è chiamata l'armonia degli interessi *benintesi*, facendo leva sulle sue debolezze e le sue contraddizioni interne.

Alla base di queste due parabole - che ora verranno analizzate e ricostruite nel

dettaglio – ci sono, a livello microfisico, mutamenti strutturali dell'immagine del mondo: non più limitati a movimenti meccanici e riequilibri gravitazionali dei vari pianeti, ma riconducibili più radicalmente a trasformazioni “chimiche” interne dei vari pianeti che compongono la costellazione, e quindi ad alterazioni e variazioni della loro natura più intima. Non si tratta più quindi unicamente di valutare la graduale periferizzazione di alcuni concetti e di alcune credenze o al contrario il loro imporsi al centro della scena: in questo caso bisognerà invece testare l'entità e la direzione della *metamorfosi* di tali concetti, e in qualche caso certificare la loro scomparsa. Appartiene al campo semantico della metamorfosi uno dei termini cardine di questo paragrafo e del periodo storico che esso descrive: “secolarizzazione”<sup>115</sup>.

In Weber, infatti, la secolarizzazione non identifica una nozione univoca; essa evoca invece un'intera famiglia di concetti, mobilitati per fotografare una serie ampia e differenziata di fenomeni e di processi. Non è soltanto il fatto che la secolarizzazione diventa un “particolare” di un più grande quadro del mutamento storico e della metamorfosi chimica delle immagini del mondo; ad essere rilevante è che nella riflessione weberiana si deve parlare di *secolarizzazioni* al plurale: non esiste qualcosa come “la secolarizzazione” intesa come cesura generale e definitiva, quanto piuttosto un pulviscolo di secolarizzazioni settoriali, specifici ambiti di vita che gradualmente e separatamente l'uno dall'altro si emancipano dal proprio ancoraggio religioso. Inoltre, rispetto a quanto fa e ha fatto gran parte della letteratura critica, in Weber i processi di secolarizzazione sono posticipati alla fase matura della modernità: dopo una genesi impregnata di trascendenza e finanche di fanatismo religioso, è solo nella sua maturità che l'età moderna prende le distanze dal cosmo religioso.

Il primo passo, il primo segno di allentamento e di mutazione dell'immagine puritana del mondo è rappresentato dal simbolo incarnato dell'*ethos* capitalista: Benjamin Franklin; la vita e le opere di Franklin vengono assunte – e almeno parzialmente strumentalizzate – da Weber come cristallizzazione esemplare dello

---

115 Per una ricostruzione precisa del significato e dell'importanza della semantica della secolarizzazione in Max Weber cfr. A. Erizi, *La notte di Edom. Modernità e religione in Max Weber*, op. cit., e F. Tessitore, *Alcune osservazioni sulla “secolarizzazione” in Weber*, in G. Di Costanzo, G. Pecchinedda, R. Savarese (a cura di), *Max Weber. Un nuovo sguardo*, op. cit., pp. 17-40.

spirito del capitalismo, uno spirito senza religione. «Per quanto riguarda Benjamin Franklin, i suoi trattati di economia privata [...] appartengono di fatto, su *questo* punto, a una categoria di scritti che ha influenzato la *pratica* della vita, a differenza delle opere di Alberti, che non diventarono mai note fuori della cerchia degli studiosi. Ma egli è qui esplicitamente citato da me come un uomo che stava già al di là della regolamentazione puritana della vita, nel frattempo *attenuata* [corsivo mio], al pari dell'Illuminismo inglese, le cui relazioni con il Puritanesimo sono state spesso illustrate»<sup>116</sup>. Prima di procedere nell'analisi, iniziando proprio dal passaggio appena citato, bisogna premettere che a Weber eleggere la figura di Franklin a simbolo *serve* per prendere posizione all'interno della discussione sulle origini e sulla natura dello spirito capitalista: in primo luogo Franklin è, esplicitamente, l'anti-Alberti, e ciò significa smentire i teorici di una matrice rinascimentale ed elitaria del capitalismo. Implicitamente Franklin è anche l'anti-Marx, in quanto il campione del nuovo *ethos* economico proviene da territori ancora capitalistamente arretrati rispetto alle avanguardie inglesi o olandesi; da ultimo Franklin *sive* l'anti-Mandeville, ossia prova vivente della possibilità di esistenza di un capitalismo serio e austero, fondato sull'etica del lavoro e su di una particolare interpretazione della virtù.

Insomma Franklin, forse l'autore più citato all'interno dell'*Etica protestante*, con interi passi dei *Necessary Hints to Those That Would Be Rich* e dell'*Advice to a Young Tradesman* riprodotti fedelmente<sup>117</sup>, fu cresciuto ed educato in una famiglia di osservanti puritani, ma si è ormai emancipato, è distante dallo zelo fanatico dei santi americani incontrati nel paragrafo precedente. È ormai divenuto quel che si dice un “uomo di mondo”, anche nel senso letterale del termine: mentre l'autentico asceta calvinista non apparteneva al mondo, ma manteneva una distanza di sicurezza che gli permettesse di lavorare *nel* mondo senza essere *del* mondo e senza vivere *per* il mondo<sup>118</sup>, Franklin è al contrario un asceta *sui generis*, ormai integralmente mondano. Questo però non significa né che il Benjamin Franklin realmente esistito sia stato un uomo “irreligioso”, né che l'immagine del mondo in cui egli è calato e che la sua figura in certa misura rappresenta sia integralmente estranea a Dio, descriva già da ora il mondo senza Dio e senza profeti che Weber diagnosticherà solo

---

116 Et., p. 43 nota 36.

117 Cfr. *ivi*, pp. 34-35.

118 Cfr. Conf., p. 311.

nella tarda modernità. Da vero uomo di mondo Franklin è un “moderato” ed è lontano dagli eccessi: è un credente sincero, ma senza particolari inclinazioni confessionali, si definisce deista. E in ogni caso, già nella citazione precedente Weber è molto chiaro: Franklin, al pari dell'Illuminismo inglese, rappresenta la versione *light*, attenuata dell'originario Puritanesimo.

Pur senza volersi perdere in filologie, però, in realtà l'aggettivo esatto utilizzato da Weber è *verblaßten*, a indicare ciò che a mio avviso, più che un'attenuazione, è uno scolorirsi dell'immagine puritana del mondo, una perdita di definitezza e di precisione dei suoi “pianeti”. Non è una questione iperspecialistica e meramente lessicale: parlare di *attenuazione*, infatti, non restituisce l'idea che ci si trovi di fronte a un mutamento strutturale, a una metamorfosi chimica dell'immagine del mondo, o meglio di alcuni suoi componenti; parlare di *sbiadimento*, invece, consente di valutare la perdita di presa del *Weltbild* puritano non tanto come conseguenza di un allontanamento della costellazione ideale dalla Terra concreta, quanto piuttosto come il precipitato di una perdita di definitezza della stessa immagine del mondo. È come se guardando verso il cielo si faticasse a distinguere le costellazioni non per via di un loro distanziamento, ma a causa di una tempesta solare che rende tutto opaco. Anche perché il campo semantico dell'attenuazione richiama immediatamente l'idea di un relativo lassismo etico, di un rilassamento pratico, di un lasciarsi andare all'istinto; qualcosa che è strano associare a una persona dalla condotta di vita ossessivamente metodica, dal rigido autocontrollo, addirittura con l'abitudine di segnare quotidianamente in un diario le proprie “conquiste morali” e le eventuali *défaillance* della giornata:

Quella sistematizzazione della condotta etica della vita, che l'ascesi del Protestantismo calvinistico ha in comune con le forme razionali della vita degli ordini monastici cattolici, si manifesta già in maniera puramente esteriore nel modo in cui il “preciso” Cristiano puritano *controllava* costantemente il suo stato di grazia. [Con] il diario religioso, nel quale venivano via via registrati – anche sotto forma di tabelle – i peccati, le tentazioni e i progressi fatti nella grazia [...] il Cristiano riformato “si tastava il polso” *da sé*. Esso viene menzionato da tutti i più importanti teologi morali; *ne fornisce un classico esempio* [corsivo mio] ancora la contabilità statistico-tabellare tenuta da Benjamin Franklin sui suoi progressi nelle singole virtù.<sup>119</sup>

---

119 Et., p. 115.

La somiglianza tra Franklin e la *Lebensführung* degli eletti non sfugge a Weber, cambia solo la metafora di riferimento: il controllo quotidiano e statistico dei propri progressi e delle proprie debolezze passa dal *check-up* medico condotto autonomamente alla chiusura giornaliera dei libri contabili a partita doppia. E certo, la salute è più importante degli affari, ma in ogni caso il legame tra Puritanesimo e Franklin si dimostra molto stretto, una filiazione diretta che garantisce somiglianza estrema. Insomma, ci si aspetterebbe che i primi tratti della fede puritana a essere abbandonati o quanto meno smussati – appunto: *attenuati* – siano quelli più onerosi per i soggetti, i più difficili e faticosi; ci si aspetterebbe una mitigazione dell'“innaturale” condotta di vita degli eletti, un addolcimento del virtuosismo etico e un piglio meno inquisitoriale nel proprio quotidiano esame di coscienza. Invece, ciò che emerge anche dalle ultime citazioni sembra il contrario: al passare delle generazioni sopravvivono proprio gli aspetti più ostici della *Lebensführung* puritana, tanto da far dire a Weber che il maniacale diario di Franklin è un “classico esempio” di autocontrollo ascetico. Franklin non è quindi un “cattivo” puritano, con un'etica attenuata e all'acqua di rose: è un “buon” puritano senza essere puritano; si comporta come se ci credesse, ma in realtà non è così: il suo atteggiamento, la sua pratica di vita, assomiglia esteriormente a quella dei santi, ma ha radici e motivazioni almeno parzialmente diverse.

In questo senso affermare, come fa Weintraub<sup>120</sup>, che Franklin ha una *personalità* puritana senza condividere né le motivazioni né gli obiettivi puritani significa porsi su un piano del discorso che va oltre la semantica dell'attenuazione, mentre è compatibile con quella dello sbiadirsi. Nessuno nega che tra i pellegrini del Mayflower e Franklin ci sia probabilmente un alleggerimento quantitativo della tensione etica – in uno slogan si potrebbe dire che i puritani dovevano essere meglio di sé stessi, mentre per Franklin è sufficiente essere sé stesso al meglio -, ma il punto focale è in realtà un altro: il fatto che, nonostante le apparenze, Franklin abbia *motivazioni* e *obiettivi* diversi da quelli degli eletti puritani implica che anche la sua immagine del mondo è almeno parzialmente diversa. Come si è visto nei capitoli precedenti, infatti, è il *Weltbild* a individuare gli obiettivi e ad approntare i “premi

120 K. J. Weintraub, «Yet he makes such a puritan impression! [...] He is the Puritan personality without the Puritan motivation and the Puritan objective», in *The Puritan Ethic and Benjamin Franklin*, in «The Journal of Religion», University of Chicago Press 1976, p. 231.

psicologici”, le risorse di senso che permettono ai soggetti di perseguirli; ciò a cui si assiste, quindi, sono i primi segnali di processi chimici di trasformazione e mutazione dell'immagine del mondo stessa.

Weber segnala esplicitamente due campi, due ambiti dell'esistenza in cui Franklin è un puritano-tipo, pur comportandosi similmente e con ricadute pratiche quasi identiche, agiscono in realtà animanti da motivazioni differenti: nella pratica economica e nella morale sessuale i loro atteggiamenti fenomenologicamente analoghi hanno in realtà fondamenti diversi:

Uno degli elementi costitutivi del moderno spirito del capitalismo (e non soltanto di questo, ma della civiltà moderna), ossia la condotta razionale della vita sul fondamento dell'*idea di professione*, è nato [...] dallo spirito dell'*ascesi cristiana*. Si rilegga ancora una volta il trattato di Franklin citato all'inizio di questo saggio, e si constaterà che gli elementi essenziali della mentalità che abbiamo indicato come “spirito del capitalismo” sono appunto quelli che abbiamo individuato sopra come il contenuto dell'ascesi professionale puritana, ma soltanto *privati del loro fondamento religioso, che era appunto già scomparso in Franklin* [corsivo mio].<sup>121</sup>

Lo spirito del capitalismo incarnatosi in Benjamin Franklin è il risultato di una sottrazione matematica: è l'ascesi cristiana privata però del suo fondamento religioso; lo spirito del capitalismo delimita quindi un'ascesi laica, o comunque tendenzialmente laica. Ma se non può più contare su di un fondamento religioso, su cosa si basa, su cosa si regge una simile mentalità?

La svolta verso l'utilitarismo puro, orientato in senso igienico, è già compiuta da Franklin, il quale adotta più o meno il punto di vista etico dei medici moderni, intende per “castità” la limitazione dei rapporti sessuali a ciò che è desiderabile *per la salute* e, com'è noto, si è anche espresso teoricamente sul modo in cui ciò può avvenire. Tale sviluppo si è avuto ovunque, non appena queste cose sono diventate oggetto di considerazioni puramente *razionali*. Il razionalista sessuale puritano e quello igienico battono strade molto diverse, ma qui “s'intendono subito”.<sup>122</sup>

Strade diverse, ma alla fine identico punto d'arrivo. Questo è ormai chiaro; l'aspetto fondamentale, l'elemento nuovo, è però all'inizio del paragrafo citato, nel

---

121 Et., p. 184.

122 Ivi., p. 156 nota 222.

momento in cui Weber, riferendosi al pensiero di Franklin, parla di *svolta* e di *utilitarismo*. Franklin incarna una svolta, *Umschlag*, e quindi un cambiamento e una mutazione; una metamorfosi certamente parziale e sicuramente incompleta, ma non riducibile a un semplice allentamento della sola forza pratica di un'immagine del mondo per il resto stabile e definita. Utilizzare la semantica della svolta implica a mio avviso chiamare in causa processi chimici attivi direttamente al livello “astrale” del *Weltbild*. Il secondo termine è invece *utilitarismo*: ecco il fondamento etico a matrice non-puritana di Franklin, la sua “strada”. Ma se le strade sono diverse pur condividendo, in questo caso, il punto d'arrivo, significa che almeno il luogo di partenza deve essere differente – e ciò significa che l'immagine del mondo di Franklin è almeno parzialmente diversa da quella autenticamente puritana. Nel *Weltbild* del Protestantesimo ascetico non c'è spazio e non c'è appiglio per atteggiamenti utilitaristici; l'utilitarismo di Franklin deve quindi trovare sostegno e appoggio in una costellazione ormai chimicamente mutata.

Si tratta in ogni caso di processi chimici lunghi e non esplosivi; nella citazione precedente bisogna dare il giusto peso al contesto e agli avverbi di luogo: Franklin ha certamente compiuto la svolta verso l'utilitarismo, ma *qui*, nell'ambito della morale sessuale e del razionalismo igienico. Ciò non implica affatto che Franklin sia un utilitarista in ogni ambito della sua vita, e sarebbe un errore forzare e appiattire la sua figura sull'etichetta di “primo degli utilitaristi”. Evidentemente in questa sfera dell'esperienza la reazione chimica è stata particolarmente accelerata; altrove, invece, il processo è più lento, difficoltoso e instabile. Insomma, la morale igienico-sessuale di Franklin potrà anche essere ormai completamente secolarizzata, ma ciò non significa che sia secolarizzata *tutta* la sua morale e men che meno *tutta* la sua immagine del mondo; si è di fronte ad una secolarizzazione locale, parziale, esattamente come locali e parziali sono le mutazioni dell'immagine del mondo. Come si vedrà tra poco, Dio non scompare e nemmeno si allontana all'interno del *Weltbild* di Franklin; solo, egli crede che nell'ambito igienico-sessuale non sia affatto necessario ricorrere alla Sua autorità, e l'umanità può tranquillamente fondare non-religiosamente la sua morale in questo campo. Tutto qui. D'altronde, a ben guardare, lo stesso Weber segnala che in Franklin è visibile la svolta *verso* l'utilitarismo: è definita la direzione di sviluppo, ma il processo è ancora lungo.



Infatti, per quanto riguarda l'*ethos* economico, proprio ciò che ha reso famoso Franklin, il processo di metamorfosi e di secolarizzazione è a uno stadio più arretrato, e conferma una volta di più quanto sia impossibile definire univocamente i rapporti “indiretti” tra Franklin e il Puritanesimo, che oscillano tra l'eredità, il mantenimento, l'attenuazione e il superamento, collocandosi in una posizione intermedia e non inquadrabile. Il problema non è chiaramente la capacità definitoria di Weber, che non si è improvvisamente offuscata; il problema è Franklin, che si trova nel mezzo di una modificazione chimica dell'immagine del mondo, che non è più puritano ma non ha smesso completamente di esserlo, che inizia a ragionare da utilitarista ma di un utilitarismo eretico, incompleto, non coerentemente sviluppato. Tutta l'ambiguità e l'instabilità della mutazione chimica che Franklin incarna è magistralmente riassunta in un unico paragrafo:

Certamente tutti gli ammonimenti morali di Franklin sono volti in senso utilitaristico: l'onestà è *utile* perché dà credito; la puntualità, la diligenza, la temperanza lo sono pure, e *per questo* esse sono virtù [...] per Franklin quelle virtù, come tutte le altre, sono tali *soltanto in quanto* sono in concreto utili al singolo e [...] il surrogato della pura apparenza è sufficiente ovunque renda lo stesso servizio – conseguenza di fatto inevitabile nell'utilitarismo rigoroso. [...] Ma in realtà le cose non sono affatto così semplici. Intanto il carattere di Benjamin Franklin [...] e la circostanza che egli attribuisce a una rivelazione di Dio il fatto stesso della sua scoperta dell'“utilità” della virtù dimostrano che abbiamo qui a che fare con qualcosa di diverso da un addobbo di massime puramente egocentriche. Ma, soprattutto, il *summum bonum* di questa “etica” - cioè l'acquisizione di denaro e di sempre più denaro, evitando nel modo più rigoroso ogni godimento spensierato – è così completamente spoglio di ogni punto di vista eudemonistico, per non dire edonistico, è concepito con tanta purezza come scopo autonomo, da apparire come qualcosa di completamente trascendente e di assolutamente irrazionale di fronte alla “felicità” o all'“utilità” del singolo individuo.<sup>123</sup>

Con Benjamin Franklin siamo indubbiamente oltre la regolazione puritana della vita e dell'agire economico, nel senso che non viene più associato un significato immediatamente religioso alle forme di conduzione dell'attività acquisitiva. Per quanto possano sembrare esteriormente simili, tra Franklin e Baxter ci sono due scarti fondamentali: da un lato l'evidente “blasfemia” di chi fonda la virtù sull'utilità,

---

123 Ivi, pp. 37-38.

dall'altro la completa estraneità all'orizzonte puritano della concezione del profitto come scopo in sé, come fine autonomo.

Nell'ottica del Protestantismo ascetico, infatti, il profitto era l'esito benedetto da Dio di un agire metodico *ad majorem Dei gloriam* e volto alla massimizzazione dell'utilità sociale intesa come unica modalità di amore del prossimo immune da degenerazioni verso la divinizzazione della creatura; appunto: un esito collaterale, indesiderato, un effetto controintenzionale da accettare come segno di elezione proprio perché prodotto di un agire orientato in tutt'altra direzione. In Franklin, invece, il profitto individuale non è affatto un *side effect* di un agire etico consacrato esclusivamente alla maggior gloria di Dio; esso, per dirlo provocatoriamente, prende il posto di Dio, in quanto diviene scopo esplicito dell'agire etico stesso. «[E]lemento peculiare di questa “filosofia dell'avarizia” [è...] soprattutto l'idea dell'*obbligazione* del singolo di fronte all'interesse, posto come scopo autonomo, all'aumento del suo capitale»<sup>124</sup>: si tratta di una mutazione parziale ma non secondaria. È il primo e decisivo passo secolarizzante riscontrabile in Franklin: la “redenzione” del profitto, la metamorfosi chimica dell'utilità individuale, che da segno inintenzionale di santità diventa scopo autonomo e legittimo dell'agire etico. Per riproporre la metafora astrale si potrebbe dire che il profitto e l'utilità individuale, da satellite accessorio, effetto indesiderato dell'attività ascetica – il *come* della redenzione -, diviene pianeta esso stesso, fine ultimo dell'agire etico.

Eppure Weber mette in guardia riguardo l'apparente semplicità dell'*affaire* Franklin; il suo “utilitarismo” è infatti monco e incoerente. Non si tratta solamente della presunta paternità divina delle norme utilitaristiche, ma anche e soprattutto del fatto che la deduzione utilitaristica delle virtù è incompleta: alla radice di tutto in Franklin sopravvive un imperativo, una obbligazione, una *doverosità* intrinseca del profitto che ancora una volta rimanda a Dio. Per questo motivo i brani di Franklin non possono essere considerati alla stregua di semplici manuali per aspiranti capitalisti: non predicano «una tecnica di vita, ma un'“etica” peculiare, la cui violazione non viene considerata soltanto come pazzia, ma come una specie di negligenza di un *dovere* – questo soprattutto è la sostanza della questione»<sup>125</sup>. Chi non vuole partecipare al gioco dell'arricchimento coatto per via ascetica non è

---

124 Ivi, p. 36.

125 Ibidem.

semplicemente un folle o un generico “diverso”: è un peccatore. Questo distanzia, a mio parere, i due “primi uomini” che furono omaggiati dell'aggettivo *oeconomicus*, Franklin e il suo *alter ego* letterario Robinson: per quest'ultimo la volontà di profitto è un brivido, un'inquietudine, una follia positiva; per Franklin invece è un *dovere morale*, e chi lo rifiuta brucerà nel fuoco della Geenna.

Tornando al punto, non si è di fronte ad un “addobbo di massime egocentriche”, una sorta di paravento latamente etico di un egoismo di fondo. Tutto ciò ha un effetto piuttosto straniante ai nostri occhi, se si pensa che uno dei precetti cardine dell'etica di Franklin è brutalmente traducibile nel comandamento: «“dei manzi si fa sego, degli uomini denaro”»<sup>126</sup>. Bisogna stare attenti a non farsi ingannare dalla forma esteriore: «anche in Franklin si tratta di utilitarismo: ma il pathos etico del sermone ai giovani commercianti è per lui inequivocabile, ed è – qui sta il punto – l'elemento caratteristico. La trascuratezza nelle questioni di denaro significa per lui che – per così dire – si “assassinano” embrioni di capitali, e perciò rappresenta un difetto etico»<sup>127</sup>.

Appunto: sono evidenti le tonalità e le sonorità utilitaristiche nei discorsi di Franklin, questo è indubitabile; sono però “stonate”, incoerenti e incomplete: a un certo punto subentra un *pathos* diverso, un terrore eticamente motivato di fronte all'omicidio di capitali futuri che è utilitaristicamente inspiegabile. Tale *pathos*, insieme al rigido anti-eudemonismo di Franklin e all'esclusione assoluta di ogni *diritto* al godimento della ricchezza, testimonia la sincerità e la serietà del suo richiamo alla virtù e all'etica: il *dovere* di arricchirsi non è bilanciato da alcun *diritto* alla felicità. È proprio in tale squilibrio che Weber individua la presenza di «sentimenti che hanno stretta connessione con certe rappresentazioni religiose»<sup>128</sup> perché in questo modo il dovere del profitto non può che assumere i tratti di un imperativo divino. In Franklin si mischiano il diavolo e l'acqua santa: *accanto* alla deduzione utilitaristica delle virtù sopravvive, per giustificare e fondare la ricerca del profitto e dell'utilità individuale, il richiamo alla volontà di Dio:

se infatti ci si domanda *perché* mai si deve “far denaro utilizzando gli uomini”, Benjamin Franklin, per quanto personalmente fosse un deista confessionalmente

---

126 Ibidem.

127 Ivi, p. 42 nota 36.

128 Ivi, p. 38.

neutrale, risponde nella sua autobiografia con un detto della Bibbia che – come egli dice – suo padre, calvinista rigoroso, gli aveva continuamente inculcato in gioventù: “se vedi un uomo attivo *nella sua professione*, egli comparirà al cospetto dei re”.<sup>129</sup>

E quindi, se messo alle corde, Franklin è costretto a convocare nuovamente la Bibbia e la sua autorità. Non fa una bella figura Franklin in questo passaggio: lui, deista, che cita la versione più puritana possibile del Dio cristiano, e solo perché così gli ha insegnato il padre. Sembra quasi balbettare ripetendo la massime inculcate a memoria durante l'infanzia e ormai interiorizzate, irrimovibili: Franklin insomma non sa quello che fa, ma sa che deve farlo bene, con metodo e con criterio.

Per quanto forse imbarazzante, però, in questo passaggio è chiaramente visibile la “situazione eccezionale” incarnata da Franklin; la sua è una condizione intrinsecamente transitoria e passeggera perché fondata su un composto malfermo, su di un'immagine del mondo chimicamente instabile, ormai sbiadita e quindi confusa e per di più in corso di metamorfosi. Rispetto a suo padre, Franklin non prova l'angoscia struggente per il proprio destino ultraterreno che solo il *Beruf* poteva alleviare; e rispetto ai suoi discendenti non può nemmeno godere della ricchezza accumulata. La sua è quindi una doverosità senza contropartite, né ultraterrene né mondane, un virtuosismo letteralmente fine a sé stesso. Il processo chimico è lungo, e allo sbiadirsi del *Weltbild* puritano non corrisponde ancora l'affermazione completa e coerente dell'immagine dell'armonia degli interessi, anche solo quelli *benintesi*: la congruenza tra profitto privato e utilità sociale, il contenuto, le forme e i modi con cui questa “utilità sociale” si esprime, sono ancora affare di Dio, e non conseguenza preterintenzionale della propria *race for wealth*. È normale che, interrogato sul senso del suo agire, Franklin sia costretto a recuperare dai ricordi il Dio di suo padre – un Dio in cui non crede più: la sua è una posizione da equilibrista, difficilmente sostenibile e con scarsissime possibilità di affermazione e diffusione; è come il fermo-immagine di un piano inclinato: dà l'illusione che sia fermo, ma in realtà è in movimento, e non può far altro che giungere in fondo.

Prima di vedere dove finisce il piano inclinato, mi interessa segnalare velocemente perché ci si è finiti su questo “scivolo”, quali sono le ragioni dello scolorirsi dell'immagine puritana del mondo e i vettori di questa primissima

---

129 Ibidem.

secolarizzazione. Ancora una volta si tratta del risultato di un effetto congiunto: da un lato una reazione chimica endogena, maturata nella dimensione astrale dell'immagine del mondo, dall'altro tale reazione è avvenuta anche sulla spinta di pressioni terrene. Il problema è esattamente il cuore della religiosità puritana: la dottrina della predestinazione. Più volte Weber segnala come sia stato possibile sopportare la sua “patetica disumanità” solo nell'arco ristretto di una generazione:

era impossibile, per lo meno nella misura in cui si poneva il problema dello stato di grazia individuale, rimanere fermi al rimando di Calvino – mai abbandonato formalmente, in linea di principio, dalla dottrina ortodossa – all'auto-testimonianza della fede costante che la grazia produce nell'uomo. Soprattutto ciò era impossibile alla prassi della *cura delle anime*, che aveva a che fare, a ogni passo, con le sofferenze create dalla dottrina. Essa si *accomodò* a queste difficoltà in diverse maniere.<sup>130</sup>

È un conflitto interno al *Weltbild* quello che contrappone la purezza teorica della dottrina della predestinazione con l'esigenza, altrettanto presente nell'immagine puritana del mondo, della cura delle anime. Le enormi sofferenze causate dal dogma della predestinazione si scontrano con il principio cristiano di cura pratica delle anime dei fedeli. Chiaramente tale conflitto diviene tanto più pressante quanto più, da un punto di vista “terreno”, si amplia la comunità dei fedeli; non esistono più pochi eroi calvinisti, ma un'intera massa: «col suo crescente confluire *nella vita quotidiana e nella religiosità di massa* la tetra severità della dottrina è sempre meno sopportata e, come suo *caput mortuum*, restò alla fine, nel Protestantesimo ascetico occidentale, quel contributo che particolarmente questa dottrina della grazia ha dato alla formazione della mentalità del capitalismo razionale – la concezione della conferma professionale metodica nella vita diretta al profitto»<sup>131</sup>. Sotto la spinta proveniente dalle masse di nuovi fedeli e dal loro bisogno di *Entlastung*, si affievolisce – o meglio: *sbiadisce* e perde definitezza – l'originaria rigidità della dottrina predestinazionistica. È questo il primo passo, l'inizio di quel processo di secolarizzazione e di metamorfosi chimica che Franklin rappresenta.

Appunto, è solamente l'inizio; lo sbiadirsi e l'opacizzarsi del dogma cardine dell'immagine puritana del mondo dà l'avvio a una serie di reazioni chimiche a

---

130 Ivi, pp. 99-100.

131 Com. Rel., pp. 268-269.

catena. Se Benjamin Franklin è il primo passaggio, il primo fermo-immagine, si tratta ora di andare avanti ad analizzare il *frame* successivo. La direzione di sviluppo, l'esito finale del processo chimico è ormai chiaro: il punto d'arrivo è una particolare configurazione dell'armonia degli interessi – che si è chiamata armonia degli interessi *benintesi* – che, da un punto di vista etico, fonda, legittima e giustifica le teorie utilitaristiche. È lo stesso Weber che, recuperando la semantica della svolta, specifica e nomina i due estremi di questa metamorfosi astrale: «*the public welfare, or the good of many, is to be valued above our own*. Qui appare chiaro il punto di partenza della svolta [*Umschlag*] dalla volontà di Dio ai punti di vista puramente utilitaristici della successiva teoria liberale»<sup>132</sup>. Individuato in Baxter e nel suo particolare Puritanesimo il punto di partenza, compare – per la prima volta esplicito in un passo di Max Weber – il punto d'arrivo: una generica “teoria liberale” che, come si vedrà più avanti, coincide di fatto con la fede ottimistica e un po' *naïve* nell'armonia sociale prestabilita – si sta parlando di Smith e Bentham

Con Adam Smith e Jeremy Bentham giunge a compimento il processo di mutazione chimica – di *secolarizzazione* – dell'agire etico e dell'attività acquisitiva che in Franklin era appena accennato. È bene però specificare due caratteristiche di questa secolarizzazione, per evitare confusioni o conclusioni improprie: in primo luogo essa è sinonimo di periferizzazione dell'intervento e del ruolo divino all'interno dell'immagine del mondo, non implica affatto la Sua scomparsa. Insomma, nelle pagine economiche di Smith o in quelle di teoria morale di Bentham la presenza di Dio viene a mancare in quanto superflua; a differenza di Franklin non c'è più bisogno di Lui per fondare legittimamente uno specifico agire etico ed economico. In altri termini: Smith e Bentham non ripeterebbero meccanicamente versetti biblici se interrogati sul senso del proprio agire. Questo non è poco, ma non è nemmeno troppo; si è cioè ben lontani dalla morte di Dio e dal definitivo divorzio dalla trascendenza.

È in parte la situazione in cui si trova Bildad il quacchero: egli giunge alla “saggia e ragionevole conclusione” che una cosa è il mondo e un'altra la sua religione, e che questi due piani è bene che rimangano distinti; separa quindi le due dimensioni e così facendo, necessariamente, sottrae importanza a Dio e spazi di azione e di rilevanza

---

132 Et., pp. 153-154, nota 209.

alla religione. Ma rimane pur sempre Bildad il quacchero, un sincero fedele: solo consapevole che nel campo degli affari non è necessario riferirsi continuamente a Dio. Una dinamica parzialmente simile è riscontrabile in Smith e Bentham: la loro secolarizzazione è anche quantitativa, ossia denota il restringersi delle zone di diretta influenza religiosa e il ritrarsi di Dio da interi ambiti dell'esistenza umana, come l'etica e l'etica economica. Ciò non è il prodotto di un "attacco a Dio" o alla religione: trattasi piuttosto di indifferenza, di irrilevanza della figura di Dio come fondamento dell'azione etica o come attivo promotore della congruenza tra profitto privato e utilità sociale. Che esista pure, ma riguardo all'etica o all'economia semplicemente *non serve*, non si ha bisogno di Lui. Al massimo può assumere il ruolo sostanzialmente onorifico di garante ultimo, marginale e quasi retorico come la roboante professione di fede stampata sul dollaro.

È una secolarizzazione *anche* quantitativa; l'accento in questo caso va sulla congiunzione: in secondo luogo, infatti, la secolarizzazione espressa da Smith e Bentham è *anche* qualitativa. Ciò significa che la "marea" religiosa della prima modernità non è passata invano, ma ha lasciato residui; o meglio, per sfruttare metaforicamente un campo semantico utilizzato da Weber proprio in questo contesto: ha lasciato un'*eredità* e un *erede*. Ha lasciato un'eredità, ossia forme dell'agire e contenuti etici che sopravvivono nel nuovo contesto, riadattandosi a "fare a meno" di Dio; e ha lasciato di conseguenza un *erede*, cioè un'immagine del mondo e una teoria etica – rispettivamente l'armonia degli interessi benintesi e l'utilitarismo – che cerca di farsi carico di tale eredità, dando un nuovo significato ai "residui" religiosi e provvedendo a fornire un nuovo fondamento di senso per l'agire morale. Alcuni aspetti dell'utilitarismo stesso sono interpretabili come residui religiosi:

la versione *utilitaristica* secondo cui il cosmo economico doveva servire allo scopo di provvedere alla vita di tutti (*good of many, common good* ecc.), fu *conseguenza* del principio che ogni altra interpretazione conduceva all'(aristocratica) divinizzazione della creatura [...]. L'utilitarismo è quindi, come si è detto, la *conseguenza* della configurazione impersonale dell'"amore del prossimo" e del rifiuto di ogni glorificazione del mondo per effetto dell'esclusività del puritano *ad maiorem Dei gloriam*<sup>133</sup>.

---

133 Ivi, p. 159. Alle «fonti religiose dell'utilitarismo» Weber fa riferimento anche in ivi, p. 154.

Tra gli effetti di tale processo chimico astrale di trasformazione e successione ereditaria c'è, per fare un altro esempio, il passaggio dalla setta al *club*: in un'immagine del mondo che ormai non contempla predestinazioni divine e in cui anzi lo stesso Dio è sempre più annacquato – *sbiadito* – e marginale, chiaramente un'istituzione come quella settaria sembra avere ben poche *chance* di sopravvivenza. Eppure essa era talmente radicata in alcuni Paesi a *imprinting* puritano, come gli Stati Uniti, che non scompare, ma modifica parzialmente il proprio significato ultimo, adattandolo al nuovo contesto: «con la crescente secolarizzazione della vita, questo fondamento dell'autopercezione dell'individuo dalle sette [...] è penetrato nell'intera vita americana attraverso le unioni e i circoli basati su votazioni segrete e riuniti per tutti i fini possibili, fino ai *Boys' club* nelle scuole»<sup>134</sup>. L'idea di affermarsi, e di farlo all'interno e sotto la critica di un gruppo di simili, perde l'appiglio religioso, ma rimane su di una nuova base; dai circoli di imprenditori a quelli sportivi fino ai club per studenti, la forma associativa plasmata dal Protestantesimo ascetico cambia nome perché trova un nuovo fondamento profano nell'obbligo etico di dare il meglio di sé stessi e nell'immagine parziale dell'uomo come essere naturalmente competitivo e desideroso di distinzione e riconoscimento sociale<sup>135</sup>.

Per avere un'idea dello stadio a cui è giunta in Smith e Bentham la mutazione chimica dell'immagine del mondo è utile recuperare velocemente il balbettio simil-puritano del deista Franklin da utilizzare come termine di paragone. Si è visto infatti che il suo utilitarismo era *incompleto e incoerente*; era incompleto, perché il suo fondamento ultimo era ancora ultra-mondano, ossia l'utilità sociale intesa come imperativo religioso: “ama il prossimo tuo come te stesso”. Per questo Weber segnala più volte il sincero deismo di Franklin: il Dio in cui crede è il generico “Dio dei cristiani”, privo di appartenenze particolari; e ciò che caratterizza questo Dio, il suo unico messaggio e imperativo, è esattamente ciò che unifica le immagini di Dio di ogni confessione cristiana: il precetto dell'amore del prossimo. Questo Dio è in grado di fondare un atteggiamento di tipo *etico-responsabile* - qualcosa di completamente estraneo alla graniticità *gesinnungsethisch* della condotta di vita puritana. Quella di

---

134 Dom., p. 720; cfr. anche Set., pp. 209-210.

135 Cfr. E. Pulcini, *L'individuo senza passioni*, op. cit., pp. 75-79: «Il “desiderio di migliorare la propria condizione” in cui Smith riconosce *l'inclinazione basilare e generale del genere umano* (corsivo mio) trova infatti il proprio impulso primario [...] nel *desiderio di essere ammirati, approvati, considerati dagli altri*».



Franklin non è più un'etica dell'intenzione, ma la sua *Verantwortungsethik* ha ancora bisogno di Dio per darsi coerenza e solidità: la ricerca del profitto individuale è un dovere perché comporta utilità sociale, e l'utilità sociale è importante perché, alla fine, risponde al comandamento tutto teologico di amare il prossimo, così come declinato da una tradizione *latu sensu* cristiana.

Ed era anche un utilitarismo incoerente, perché nello sbiadirsi del *Weltbild* l'immagine di Dio diventa confusa, e a volte riproduce forme genericamente cristiane, altre volte rigidamente puritane; ma alla fine il Dio esplicitamente citato era quello che prescrive il *Beruf* come comandamento esplicito e senza sentire minimamente il bisogno di fondarlo su supposte congruenze tra profitto individuale e benessere sociale. L'intervento di *questo* Dio, tutt'altro che genericamente cristiano, inserisce nuovamente un elemento puramente etico-intenzionale: l'illegittimità della virtù meramente *apparente*. Ciò che è una «conseguenza di fatto inevitabile nell'utilitarismo rigoroso»<sup>136</sup>, è scongiurata da Franklin grazie all'interpolazione di un elemento che di utilitaristico non ha nulla. Ancora in Benjamin Franklin il Dio dei puritani non solo sopravvive, ma ogni tanto riesce anche a scalzare quello generico dei deisti, e per un tempo sufficiente a inserire un *non sequitur* che testimonia tutta l'instabilità del personaggio-Franklin: la virtù è fondata e definita dall'utilità, ma non sempre e non fino in fondo.

Con Smith, Bentham e in generale con l'economia politica liberale che credeva nell'armonia degli interessi, si ha invece un utilitarismo assolutamente *completo* e di sicuro *più coerente*. Il processo di secolarizzazione, il mutamento chimico di questo lato della costellazione, è ormai compiuto: l'utilità sociale del profitto individuale – e quindi l'armonia tra individuo e società – è priva di qualsiasi significato e fondamento religioso. Il benessere quantitativamente misurato del maggior numero diventa l'unica forma di legittimazione del profitto, senza alcuna necessità di interpretarlo come una modalità laica di implementazione di un comandamento divino; l'utilità sociale è l'unico e ultimo argomento che conferisce legittimità al profitto individuale e sensatezza a una vita spesa ad accumulare denaro.

Il criterio giustificativo del profitto individuale si è quindi completamente immanentizzato nell'utilità sociale stessa. Se però da un lato non c'è esigenza di dèi

---

136 Et., p. 38.

genericamente cristiani che assicurino fondatezza e sensatezza all'agire volto al profitto, dall'altro lato è assolutamente indispensabile la tenuta dell'assunto cognitivo cardine della nuova immagine del mondo, che con Smith e Bentham è giunta a completa maturazione: che ci sia armonia sistemica e preterintenzionale tra interessi individuali e benessere sociale, tra l'utilità personale e quella collettiva. Facendo a meno di Dio, tutto il sistema si basa sulla solidità di questo postulato. Rispetto al Puritanesimo, questa è una vera inversione dei fattori: prima si amava il prossimo e miracolosamente ci si arricchiva; ora ci si arricchisce e – altrettanto miracolosamente – si fa del bene agli altri. La differenza è che nel primo caso i miracoli erano affare esclusivo di Dio, ora il miracolo quotidiano di conversione del profitto del singolo in benessere per tutti è compiuto dal mondo, dal sistema.

Saltano subito agli occhi le inevitabili implicazioni farisaiche di tale convinzione e di un simile *Weltbild*: gli umiliati e offesi di questo mondo si ritrovano addirittura dalla parte del torto etico, parassiti incapaci di contribuire attivamente all'accrescimento dell'utilità sociale. D'altronde è questo il contesto, storico e culturale, in cui poco dopo la morte di Smith e Bentham maturerà l'abrogazione del sistema di Speenhamland e si farà palese il parto di sangue del capitalismo industriale con le segregazioni forzate nelle *workhouses*. Dall'altra parte della barricata ai vincenti è consegnato in premio anche il certificato di bontà morale: diventano i benemeriti “datori di lavoro”, i campioni del progresso civile e morale dell'umanità.

Una simile deformazione farisaica è il risultato della permanenza di elementi originariamente puritani inseriti però in un contesto ormai del tutto diverso chimicamente: «il retaggio che quell'epoca religiosamente viva e vivace del secolo XVII lasciava alla sua utilitaristica erede stava proprio e soprattutto in una coscienza enormemente buona (diciamo pure: *farisaicamente* buona) che accompagnava l'attività lucrativa»<sup>137</sup>. Anche l'imprenditore puritano “dalla buona coscienza integra” si dedicava al *Beruf* sovranamente indifferente alle ricadute pratiche del proprio agire; il suo successo economico era voluto da Dio, l'eventuale disgrazia altrui pure. L'embrione farisaico del Puritanesimo si sviluppa compiutamente nel momento in cui l'immagine del mondo inizia a fare a meno di Dio: la ricchezza diventa *merito* -

---

137 Ivi, p. 180.

termine blasfemo – integralmente personale e vettore *diretto* di utilità sociale, dotato quindi di connotati etici. In alcuni contesti specifici, poi, il fariseismo utilitarista raggiunge i propri livelli massimi:

già Calvino aveva pronunciato la sentenza, spesso citata, che soltanto quando il “popolo”, cioè la massa degli operai e degli artigiani, viene mantenuto povero, esso rimane obbediente a Dio. Gli Olandesi (Pieter de la Court e gli altri) avevano “*secolarizzato*” questo concetto nel senso che la massa degli uomini lavorerebbe soltanto se a ciò li costringe la necessità, e questa formulazione di un motivo ispiratore dell’economia capitalista sfociò poi ulteriormente nella corrente della “produttività” dei bassi salari. Anche qui la *versione utilitaristica* si sostituì impercettibilmente al principio con l’inaridirsi delle sue radici religiose.<sup>138</sup>

La traduzione utilitaristica di ciò che inizialmente era la diffidenza tipica di ogni religiosità di redenzione nei confronti della ricchezza, si carica di tonalità farisaiche; parlare di maggiore “produttività” dei bassi salari significa maggiore efficienza, e quindi maggiore creazione di ricchezza sociale e di conseguenza assoluta *eticità* dei bassi salari. Semmai, a nascondere e schermare il cortocircuito di una dottrina che perseguendo il benessere del maggior numero causa miseria e proletarizzazione di massa, subentra l’immagine parziale del tempo storico: il *quando* della redenzione – ossia il benessere – diventa un sempiterno *dopo*; su questa terra, ma dopo. È l’epoca d’oro del *progresso*<sup>139</sup>, l’idea che le eventuali sfasature, le disarmonie parziali che ancora affliggono il mondo siano per il momento necessarie, destinate comunque a scomparire col passare del tempo – che proverbialmente aggiusta tutto.

È chiaro quindi il motivo che spinge Weber a descrivere sempre il Liberalismo o l’Illuminismo – considerati di fatto sinonimi – come *sorridenti*: non solo manca l’angoscia, che era già scomparsa in Franklin, ma si attenua decisamente anche l’assoluto divieto a godere delle proprie ricchezze, il tutto, chiaramente, nella buona coscienza farisaica di essere nel giusto. Dopo i secoli cupi di spaesamento e religioni oppressive, direbbe Borkenau, si ricomincia a sorridere; torna l’ottimismo, trasportato da un’immagine del mondo che considera quasi sinonimi l’interesse privato e il

---

138 Ivi, p. 181.

139 Ros., p. 36, nota 98: «l’idea di “progresso” diviene necessaria solo quando viene meno il significato religioso del destino dell’umanità, e nasce il bisogno di attribuirgli un “senso” terreno e tuttavia oggettivo».

benessere generale, e che addirittura considera fundamentalmente buono anche l'uomo: «[un] individualismo scevro di illusioni e di tono pessimistico [...] si fa sentire ancor oggi nel “carattere popolare” e nelle istituzioni dei popoli con passato puritano – in antitesi così appariscente rispetto alle lenti ben diverse attraverso le quali più tardi l’“Illuminismo” considerò gli uomini»<sup>140</sup>. Un'umanità che non solo è capace di coesistere pacificamente, ma che se correttamente educata riguardo i propri interessi benintesi, può anche essere *facilmente* virtuosa.

Infatti per quanto farisaica e incredibilmente comoda – troppo comoda per occhi weberiani -, quella delineata da Smith e Bentham rimane comunque un'etica, qualcosa in più di una tecnica prudenziale di adattamento al mondo. Per questo mi sembra di vedere in Weber dei tentennamenti nell'inquadrare Smith: da un lato l'unica citazione smithiana che inserisce nell'*Etica protestante* è quella riferita all'assenza di benevolenza nei fornai e macellai<sup>141</sup>, come se Smith fosse semplicemente e semplicisticamente l'alfiere di un dispositivo grezzo e non filtrato di congruenza tra egoismo e bene comune. D'altro canto però penso che Weber intuisca la maggiore profondità e complessità del ragionamento di Smith, e quindi eviti accuratamente di associarlo al “liberi tutti” completamente a-morale di cui Mandeville, invece, è stato il portavoce. D'altronde, basta scorrere velocemente gli “insegnamenti” di Smith, la sua ideale condotta di vita, per accorgersi dell'incredibile somiglianza con Franklin: l'uomo virtuoso è il *prudent man*, lungimirante negli affari e degno di credito, che «persegue con pazienza e regolarità l'accrescimento della ricchezza»<sup>142</sup>.

Rispetto a Franklin non ci sono più residui etico-intenzionali, ma al contrario di Mandeville qui rimane ancora centrale un certo grado di ascetismo laico e la semantica della virtù; permane insomma un elemento *doveristico*, in base al quale si deve massimizzare l'utilità sociale, e il modo migliore di farlo è, per nostra fortuna, ricercare il profitto individuale. È l'apoteosi dell'ottimismo: ciò che dobbiamo eticamente fare coincide con i nostri interessi benintesi. *Benintesi*, certo, perché nella *race for wealth* ognuno ha la tentazione di barare, ma se qualcuno «si facesse strada a gomitate o spingesse per terra uno dei suoi avversari, l'indulgenza degli spettatori

---

140 Et., pp. 91-92.

141 Cfr. *ivi*, p. 69 nota 62: «Non dalla benevolenza del macellaio, del fornai o del contadino ci aspettiamo il nostro pranzo, bensì dalla considerazione che essi hanno del proprio interesse; noi non ci rivolgiamo al loro amore del prossimo, ma al loro amore di sé, e non parliamo mai loro dei nostri bisogni, ma sempre del loro vantaggio» (*Wealth of Nations*, libro I, cap. II).

142 E. Pulcini, *L'individuo senza passioni*, op. cit., p. 84.

avrebbe termine del tutto. È una violazione del *fair play* che non si può ammettere»<sup>143</sup>; l'uomo prudente sa che è nel suo interesse beninteso rispettare le regole, guadagnarsi la fiducia degli altri, giocare pulito, evitare di sprecare inutilmente denaro. Il suo agire è comunque ancora parzialmente ascetico, ma è motivato da passioni egoistiche adeguatamente temperate e incanalate verso il raggiungimento, appunto, dei propri interessi *benintesi*.

I tre lemmi, i tre quasi-sinonimi attorno ai quali è riassumibile il ragionamento smithiano sono: *private utility*, *moral virtues*, *public benefits*; il profitto privato è legittimo e doveroso perché funzionale all'utilità sociale e inoltre capace di costituire un fondamento solido per la virtù. Una virtù effettiva, e non apparente; è qui che torna importante l'immagine dell'uomo che è parte fondamentale del *Weltbild* dell'armonia degli interessi benintesi: «l'individuo [...] non si accontenta di una stima e di una lode puramente esterne, né si limita [...] a dissimulare le proprie passioni in virtù, al fine di ottenere un consenso a ogni costo, indipendentemente dal merito. [...] Gli uomini – sostiene Smith, in aperta polemica con Mandeville – non vogliono solo essere lodati, ma lodevoli, non vogliono solo essere stimati e amati, ma degni di stima e amore»<sup>144</sup>.

Questa è la “via doveristica alla modernità”, la via etica al capitalismo; da Baxter a Franklin, a Smith è a mio parere riconoscibile una linea di continuità attraverso i mutamenti e le metamorfosi chimiche della costellazione dell'immagine del mondo - dallo sbiadirsi e periferizzarsi dell'immagine di Dio alla radicale trasformazione dell'immagine dell'uomo; dalla metamorfosi dell'immagine del tempo fino addirittura al cambiamento subito dal *sole*, che non è più la pace dei santi promessa da Dio ma diventa il benessere della maggioranza, passando attraverso il comandamento divino di amore del prossimo. In tutti questi passaggi, comunque, rimane l'idea di un *dovere* che si cristallizza in una condotta di vita più o meno metodica: insomma, rimane – per quanto in calando – un certo grado di ascetismo. Dall'altra parte della barricata non si trova nulla di tutto questo: tra Milton e Mandeville e quella che ho chiamato l'armonia dei desideri, la reazione chimica segue altri percorsi e dà vita a un'immagine del mondo diversa, in cui non c'è spazio per la semantica del *dovere*,

---

143 A. Smith, *The Theory of Moral Sentiments* [1759], trad. it. a cura di A. Zanini, *Teoria dei sentimenti morali*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1991, p. 111

144 E. Pulcini, *L'individuo senza passioni*, p. 81.

della *virtù*, e quindi per ogni forma di ascetismo.

Distinguere queste due strade, queste due immagini del mondo è a mio avviso l'unico modo non solo per ricostruire correttamente la storia e la storia del pensiero di quel periodo, ma anche per risolvere alcuni *non sequitur* e alcune dissonanze della ricostruzione weberiana. Weber infatti, non facendo esplicitamente tale distinzione, finisce per caricare il lemma “armonia degli interessi” di significati diversi e a volte anche contraddittori, senza riuscire a spiegare chiaramente passaggi e soluzioni di continuità. Un esempio di tale opacità e discrepanza è dato dall'ultimo, famosissimo paragrafo della *Storia economica*:

La radice religiosa dell'uomo economico moderno si è disseccata. Il concetto di professione si pone come *caput mortuum* nel mondo d'oggi. La religiosità ascetica fu dissolta da una disposizione d'animo di realismo pessimistico [*aber keineswegs asketisches* – passaggio incredibilmente mancante nella traduzione italiana] nei confronti del mondo e dell'uomo, una concezione come quella, ad esempio, sostenuta dalla favola delle api di Mandeville, secondo cui in certe circostanze anche i vizi privati tornano a vantaggio del bene generale. Con la scomparsa di ogni residuo dell'enorme pathos religioso delle sette, l'ottimismo illuministico, che credeva nell'armonia degli interessi, ha assunto l'eredità dell'ascetismo protestante inserendola nel pensiero economico; esso ha ispirato i principi, gli uomini di stato e gli scrittori della fine del XVIII secolo e dell'inizio del XIX. L'ethos economico era sorto sul terreno dell'ideale ascetico; ora veniva spogliato del suo significato religioso.

Quindi, da un lato c'è la *dissoluzione*, dall'altro l'*eredità*; da un lato c'è *pessimismo*, dall'altro *ottimismo*. In questo paragrafo Weber fa una crasi tra due immagini del mondo: nella prima parte si descrive l'armonia dei desideri, nella seconda l'armonia degli interessi benintesi; quest'ultima infatti, come si è visto nelle pagine precedenti, si carica dell'*eredità* dell'ascetismo protestante: significa che cerca di conservare un certo grado di ascetismo, ma un ascetismo “laico” e inserito in un'atmosfera di generale ottimismo riguardo il mondo e la natura umana che era completamente estranea alla *Stimmung* puritana. Dall'altra parte invece, nella prima sezione del paragrafo, si parla radicalmente di *dissoluzione* dell'ascetismo, certificando la sua irrimediabile scomparsa nel momento in cui si ammette che persino i vizi possono contribuire all'utilità sociale. Questa è l'armonia dei *desideri*, questo è Mandeville, ma non Smith. In questo contesto, il fatto che la traduzione

italiana salti un'intera frase in cui si ribadisce e si rafforza il carattere non-ascetico del pessimismo di Mandeville complica ulteriormente una questione già di per sé ingarbugliata.

All'origine e alla radice del *Weltbild* dell'armonia dei *desideri* c'è, anche in questo caso, l'immagine puritana del mondo; rispetto alla linea Baxter-Franklin, però, la mutazione chimica è stata più repentina e più radicale, probabilmente perché ha potuto appoggiarsi e fare leva su difformità genetiche interne al *Weltbild* puritano. In altri termini: Milton non è Baxter, il suo Puritanesimo è quanto meno particolare, eccentrico; ed è esattamente a partire da Milton che a mio avviso ha inizio il processo di formazione della nuova immagine del mondo. Anche Milton cresce in un ambiente rigidamente puritano e da puritano viene educato; anche lui subisce il trauma del dogma della predestinazione, «la cui cupa severità influenzò il [suo] sviluppo giovanile»<sup>145</sup>. Una dottrina troppo cupa e troppo “ingiusta”, da cui Milton si distanzia immediatamente e con parole dure, che non lasciano spazio a dubbi: «possa io andare all'inferno, ma un Dio tale non otterrà mai il mio rispetto»<sup>146</sup>; è questa la differenza genetica ereditaria, ciò che distanzia Milton da Baxter e che di conseguenza, al procedere delle metamorfosi chimiche, creerà il divario tra le due immagini del mondo, tra le due armonie. Per questo motivo, per il suo scetticismo riguardo il doppio decreto, Milton «è “puritano” soltanto in quel senso più ampio di un orientamento *razionale* della vita nel mondo in base alla volontà divina»<sup>147</sup>; il principio della predestinazione era infatti uno degli elementi cardine della costellazione calvinista e puritana, e la sua assenza causa necessariamente squilibri e riassetamenti: uno su tutti, il modificarsi profondo dell'immagine di Dio, che da padrone assoluto e spaventoso diviene quasi un'entità astratta, onnisciente e onnipotente ma rispettoso garante della libertà umana.

I tratti essenziali del Puritanesimo *à la* Milton sono condensati nella sua “divina commedia”, il *Paradise Lost*: c'è, appunto, l'immagine di un Dio distante e pacato, un Dio razionale e misurato, che permette che il male accada, ma in fondo crea il bene dal male; c'è l'immagine della Provvidenza, presente in maniera capillare, che si prende carico dell'umanità ormai cacciata dal Paradiso; c'è sottotraccia l'idea

---

145 Et., p. 98 nota 39.

146 Citato in Et., p. 87.

147 Ivi, p. 87 nota 12.

dell'esilio dall'Eden come *felix culpa*, evento che consente all'uomo di scoprire un paradiso “dentro di sé” e che apre alle avventure del mondo; c'è Satana, di fatto il vero protagonista, incarnazione demoniaca di un eroismo tragico.

E poi c'è Mammona, luogotenente delle armate infernali, che nella sua convincente arringa alla metà del secondo libro sembra invogliare a fare a meno di Dio: è inutile combatterlo, ma a che pro chiedere – e magari ottenere – il Suo perdono? Forse per essere costretti ad adorare e servire eternamente Colui che in fondo si continua a odiare? Molto meglio “fare da soli”, dimenticarsi di Lui e vivere liberi con le proprie forze: «più chiara / Risplenderà nostra grandezza allora / Che da piccole cose uscir le grandi / Il vantaggio dal danno»<sup>148</sup>. Non c'è rimpianto, al contrario è quasi con orgoglio che si rivendica la residenza negli inferi: «Questo deserto suolo / Splendidi in sé vasti tesori asconde / Di gemme e d'oro; e di scienza e d'arte / Noi non siam scarsi onde innalzar eccelse / Moli di Numi degne, emule al cielo. / Cangiar questi tormenti anco può il tempo / In elementi nostri»<sup>149</sup>. Il discorso di Mammona ricorda da vicino i ragionamenti che pochi decenni dopo faranno i teorici della *Political Economy*, soprattutto riguardo due questioni: la possibilità di trarre vantaggio dai danni e dal “male” e la trasformazione delle proprie debolezze e deficienze in punti di forza. È l'antecedente letterario-teologico di Mandeville che, dopo la mutazione chimica che causa la completa immanentizzazione del *Weltbild*, ritradurrà il tutto in: utilità sociale del vizio e dei peggiori istinti umani e rivalutazione delle carenze e dei bisogni dell'uomo come elemento fondativo della socialità e dell'inventiva.

Ad ogni modo, Milton e il suo Puritanesimo eccentrico rappresentano già, evidentemente, una trasformazione decisiva dell'originaria immagine calvinista del mondo; è proprio nel discorso di Mammona che Weber individua «una specie di rovesciamento della mentalità puritana»<sup>150</sup>; un rovesciamento [*Umstülpung*] che ha parecchi punti di contatto con la svolta [*Umschlag*] di Franklin e Smith, precedentemente analizzata. A questo livello, infatti, le due “strade” verso l'armonia dei moderni sembrano avvicinarsi; nel ragionamento di Mammona, curiosamente, si notano assonanze con le “ottimistiche teorie” dell'utilitarismo, in cui l'utilità

---

148 J. Milton, *Paradise Lost* [1667], traduzione italiana, *Il paradiso perduto* disponibile online su <http://www.rodioni.ch/busoni/bibliotechina/nuovifiles/paradiso2.html>

149 Ibidem.

150 Ros., p. 35 nota 96.



individuale viene «trasfigurata in strumento comprensibile mondanamente in vista di uno scopo eternamente ideale. In questo modo si ha l'impressione di ritrovarsi sul terreno delle ottimistiche teorie dell'“utilitarismo” del XVIII secolo»<sup>151</sup>.

Si tratta però solo di un'impressione, di un momento fugace prima che le diverse mutazioni chimiche separino ancora una volta le direzioni di sviluppo delle due immagini “armoniche” del mondo. La svolta accennata da Franklin trova poi Smith nel suo cammino e si evolve in direzione di un ascetismo laico, di un'etica comoda, ma pur sempre “doveristica”; il rovesciamento di Milton, invece, si evolve con Mandeville, che porta alle estreme conseguenze il pensiero di Mammona. Se ne accorge lo stesso Weber, che infatti, subito dopo il passaggio citato poche righe sopra, scrive:

Quando però [*Wenn aber*] la favola delle api di Mandeville poneva e risolveva a suo modo il problema del rapporto tra interessi privati e interessi collettivi con la formula *private vices, public benefits*, e quando parecchi dei suoi successori inclinavano, consapevolmente o no, a ritenere che l'utilità economica individuale sia la forza che, in virtù di un intervento *provvidenziale*, “vuole costantemente il male e crea costantemente il bene”, allora può affermarsi l'idea che l'utilità individuale sia posta direttamente – e, come accade, interamente – al servizio di quelli che, nel linguaggio comune, sono chiamati i fini culturali “divini” oppure “naturali” dell'umanità.<sup>152</sup>

Nella *Favola delle api* di Mandeville si cristallizza l'immagine del mondo dell'armonia dei desideri; la distanza da Smith è notevole, e per coglierla basterebbe leggere in che modo Mandeville descrive e sbeffeggia le virtù del *prudent man*: «la frugalità, come l'onestà, è una virtù mediocre e malnutrita, adatta solo a piccole società di uomini buoni e pacifici, disposti ad essere poveri pur di stare tranquilli [...] . È una virtù oziosa e sognatrice, che non dà lavoro»<sup>153</sup>. Le comunità virtuose sono noiose, mediocri, ingenuie; la vivacità e l'effervescenza, le parti migliori e paradossalmente più nobili dell'umano, possono fiorire solamente in luoghi in cui la virtù non è di casa, in cui gli uomini non sono affatto prudenti, ma agitati e scossi da passioni e da profonde volontà di arricchimento e distinzione. E come Mammona, a

---

151 Ivi, p. 35.

152 Ibidem.

153 B. de Mandeville, *The Fable of the Bees* [1705], trad. it. a cura di T. Magri, *La favola delle api*, Laterza, Roma-Bari 2006, nota K, p. 68.

un'eternità di soporifere lodi, preferiva la permanenza negli inferi e l'adattamento sviluppando arti e scienze, allo stesso modo Mandeville postula che una società virtuosa è una società ignorante, povera, stupida:

non avranno arti o scienze, e saranno tranquilli soltanto finchè i loro vicini li lasceranno in pace; saranno poveri, ignoranti, e quasi del tutto privi di quelle che chiamiamo comodità della vita, e tutte le virtù cardinali insieme non riusciranno a procurare loro una giacca passabile o una pentola. Infatti in questo stato di agio indolente e di stupida innocenza non dovete temere grandi vizi, ma non potete neppure aspettarvi virtù notevoli.<sup>154</sup>

Il “realismo pessimistico” di Mandeville sembra in realtà avere un retrogusto retorico, in quanto nasconde, alla fine, un risvolto nettamente positivo; le carenze e i difetti della natura umana sono lo stimolo per l'intelligenza e la creatività, e definendo bisogni intrinsecamente incolmabili stimolano la costante ricerca al “di più” e al meglio. Allo stesso modo il mondo obbliga purtroppo alla scelta fra la mediocrità noiosa e primitiva della virtù e l'esuberanza movimentata e brillante del vizio; ma, da un altro punto di vista, ciò significa che – letteralmente – non tutto il male viene per nuocere, anzi: laddove c'è vizio e immoralità c'è anche, perlomeno, ricchezza, benessere, vivacità e vitalità.

La Provvidenza che nel *Paradise Lost* accompagnava Adamo ed Eva alla scoperta del mondo dopo la cacciata dall'Eden si incarna nel mondo stesso e nel sistema capitalistico che si sta affermando: ogni giorno il mondo è provvidenzialisticamente in grado di trarre il bene dal male, di trasformare il vizio in utilità sociale. Nella mutazione chimica del *Weltbild* compiuta da Mandeville al permanere del giudizio negativo riguardo la natura umana fa da contrappeso l'ampliarsi smisurato del ruolo svolto dalla Provvidenza secolarizzata: non c'è bisogno di ascetismo o di virtù perché il mondo stesso traduce immediatamente il male in bene, perché paradossalmente quanto più vuoi il male tanto più contribuisce all'affermazione del bene.

La formula smithiana *private utility, moral virtues, public benefits* appare, osservata con l'immagine dell'armonia dei desideri, inutilmente complicata e colpevolmente superficiale: da un lato non c'è bisogno di passare attraverso la virtù, dato che il mondo è sufficientemente “provvidenziale” da garantire autonomamente

---

154 Ivi, nota Q, p. 122.

il collegamento tra utilità privata e utilità sociale. Dall'altro lato è qui che si afferma la “conseguenza inevitabile dell'utilitarismo rigoroso”: anche nei casi in cui la virtù dovesse dimostrarsi utile, è sufficiente l'apparenza, non è necessaria la sostanza. È all'interno di questa immagine del mondo che il termine utilitarismo cambia significato, e anche nelle opere di Weber da dottrina etica – troppo comoda, farisaica e superficiale, ma comunque etica – diventa tecnica prudenziale di vita volta all'arricchimento. Anzi, a ben guardare Mandeville fa un ulteriore passo avanti: nelle società minimamente complesse la virtù è *sempre* apparenza, in quanto è solamente una delle modalità di espressione dell'arroganza, della volontà di distinzione, del desiderio di estorcere la stima altrui.

Al posto della formula di Smith, quindi, subentra lo slogan più lineare di Mandeville: *private vices, public benefits*. A ben guardare non scompare solo il riferimento alla virtù, ma viene a mancare persino quello all'utilità; per questo si è scelto di cambiare nome a quest'immagine del mondo, optando per la definizione “armonia dei desideri”: al contrario di quanto fa la linea Franklin-Smith, Mandeville non ha alcuna intenzione di insegnare come si accresce il proprio patrimonio e di legittimare e motivare eticamente tale ricerca del profitto. Mandeville più ambiziosamente rappresenta in immagine un mondo in cui ciascuno asseconda e persegue i propri desideri e le proprie passioni – non importa quali siano – e tutto ciò, provvidenzialmente, ricade a vantaggio dell'intera collettività. Che ci si voglia arricchire risparmiando o che si preferisca sperperare denaro nel vino e nel gioco, che si preferisca lavorare duro o truffare i marinai al porto, tutti questi atteggiamenti si compensano e si completano a vicenda, si equilibrano in un mondo armonico.

È chiaro che in questa immagine del mondo non può avere alcuno spazio la semantica del *dovere* e si dissolve l'ascetismo; non c'è eredità, c'è la completa implosione del concetto di *Beruf*, schiacciato dal ruolo che la provvidenza – con la minuscola – mondana e secolare ha assunto all'interno del *Weltbild*. In questo momento il capitalismo cessa di essere effetto di un dovere etico al lavoro e al risparmio e diventa promessa di felicità, diventa rivendicazione di un *diritto* alla felicità intesa come benessere e ricchezza. L'uomo di Mandeville non ha più nulla in comune non solo con l'ossessivo e deprimente anti-eudemonismo di Franklin, ma nemmeno con il *prudent man* di Smith. “Fa' ciò che vuoi” è il motto che deriva

coerentemente da questa immagine del mondo, perché tanto ne discenderà comunque un vantaggio generale. Dopo aver passato decenni a cercare disperatamente armonie, con questo *Weltbild* l'umanità ha finalmente raggiunto la tranquillità.

Nella ricostruzione di Weber la “linea-Mandeville”, l'armonia dei desideri, surclassa e scalza la “linea-Franklin”, l'armonia degli interessi benintesi: alla via doveristica alla modernità si preferisce la scorciatoia, per di più in discesa. Secondo Weber è qui il grande errore, il peccato originale della modernità occidentale: lasciare la strada vecchia per la nuova, che ci condurrà a scivolare verso la sazietà politica e morale fino a giungere agli ultimi uomini. Ma al di là degli esiti tardo-moderni di questa scelta, è interessante capirne il perché; perché il sentiero di un capitalismo fondato sull'etica del lavoro e sull'autocontenimento si è interrotto? A mio avviso la partita si gioca – si è giocata – sul grado di onerosità etica ed esistenziale dell'appartenenza e complicità con il sistema capitalista; l'armonia dei desideri ha maggiore *appeal* perché è “in discesa”, permette agli uomini di rimanere esattamente così come sono – anzi: di rimanere se stessi *al proprio peggio*. Una simile immagine del mondo squalifica come assolutamente inutile non solo l'angosciante autocontrollo puritano, ma persino quel grado minimo di contenimento dato dalla prudenza smithiana; e può permettersi di fare ciò in quanto scarica integralmente sul mondo la capacità di mutare il male in bene.

Accanto a questo aspetto ci sono poi le conseguenze dell'«effetto secolarizzante del possesso»<sup>155</sup>: già Wesley si era infatti accorto che la semplice disponibilità di ricchezza, la sola possibilità di accedere a beni di consumo, rende irresistibili le tentazioni del godimento e rafforza “l'amore del mondo”. È il paradosso di ogni asceti, che creava ricchezza nel momento stesso in cui la condannava o condannava il suo godimento. Con il capitalismo e la sua inedita efficienza produttiva si raggiunge un punto di non ritorno; l'armonia dei desideri vince perché in un mondo che inizia a riempirsi di beni, di merci e di denaro come mai prima nella storia essa appare più “adeguata”, più al passo coi tempi e, ancora una volta, meno onerosa. Se a ciò si aggiunge la sua maggiore coerenza, è facile capire le ragioni del suo successo.

Dall'altra parte della barricata, infatti, non è solo Franklin a rivelarsi instabile, con il suo cortocircuito tra legittimazione del profitto e condanna senza appello del suo

---

155 Et., p. 178.

godimento; anche Smith non si trova in una posizione migliore: da un lato conferma la congruenza tra utilità personale e utilità sociale, dall'altro però inserisce la clausola per cui l'interesse personale deve essere "beninteso", e quindi di fatto bisogna comportarsi da *prudent man*, evitare eccessi, e lavorare onestamente. Perché, se alla fine ciò che è utile per me, è bene anche per gli altri? E poi chi decide quale sia il mio interesse beninteso? Va da sé che, con queste alternative, la radicale schiettezza di Mandeville e dell'armonia dei desideri ha potuto imporsi senza eccessivi problemi come l'immagine del mondo della modernità matura.

Finora si è preferito analizzare e riprodurre le metamorfosi chimiche dell'immagine del mondo seguendo da una parte le mutazioni "astrali", dall'altra le ricadute di tali cambiamenti soprattutto per quanto riguarda l'agire economico. È stata una scelta almeno parzialmente obbligata, in quanto è lo stesso Weber a concentrarsi quasi esclusivamente sulle evoluzioni dell'attività acquisitiva – o meglio: del tipo d'uomo che dedica la propria vita all'accumulazione di denaro e della mentalità, dei motivi per cui lo fa. Ciò non solo per una questione di interesse personale, ma di contenuto: la cesura tra prima modernità e modernità matura, a suo avviso, corre principalmente sul terreno dell'organizzazione dell'agire economico; in altre parole, a distinguere le due fasi della modernità è il processo appena descritto di erosione prima e di dissoluzione poi della soggettività economico-ascetica di tipo pionieristico che era stata plasmata dall'immagine puritana del mondo. Questo non significa affatto che una simile trasformazione non abbia avuto conseguenze rilevanti in ambito politico, anzi; in primo luogo è chiaro che una separazione netta tra campo economico e sfera politica è possibile solo come operazione teorica: nella vita concreta il modo in cui si sceglie di perseguire profitto e le motivazioni per cui lo si fa sono questioni sia economiche sia politiche. Ma ciò che ora volevo velocemente sottolineare sono le ricadute specificatamente politiche delle immagini armoniche del mondo, ossia le forme istituzionali in cui si sono cristallizzate e la fisionomia della soggettività politica che hanno modellato.

A mio parere il giudizio di Weber nei confronti delle trasformazioni politiche avvenute nella modernità matura è un po' troppo duro. Può sembrare strano rivolgersi in questi termini a un autore famoso ovunque per il principio dell'avalutatività, ma credo che se da un lato egli ha riconosciuto e individuato perfettamente i limiti

politici e gli agenti patogeni insiti nei *Weltbilder* dell'armonia degli interessi, dall'altro non sempre è stato altrettanto pronto a ravvisare il loro contributo attivo alla solidificazione delle istituzioni liberali. Spesso pare che Weber giudichi i progressi individualisti, liberali e costituzionali conseguiti in questo periodo come la smaccata fortuna degli ereditieri, che raccolgono e si godono senza merito i frutti delle battaglie combattute dalle generazioni passate, e anzi rischiano di dilapidarne il patrimonio. Ricchi senza aver dovuto essere asceti, liberi senza aver fatto rivoluzioni o traversate oceaniche. C'è però un passaggio, all'interno dell'analisi sulla situazione politica russa all'inizio del '900, in cui Weber ammette l'apporto dato dall'"armonia degli interessi" nell'affermazione dell'individualismo e dei diritti umani – pur segnalandone la debolezza e l'odierna in-credibilità:

L'"individualismo" politico dei "diritti umani" europeo-occidentali, quale per esempio quello coerentemente sostenuto da Struve, è stato creato da due fattori storici: da una parte, per quanto riguarda la sue condizioni "ideali", da convinzioni religiose che condannavano assolutamente l'autorità umana come una forma di idolatria antidivina – convinzioni che l'odierno "illuminismo" non lascia più diffondersi come fenomeno di massa; dall'altra, esso è il prodotto di una fede ottimistica nella naturale armonia degli interessi dei liberi individui, che oggi è stata distrutta per sempre dal capitalismo.<sup>156</sup>

Nonostante per due volte e quasi per inciso Weber senta il bisogno di ridimensionare la collaborazione dell'armonia degli interessi nella creazione dell'individualismo occidentale, non può tuttavia evitare di affiancarla al Puritanesimo; la fede nella predestinazione e quella nell'armonia si completano, e riescono a forgiare prima e a dare stabilità poi a istituzioni in grado di garantire la ritirata dello Stato.

In primo luogo, quindi, l'armonia degli interessi riesce a dare durata e compattezza ai diritti di libertà rivendicati e conquistati dai santi puritani; è un'immagine del mondo "di mantenimento", sicuramente più debole nel portare avanti *ex novo* delle rivendicazioni, ma capace di conservare nel tempo i diritti acquisiti. Il consolidamento delle conquiste rivoluzionarie non è un passaggio da poco: dato che il concetto di "rivoluzione permanente" è quantomeno oneroso, il rischio è non saper reggere al fisiologico riflusso che segue i momenti eccezionali delle rivoluzioni. Nel

---

156 Dem., pp. 41-42.

caso specifico è grazie alla fede nell'armonia degli interessi che viene scongiurato il pericolo di un ritorno all'assolutezza della sovranità senza dover minacciare costantemente la rivolta. È l'esorcizzazione del fantasma di Hobbes: l'autorità non può più presentarsi come necessariamente assoluta, perché non lo è; uno Stato leggero è ampiamente sufficiente per assicurare la convivenza pacifica di individui i cui interessi sono già di per sé armonici.

In secondo luogo, però, credo che sia possibile individuare anche un altro aspetto: il ruolo dell'armonia degli interessi non è solo passivo, non è semplicemente quello dell'erede scapestrato; ci sono almeno due contributi autenticamente “armonici” all'individualismo liberale: da un lato l'idea della creazione collettiva della *verità* attraverso il libero scambio delle opinioni. Mentre nell'immagine puritana del mondo la libertà di coscienza derivava dalla certezza di possedere l'unica verità e dall'indifferenza rispetto alle verità altrui, qui ci si muove in un contesto diverso, in cui si pensa che nello scambio delle opinioni venga *generata* la verità. D'altronde, in ambito economico l'armonia degli interessi garantisce non solo l'incastro spontaneo delle utilità private, ma anche l'aumento e lo sviluppo della ricchezza sociale disponibile; lo stesso meccanismo viene applicato in ambito politico: il confronto delle opinioni non è solo *possibile* senza degenerare in violenza, è anche *auspicabile* in quanto è proprio grazie al confronto che si sviluppano migliori relazioni sociali.

Dall'altro lato è di matrice “armonica” la convinzione circa la costante superabilità delle norme e delle istituzioni politiche nell'ottica di un continuo miglioramento. Mentre le leggi invecchiano, nella loro fissa rigidità, l'umanità, con la sua passione e la sua inventiva, riesce anche «a superare i cento ostacoli coi quali la follia delle leggi umane troppo spesso ostacola la sua azione»<sup>157</sup>. In questo modo l'autorità è messa continuamente sotto giudizio, costretta a giustificarsi; bisogna sempre chiedersi: è davvero necessaria? Ostacola o aiuta il naturale sviluppo verso magnifiche sorti e progressive? In questo modo le “armonie degli interessi” riescono a conservare i diritti di libertà strappati allo Stato dalle rivendicazioni puritane, per di più depurandoli dall'aura di fanatismo religioso in cui erano avvolti e consentendone quindi la sopravvivenza anche in assenza di Dio.

Fin qui gli aspetti positivi, i contributi – attivi o passivi – che la fede nelle armonie

---

157 A. Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* [1776], trad. it. a cura di A. e T. Biagiotti, *La ricchezza delle nazioni*, UTET, Torino 1975, p. 490.

della modernità matura ha dato alla costruzione delle libertà individuali costituzionalmente garantite. Però, c'è più di un lato oscuro nelle ricadute politiche delle immagini armoniche del mondo; ci sono debolezze intrinseche, delle tare nella struttura genetica, che nel giro di pochi decenni si trasformano in elementi patogeni. Gli eredi, per fortuna, non sono identici ai propri avi: così, se da un lato le “armonie” filtrano il radicalismo religioso che impregnava i diritti di libertà, dall'altro non garantiscono la stessa *ampiezza* sociale e la stessa *forza* esistenziale dell'immagine puritana del mondo. Ciò significa, per prima cosa, che non ogni strato della società è ugualmente convinto della giustezza delle teorie di Mandeville o di Smith:

Era possibile che la classe operaia, fino a che le si poteva promettere la beatitudine eterna, si accontentasse della sua sorte. Se questa consolazione veniva a mancare, dovevano determinarsi, all'interno della società, le tensioni che, da allora, sono continuamente in aumento. Tocchiamo il momento in cui il primo capitalismo ha termine; e principia, nel XIX secolo, l'età del ferro.<sup>158</sup>

Venuta a mancare la prospettiva della trascendenza, la vita “povera di gioie” delle masse operaie appare condannata all'insensatezza; il sogno di un futuro – eternamente futuro – ribilanciamento armonico dei destini individuali comincia a incrinarsi nel giro di pochi decenni, di fronte all'evidenza della disuguaglianza e dell'ingiustizia sociale. In queste condizioni è difficile che le masse proletarizzate accettino di buon grado un'immagine del mondo che addirittura sancisce la loro miseria come eticamente razionale. L'aprirsi della questione operaia, come si vedrà nel prossimo paragrafo, è *anche* una faccenda di in-credibilità materiale di una certa immagine del mondo e di disponibilità di un altro *Weltbild* più adeguato.

Secondariamente, entrambe le immagini armoniche del mondo analizzate nelle ultime pagine presentano un *deficit* non indifferente in termini di forza motivazionale; già nella citazione precedente, tratta dagli scritti sulla Russia, Weber segnalava che l'Illuminismo non era certo in grado di garantire la diffusione di massa del sospetto e dell'avversione quasi congenita nei confronti dell'autorità. La paura di cadere nel peccato di divinizzazione della creatura aveva sviluppato tra tutti i fedeli puritani una tensione intrinseca e ineliminabile nei confronti dell'autorità politica; durante l'Illuminismo, invece, questa diffidenza diventa faccenda di intellettuali,

---

158 Sto., p. 271.



mentre la massa è in ben altre faccende affaccendata e la borghesia preferisce concentrarsi sugli affari: ogni autorità va bene, se le assicura la possibilità di continuare ad arricchirsi – non a caso l'“arricchitevi!” di Guizot diventa il vero *slogan* politico dell'epoca. D'altronde, l'impostazione etico-responsabile delle immagini armoniche del mondo non ritiene strutturalmente peccaminosa l'autorità: esse affermano soltanto che oltre un certo grado minimo il controllo politico è inutile se non dannoso nei suoi effetti, poiché causa un rallentamento del progresso civile ed economico della società<sup>159</sup>.

Questa maggiore debolezza era già stata messa in conto: da un punto di vista politico le armonie degli interessi sono immagini “di mantenimento”, ed è questo il loro ruolo rispetto al ben più riottoso *Weltbild* puritano. Già però nell'*Etica protestante* Weber fa un ulteriore passo avanti, ben più grave: non solo le armonie degli interessi non sono in grado di *attaccare*, ma a ben guardare non riescono nemmeno a *difendere*:

questa derivazione dell'“ostilità all'autorità” per motivi religiosi *positivi* ha costituito nei paesi puritani il fondamento “psicologico” storicamente decisivo della “libertà”. Per quanto si possa apprezzare l'importanza storica dell'“Illuminismo”, ai suoi ideali di libertà mancava tuttavia quell'ancoramento a spinte *positive* di questo genere, che sole ne garantiscono la *permanenza* (corsivo mio).<sup>160</sup>

Dunque non solo non ci si può aspettare dalle armonie degli interessi la spinta propulsiva per la rivendicazione e la conquista *ex novo* di diritti, ma addirittura sul medio periodo esse non sono nemmeno in grado di conservare i diritti acquisiti. Alla base di questo giudizio sta la convinzione di Weber che non soltanto la libertà si conquista contro il mondo, ma è solo contro il mondo che è possibile mantenerla; la perdita di *Weltfremdheit* conseguente all'affermazione delle immagini armoniche del mondo colloca l'umanità occidentale su di un piano inclinato, o meglio ancora: lascia l'umanità occidentale in balia della contingenza, incapace di opporsi alle logiche e alle dinamiche del mondo, ingenuamente fiduciosa che proprio tali logiche portino

---

159 Cfr. Dom, p. 725: «essi [i diritti dell'uomo] trovano la loro giustificazione ultima nella credenza dell'epoca dell'Illuminismo che l'esercizio della ragione da parte del singolo, nel caso che ad essa sia data via libera, debba dar luogo almeno al mondo relativamente migliore – in virtù della provvidenza divina, e perché il singolo conosce il suo interesse meglio di ogni altro».

160 Et., p. 123.

all'edificazione terrena della Gerusalemme celeste.

L'armonia degli interessi *benintesi*, proprio la via più “seria” alla modernità, è la prima a incagliarsi e ad affondare di fronte alla non immediata congruenza di utilità privata e utilità sociale: l'esito è l'imposizione *giacobina* dell'armonia sociale. Infatti, l'evidente distonia del mondo è probabilmente il risultato della scarsa capacità dei singoli di individuare il proprio interesse *beninteso*, e solo quest'ultimo produce armonia; è quindi necessario che un'avanguardia si assuma l'onere di indicare e di forzare i singoli verso la propria corretta utilità. In realtà la falla, l'agente patogeno che deforma l'armonia degli interessi benintesi nel Terrore è alla radice, ossia nella fondazione consequenzialista dei diritti di libertà: non appena si pensi che una violazione dei diritti individuali possa avvantaggiare l'interesse collettivo, una simile immagine del mondo non è in grado di porre argini al Robespierre di turno.

Il rischio maggiore, o meglio quello che poi si è concretizzato nella modernità matura, viene però da un movimento “uguale e contrario” che si radica soprattutto nella versione mandevilliana dell'armonia degli interessi: è il pericolo della sazietà politica, del disinteresse nei confronti delle cause autenticamente politiche, del rifiuto della lotta e del conflitto<sup>161</sup>. Alla radice di tale degenerazione sta un doppio errore: da un lato la completa e inaccettabilmente farisaica deresponsabilizzazione del singolo e della politica di fronte all'essere-così del mondo; dall'altro l'aver eletto a *sole*, a contenuto di redenzione di questa immagine del mondo, l'arricchimento e l'aumento del benessere materiale.

In primo luogo, infatti, l'enfatizzazione della dinamica provvidenzialmente armonica che agisce autonomamente nel mondo apre lo spazio per il ritiro *dalla* politica e *della* politica: che senso ha, da un punto di vista soggettivo, interessarsi e impegnarsi nell'attività politica quando si ha la fortuna di vivere in un mondo che si armonizza spontaneamente e che, per di più, è ormai relativamente il migliore possibile<sup>162</sup>, compiutamente liberale e capitalista? Ma soprattutto: che senso ha la politica, quando il suo apporto è nella maggior parte dei casi dannoso? Dannose sono le politiche di redistribuzione, dannosi gli interventi sociali, dannosi sono i lacci che imbrigliano la libertà di arricchirsi; al massimo si pretende il grado zero

---

161 Cfr. M. Alagna, *Sazi da morire. Soggettività e immagini del mondo in Max Weber*, op. cit., pp. 117-150.

162 Cfr. Anti IV, pp. 295-296.

dell'amministrazione e, in particolar modo, del controllo poliziesco. Una simile fiducia nella forza progressiva del libero dispiegarsi del mercato e delle dinamiche sociali plasma una soggettività imbelli, impreparata e indisponibile al confronto politico, incapace di provare a “remare contro la corrente” nel momento in cui si scoprirà che la traiettoria del mondo non va certo in direzione della libertà e sorgeranno «organizzazioni “nemiche della libertà” di stampo ultramoderno»<sup>163</sup>. In quel momento «noi “individualisti” e partigiani delle istituzioni “democratiche” andiamo “contro la corrente” delle costellazioni di interessi materiali»<sup>164</sup>; purtroppo la gran parte della borghesia non li seguirà. Un atteggiamento di fiducioso disinteresse, inoltre, che col passare dei decenni sembrerà sempre più offensivo e vergognosamente farisaico agli occhi delle masse che ancora di armonia non ne avevano vista, e continuavano a pagare carissimo il prezzo delle capitalistiche conquiste di civiltà.

In secondo luogo è stato proprio l'eleggere la felicità intesa come benessere materiale, come ricchezza, a scopo ultimo dell'esistenza a modellare una soggettività impolitica e quindi a minare dalle fondamenta i diritti di libertà conquistati nelle epoche precedenti. Dapprima si è cercato di ammantare di un'aura di eticità quello che in realtà era solo «molle eudemonismo, *sia pure in una forma altamente spiritualizzata* e dandosi l'illusione di autonomi ideali politico sociali», pensando in questo modo di «poter sostituire gli ideali politici con gli obiettivi “etici”, *identificandoli del tutto ingenuamente con ottimistiche speranze di fortuna (corsivo mio)*»<sup>165</sup>. Quando poi si è scoperto che quelle speranze erano decisamente malriposte, era troppo tardi: ormai i beni materiali avevano acquistato «un potere crescente e, alla fine, ineluttabile sull'uomo, come mai prima nella storia»<sup>166</sup>. Nessuno era più disposto a sacrificare parte del proprio benessere materiale nel nome di ideali astratti; non si tratta di debolezza, ma di coerenza: se la comodità materiale viene considerata l'unica via alla felicità e l'unica redenzione auspicabile, è perfettamente sensato rifiutarsi di metterla a rischio in battaglie ideali. A che pro?

Insomma, «di fronte a tutto ciò, si tranquillizzino dunque coloro che vivono nella continua angoscia che nel mondo futuro possa esistere troppa “democrazia” e

---

163 P.C., p. 138.

164 Dem., p. 71.

165 Prol., pp. 53-54.

166 Et., p. 185.

“individualismo” e troppo poca “autorità”, “aristocrazia” e stima per l'ufficio»: non hanno davvero nulla da temere.

Se dipendesse soltanto dalle condizioni materiali e dalle costellazioni di interessi da esse direttamente o indirettamente create, ogni sobria riflessione ci convincerebbe che tutti gli indicatori economici puntano nella direzione di una crescente “illibertà”. È veramente ridicolo attribuire all'odierno capitalismo maturo [...] un'affinità con la democrazia e la libertà, qualunque senso si voglia dare a queste parole.<sup>167</sup>

Quando il procedere dello sviluppo capitalista renderà materialmente e idealmente obsolete le immagini armoniche del mondo, esse lasceranno in eredità una soggettività incapace di opporsi al mondo, pronta a barattare i diritti conquistati in cambio della certezza del profitto e della sola libertà che ha ancora a cuore: quella di arricchirsi. Una soggettività che non ha né la voglia né le risorse di senso necessarie per ostacolare e contrastare l'evoluzione illiberale del capitalismo maturo e l'apertura del cantiere della gabbia d'acciaio industriale e burocratica. Insomma, una soggettività che rischia pericolosamente di scivolare verso gli ultimi uomini<sup>168</sup>.

Non finisce bene la parabola politica delle immagini armoniche del mondo, perlomeno non secondo Weber; c'è stata troppa ingenuità nel pensare che davvero potesse esserci addirittura una congruenza di fatto tra utilità ed etica e che il mondo – il mondo capitalista - procedesse *sua sponte* a conciliare e compensare i destini individuali. Nell'ottica di una “teoria” delle immagini del mondo, però, ciò che emerge da questo paragrafo è che i *Weltbilder* sono costrutti vivi, dispositivi cognitivi in movimento, alla ricerca non solo di un equilibrio meccanico, ma anche di una stabilità chimica interna; da Baxter a Smith, da Milton a Mandeville, si assiste a processi continui di trasformazione dell'immagine del mondo, una mutazione che nel caso specifico assume il nome tecnico di *secolarizzazione*. Recuperando la metafora astrale, in queste pagine si sono visti interi pianeti scomparire, alcuni *sbiadirsi* e altri *dissolversi*; altri ancora sono sopravvissuti come eredità più o meno ingombranti da

---

167 Dem., pp. 70-71.

168 Cfr. D. J. Peukert, *Gli “ultimi uomini”*. Osservazioni sulla critica della cultura nell'immagine weberiana della storia, in H. Treiber (a cura di), *Per leggere Max Weber*, op. cit., pp. 346-347. Cfr. anche M. Alagna, *Sazi da morire. Soggettività e immagini del mondo in Max Weber*, op. cit. e M. Alagna, *L'ira placata. Antropologia delle passioni e antropologia delle immagini del mondo*, op. cit.

lasciare ai posteri, ma assumendo significato nuovo, inedito. Alla fine di questo lungo processo di metamorfosi persino il *sole* aveva irrimediabilmente modificato la sua struttura chimica: non più la pace dei santi nell'aldilà, ma il benessere materiale su questa terra; e quando anche il sole è cambiato, si è ormai di fronte a una costellazione completamente diversa, legata da un rapporto di filiazione a quella precedente, ma ad essa ormai irriducibile.

Ad ogni modo, come si è già visto di sfuggita nelle ultime pagine, non tutti sono sazi nella modernità matura; le immagini armoniche del mondo, già indebolite dagli effetti dell'evoluzione del capitalismo, crollano sotto i colpi di un *Weltbild* diverso e concorrente – se si vuole anch'esso un effetto dell'evoluzione del capitalismo: l'immagine socialista del mondo. Non si tratta della conseguenza di un semplice ribilanciamento meccanico né di una metamorfosi chimica; ciò a cui si assiste guardando il cielo è una *fisica* astrale, è un Big Bang causato dall'esplosione di un pianeta della costellazione, è la genesi profetica di una nuova promessa di redenzione, qui e ora, per gli umiliati e offesi: la rivoluzione.

### § 3. *Un nuovo cielo, una nuova terra*

#### *Weltbild socialista e movimento operaio – appunti per una fisica astrale*

Gli uomini possono sembrare detestabili presi in società commerciali e in nazioni, possono esserci tra loro dei furfanti, degli stupidi e degli assassini, possono avere facce vili e sparute, ma l'uomo, nell'ideale, è così nobile e così splendido, è una creatura così grande e radiosa [...]. Ma quest'augusta dignità non è la dignità dei re e degli abbigliamenti, ma quella traboccante dignità che non ha investitura di drappi. La potrete vedere risplendere nel braccio che vibra una picca o che pianta una caviglia: quella democratica dignità che, su tutti, irradia senza fine.

H. MELVILLE, *Moby Dick*

È finita l'epoca di Bildad il quacchero. È importante rimarcare anche nell'esergo, persino nell'introduzione letteraria di questo paragrafo, il cambio di passo che si consuma con l'avvento e l'affermazione dell'immagine socialista del mondo. Non è più questione di valutare le metamorfosi di Bildad – o il suo tasso di incoerenza, come direbbe Ismaele – ma di prendere atto che a quest'altezza della storia occidentale il suo personaggio esce dal romanzo storico così come scompare dal capolavoro di Melville: Bildad non ha più nulla da raccontare né riesce a cristallizzare e simbolizzare il tipo d'uomo che si afferma perlomeno nella base larga della piramide sociale. Dopo la partenza del Pequod non è più tempo di ricchi armatori rimasti sulla terraferma; gli unici protagonisti legittimi sono i marinai. Allo stesso modo, con lo sviluppo del capitalismo industriale reclamano e in molti casi ottengono un maggiore protagonismo dei nuovi personaggi, finora relegati ai margini della narrazione sociale: le masse operaie; si tratta di protagonisti plurali, difficili da rappresentare e riassumere in un unico nome, in quanto attori intrinsecamente collettivi.

Cambiano i personaggi, si scoprono nuovi protagonisti e si prospetta addirittura

un “finale della storia” completamente diverso, inedito – e “finale” nel senso più radicale del termine; insomma, si tratta proprio di un altro romanzo, oppure, per mantenere un'allegoria cui ormai si è fatta l'abitudine, si sta guardando una costellazione integralmente nuova. Non solo bilanciamenti meccanici o reazioni chimiche; per descrivere in metafora il *Weltbild* socialista c'è bisogno di mobilitare una scienza più ampia, che comprenda e riassuma in sé le diverse branche del sapere astrale: è l'astrofisica, che studia in un unico sguardo tutti i vari fenomeni della materia celeste. In questo paragrafo si proveranno a ricostruire gli assiomi generali di una fisica delle immagini del mondo, applicando e vedendo all'opera i processi analizzati nei capitoli precedenti, in una sorta di riassunto: la genesi dal retrogusto profetico di una nuova costellazione<sup>169</sup>, il suo intricato radicamento materiale, lo stabilizzarsi e l'assestarsi di nuovi pianeti attorno a un nuovo centro.

Non sarà però solamente un esercizio di scienza astrale, un semplice “esempio pratico” - per quanto a mio avviso eccezionalmente chiaro – dei planetari descritti in maniera astratta nelle prime sezioni di questo lavoro. Da un lato, infatti, il *Weltbild* socialista cristallizza e di-mostra esemplarmente l'interazione e l'osmosi costante di dimensione ideale e condizioni materiali nella formazione e nell'affermazione di un'immagine del mondo; una relazione complicata ma intensa, testimoniata anche dalla paradossalità apparentemente contraddittoria di un'“immagine del mondo” che si definisce “materialista”. Dall'altro lato, l'immagine socialista del mondo - *ça va sans dire* - è un'immagine immediatamente politica, che elegge l'ambito politico-sociale a piano decisivo dell'esistenza umana. Ciò non significa solamente che proprio nell'analisi del *Weltbild* socialista sono particolarmente evidenti i legami che connettono la dimensione ideale delle immagini del mondo e la pratica politica – o, in altri termini, l'ampiezza delle ricadute politiche di una specifica immagine del mondo; più in profondità è la stessa costellazione astrale socialista che implica intrinsecamente un massiccio processo di ri-politicizzazione, uguale e contrario a quel movimento di sottrazione singolare dalla politica che nell'epoca puritana aveva dato i natali ai diritti di libertà. Con il *Weltbild* socialista cambia non solo l'immagine della storia, ma cambia la storia – anzi: cambiando l'immagine della storia ha cambiato la storia stessa. L'immagine socialista del mondo ha scompaginato la

---

169 Cfr. W. Schluchter, *Il paradosso della razionalizzazione*, op. cit., p. 98.

geografia delle appartenenze e dei sensi di solidarietà, creando un nuovo soggetto che è poi riuscito a imprimere poco più di un secolo di storia europea.

Come anticipato, però, prima di concentrarsi sulla differente geografia politica disegnata dal movimento operaio in quanto braccio militante del socialismo, è a mio avviso fondamentale riprodurre la cartografia astrale che ha plasmato, dato forma, compattezza e obiettivi al movimento operaio stesso; si tratta quindi ancora una volta di far interagire atlanti astronomici e geografici, per evitare letture semplicistiche e in ogni caso inevitabilmente parziali. Il Big Bang, inteso come l'origine e la genesi fisica di una nuova costellazione, è naturalmente un momento confuso, un ammasso di atomi e materia incandescente, altamente instabile e pronto all'esplosione; immagine calzante anche per descrivere l'atto primo del *Weltbild* socialista: un magma composto da specifiche e inedite condizioni materiali che riescono a solidificarsi, a prendere forma precisa e definita grazie a un intervento di tipo *profetico* – e il termine non è casuale – assolutamente irriducibile alle condizioni materiali stesse.

Già alla fine del paragrafo precedente si era notato come una delle debolezze delle immagini armoniche del mondo fosse esattamente la loro “parzialità sociale”: con il passare del tempo esse perdevano presa e credibilità presso gli strati inferiori della popolazione, tra gli umiliati e offesi per cui l'armonico bilanciamento degli interessi privati era a metà tra una patetica illusione e una inaccettabile presa in giro. Non si tratta di una categorica “smentita” empirica della validità di tale immagine – che fra l'altro ha dimostrato una sorprendente vitalità negli ultimi decenni del secolo scorso -, quanto piuttosto della scarsa adeguatezza, della poca attrattiva e dell'assenza di affinità elettive tra le immagini armoniche del mondo e la vita concreta e quotidiana delle masse operaie; per queste ultime i *Weltbilder* propagati da Smith o Mandeville erano sempre più in-credibili: incapaci cioè di riprodurre e organizzare l'esistente. Come una cartina ormai desueta, che non segnala alcuni edifici o piazze di una città è inservibile, così, viste dal basso, le “armonie moderne” dimostravano di trascurare aspetti significativi e fondamentali dell'esperienza di vita delle classi subalterne e di essere quindi inutili per il loro orientamento nel mondo. Inutili in quanto non erano nemmeno in grado di segnalare la posizione, il posto occupato dalle masse operaie: in un mondo armonico e progressivo loro stessi, come concretizzazione delle



ingiustizie e delle disuguaglianze, non avrebbero dovuto più esistere sul lungo periodo. Eppure c'erano, e anzi erano sempre di più: letteralmente spaesati, poiché privi di un posto nel mondo, aspettavano una nuova immagine del mondo – che desse loro una collocazione, un ruolo, una missione.

È su questo sfondo che può innestarsi la predicazione socialista, è in questo contesto che il *Weltbild* rivoluzionario trova più facilmente spazio e ascolto; chiaramente, si parla di “innesto” e non di partenogenesi: l'immagine socialista del mondo subentra dall'esterno e si radica *ex post* nella concretezza di una condizione materiale con cui si trova in “felice accordo”. Contrariamente a quanto afferma la sua autobiografia, la narrazione socialista non *nasce* in maniera sostanzialmente autonoma e spontanea dal terreno della condizione operaia; piuttosto si innesta, si inserisce, in certa misura *completa* tale condizione materiale affiancandole una costellazione ideale. E in ogni caso, la “condizione materiale” cui si fa riferimento è di gran lunga più specifica e dettagliata della generica subalternità e oppressione politica ed economica; come si è già avuto modo di vedere, gli atlanti geografici approntati da Weber sono precisi e minuziosi, non si fermano alle macrodistinzioni ma si interessano e mappano anche la fisionomia concreta della vita quotidiana, che ribolle al di sotto delle dicotomie nette. E proprio nella ricostruzione del *Weltbild* socialista è particolarmente chiara tanto la preferenza weberiana verso analisi di microfisica sociale, quanto – più in generale – la feconda eccentricità della relazione tra piano materiale e piano ideale impostata dallo stesso Weber; non è un caso infatti che nel capitolo immediatamente precedente si sia più volte fatto riferimento – anche con citazioni esplicite – all'immagine socialista del mondo per spiegare ed esemplificare concetti che si stava cercando di astrarre.

Innanzitutto, per descrivere il retro-terra del *Weltbild* socialista Weber deve scandagliare una materialità *complessa*, se ci si ricorda la tassonomia approntata nello scorso capitolo: il terreno favorevole per l'immagine socialista del mondo non è quello di una imprecisata deprivazione materiale, una complessiva “condizione negativamente privilegiata”. È lo specifico della “condizione operaia” a fare da spalla materiale al *Weltbild* socialista, la vita concreta del lavoratore in fabbrica nell'epoca industriale del capitalismo. La credibilità e l'attrattiva della spiegazione socialista dell'esistente riposa quindi su di un contesto materiale ben preciso, su

specifiche modalità di organizzazione del lavoro e della vita delle classi subalterne; in primo luogo e in primo piano la *fabbrica* come luogo di lavoro e di vita, come spazio chiuso al cui interno si concentrano, uno accanto all'altro, grandi masse di lavoratori.

Il proletariato moderno è da un lato l'erede designato di generazioni di oppressi, con cui condivide e da cui assorbe quel sentimento indistinto di disagio e insoddisfazione verso l'essere così del mondo, quella sensazione di esclusione dal mondo che da sempre rende i bassifondi della società particolarmente ricettivi verso i profeti di rivolta o di redenzione. Dall'altro lato esso è calato in una quotidianità storicamente inedita, in cui è costretto a passare gran parte della giornata in stabilimenti ad altissima densità operaia, con una sostanziale omogeneità dei ruoli e delle funzioni; una promiscuità coatta e un'uguaglianza evidente che si sono poi rivelate fondamentali nell'esplosione del contagio socialista, e che segnano differenze essenziali rispetto alla vita dispersa dei contadini o alle micro-differenze di maestria e capacità degli artigiani di tempi premoderni.

E però, anche in questo caso non c'è niente di spontaneo o di automatico nella formazione del movimento operaio e negli obiettivi e indirizzi politici che esso ha assunto; anche una ricostruzione della materialità operaia all'altezza della sua *complessità* è insufficiente a spiegare la rottura cristallizzata nel *Weltbild* socialista. L'esistenza di masse di umiliati e offesi, come pure la combinazione di repressione politica e miseria economica, non sono certo un ritrovato inedito del capitalismo; inoltre, lo specifico della subalternità operaia e dello sfruttamento in fabbrica non sono in grado di *generare* di per sé irrefrenabili velleità di rivolta, tanto meno nelle forme e con gli obiettivi del movimento operaio di ispirazione socialista. Da sempre le posizioni di potere e le disuguaglianze si presentano come fatali, inevitabili o addirittura giustificate, in ogni caso santificate e legittimate o dall'ordine naturale delle cose o dall'ordine tradizionale del mondo. Il capitale stesso ha cercato di scaricare le proprie responsabilità su “mani invisibili” e meccanismi sistemici, incontrollabili dagli attori e sostanzialmente impossibili da modificare. Come è stato possibile, in questo contesto, che si aprisse la campagna di tesseramento dell'esercito proletario? Cos'è cambiato rispetto ai secoli precedenti, in cui intere generazioni avevano sopportato pazientemente il destino cinico e baro o avevano indirizzato il

loro disagio verso forme di compensazione e di giustizia categoricamente oltremondana? Il punto centrale è esattamente l'irruzione *profetica*:

il *Manifesto* comunista è un documento profetico: *predice* il declino dell'organizzazione economica privata, o come si suol dire, dell'organizzazione capitalistica della società; e profetizza la prossima sostituzione di questa società con la dittatura del proletariato, come fase transitoria. Ma dietro a questo momento di transizione s'intravede poi l'effettiva speranza finale: il proletariato non è in grado di liberarsi da solo dalla schiavitù, senza aver prima posto termine al dominio dell'uomo sull'uomo. Questa è la vera profezia, il nocciolo del *Manifesto*, senza il quale non si sarebbe mai scritto che il proletariato, la classe operaia, un giorno, s'impadronirà del potere politico con l'aiuto dei suoi dirigenti: una fase di passaggio questa, che sboccherebbe in un'"associazione di individui", come si dice comunemente, che invece rappresenta la fase finale del socialismo.<sup>170</sup>

Insomma, Weber non si fa trarre in inganno dalla patina economicista e "scientifica" del socialismo-secondo-Marx; al di là di pur interessanti analisi sulla caduta tendenziale del saggio di profitto, il cuore centrale, il magma vibrante del *Weltbild* socialista è la promessa dal suono inconfondibilmente "religioso" del prossimo avvento di una società di liberi e uguali. I dati tecnici e gli studi strategici economico-politici vengono dopo, a rimorchio, riempiono le giornate degli intellettuali e hanno il merito storico di aver consentito il cristallizzarsi del movimento operaio in partiti e organizzazioni; ma l'inizio di tutto, la *creazione* stessa della "massa operaia" come nuovo attore collettivo e protagonista storico avviene a ridosso della promessa messianica di un compimento storico, una definitiva liberazione del mondo e dell'umanità dall'ingiustizia.

In questo modo l'annuncio socialista riesce a spezzare l'armonia coatta della rassegnazione che grava su chi ritiene incredibile e impossibile modificare la propria condizione. Da qui in avanti l'indifferenza, da ammirevole atteggiamento del saggio, diventa una colpa politica e una macchia etica. La buona novella socialista invalida quindi l'autobiografia esaltata e agiografica del capitale, mostrandone impietosamente gli scandali morali e le storture economiche e sancisce definitivamente la sua labilità e provvisorietà: paragonato al futuro senza classi, il mondo capitalista appare imperfetto e incompleto, ancora im-maturo, un semplice

---

170 Soc., pp. 187-188.

momento di passaggio verso il compimento storico. Da questo momento le autoproclamatesi “eterne leggi di natura” dell'accumulazione capitalista vengono ridotte a paravento ideologico dell'economia politica borghese; altro che naturalità del capitale: ancora dobbiamo entrare nella storia.

È grazie a questo annuncio che si apre la lotta di classe e la storia inizia – contrariamente a quanto credeva Marx – a essere anche storia della lotta di classe; è la profezia che retroagisce sul sociale, che crea la tensione con il mondo svelando le sue ingiustizie e indicandone la provvisorietà. È sempre stato così: di per sé una condizione di deprivazione materiale spinge all'adattamento coatto, può portare ad attivare atteggiamenti di tipo prudenziale o comunque sogni di salvezza unicamente singolare, privata; «dove non vi fu una profezia con promesse determinate a trascinarle in un movimento religioso di carattere etico, le masse lasciate a se stesse rimasero [...] prigioniere della pesante primitività della magia»<sup>171</sup>. La promessa tutta profetica di un futuro di giustizia genera l'esigenza stessa di tale futuro e aggrega attorno a sé una massa di “negativamente privilegiati” che da quel giorno prendono il nome di classe operaia e di proletariato. La grande prestazione della profezia è la retroattività, la capacità di anticipare risposte a domande non ancora formulate e così facendo forzarne la nascita; detto brutalmente: la domanda di giustizia sociale sorge dopo la promessa della giustizia sociale.

Si tratta di un'inversione dell'ordine normale delle cose, che non prevede quindi risposte a domande, ma l'esatto contrario. È questo che segna la particolarità di una profezia, che ne costituisce il contrassegno trascendente e la distingue da una banale utopia o da un “progetto d'azione” di tipo politico; è peraltro il meccanismo classico di funzionamento di un'immagine del mondo, il suo grande gioco di prestigio: costruendo le domande *ex post*, sulla misura delle risposte, contemporaneamente si privano di legittimità tutte quelle altre domande cui in realtà non si ha risposta. È il “metodo De Gaulle” ricordato anche da Blumenberg: convocare una conferenza stampa, tenere il proprio intervento e dopo di che rivolgersi alla platea dicendo “prego lor signori di porre ora le domande alle mie risposte”<sup>172</sup>. Da questo punto di vista il *Weltbild* socialista è ammirevole per la sua schiettezza: ad esempio esso si

---

171 Intr., p. 17.

172 L'episodio è narrato in A. Borsari (a cura di), *Hans Blumenberg. Mito, metafora, modernità*, op. cit., p. 350.

rifiuta esplicitamente di fornire risposte alle sedicenti “grandi domande” sull'origine del mondo e dell'uomo, e ribalta completamente la questione: «domanda a te stesso come tu sia giunto a quella domanda; domandati se la tua domanda non provenga da un punto di vista a cui non posso rispondere perché assurdo [...]. Io ora ti dico: rinuncia alla tua astrazione, e rinuncia così alla tua domanda»<sup>173</sup>.

Di fatto non si è lontani – per sottolineare ancora una volta l'intrico del ragionamento weberiano – da ciò che si è definito l'*esuberanza* della materialità, ossia il suo essere sempre materia interpretata, “semi-raffinata”, amalgamata con contenuti ideali e filtrata da aspetti culturali. Come la risposta precede la domanda, così l'interpretazione e la spiegazione dell'esistente approntata dall'immagine socialista del mondo, plasma e sollecita in certa misura quello stesso “esistente”: nel capitolo precedente si è scelto proprio l'esempio socialista per dare un corpo a questo concetto, analizzando come la centralità della fabbrica, congeniale al socialismo, sia in un certo senso imposta dalla stessa immagine socialista del mondo.

Non solo molti aspetti del *Weltbild* e dell'ideale socialista sono assolutamente irriducibili alla materialità grezza del lavoro operaio, per quanto finemente esaminato – a partire dalla dimensione globale della lotta. Ciò che colpisce di più a uno sguardo attento è che il fatto stesso di considerare la fabbrica e i rapporti di produzione capitalisti come la radice e il cuore di tutti i mali, o perlomeno dei peggiori, è già in parte un *effetto* dell'orientamento socialista, che focalizza l'attenzione su quel segmento di realtà, svalutando il resto a marginale, secondario. Gli operai non vivono solo in fabbrica e certamente – purtroppo – molti sono i problemi con cui da sempre l'umanità ha dovuto fare i conti, “mali” di cui non sempre è possibile ricostruire un'imputazione sociale: dalla malattia alla morte di una persona cara. Eppure questi aspetti vengono quasi oscurati, ridotti a fatalità su cui è deprimente e inutile esercitare il pensiero e sprecare sogni di redenzione: rinuncia alla tua astrazione, e capirai che a essere sbagliata è la tua domanda. La profezia funziona quindi come un riflettore, come un fascio di luce concentrato verso un unico punto: dà visibilità all'obiettivo, allo scopo della redenzione e così facendo, contemporaneamente, getta nell'ombra tutto il resto, tutto il contorno.

Ebbene, il nucleo di questa nuova profezia che agita l'Europa dalla metà

---

173 K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, in Id., *Opere filosofiche giovanili*, Editori Riuniti, Roma 1971, pp. 234-235.

dell'Ottocento e che come uno spettro comincia ad aggirarsi per il continente seminando terrore, definisce esattamente il *sole* - e di converso il suo lato oscuro - della costellazione socialista, il *da che cosa* ci si deve liberare e, soprattutto, *per che cosa*: nel biglietto da visita del *Weltbild* socialista si predica e si presenta la liberazione «da una servitù politica e sociale, in vista di un futuro regno messianico dell'aldiquà»<sup>174</sup>. Ecco il centro della nuova galassia, o meglio ancora la nuova “stella della redenzione”: il sogno realistico della società senza classi, il progetto ingegneristico di edificazione terrena della Gerusalemme celeste. In questo primo confuso momento non interessa guardare con attenzione se nel caos iniziale ci siano anche trasformazioni chimiche o sommovimenti meccanici, questo si vedrà più oltre. Intanto è evidente che con la profezia marxiana scoppia il Big Bang di una nuova immagine del mondo.

È attorno a questo nucleo che prendono forma e si stabilizzano i diversi “pianeti”, le varie totalità parziali che costituiscono un'immagine del mondo; prima di continuare la rilevazione cartografica, però, credo sia opportuno spiegare e dare la giusta rilevanza ad alcune scelte lessicali. Nelle ultime righe, infatti, si sono utilizzati aggettivi come “profetico”, “messianico”, “religioso”: non è affatto casuale e non deve stupire che per descrivere l'immagine socialista del mondo Weber attinga a piene mani dal vocabolario teologico. Non si tratta di far valere una maggiore familiarità linguistica, né tanto meno di suggerire implicitamente rapporti di filiazione, di eredità o di “secolarizzazione”, tutt'altro; nella ricostruzione weberiana, infatti, l'immagine socialista del mondo è un *concorrente* della religione, il suo più temibile avversario. Contrariamente a quanto sosterrà Löwith il socialismo non è la continuazione della religione sotto altre vesti, ma un *Weltbild* diverso e alternativo, parzialmente eterogeneo e completamente etero-generato; se quindi non è questo il caso di utilizzare il paradigma della secolarizzazione, rimane insoluta la questione principale: per quale motivo Weber sceglie di fare uso di questo lessico? La risposta sta esattamente in quella eterogeneità solo *parziale*: in realtà tra *Weltbild* socialista e *Weltbilder* religiosi c'è un minimo comun denominatore, una prestazione condivisa, ossia l'attribuzione al mondo di un senso etico oggettivo. Per questo Weber si serve ancora del lessico religioso: perché in certa misura e per certe funzioni il socialismo

---

174 Intr., p. 20.

è come una religione; non la secolarizzazione di religioni precedenti, ma la genesi di una forma inedita di religione-politica, capace di surrogare – nel doppio senso di sostituire e soppiantare – alcune prestazioni cardine della religione.

L'immagine socialista del mondo dipinge, descrive e rappresenta un cosmo che nel complesso è eticamente adeguato, esattamente come le immagini *latu sensu* religiose; essa «vuole essere un surrogato religioso, anche se sulla base di una concezione totalmente opposta»<sup>175</sup>. Ciò significa che alla fine dei conti – o alla fine dei tempi – i torti non rimarranno impuniti e i giusti saranno premiati. Il *Weltbild* socialista in tanto è “religioso” in quanto, pur con tutte le diverse dislocazioni spaziali e temporali possibili, prevede un momento di pareggio etico, un *happy end* conclusivo in cui verranno ribilanciati destini e meriti; come una religione, esso postula un senso *oggettivo* perché “automatico” o comunque indipendente dalla volontà e dalla consapevolezza dei soggetti, inscritto nell'essere-così del cosmo. Non bisogna sottovalutare l'importanza di una simile prestazione religioso-socialista; poter fare affidamento sulla consapevolezza di navigare con il vento della storia a favore, o che sulla corruzione di questo mondo grava già da sempre la condanna divina, dà forza e continuità all'agire eticamente orientato. Il socialismo è riuscito nell'opera di rendere tale fiducia storica un'arma politica: non solo il proletariato poteva vantarsi di essere l'esecutore materiale delle sentenze storiche, ma era anche in grado di tollerare aritmie e sconfitte; chi sa di aver già vinto la guerra, non si demoralizza certo per una sconfitta in battaglia.

Evidentemente, poi, a distanziare nuovamente e decisamente religione e socialismo – ma si potrebbe dire religione e filosofie della storia - è la collocazione spazio-temporale di tale risarcimento etico: niente più saldi *post mortem* dei debiti, ma riscossione immanente, su questa terra, in un futuro relativamente prossimo. Anche su questa anticipazione del riequilibrio dei destini si radica, come si è già visto, la maggiore attrazione che l'immagine socialista del mondo esercita sulle masse popolari rispetto alla religione. Non solo la sua spiegazione dell'esistente appare più consona e più in sintonia con il paesaggio della modernità industriale, ma è chiaro anche che un pagamento anticipato è più allettante rispetto al millenario rinvio dell'estinzione del debito; tanto che ancora nel 1906 l'ateismo di estrazione

---

175 Psi., p. 212.

popolare era motivato con la possibilità di accesso a un'alternativa migliore, ossia «un compenso rivoluzionario intra-mondano»<sup>176</sup>, prospettiva resa ancora più allettante dalla scarsa credibilità di cui Dio poteva ancora godere dopo secoli e secoli d'attesa. Così infatti cantano i tessitori della Slesia immortalati da Heine, con la vaga sensazione di essere stati presi in giro da Dio per troppo tempo: «Maledetto il buon Dio! Noi lo pregammo / Nei freddi inverni e nelle carestie / Abbiamo pregato, sperato e aspettato / Ci ha schernito, burlato e ingannato -/ Tessiamo, tessiamo!»<sup>177</sup>.

Certo, scegliere di raggiungere il pareggio di bilancio etico in tempi storici è un rischio non indifferente, perché espone alla possibilità di controprova – e quindi di smentita - empirica e terrena; d'altro canto, però, la diffusa eccitazione che accompagna la sensazione di imminenza della fine riesce a compensare una deficienza intrinseca di ogni prospettiva immanente di redenzione: il fatto che i martiri della rivoluzione non avranno mai alcun compenso per il loro sacrificio. Al paradiso della società senza classi non potranno accedere coloro che per essa si sono immolati né le generazioni di sconfitti che si sono susseguite, mentre il paradiso ultraterreno è decisamente più capiente ed efficiente. Ad ogni modo, proprio la collocazione spazio-temporale della redenzione socialista è metaforicamente rappresentabile come il secondo pianeta della costellazione, il più importante e più vicino al sole: il *quando* della redenzione. Infatti, amalgamati nella profezia marxista ci sono sia la *promessa* di un aldilà storico di giustizia, sia la *predizione* storica delle tappe di avvicinamento alla Gerusalemme celeste.

[L]a società odierna è condannata al declino; essa finirà in virtù d'una legge naturale [*naturgesetzlich*], e sarà dissolta anzitutto dalla dittatura del proletariato. Ma su ciò che avverrà poi non è ancora possibile anticipare previsioni, se non quella della fine del dominio dell'uomo sull'uomo. Quali ragioni vengono addotte a proposito dell'inevitabile tramonto per legge naturale della società moderna? Esso infatti avviene in base a rigorose leggi naturali. Questo fu il secondo punto essenziale di questa patetica profezia, che le procurò la fede tripudiante delle masse. Engels si serve in un passo della seguente immagine: che come la terra precipiterà a suo tempo nel sole, così questa società capitalistica è condannata al tramonto.<sup>178</sup>

---

176 Intr., p. 15.

177 H. Heine, *I tessitori della Slesia*, testo originale «Ein Fluch dem Gotte, zu dem wir gebeten / In Winterskälte und Hungersnöten; / Wir haben vergebens gehofft und geharrt, / Er hat uns geäfft, gefoppt und genarrt - / Wir weben, wir weben!».

178 Soc., p. 188.



L'avvento della società senza classi come associazione di liberi individui viene presentato come una necessità storica oggettiva, non come un vago impulso morale; a questo livello il marxismo si distacca non solo dai precedenti progetti socialisticheggianti, bollati poi senza appello come utopismi, ma più in generale da tutti gli indistinti sogni di giustizia che da sempre agitano coloro che subiscono soprusi quotidiani.

Per rendersi comprensibile è lo stesso Engels a utilizzare una metafora astrofisica: la condanna storica della società capitalista è inappellabile in quanto già inscritta nell'ordine delle cose; il suo fallimento non è “morale”, essa non crollerà sotto il peso degli scandali etici, ma per legge naturale di sviluppo progressivo. «Il comunismo è la forma necessaria e l'energico principio del prossimo avvenire»<sup>179</sup>. Il capitalismo fallirà per anacronismo, sorpassato dai suoi stessi effetti. Grazie a questa mossa il marxismo può presentarsi come “socialismo scientifico”, tacciare i suoi prodromi come infantili e i suoi avversari come ignoranti: la società senza classi è l'esito necessario dell'evoluzione sistemica, punto. Non ci sono cause etiche o intellettualistici “dover-essere” ideali a spiegare l'inevitabile tramonto del capitalismo. L'immagine socialista del mondo riesce nel gioco di prestigio di fondere parzialità politica e oggettività scientifica, postulando una produttività normativa del reale senza schiacciarsi in cinismo: la dislocazione temporale del comunismo assume i tratti di una trascendenza orizzontale, in grado di mantenere una costante distanza critica rispetto all'esistente, ma capace di scandagliare e fare leva su contraddizioni e interessi già presenti nel mondo. D'altronde «il comunismo per noi non è *uno stato di cose* che debba essere instaurato, un *ideale* a cui la realtà dovrà conformarsi. Chiamiamo comunismo il movimento *reale* che abolisce lo stato di cose presente»<sup>180</sup>. Chi immagina l'accadere storico come un flusso indirizzato a un fine di giustizia non ha bisogno di ulteriori appigli etici per non cadere nell'adattamento al mondo.

Questo fu – riprendendo le parole di Weber – il “secondo punto essenziale” della profezia socialista; la promessa e la predizione si completano a vicenda: la prima definisce l'obiettivo, dà uno scopo e una direzione al malessere operaio; la seconda garantisce la raggiungibilità di tale obiettivo, pone al fianco del proletariato il più

179 K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici*, op. cit., p. 235.

180 K. Marx, *L'ideologia tedesca* in Id., *Opere scelte*, Editori Riuniti (a cura di L. Gruppi), Roma 1974, pp. 225-73, in part. pp. 248-9.

forte alleato di sempre: la storia stessa. Una *consummatio saeculi* inevitabile come una legge di natura, il corrispettivo socio-politico della gravità. Gran parte degli sbandamenti e delle scosse che hanno contraddistinto il mondo socialista è comprensibile come lo scontro tra impazienti e attendisti. L'oscillare meccanico del pianeta del tempo storico, a volte talmente vicino al sole da far pensare che il tempo fosse ormai giunto, e altre volte invece bruscamente allontanato, ha segnato la storia del socialismo ed è stato forse il principale fattore di divisione all'interno di chi, in ogni caso, condivideva lo stesso sguardo verso la costellazione socialista.

La *velocità* di rotazione – anzi, sfruttando fino in fondo la metafora astrale, è il caso di dire la velocità di *rivoluzione* – del pianeta-tempo verso il compimento della promessa è uno dei principali fattori di instabilità del *Weltbild* socialista; anche in questo senso si è prima anticipato che questo paragrafo sarebbe stato una sorta di compendio dei precedenti: al movimento meccanico di accelerazione e rallentamento del *redde rationem* finale, corrisponde un'instabilità chimica dovuta al conseguente mutare delle strategie politiche – ossia il *come* della redenzione.

Quanto più si crede che la rivoluzione sia imminente o perlomeno debba esserlo, tanto più ci si porrà al di fuori delle dinamiche “democratiche” e parlamentari, contrastando ogni lento progressismo come illusione ingannevole o, nella migliore delle ipotesi, come inutile perdita di tempo. Al contrario, quando il giorno del giudizio storico sembra allontanarsi – meccanicamente – sul calendario politico, il tempo rimanente comincia a riempirsi di piccoli impegni e piccole vertenze; insomma, si modifica – chimicamente - il *come* della rivoluzione proletaria: non più esplosioni rivoluzionarie, si afferma l'idea di socialismo come esito di un percorso graduale e sostanzialmente pacifico di riformismo sociale. Comincia a prendere forma la politica dei piccoli passi: «legalitari e democratici, essi diventano incapaci di ricorrere alla violenza»<sup>181</sup>. Passi a volte utilissimi, ma altrettanto spesso troppo piccoli per dare forza e mordente alle rivendicazioni politiche della classe operaia: è l'inizio travagliato e contrastato della socialdemocrazia<sup>182</sup>. Non è però mia intenzione ricostruire la dispersione e le liti della famiglia socialista, quanto piuttosto segnalare come, all'interno di questa ampia fisica astrale, si possano riconoscere e distinguere

---

181 E. Lussu, *Teoria dell'insurrezione*, Gwynplaine edizioni, Camerano (AN) 2008, p. 29.

182 È lo stesso Weber a segnalare il ridotto potenziale di senso del revisionismo di marca socialdemocratica in seno alla Seconda Internazionale; cfr. *Soc.*, p. 123.

anche mutamenti meccanici e instabilità chimiche, in una sorta di riassunto esplicativo di quanto detto finora.

È nell'eccitazione e nell'atmosfera elettrica dei periodi pre-rivoluzionari che, secondo alcuni, è più facile che si aggregi massa; per Emilio Lussu, infatti, «la massa non si entusiasma che nell'imminenza della lotta e nella speranza della vittoria. Una rivoluzione che appaia possibile solo per il futuro lontano non interessa la massa»<sup>183</sup>. Una posizione condivisa da Weber, che infatti si spiegava il successo fulmineo del *Weltbild* socialista tra le masse operaie grazie alla sua capacità di dare corpo e prospettiva alla «fede nell'avvento *improvviso* [corsivo mio] di un futuro felice, il quale dispensava un vangelo che diceva alle masse come agli antichi cristiani: “questa notte stessa può venire la salvezza”»<sup>184</sup>. Un meccanismo simile lo si è già visto con i santi di Müntzer: l'imminenza della fine ha forza centripeta e aggregante, crea spontaneamente gruppi disposti a combattere per compiere l'ultimo sforzo, l'ultimo passo verso il nuovo inizio.

Ma come con Müntzer, non sempre questi assestamenti meccanici dalle conseguenze chimiche hanno radici materiali o dipendono da terremoti del momento; certo, Lussu svolge il suo ragionamento nel concreto dello *shock* della vittoria fascista e della sconfitta delle forze socialiste e rivoluzionarie, ma anche nel suo caso il punto di riferimento costante è un profeta minore della galassia socialista, quel Lenin che aveva dimostrato *urbi et orbi* la possibilità di creare politicamente l'occasione rivoluzionaria, e di forzare la storia instaurando il socialismo *bypassando* il capitalismo. L'interazione meccanico-chimica prima delineata viene invertita nella teoria e nella prassi leninista, per cui è il *come* immediatamente rivoluzionario a imprimere a comando un'accelerazione estrema al *quando* della redenzione.

Tutto questo non certo per abbozzare in poche righe una sorta di lettura weberiana del leninismo, quanto per segnalare che si è di fronte a un *déjà vu*: ciò che si sta tratteggiando è il fenomeno che nel capitolo precedente si è chiamato “materialità *limitata*”. Proprio dalla diffusa *intelligencija* a formazione socialista sono sorti nel tempo non pochi “profeti minori” e tentativi più o meno riusciti di modifica parziale della costellazione socialista – insomma, mutamenti tutti interni al piano astrale-ideale. Certo, non intendo riferirmi a quella ridicola scimmiettatura del carisma

---

183 E. Lussu, *Teoria dell'insurrezione*, op. cit., p. 30.

184 Soc., p. 196.

profetico attuata dai colleghi di Weber, i “profeti in cattedra”, quanto piuttosto ad alcune delle varianti del socialismo scientifico, a partire dal leninismo stesso, la più gravida di conseguenze. L'interventismo rivoluzionario di Lenin è esattamente il tentativo – riuscito – di modificare in parte un'immagine del mondo, cambiando nello specifico l'orbita del pianeta del tempo storico, il *quando* della redenzione; certamente tale cambiamento risponde ad aritmie materiali, ma è a mio avviso anche e soprattutto il frutto di un'operazione tutta ideale, che si consuma principalmente sul piano astrale.

Dopo il caos iniziale del Big Bang, la costellazione comincia a prendere una forma riconoscibile, come si è visto nelle ultime pagine; al netto delle oscillazioni meccaniche e delle instabilità chimiche, ciò che si è finora delineato è il centro della galassia, il *per che cosa* e il *da che cosa* essere liberati, il *quando* della redenzione, e persino il *come*. Il tutto, naturalmente, amalgamato con una materialità intricata, ossia contemporaneamente complessa, esuberante e limitata, per sfruttare la tassonomia approntata nel corso di questo lavoro. Rimangono da chiarire ancora alcuni aspetti fondamentali, a partire dalla definizione del soggetto della redenzione, il *chi* della liberazione. Si è visto infatti che la declinabilità unicamente singolare della redenzione puritana aveva causato, tra i suoi effetti inintenzionali, una diffidenza e una netta presa di distanza dalla politica, intesa come arte di governare una società e, così facendo, aveva aperto la strada alla rivendicazione e alla conquista delle libertà negative, lo spazio privato e singolare della libertà *dalla* politica. Nella galassia socialista avviene invece il movimento contrario, in direzione di una necessaria ri-politicizzazione di massa; un movimento che è in realtà doppio, che si basa – per mantenere la metafora astrale – sulle due facce del pianeta del *chi*.

L'immagine socialista del mondo, infatti, distingue e separa il *chi* della rivoluzione dal *chi* della redenzione; in altri termini, ciò significa che essa non prevede congruenza immediata tra il soggetto rivoluzionario e il soggetto della redenzione. Questo doppio binario è però accomunato dalla centralità che in entrambi i casi e su entrambi i versanti riveste l'ambito squisitamente politico e che segna una discontinuità nettissima e radicale rispetto alla marginalizzazione forzata e al pregiudizio anti-politico che animava il *Weltbild* puritano e che, seppur annacquato e banalizzato, è stato in parte ereditato dalle immagini armoniche del mondo.

Per quanto riguarda il socialismo, invece, in primo luogo bisogna evidenziare, provocatoriamente, l'ossatura politica e non immediatamente economica del proletariato come soggetto rivoluzionario. Se la buona novella marxista è indirizzata verso la classe operaia, ciò non implica che sia sufficiente essere operaio per incarnare *sic et simpliciter* l'uomo nuovo e il primo embrione della futura società senza classi, tutt'altro; solo l'operaio «educato scientificamente»<sup>185</sup> può candidarsi realisticamente al ruolo di esecutore rivoluzionario di sentenze storiche. Tale cosiddetta educazione scientifica, in fin dei conti, non è altro che un'educazione politica, la presa di coscienza della propria condizione grazie all'immagine socialista del mondo; il punto decisivo per la formazione del *chi* della rivoluzione non è quindi la tipologia del contratto di lavoro, quanto piuttosto l'interpretazione tutta politica di quel contratto di lavoro: proletari *si diventa*.

Nel lessico marxista, ciò che qui viene perimetrato è la distanza tra la classe *per sé* come soggetto politico e rivoluzionario e la classe *in sé* come mera categoria sociologica distinta su basi economiche; nel vocabolario weberiano, invece, è interessante notare che la donazione di *senso* che il *Weltbild* socialista garantisce alla vita “povera di gioie” delle masse proletarie è tutta sbilanciata e dislocata sullo spazio politico. Mentre il lavoratore puritano conquistava la tranquillità dell'elezione divina nel concreto del proprio lavoro – indefesso, metodico, razionale -, il proletario scientificamente svezzato trova risorse di senso non certo nel contesto alienante e disumanizzante del luogo di lavoro, ma nella politica come prassi collettiva di superamento di quella mostruosità economica<sup>186</sup>.

Grazie a questa distinzione, a questa eccedenza politica non riconducibile all'economico prende corpo la prima modalità di ripoliticizzazione di massa causata immediatamente dall'immagine socialista del mondo; e si delinea anche un secondo fattore di *limitatezza* della materialità operaia “adeguata” al *Weltbild* socialista, in una sorta di movimento inverso rispetto alla contrazione di classe subita dalle immagini armoniche del mondo; per un certo periodo il socialismo si è rivelato capace di ampliare politicamente la propria base sociale di riferimento ben oltre i

---

185 Ivi, p. 114.

186 D'altronde sarebbe stato davvero difficile trovare senso in un contesto in cui «milioni di uomini sono in grado di procurarsi lo stretto necessario solo con un lavoro faticoso, fisicamente rovinoso e moralmente e spiritualmente deformante; che devono considerare una fortuna persino la disgrazia di aver trovato un tale lavoro», K. Marx, *Manoscritti economico-filosofici*, op. cit., p. 162.

confini della classe operaia. Intellettuali, artisti, borghesi “illuminati”, hanno fatto propria una spiegazione della realtà che, pur non essendo in particolare “felice accordo” con le loro condizioni materiali e la loro esperienza concreta di vita, evidentemente risultava pur sempre convincente e attraente; non è probabilmente un caso che proprio in uno dei tanti filoni del pensiero socialista si sia sentito il bisogno di dare forma a un concetto come quello gramsciano di “egemonia”: si trattava in parte del tentativo di comprendere e portare avanti in maniera militante un proselitismo socialista al di là del lavoro operaio di fabbrica; in parte di approntare e preparare drappelli di “educatori scientifici” in grado di dare coscienza al proletariato e plasmare così il *chi* della rivoluzione.

Il secondo vettore di ripolitizzazione di massa avviato dall'immagine socialista del mondo interessa non più il soggetto rivoluzionario, ma il soggetto liberato, il *chi* della redenzione. Essendo due facce dello stesso pianeta, i due aspetti sono chiaramente intrecciati in profondità; vale la pena riproporre un passaggio da una citazione già ricordata, in cui Weber sintetizzava uno dei messaggi cardine della profezia socialista: «il proletariato non è in grado di liberarsi da solo dalla schiavitù, senza aver prima posto termine al dominio dell'uomo sull'uomo»<sup>187</sup>. Il proletariato politicamente dirozzato è soggetto rivoluzionario palingenetico anche perché è l'unico la cui redenzione è intrinsecamente generale. Nella contrapposizione più totale rispetto al *Weltbild* puritano, il *chi* della redenzione nella galassia socialista è necessariamente e inevitabilmente plurale; o tutti o nessuno è lo slogan politico che discende coerentemente dall'adesione all'immagine socialista del mondo e, anche in questo caso, non tanto per motivazioni etiche, quanto per cause tecniche: la classe operaia potrà liberarsi solo in maniera compatta e unitaria e nel suo movimento di redenzione essa libererà inevitabilmente l'intera umanità. Abolendo lo sfruttamento e il dominio essa redimerà sfruttati e sfruttatori, dominati e dominanti, tutti in realtà sussunti – e su questo concorda anche il borghese con coscienza di classe Max Weber – alla logica inumana e amorale del denaro e del capitale. Da un lato quindi solo il *proletariato* come massa può liberarsi, mentre sono unicamente illusioni e menzogne i vari appelli alla redenzione privata del singolo *proletario*, dal “diventate capitalisti!” di Lord Broughan all’“arricchitevi!” di Guizot; dall'altro lato, appunto, la

---

187 Soc., p. 187.

liberazione della classe operaia coinciderà infine con l'abolizione di ogni classe e l'avvento di quella famosa associazione di liberi e uguali.

È proprio l'enorme ampiezza del *chi* della redenzione socialista, che assume quasi proporzioni universali, a rendere indispensabile e inevitabile la politica; laddove un'immagine del mondo prospetta una redenzione che coinvolge intere masse d'uomini, o addirittura la loro totalità, allora divengono impensabili delle pulsioni antipolitiche: solo la politica riesce a gestire simili grandezze, con la sua forza aggregante e con la capacità coordinativa delle sue istituzioni. Un movimento di liberazione dalla politica è possibile solamente dove la salvezza è percepita e vissuta come condizione strettamente individuale, relazione di tipo privato tra il singolo e Dio – come nel caso specifico del Puritanesimo; in questo caso, come si è visto, la politica è inutile se non addirittura dannosa.

L'immagine socialista del mondo è esattamente speculare: ci si salva solo insieme, mai da soli. Per questo essa ha bisogno di organizzare missioni di proselitismo, di gestire masse enormi di persone, e si candida a guidare una rivoluzione epocale che travolgerà l'umanità intera; tutto ciò implica la politica e discende esattamente da quel principio cardine: o tutti o nessuno. Il problema, come in tutti i proselitismi, è che la proposta di redenzione rischia costantemente di degenerare in redenzione imposta, in cui indolenti e reprobri non sono tollerabili – letteralmente. Per il loro stesso bene è necessario convincerli e convertirli, ad ogni costo e con qualsiasi mezzo: *extra ecclesiam* – e partito – *nulla salus*. Davvero le vie dell'inferno sono lastricate di buone intenzioni: mentre la tolleranza liberale si radicava nell'indifferenza per le sorti altrui, la tentazione autoritaria e paternalista del socialismo trova la sua ragion d'essere nell'esigenza di salvarli tutti, anche i recalcitranti. In questo senso la politica è il destino, che assume la forma di un potere tanto più rigido e illiberale quanto più confusi e riottosi sono i soggetti da redimere<sup>188</sup>, poiché, come affermava Barère negli anni di militanza nel Comitato di salute pubblica, “la vera umanità consiste nello sterminare i nemici”<sup>189</sup>.

---

188 Cfr. Dem. 72: «la socialdemocrazia “corretta” addestra le masse alla marcia di parata spirituale e le rinvia, invece che al paradiso ultraterreno (il quale, nel Puritanesimo poteva però vantare anche ragguardevoli servigi per la causa della “libertà mondana”) a quello terreno, vaccinando con ciò coloro che sono interessati all’ordine esistente».

189 Cfr. anche il collega famoso di Barère, ossia Robespierre, che condensò tale concetto in un'altra frase memorabilmente ossimorica: “per amore dell'umanità, siate disumani” - citato da L. Bazzicalupo, *Superbia. La passione dell'essere*, Il Mulino, Bologna 2008, p. 58.

Non si tratta certo di un esito necessario e inevitabile, ma di una possibilità sempre aperta, inscritta nella stessa galassia socialista e in qualunque immagine del mondo tendenzialmente universalistica; detto in altri termini e con maggiore chiarezza: può certamente esistere un socialismo senza *gulag*, ma non esiste un socialismo che non possa degenerare nei *gulag*, che non abbia campi di rieducazione coatta nel suo orizzonte di possibilità . Allo stesso modo, può esistere un Cattolicesimo senza autodafé, ma tra le possibili e sfortunate evoluzioni del Cattolicesimo ci sono anche i roghi dell'Inquisizione: sono nella sua struttura genetica, radicati esattamente nell'ampiezza spropositata del *chi* della redenzione; le ripetute dichiarazioni d'amore all'umanità compiute dal Grande Inquisitore vanno prese sul serio e non liquidate come ipocrisie ciniche di un malvagio:

Ogni organizzazione della redenzione in una istituzione universalistica della grazia dovrà sentirsi responsabile davanti a Dio per le anime di tutti gli uomini, o almeno di tutti coloro che le sono stati affidati, e quindi autorizzata e obbligata a contrapporsi, anche con una violenza priva di scrupolo, al pericolo che essi siano indotti in errore nelle questioni di fede e a favorire la diffusione dei mezzi di grazia giustificanti.<sup>190</sup>

Un feroce paternalismo e un autoritarismo senza riguardi sono uno degli esiti potenziali se si sente l'obbligo, il dovere e la *responsabilità* di guidare, mantenere o portare sulla retta via il maggior numero possibile di uomini. Mentre chi rifiuta di essere custode del proprio fratello può diventare un omicida, coloro che prendono questo compito troppo sul serio rischiano di accendere autodafé o aprire campi di prigionia e rieducazione. In entrambi i casi si è di fronte a esplosioni e deformazioni patologiche, ma di cui socialismo e Cattolicesimo sono portatori – normalmente portatori sani, eppure pur sempre portatori; se quindi è scorretto appiattire l'esperienza socialista ai *gulag* o quella cattolica alle torture di Torquemada, o pensare che siano stati esiti ineluttabili e automatici, allo stesso modo sarebbe superficiale addossarne tutta la responsabilità alla follia di singoli o alle condizioni storiche esterne. È l'azzardo della politica, ogni volta che non la si usa come il negativo da cui distanziarsi, ma come il mezzo per cambiare il mondo.

Il fatto è che per cambiare il mondo bisogna cambiare l'uomo. E di nuovo, quindi, diviene centrale definire l'orbita e la collocazione spaziale del *chi*, questa volta unico,

---

190 Inter., p. 239.



della rivoluzione e della redenzione. Miserie e grandezze delle forme politiche realmente e storicamente assunte dall'immagine socialista del mondo dipendono molto, a mio avviso, da un'ambiguità di fondo, ossia l'assenza di un limite stabile e definitivo che separi l'esigenza – nobile e autenticamente politica – di rendere migliore l'umanità, dalla forzatura, dalla cappa autoritaria che uccide, imprigiona e rieduca chi in realtà non ha voglia di essere “migliore” - non almeno in quel senso.

Per questo Stirner considera il socialismo una “religione umana”, che «esalta l'Uomo nella stessa misura in cui ogni altra religione esalta Dio o un idolo [...] mi colloca al di sotto dell'Uomo e quindi crea per me una vocazione»<sup>191</sup>: Stirner vede solo gli aspetti negativi, le ricadute repressive di tale impostazione, ma ha ragione solo in parte. Proprio la straordinaria ed esaltata sopravvalutazione dell'uomo compiuta dall'immagine socialista del mondo costringe il soggetto stesso a migliorarsi, a non essere facilmente e superficialmente autoassolutorio con i propri egoismi e le proprie meschinità. Anche in questo consiste l'“educazione scientifica” del soggetto rivoluzionario: non è solo la conoscenza dei dogmi e degli assiomi marxisti a forgiare rivoluzionari, ma anche la risoluta decisione a non abbrutirsi, a non cadere in basso solo perché il mondo spinge in quella direzione. La scommessa – in molti casi vinta – dal *Weltbild* socialista è stata quella di imporre all'umanità capitalista, su entrambi i fronti della lotta di classe, un paragone frustrante di umanità contemporaneamente migliore e possibile: un'immagine grandiosa dell'uomo che reagisse con la bassezza della realtà e in questo modo fornisse all'uomo stesso la spinta per mettersi all'altezza. L'azzardo socialista è stato pensare che una politica tarata per grandi uomini potesse rendere gli uomini grandi. D'altro canto, però, c'è chi decide di rimanere piccolo, chi rifiuta le categorie socialiste di lettura della “grandezza” ed è stato a questo livello che il sogno di migliorare uomo e mondo in un colpo solo si è trasformato in un incubo.

Un sogno che in realtà non aveva mai sedotto Max Weber. Non certo perché, nella sua eccezionale lungimiranza, egli avesse addirittura previsto l'aprirsi di prigioni in territorio siberiano, ma di sicuro aveva più volte espresso le sue riserve verso la semplicità e la velocità con cui i socialisti pensavano di poter cambiare il mondo e l'uomo. Nell'atteggiamento dei socialisti c'era una superficialità e una faciloneria

---

191 M. Stirner, in D. McMahon, *Happiness: A History* [2005], trad. it. a cura di A. Cristofori, *Storia della felicità. L'idea di felicità dall'antichità a oggi*, Garzanti Editore, Milano 2007 p. 442.

inaccettabile per Weber riguardo i travagli e le difficoltà che ogni mutazione storica porta con sé; alibi di tale superficialità era probabilmente un'esagerata – e purtroppo malriposta – fiducia nel vettore progressivo intrinseco al movimento storico e nella capacità palinogenetiche del momento rivoluzionario, che avrebbe forgiato letteralmente con il fuoco una nuova e migliore umanità.

La chiusura di Weber nei confronti delle istanze socialiste, infatti, non è mai stata ideologica o pregiudiziale; proprio negli anni in cui Lenin prova a stabilizzare il potere bolscevico, Weber guarda verso la Russia con curiosità: «se questo esperimento riuscisse e dovessimo vedere che su questo terreno la civiltà è possibile, allora ne verremmo convertiti»<sup>192</sup>. Non vi fu però alcuna illuminazione sulla via di Mosca proprio a causa della *naïvité* con cui i socialisti pensavano di poter cambiare il mondo e l'uomo, nel giro di pochi giorni di insurrezione e con qualche tempo di non meglio precisata dittatura del proletariato. Un certo tasso di idealismo è, per Weber, una qualità politica encomiabile, ma non deve scivolare nell'ingenuità. Ed è invece una leggerezza politicamente pericolosa la sottovalutazione socialista della forza inerziale: abbandonare il capitalismo non sarà a costo zero; la potenza, la razionalità e l'insuperabile efficienza degli assetti capitalistici di produzione e della modalità burocratica di amministrazione dei grandi Stati rappresentano dei punti di non ritorno nella storia dei Paesi occidentali<sup>193</sup>. È davvero colpevolmente superficiale pensare che sia così facile cambiare il mondo: nelle condizioni date, persino un regime socialista sarebbe di fatto costretto a mutuare dal nemico le strutture e le forme di organizzazione dell'economia e dello Stato:

i *soviet* conservano per parte loro l'imprenditore ben retribuito, il salario a cottimo, il sistema Taylor, la disciplina militare e di fabbrica, o addirittura li reintroducono e vanno in cerca di capitale straniero: in una parola, si osserva che essi devono di nuovo accettare tutte le cose da loro combattute come istituzioni di classe della borghesia, soprattutto per mantenere in funzione lo Stato e l'economia.<sup>194</sup>

---

192 Soc., p. 203. Cfr. anche M. Salvadori, *La critica del materialismo storico e la valutazione del socialismo*, op. cit., pp. 255-260; Cfr. R. Bendix, *Max Weber. An Intellectual Portrait* [1960], trad. it., *Max Weber. Un ritratto intellettuale*, Zanichelli, Bologna 1984.

193 Cfr. Soc., p. 176: «la democrazia moderna, dov'essa è una grande democrazia statale, si trasformerà in una democrazia burocratizzata». Cfr. anche C. Morgante, *Max Weber e la burocrazia*, Carocci, Roma 1984.

194 Soc, p. 176.

Per quanti sforzi di fantasia politica e istituzionale possa fare, anche un regime rivoluzionario sarà costretto ad accettare le strutture che attualmente regolano l'economia e lo Stato, in quanto oggettivamente superiori da un punto di vista tecnico. Gli inediti standard di efficienza raggiunti dal capitalismo maturo costringono ogni diversa impostazione della società a scegliere se pagare un insostenibile *deficit* di funzionalità o accettare e fare propri i tratti caratteristici del sistema che si voleva abbattere.

È questo il nucleo dell'ingenuità socialista: non capire che il capitalismo sarà anche la causa prima di tutti i mali, ma non è un dilettante della lotta di classe, un nemico così facile da sconfiggere; gran parte delle sue istituzioni sono oggettivamente le migliori in termini di efficienza materiale: «è un processo inevitabile, e questa realtà è la prima cosa con cui dovrà fare i conti anche il socialismo: necessità di una lunga preparazione professionale, di una specializzazione sempre più affinata e di una direzione a opera di una burocrazia professionale formata con tali criteri. L'economia moderna non può essere guidata diversamente»<sup>195</sup>. Non c'è nulla da fare: se lo sfidi sul suo terreno il capitalismo vince. E vince non perché il gioco sia truccato, ma perché a quel gioco – dell'efficienza produttiva, della razionalità economica – è oggettivamente il migliore, il più bravo. Secondo Weber è questo che i socialisti, nel loro ingenuo entusiasmo, non vogliono capire.

Insomma, il “Marx-della-borghesia” critica il socialismo perché, alla fine, non può far altro che scimmiettare il capitalismo; lo critica quindi in quanto “troppo simile” al capitalismo, in quanto capitalismo mascherato, un capitalismo *al suo peggio*. Perché il socialismo rischia davvero, a parere di Weber, di essere peggio del capitalismo, ma solo poiché ne enfatizza i lati peggiori, facendo crollare quel complicato e labile meccanismo di contrappesi che pure traballa già di per sé nel mondo esplicitamente capitalista.

teoricamente una progressiva eliminazione del capitalismo privato sarebbe certo concepibile [...]. Ma, anche ammettendo che essa riuscisse, in pratica che cosa significherebbe? Forse una rottura della gabbia d'acciaio del moderno lavoro industriale? Niente affatto! Anzi, significherebbe che ora anche la *direzione* delle

---

195 Ibidem.

imprese statalizzate o assunte in qualche “economia comune” diventerebbe burocratica. Le forme di vita degli impiegati e dei lavoratori nell’amministrazione statale delle miniere e delle ferrovie prussiane sono forse in qualche modo sensibilmente *diverse* da quelle nelle grandi imprese capitalistiche private? Esse sono *meno libere*, perché ogni lotta di potere contro una burocrazia statale è una lotta *senza speranza* e perché non può essere invocata alcuna istanza che abbia in linea di principio interessi contrari ad essa e alla sua potenza, come può essere fatto con l’economia privata. Tutta la differenza si ridurrebbe a questo: se il capitalismo privato venisse eliminato, la burocrazia statale dominerebbe *da sola*. Le burocrazie private e pubbliche, che ora lavorano una accanto all’altra e, per quanto è possibile, una contro l’altra, [...] sarebbero fuse insieme in un’unica gerarchia.<sup>196</sup>

Il socialismo realizzato avrebbe l'effetto controfinalistico di accelerare il cantiere della gabbia d'acciaio; mentre ancora per il momento tra i due litiganti – la burocrazia statale e quella privata – il soggetto riesce a mantenere margini di libertà di movimento, il mondo socialista sarebbe monopolizzato dallo strapotere della macchina burocratica statale. Così la dittatura del proletariato diventerebbe solamente un paravento retorico per nascondere il vero potere: quello del burocrate e del funzionario, strumenti di un Leviatano incredibilmente potente perché privo di argini, in quanto concentrerebbe nelle sue mani le funzioni di governo dello Stato e dell'economia<sup>197</sup>. Un nuovo Leviatano che non deve nemmeno temere l'arpione di Bildad.

Cambiare il mondo non è quindi così facile e immediato; come non è affatto facile e immediato cambiare l'uomo, plasmare una soggettività nuova e migliore. È questo il secondo vettore dello scetticismo weberiano nei confronti delle potenzialità pratico-politiche dell'immagine socialista del mondo: plasmare “l'uomo-nuovo” non è soltanto un compito rischioso – come si è già visto -, è soprattutto un impegno arduo e di lunghissimo periodo, pieno di ostacoli, di abitudini da combattere, ovvietà da smentire, automatismi sociali e tradizioni culturali da bloccare e reinterpretare. Certo, un marxista ortodosso rifiuterebbe come astratto intellettualismo la divisione dei due ambiti: è cambiando il mondo che si cambia l'uomo e la nuova umanità potrà necessariamente vedere la luce solo nel nuovo mondo. Eppure, in ogni caso, per il

---

196 Parl., pp. 35-36.

197 Cfr. Soc., p. 121, in cui Weber parla esplicitamente di «dittatura del funzionario» in riferimento al socialismo realizzato.

momento è questo il proletariato con cui pure si dovrebbe provare a fare la rivoluzione e a governare; e questo proletariato non sembra affatto pronto per tale missione: «ma interroghiamo *anch'essi* [i proletari] sulla loro *maturità politica*, e poiché per un grande paese non c'è niente di più distruttivo della direzione da parte di una *piccola borghesia* filisteia politicamente impreparata, e poiché il proletariato non ha ancora perduto queste caratteristiche, *per questo* siamo suoi avversari politici»<sup>198</sup>.

È lo stesso meccanismo analizzato prima: a dispetto della retorica sul “conservatore Max Weber”, si potrebbe dire con una battuta che egli si schiera contro il proletariato perché quest'ultimo è ancora troppo *borghese*. A ben guardare esso condivide, in fondo, gli stessi obiettivi filistei di arricchimento e di redenzione privata e ringhiosa della piccola borghesia; non tutti, certamente: la volontà di lotta di molti lavoratori è indubitabile, come pure la radicale estraneità al mondo della pura teoria marxista e delle avanguardie che la incarnano. Però i *leaders* etico-intenzionali della lotta di classe non possono illudersi e devono essere sempre lucidamente consapevoli che nella massa ci saranno sempre opportunisti: gente a cui non interessa abolire il dominio dell'uomo sull'uomo, ma diventare dominatore; non cambiare il mondo, ma cambiare la propria singolare collocazione in esso, diventando un vincente. In questo contesto i sogni di accesso a un mondo finalmente umano rischiano di essere solamente uno schermo etico dei nostri peggiori istinti:

chi vuole instaurare con la violenza la giustizia assoluta sulla terra ha bisogno per questo di un seguito, vale a dire di un “apparato di uomini”. A tale apparato egli deve prospettare i necessari premi interiori ed esteriori – una ricompensa celeste o terrena – altrimenti esso cessa di funzionare. Interiori: nel contesto della moderna lotta di classe, il soddisfacimento dell'odio e della sete di vendetta, e soprattutto del risentimento e del bisogno della propria affermazione pseudo-etica, e dunque del bisogno di calunniare e infamare l'avversario. Esteriori: avventura, vittoria, bottino, potenza e benefici. Ai fini del proprio successo il capo dipende completamente dal funzionamento di questo suo apparato. E quindi anche dai moventi di *quest'ultimo*, e non soltanto dai propri. E dunque, ancora, dal fatto che al suo seguito – le guardie rosse, le spie, gli agitatori di cui egli ha bisogno – possano essere garantiti in modo durevole quei premi. [---] Questa fede, anche quando è soggettivamente sincera, è in verità in gran parte dei casi solamente la “legittimazione” etica della sete di vendetta, di potenza, di bottino e di benefici [...]. Soprattutto quando la *realtà quotidiana* tradizionale riprende il

---

198 Prol., p. 52.

sopravvento dopo la rivoluzione emozionale, l'eroe della fede e in special modo la fede stessa spariscono oppure – ciò che ha effetti ancor più rilevanti – diventano parte costitutiva della fraseologia convenzionale dei filistei e dei tecnici della politica.<sup>199</sup>

Quella di Weber è una petizione pragmatica: non solo è sicuramente possibile “cambiare l'uomo”, ma proprio questo obiettivo, con il suo correlato conseguente del cambiamento del mondo, costituisce una politica degna di questo nome. Ciò però non giustifica l'illusione di poter cambiare uomo e mondo nel magma della rivoluzione e delle barricate. Questa ingenuità è, per Weber, una colpa politica, denota immaturità. Per questo, nella *complexio oppositorum* che ogni politico di professione dovrebbe incarnare – tra etica dell'intenzione e etica della responsabilità, tra passione e razionalità – ci deve essere anche la voglia, il desiderio, la sacrosanta fede di cambiare l'uomo e costruire un mondo nuovo, unita alla consapevolezza lucida e “senza riguardi” del materiale umano con cui, al momento, ha a che fare.

Ultimo carotaggio in questa carrellata astronomico-politica della modernità occidentale, l'immagine socialista del mondo e il suo braccio armato – a volte letteralmente -, ossia il movimento operaio, sembrano sintetizzare esemplarmente in un unico movimento gran parte delle caratteristiche che si sono astratte e concettualizzate in questo lavoro e nei paragrafi precedenti di questo stesso capitolo. È un'occasione per principio negata agli astrofisici contemporanei, che certo non potranno assistere, in presa quasi diretta, a un nuovo Big Bang.

Per una “teoria” delle immagini del mondo, invece, lo scoppio del *Weltbild* socialista è, come si è visto e come si è detto, particolarmente emblematico: consente di seguire e concettualizzare – per quanto possibile – tanto il momento caotico e caotico della predicazione profetica e della genesi della nuova costellazione, quanto il processo di consolidamento astrale, il raffreddamento e il posizionamento dei diversi pianeti. Ma non solo: nei quasi due secoli in cui l'immagine socialista del mondo si è aggirata per l'Europa, essa ha subito assestamenti meccanici e trasformazioni chimiche di alcuni suoi aspetti; il tutto, naturalmente, in osmosi costante con una materialità intricata, in tutte le accezioni possibili di questo aggettivo.

---

199 Pol., pp. 115-116.

Per questo si è scelto di concludere questo lavoro proprio con l'analisi del *Weltbild* socialista: per la sua chiarezza, e non certo per la sua ultimatività; in altri termini, come si è cercato di spiegare in questo lavoro, ogni rapporto dell'uomo con il mondo è mediato da immagini del mondo, ogni soggettività è plasmata da un *Weltbild*. E quindi, ogni forma politica è almeno in certa misura la messa in forma visibile di un'immagine del mondo. Anche dopo e al di là della sopraggiunta in-credibilità del socialismo e l'implosione della costellazione disegnata profeticamente da Marx. Sezionare il socialismo come esempio massimo dell'interazione tra immagini del mondo e forme della politica è quindi, in realtà, un nuovo "inizio": incarnando il più chiaro compendio pratico di una "teoria" delle immagini del mondo, esso consente un ultimo controllo della strumentazione teorica, un'ultima calibratura del dispositivo approntato da Weber. Dopo una simile ricognizione dell'apparecchiatura si è pronti, volendo, anche per un'analisi del presente, della sua immagine del mondo e delle forme politiche che essa plasma oggi, sotto i nostri occhi.

## Conclusione

Chiamati a dettare le norme per la fondazione di Perinzia gli astronomi stabilirono il luogo e il giorno secondo la posizione delle stelle, tracciarono le linee incrociate del decumano e del cardo orientate l'una come il corso del sole e l'altra come l'asse attorno a cui ruotano i cieli, divisero la mappa secondo le dodici case dello zodiaco in modo che ogni tempio e ogni quartiere ricevesse il giusto influsso dalle costellazioni opportune [...]. Perinzia – assicurarono – avrebbe rispecchiato l'armonia del firmamento; la ragione della natura e la grazia degli dei avrebbero dato forma ai destini degli abitanti. [...] Nelle vie e piazze di Perinzia oggi incontri storpi, nani, gobbi, obesi, donne con la barba. Ma il peggio non si vede; urli gutturali si levano dalle cantine e dai granai, dove le famiglie nascondono i figli con tre teste o con sei gambe. Gli astronomi di Perinzia si trovano di fronte a una difficile scelta: o ammettere che tutti i loro calcoli sono sbagliati e le loro cifre non riescono a descrivere il cielo, o rivelare che l'ordine degli dei è proprio quello che si rispecchia nella città dei mostri.

I. CALVINO, *Le città invisibili*

Gli urbanisti di Perinzia condividono con i loro colleghi di Andria una sorta di ossessione verso il cielo; entrambe le città, infatti, mutuano la propria forma da quella degli astri che le sovrastano, imitano il più possibile le costellazioni celesti, come se queste fossero garanzia di giustizia, di ordine, di bellezza. Mentre però la particolarità di Andria, come si è visto nell'introduzione a questo lavoro, consiste nell'osmosi diretta e nel condizionamento reciproco che si crea tra la città e il suo cielo, a far passare Perinzia alla storia della letteratura è purtroppo il suo fallimento. Dopo tutti gli sforzi compiuti per costruire la città a immagine e somiglianza del cosmo, il risultato è incredibilmente deludente e letteralmente spaventoso: la più "celeste" delle città è in realtà la dimora di mostri; ci sono solo due spiegazioni per una eterogenesi dei fini così radicale: o è colpa di urbanisti incompetenti, di calcoli sbagliati e di scorrette rilevazioni astrali oppure – e ciò sarebbe davvero inquietante e scandaloso – la città dei mostri è a tutti gli effetti lo specchio terreno dell'ordine



celeste.

Non è dato sapere a quale conclusione giunsero gli astronomi e la micro-novella di Calvino con cui ho deciso di concludere questa tesi finisce così, lasciando il dubbio e anche quel retrogusto amaro di fallimento, di sconfitta, dopo le aspettative suscitate dal sogno della città celeste e tutta la fatica, gli sforzi e le intelligenze che si sono sacrificate in nome di quel sogno. Per quanto mi riguarda e per ciò che mi interessa sottolineare in queste conclusioni non è importante l'attribuzione di responsabilità: ciò che conta è l'assoluta *imprevedibilità* degli esiti di un sogno o di un progetto politico. È a questo livello che l'esergo di Calvino si ricollega con la riflessione weberiana così come è stata ricostruita in queste pagine; tutto il pensiero di Weber in ambito politico e sociale si potrebbe considerare uno sperticato elogio della complessità e il regno assoluto dell'eterogenesi: le migliori intenzioni si trasformano in incubi realizzati, mentre altre volte dalla più disumana mancanza d'amore possono scaturire effetti inaspettati.

A volerlo trasfigurare letterariamente, tutto il lavoro sull'interazione tra immagini del mondo e forme della politica svolto in queste pagine si colloca esattamente tra Andria e Perinzia; è come se nella lettura weberiana del rapporto tra *Weltbilder* e politica si fondessero insieme le caratteristiche distintive delle due città: della prima, come si è visto, eredita l'intrico di terra e cielo, la multivettorialità e il vicendevole influenzarsi di costellazione ideale degli orizzonti di senso e dimensione materiale; dalla seconda, invece, mutua l'imprevedibilità e la distorsione radicale che separa cause ed effetti.

Lo *shock* della fine di Perinzia atterrisce tutti, colpendo duramente i “politici di professione” e chiunque elegga la politica a vettore principe per il miglioramento del mondo. Che si tratti di errore umano o di uno scherzo del destino insieme tragico e ridicolo, lo scandalo incarnato da Perinzia sancisce definitivamente la fine del sogno dell'onnipotenza umana per via politica; rimane, a monito, il fatto che gli urbanisti-astronomi non possono controllare – almeno non completamente – il passaggio dal cielo alla terra. C'è insomma uno iato che rimane tragicamente incolmabile e ingovernabile anche nel momento in cui si cerca di modellare il mondo seguendo pedissequamente la cartografia astrale. Nella complicata relazione tra *Weltbilder* e politica, il problema dei reggenti di Perinzia è tutto sul lato della politica, con la sua

assoluta imprevedibilità, con l'eterogenesi dei fini, con la sua irriducibile contingenza insieme tragica e affascinante. È proprio questo l'ultimo insegnamento di Max Weber: il mondo è eticamente irrazionale, e all'interno di questa irrazionalità la politica cerca ogni volta di ritagliarsi un suo spazio, come parziale tentativo di messa in ordine, continuamente a rischio di fallimento. D'altronde il tratto distintivo di chi fa della politica il proprio *Beruf* e la propria passione non sta nella vittoria, nella capacità sovrumana di tradurre fedelmente un *Weltbild* in mondo concreto, quanto piuttosto nella tenacia di chi *nonostante tutto* decide di andare avanti e di provarci ancora, di nuovo, anche dopo l'ennesimo fallimento.

L'immagine del mondo ha un ruolo evidente nel processo di soggettivazione: essa plasma una specifica fisionomia della soggettività indicandole obiettivi da perseguire e mali da fuggire, delimita le aspettative e struttura gli affetti, le passioni, i sentimenti che si nutrono nei confronti del mondo e degli altri; in questo modo, come si è più volte ripetuto, il *Weltbild* impatta inevitabilmente con la politica: esso definisce infatti la sua rilevanza o la sua relativa marginalità, il suo essere strumento intrinsecamente demoniaco o vettore unico della redenzione. Più ancora che individuare gli eventuali obiettivi concreti dell'agire politico, l'immagine del mondo decide quindi lo “spessore” della politica, la sua importanza, la sua centralità; determina la sua capacità di essere fonte di senso per l'esistenza dei soggetti. In tutto questo, una volta assodato il legame che unisce *Weltbild* e politica, rimane sempre quello iato tragico, quella discrasia tra cielo e terra che circoscrive un insuperabile margine di imprevedibilità nella traduzione pratica di un'immagine del mondo. Una frattura di cui il politico di professione deve essere consapevole.

È così che dalla patetica disumanità e dalla freddezza senza amore del *Weltbild* puritano sono discese alcune delle più grandi e irrinunciabili conquiste della politica occidentale; è così che la fobia del contatto e il disprezzo per i dannati sono diventati tolleranza e anti-paternalismo nella loro versione politica. Miracoli della traduzione. All'opposto, il grande sogno politico dell'emancipazione e del riscatto si è trasformato in incubo nel momento in cui è diventato reale; è proprio il caso del *Weltbild* socialista a evidenziare con una chiarezza esemplare quella ineliminabile discontinuità tra un'immagine del mondo e le sue ricadute politiche concrete: persino nel vocabolario giornalistico e nel lessico quotidiano si distingue ora tra “socialismo”

e “socialismo-*reale*”, quasi a voler ricalcare quella lesione che separa un'immagine del mondo dai suoi effetti, appunto, *reali*. Ogni volta che si parla di socialismo-*reale* l'accento cade forzatamente sulla seconda parola, sull'aggettivo, a rimarcare ancora l'incredibilità della discendenza diretta di quel regime da quell'immagine del mondo, così grandiosa e così ambiziosa; si tratta infatti di una faglia resa ancora più profonda dalla quantità aspettative che il *Weltbild* socialista aveva suscitato, dall'ampiezza delle speranze che in esso erano state riposte.

La questione fondamentale, infatti, è che il racconto di Perinzia colpisce perché parla di noi. Pur rimandando al futuro un'analisi del *Weltbild* della contemporaneità e delle sue ricadute politiche, il punto di partenza a mio avviso non potrà che essere la diagnosi di un trauma, di una ferita originaria ancora non completamente rimarginata che espone il nostro tempo a un amalgama di rassegnazione, disincanto forzato e soprattutto di cinismo: è il fallimento pubblico di Perinzia, il crollo con disonore dell'urbanesimo proletario. Anche in questo caso, la cosa meno importante è decidere a chi imputare la rovina dell'utopia. Impossibile e inutile definire esatte quote di responsabilità nella dispersione per bancarotta di così tanti depositi di speranza: da un lato, in molti casi, c'è stato un management rivoluzionario inetto e indegno di tanta fiducia, dall'altro è però forte la sensazione che, in fondo, nessun altro capo rivoluzionario avrebbe saputo fare di meglio; il problema starebbe esattamente nel divenire-reale del socialismo: è il paradosso di un progetto politico che è riuscito a dare il meglio di sé dove non è diventato “reale”, in quelle zone del mondo dove ha influito senza vincere. Amara ironia della storia, il movimento politico degli sconfitti si è condannato proprio laddove ha vinto.

In quasi due secoli di lotta di classe l'immagine socialista del mondo ha tentato di ribaltare un tavolo che si pensava eterno; il nuovo sole, la stella della redenzione, il *per che cosa* del *Weltbild* socialista era letteralmente un assalto al cielo, il trionfo per via politica dell'ambizione umana: una nuova creazione del mondo, questa volta senza servi né padroni, senza sfruttati né sfruttatori. Inutile ripetere qui quanto già ricostruito nell'ultimo paragrafo del capitolo precedente, ma credo sia importante ricordare “come eravamo”: descrivere esplicitamente il significato antropologico dell'immagine socialista del mondo, ossia il tipo di soggetto che essa aveva plasmato; se non altro, questo può essere utile come calco, termine di paragone su cui misurare

la distanza del “come siamo” e valutare la velocità di quest'ultima trasformazione.

Non mi interessa quindi ricostruire ancora una volta la *costellazione* socialista, ma tratteggiare almeno una caratteristica del *soggetto* socialista, un suo tratto distintivo, che appare particolarmente eccentrico ed esotico a occhi post-moderni: il suo ascetismo terreno, la sua capacità di tollerare il dolore. È l'immagine del mondo a individuare paure e speranze, questo ormai è chiaro; forse meno evidente è il fatto che sempre l'immagine del mondo definisce una gerarchia delle sofferenze, segna la linea di separazione tra i mali sopportabili e quelli radicali. L'esempio classico per descrivere questo meccanismo, esempio già incontrato in questo lavoro, è quello emblematico delle sette ascetiche protestanti, e della loro conquista dei diritti di libertà: è Bildad, indifferente di fronte alle minacce del Leviatano perché anche la morte è davvero poca cosa in confronto alla prospettiva della dannazione eterna. Se quindi da un lato il *Weltbild* decide la soglia di tollerabilità, dall'altro appronta tutto un sistema di contrappesi tali da rendere tollerabili alcuni dolori; a nessuno piace il disprezzo, la derisione, l'incarcerazione, ma ci sono comunque immagini del mondo che hanno dimostrato di riuscire a relativizzare queste sofferenze, e così facendo le hanno rese sopportabili: da un lato prospettando sofferenze anche peggiori, dall'altro ripagando e compensando i soggetti con la promessa di un futuro ribilanciamento dei destini.

Funziona tutto in maniera piuttosto semplice e lineare finché si rimane nell'ambito dei *Weltbilder* delle religioni di redenzione: la dannazione eterna – nel caso cristiano – è palesemente l'unico male radicale, l'unica cosa di cui è sensato avere paura; inoltre, per quanto possano essere duri i comandamenti e gli imperativi divini, si tratta di pazientare pochi decenni e si riceverà in cambio l'eterna pace dei santi. Lo scambio, insomma, sembra razionale. Più complesso, tortuoso e per questo eccezionale è il caso dell'immagine socialista del mondo, che non prevede un aldilà, sia esso infernale o paradisiaco; nessuna dannazione eterna da temere e soprattutto nessuna compensazione ultramondana per il carico di sacrifici che una vita di militanza porta con sé. Detto brutalmente: chi ripagherà i morti di una rivoluzione, chi bilancerà l'ingiustizia subita da chi si sacrifica perché altri possano accedere alla società senza classi?

Domande senza risposta: eppure sembra che sia soltanto la nostra generazione a

porsele, quasi fossero esse stesse figlie della nostra, nuova, immagine del mondo. Difficile rintracciare lo stesso tormento, lo stesso *non sequitur* tra i militanti dell'esercito proletario. Due aspetti del *Weltbild* socialista, due pianeti particolari, riescono a neutralizzare e scongiurare la deriva potenzialmente cinica e adattiva della scomparsa dell'altro mondo: l'immagine della storia e il *chi* della redenzione. In primo luogo infatti la sparizione dell'aldilà non implica affatto l'assolutizzazione di questo mondo: c'è una terza via, che descrive e promette un aldilà-storico, un mondo talmente cambiato e trasfigurato da essere, di fatto, completamente nuovo. È grazie alla prospettiva di questo mondo-nuovo che rimangono aperti gli spazi per la critica dell'esistente: è nella distanza tra il mondo-come-esso-è e il mondo-come-sarà che la critica si radica e addirittura si infervora, consapevole di non dover aspettare un futuro *post-mortem*. Appunto: il mondo-come-sarà, non più il mondo-come-dovrebbe-essere, secondo la più nobile e deprimente tradizione intellettuale, costantemente a rischio di scivolamento nel moralismo. È questa la prima mossa del *Weltbild* socialista: arruolare la Storia. La società senza classi è qualcosa di più che un progetto politico o un'esigenza morale: è una necessità storica, il punto d'arrivo già scritto di secoli di evoluzione; possono esserci accelerazioni e rallentamenti, ma la meta rimane imm modificabile. Nella prima metà del Novecento, dall'altra parte, ci sono stati squadroni della morte convinti di avere Dio dalla propria parte; illusi, più ancora che blasfemi: Dio era morto già decenni prima, mentre i socialisti combattevano avendo a fianco il vento favorevole del processo storico.

Da un punto di vista strettamente politico, la sicurezza di muoversi seguendo la corrente della storia ha consentito al movimento socialista di impostare programmi lungimiranti, di avere una progettualità tarata sul lungo periodo e di riuscire a reggere più o meno agevolmente l'urto delle sconfitte. Ma soprattutto, questa convinzione garantiva una prima relativizzazione dei sacrifici connessi alla vita di militanza: la sofferenza diviene *sensata* perché destinata alla vittoria. È escluso dall'orizzonte di possibilità l'idea terribile che i propri sacrifici siano irrazionali perché privi di senso, destinati a rimanere senza conseguenze per il mondo e per la storia nel suo complesso, solamente dei quanti di dolore in più. La sofferenza non è ripagata, ma diviene sensata: non è molto ma è pur sempre qualcosa.

La prima mossa pensata per anestetizzare i sacrifici del militante è quindi quella di

ampliare temporalmente il campo visivo: la sofferenza diviene sensata perché non è dispersa, sarà l'ennesima goccia che contribuirà a riempire il vaso e a farlo, finalmente, traboccare. La seconda mossa consiste nell'ampliare quantitativamente il campo visivo, il passare cioè costantemente dall'*io* al *noi*. “O tutti o nessuno” è lo slogan della rivoluzione socialista: nel processo di emancipazione non c'è spazio per *freelancer*; l'alternativa secca è tra nessuno e il plurale più inclusivo di tutti, il “noi”, mentre vengono cancellati tutti i pronomi singolari. Allo stesso modo, si può dire, la sofferenza personale viene come relativizzata e oscurata: quel “noi” è talmente grande, maestoso e definitivo che i miei singoli e privati sacrifici appaiono in fondo giustificati dalla smisurata ampiezza del compito. Più o meno involontariamente l'immagine socialista del mondo abituava ad autopercepirsi come membri di un corpo più grande, come parte di un “noi”; solo in questo senso si potrebbe dire che essa plasmava personalità “altruiste”: non certo l'altruismo caritatevole, la sacra prostituzione dell'anima, ma quell'altruismo connesso alla pratica politica, intesa come abitudine a pensare per soggetti plurali.

Queste due colonne portanti – la convinzione di avere la Storia come alleata e l'imperativo plurale della redenzione – crollano insieme a Perinzia, ad una velocità stratosferica. La culturalizzazione e l'opacizzazione del *Weltbild* socialista si è consumata in tempi giornalistici più ancora che storici. La metamorfosi della soggettività è avvenuta nell'arco di appena una generazione; ecco l'ennesima riprova del potere antropopoiético dell'immagine del mondo: come si sono riempite le fila dell'esercito proletario, così si sono svuotate. Un cambio di passo talmente repentino da aver gettato lo sconforto sui militanti, divenuti residui storici nel volgere di una manciata di mesi.

Il *mood* dell'epoca nuova è completamente diverso: «non vorrei che i miei figli facessero quello che ho fatto io, perché la rivoluzione c'è già stata e vediamo tutti com'è finita. Piuttosto faccio le valigie e me ne vado»<sup>1</sup>. Queste sono le parole di una ex-rivoluzionaria del Nicaragua, a circa dieci anni dalla vittoria della rivoluzione sandinista. Come si è già detto nel corso di questo lavoro, il tramonto dell'idea comunista non ci ha svegliati da un sogno, non è che oggi abbiamo finalmente deciso di affrontare la realtà da adulti; la nostra immagine del mondo non è più *vera* di

---

<sup>1</sup> Intervista a Sofia Montenegro in “Un'utopia in rovina”, articolo di Rubén Diaz Caviedes, pubblicato in «Internazionale» n. 1039, 21-27 febbraio 2014.

quella socialista, è però al momento più credibile, più al passo coi tempi, in grado di descrivere il nostro mondo in maniera convincente. Inoltre, tra le sue prestazioni, c'è anche quella di abbozzare una spiegazione persuasiva per il fallimento di Perinzia; questo nuovo *Weltbild* vince e si afferma anche perché cicatrizza la ferita lasciata da quella bancarotta storica, la inserisce all'interno di una costellazione in cui si capisce perché, in fondo, Perinzia non poteva che finire così. E gli assunti cardine di questa nuova immagine del mondo sono esattamente speculari rispetto a quelli – altrettanto indimostrabili – del *Weltbild* socialista: da un lato la Storia ha cambiato fronte, ed è passata con i conservatori, dall'altro sono passati di moda i plurali forzati e ci si è tornati a concentrare sui singoli.

Entrambi questi aspetti informano la confessione prima citata della ex-rivoluzionaria, un “pentimento” che non avrebbe senso al di fuori di questa immagine del mondo; lei sprona i suoi figli a non essere rivoluzionari, a non sopportare quello che lei ha sopportato, in primo luogo perché “la rivoluzione c'è già stata e vediamo tutti com'è finita”. Appunto, la Storia ora rema contro: secondo la nostra immagine del mondo la storia tende all'eterna ripetizione dell'uguale e del già visto; ogni magma, ogni sommovimento sociale si cristallizzerà sempre e di nuovo negli stessi meccanismi, dividendo il mondo in vincitori e vinti, in primi e ultimi. Inutile quindi fare rivoluzioni se poi, in ogni caso, arriverà la risacca. Cambieranno forse alcuni nomi propri nella lista dei vincitori, si consumerà qualche vendetta colorata di giustizia, ma l'ossatura del mondo rimarrà la distinzione tra dominati e dominatori. In secondo luogo, e di conseguenza, “piuttosto faccio le valigie e me ne vado”: rigorosamente al singolare, al massimo un noi che arriva ad abbracciare i propri figli. Io e la mia famiglia ci salviamo da soli, perché è solo da soli che ci si salva; scappiamo in un mondo non diverso, ma più efficiente e più ricco. In termini sociologici si direbbe che ha perso fascino la strategia della *voice*, dell'attiva partecipazione per il cambiamento comune e collettivo, a favore invece dell'*exit*, la via d'uscita privata e singolare da una società in cui ci si trova a disagio. È il canto del cigno della politica.

In questo senso la nuova immagine del mondo vince sulle macerie di Perinzia: non è più vera, ma risolve il mistero del suo fallimento, riesce a indicare della cause, delle colpe. Mentre gli orfani del comunismo balbettavano, incapaci di spiegare

perché l'urbanistica più celeste della storia abbia finito per creare la città dei mostri, il nuovo *Weltbild* afferma tranquillamente che Perinzia ha fallito perché si era illusa: la storia non è dalla sua parte e l'umanità è un legno storto impossibile da raddrizzare. Ecco i due nuovi assunti – i due nuovi pianeti, indimostrabili e inverificabili – che entrano a far parte della costellazione contemporanea. Non è la spiegazione *vera*, è bene ripeterlo ancora: anche questa è un'immagine del mondo, ingiudicabile secondo la dicotomia vero/falso. È però una spiegazione, ed è pure credibile; esattamente ciò che l'immagine socialista del mondo non ha saputo offrire per chiarire il tracollo dei suoi esperimenti reali. Di per sé, infatti, non è la bancarotta della Perinzia proletaria a sancire la manifesta in-credibilità del *Weltbild* socialista, quanto piuttosto la sua incapacità di fornire una spiegazione plausibile per questa stessa bancarotta. Come pietrificata dallo *shock*, la sinistra è rimasta muta, dividendosi tra una nostalgica e deprimente idealizzazione del passato e la collaborazione oscena con il capitalismo in nome dell'innovatività.

Eppure, anche in questo scenario che a tutta prima sembra monocromaticamente grigio e fosco, uno scenario da ultimi uomini, credo sia comunque possibile iniziare a rintracciare una possibile eterogenesi dei fini, un nuovo miracolo della traduzione. Certo, c'è della tristezza a vivere in un mondo e in un'epoca che non dà spazio a sogni di gloria, che priva una generazione dell'opportunità di mostrare la propria grandezza; ma c'è anche almeno un briciolo di saggezza e un sospiro di sollievo in quel *pianissimo* che, un secolo dopo la diagnosi weberiana, si è imposto nella vita pubblica. Almeno in parte, la nuova immagine del mondo ci esonera dalla grandezza coatta, e ci consente di tornare ad apprezzare piccoli momenti di felicità, sicuramente meno trascinanti delle passioni incontenibili del secolo passato, ma non per questo meno autentici. Peraltro, non va comunque dimenticato che il secolo che guardava ossessivamente al cielo è stato il secolo degli estremi: quello dei “Trenta Gloriosi” e della grande emancipazione democratica e quello delle macerie – reali e non metaforiche. È su questo sfondo chiaroscuro che l'immagine dell'unico-mondo-possibile si è affermata *anche* come una parziale liberazione<sup>2</sup>: concedeva una licenza

2 Anche in questo modo si spiega l'accoglienza riservata al testo di F. Fukuyama, *The End of History and the Last Man* [1992], trad. it. *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Rizzoli, Milano 2007; tanto snobisticamente infastidita fu quella degli intellettuali *engagé*, quanto veloce fu la sua ricezione – anche superficiale, anche come frase fatta – presso il pubblico più ampio dei giornali e delle riviste. Fukuyama era stato in grado, indubbiamente, di scrivere un testo letteralmente *al passo coi tempi*.



dall'obbligo della vita pubblica, permetteva la riscoperta del quotidiano, delle piccole conquiste.

Anche la ritrosia del nostro tempo a declinare i verbi al plurale non è, a ben vedere, unicamente “negativa”; abbiamo reimparato il singolare, e se da un lato le patologie della rinata centralità dell'*io* sono sotto gli occhi di tutti – narcisismo, edonismo, indisponibilità a sopportare i sacrifici – dall'altro lato, però, abbiamo riscoperto il *tu*. Nella sua foga collettivista, l'inclusivismo del *noi* aveva svalutato tutti i *tu*: le vittime del senso altrui, tutte quelle persone che hanno dovuto pagare il loro tributo di sofferenza per l'altrui dedizione a una Causa, sempre con l'iniziale maiuscola. Sono le micro-sofferenze della storia quelle che la centralità del *noi* oscura: il dolore che avrà straziato il petto della madre di Francesco d'Assisi, quello inconsolabile del padre o della moglie di un partigiano condannato a morte<sup>3</sup>. Mariti, mogli, amici, che osservavano il sacrificio di chi ha trovato il demone della propria esistenza: abbastanza distaccati da non dividerne la passione, ma comunque così vicini da sentirne, devastante, il dolore. Anche questo è stato un prezzo pagato alla grandezza di un'epoca che ha provato a costruire Perinzia: non solo la sofferenza in prima persona, ma la sofferenza degli altri, proprio di chi era più vicino all'“eroe” e si è visto abbandonato, svalutato, dimenticato in nome di Cause o Partiti che esigevano devozione assoluta, costantemente trascurato per l'ennesima assemblea, riunione, manifestazione. Non si può non solidarizzare almeno un poco con la moglie di Tevye, il sindacalista del romanzo di Singer *I fratelli Ashkenazi*, non si può non capirla mentre urla, in piazza: «idiota! Sempre a cacciare il naso negli affari degli altri! Hai un cuore grande per tutta la città ma non abbastanza grande per tua moglie e i tuoi figli!»<sup>4</sup> Ecco, la nostra immagine del mondo plasma una soggettività che, nella sua piccolezza, è forse più sensibile alle sofferenze che intessono la micro-fisica della società; tormenti im-politici, certamente, ma non per questo meno dolorosi. E tra i non molti effetti positivi dell'eclissi del *noi* c'è indubbiamente la riscoperta dell'importanza di tutti quei *tu* che riempiono la vita.

Ad ogni modo, al di là delle valutazioni, anche quest'ultimo rivolgimento astrale avvenuto a ridosso del fallimento di Perinzia dimostra una volta di più l'utilità dello

---

3 Cfr. F. Cassano, *Partita doppia. Appunti per una felicità terrestre*, Il Mulino, Bologna 2012, pp. 5-32.

4 I. J. Singer, *I fratelli Ashkenazi* [1937], Bollati Boringhieri, Torino 2013.

strumento concettuale delle immagini del mondo. Un'utilità i tre tipi, in tre ambiti: nell'analisi storico-sociale, nella filosofia politica, e nella politica *tout court*. In primo luogo, è attraverso il prisma del *Weltbild* che è possibile tratteggiare una diagnosi completa e complessa del nostro tempo: è evidente che negli ultimi decenni si è consumata una profonda mutazione della soggettività che ha invalidato o radicalmente modificato *pattern* di comportamento che sembravano ormai consolidati. Attraverso il concetto di immagine del mondo è possibile descrivere e comprendere tale mutamento, evitando contemporaneamente due estremizzazioni, le due secche opposte in cui finora si è arenato ogni tentativo di spiegare le trasformazioni della soggettività contemporanea; da un lato un riduzionismo di tipo economicista - che riconduce la metamorfosi della soggettività a reazione o riflesso delle evoluzioni del capitalismo -, dall'altro uno schiacciamento "culturalista" che si disinteressa completamente della dimensione materiale ed è incapace di capire la portata del terremoto derivato dalla bancarotta dell'Est<sup>5</sup>. Il concetto di *Weltbild* permette di valutare e soppesare entrambi questi elementi, tenendo in considerazione tanto i sommovimenti terreni del capitalismo post-fordista quanto i mutamenti avvenuti nella dimensione ideale.

In secondo luogo, la "teoria" delle immagini del mondo che si è cercato di strutturare in questo lavoro può essere, a mio avviso, un dispositivo in grado di scompaginare e in questo modo rinnovare il campo della filosofia politica contemporanea. Non per lanciare un abbozzo di sociologia degli intellettuali, ma forse è stato anche a causa dell'onda d'urto proveniente da Perinzia che negli ultimi decenni larga parte della filosofia politica e del pensiero critico ha deciso quasi inconsciamente di allentare o addirittura recidere i propri legami con la realtà, con il mondo-così-come-esso-è; si è quindi affermato un normativismo cieco, sovranamente indifferente rispetto alla concreta fisionomia della soggettività contemporanea<sup>6</sup>; una secessione della realtà che discende in parte dalla delusione e in parte quasi dalla vergogna o dalla paura di ricadere ancora una volta nell'errore, di

5 Campione, se non altro per fama, tra le fila dei "culturalisti" è S. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* [1996]; trad. it. *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Garzanti, Milano 2000. Per una panoramica dall'altra parte della barricata cfr. D. Gallo Lassere, *Lo statuto della critica. Per una ricostruzione filosofica dell'ultimo quarantennio*, in «Koiné», XVIII, 2011, pp. 73-93.

6 Cfr. Z. Bauman, *Legislators and Interpreters. On Modernity, Post-modernity and Intellectuals* [1987], trad. it., *La decadenza degli intellettuali. Da legislatori a interpreti*, Bollati Boringhieri, Torino 2007.

dare ancora una volta il proprio contributo intellettuale all'edificazione dell'ennesima città dei mostri. L'effetto è straniante: mentre nelle aule universitarie si è giunti a elaborazioni incredibilmente sofisticate dei meccanismi di funzionamento della democrazia, fuori da lì si apre la *Waste Land* delle democrazie reali; nei seminari si discute animatamente di partecipazione e di agire comunicativo, senza che ciò intacchi in nulla il dato di fatto storico della fuga dall'impegno e dal confronto autenticamente politico<sup>7</sup>. Peraltro, tale normativismo astratto fa *pendant* con un realismo senza speranza: uno sguardo sfiduciato che si radica proprio nello scollamento crescente tra la raffinatezza della teoria e la pochezza della pratica concreta.

Utilizzare il filtro dell'immagine del mondo per capire e descrivere il nostro presente implica accettare di stare dentro questo stesso presente, e condividerne la sorte. Il semplice impiego del concetto di *Weltbild* è di per sé un antidoto contro le tendenze isolazioniste della teoria, perché obbliga il pensiero critico a cimentarsi e fare i conti con la situazione concreta e con la soggettività esistente; lo costringe insomma ad affinare una diagnosi prima di ogni proposta terapeutica: una diagnosi non saccente né arrogante, ma che vuole prendere sul serio l'autocomprensione del soggetto, interessata a comprendere i criteri di orientamento che guidano le azioni e le omissioni dell'individuo<sup>8</sup>. È a partire da questa base che la filosofia politica può provare a riaprire un dialogo con la società contemporanea, abdicando per il momento a impartire lezioni cattedratiche e monologhi che per di più nessuno ascolta.

Da ultimo, rimane il fatto che con il tramonto dell'immagine socialista del mondo,

---

7 Uno scarto tra filosofia e realtà che ormai diventato a sua volta un luogo comune della migliore riflessione filosofica e sociologica contemporanea, cfr. R. Sennett, *The Fall of Public Man*, [1977]; trad. it. *Il declino dell'uomo pubblico*, Bruno Mondadori, Milano 1981; G. Lipovetsky, *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain* [1983], trad. it. *L'era del vuoto. Saggi sull'individualismo contemporaneo*, Luni, Milano 1995; Z. Bauman, *In Search of Politics* [1999], trad. it. *La solitudine del cittadino globale*, Feltrinelli, Milano 2000.

8 Si intende chiaramente una *Zeitdiagnose* il più possibile completa e complessa, anche se ogni diagnosi del tempo rischia sempre di cadere vittima di un errore prospettico, di eleggere a segno dei tempi ciò che poi si rivelerà un incidente passeggero. Un rischio non solo scientifico, ma anche politico: il pericolo di ipostatizzare e santificare tendenze transitorie, donandogli così un significato eccessivo. Sui pericoli di queste operazioni cfr. E. Donaggio, *Spiriti del capitalismo. Variazioni sul tema*, in «Quaderni di teoria sociale» n. 9, 2009, pp. 71-103. Sulle premesse di ogni critica possibile anche nel nostro tempo cfr. P. Costa, M. Rosati, I. Testa, (a cura di), *Ragionevoli dubbi. La critica sociale tra universalismo e scepsti*, Carocci, Roma 2001; W. Privitera, M. Rosati, a cura di, *Teorie critiche. Nuovi percorsi della tradizione francofortese*, in «Quaderni di teoria sociale», n. 3, 2003.

dopo circa due secoli la politica smette di essere incarnazione del destino. Negli ultimi decenni si è assistito a un processo di costante svalutazione della politica, una sua marginalizzazione sia pratica che percepita – processo ben più profondo e radicale del chiacchiericcio attuale. Da un lato il politico ha perso potere d'azione, ha visto restringersi il proprio spazio di movimento, fagocitato dall'economico; dall'altro – e collegato a questa mutazione materiale – si è affermato il “riflusso nel privato”, conseguenza di un disinteresse nei confronti della politica, considerata a seconda del momento o la tristemente inevitabile amministrazione dell'esistente o l'inutile e parassitaria estensione della ben più efficiente economia e della fantasmatica ma moralmente superiore “società civile”. Di volta in volta il disinteresse per la politica si è poi colorato di disprezzo o della supponenza del disincantato.

Come si è detto, da un punto di vista epocale, alla radice di questa sdegnosa diffidenza del nostro tempo nei confronti della politica c'è *anche*, a mio avviso, il tracollo della Perinzia comunista. Non una sconfitta - che sarebbe stata velocemente metabolizzata e inserita negli annali delle millenarie sconfitte degli ultimi in rivolta, ultima tappa di una storia eroica di resistenze e di speranze. Non una sconfitta, ma una bancarotta, un fallimento, una disfatta tutta interna: non la distruzione di Perinzia a opera dei nemici, ma la scoperta angosciante che la Gerusalemme celeste edificata in Russia era in realtà la città dei mostri. L'immagine del mondo che più aveva enfatizzato il ruolo liberatorio della politica, che sulla politica aveva scommesso tutte le proprie *chance* di emancipazione, fallisce proprio nel momento in cui cerca di tradursi in mondo; e nonostante il tentativo – forse un po' superficiale – di addossare tutta la colpa sugli urbanisti-astronomi di Mosca o di Berlino Est, rimane, doloroso, il fallimento politico di quel sogno che pure può vantare, nel suo album di famiglia, il meglio dell'intelligenza europea degli ultimi secoli.

Eppure, anche di fronte a questo scenario, il prisma dell'immagine del mondo impedisce la caduta in un realismo disfattista e senza speranza, se non altro perché invalida l'autobiografia insieme esaltata e cinica della nostra epoca: gli attuali assetti della società, della politica, del potere, non hanno nulla di naturale e di eterno, non si radicano in una fantomatica natura umana. Piuttosto, sono il precipitato contingente di una determinata costellazione astrale, passeggera e in mutamento come tutte le costellazioni; potrà essere più o meno difficile modificarla, ma di sicuro non è

impossibile. Questa espulsione della semantica dell'impossibilità dal vocabolario politico è già di per sé rivoluzionaria nei tempi in cui risuona più che mai il *there is no alternative*; ma insegna anche, a chi vuole fare della politica una professione, che il pessimismo può essere serio e sincero, ma non deve mai trasformarsi nel paravento farisaico per giustificare una svolta cinica; alla fine, bisogna pur sempre riprovarci e andare avanti, *nonostante tutto*.

## BIBLIOGRAFIA

- ACCARINO B., *Introduzione. Tra libertà e decisione: all'origine dell'antropologia filosofica*, in *Ratio Imaginis. Uomo e mondo nell'antropologia filosofica*, a cura di B. Accarino, Ponte alle Grazie, Firenze 1991, pp. 7-63.
- ACCARINO B., *Chiarezza senza amore. Scienza e leadership politica tra Max Weber e Hans Blumenberg*, in Id., *La ragione insufficiente*, Manifestolibri, Roma 1995.
- ACCARINO B., *Nomadi e no. Antropogenesi e potenzialismo in Hans Blumenberg*, in *Hans Blumenberg. Mito, metafora, modernità*, a cura di A. Borsari, Il Mulino, Bologna 1999, pp. 287-339.
- ACCARINO B., *Le frontiere del senso*, Mimesis, Milano 2005.
- ACCARINO B., *Peter Sloterdijk filosofo dell'estasi*, in P. Sloterdijk, *Sfere I. Bolle*, cit., pp. 7-65.
- ALAGNA M., *L'ira placata. Antropologia delle passioni e antropologia delle immagini del mondo*, in «Humana.Mente», XII, 2010, pp. 53-74.
- ALAGNA M., *The Matryoshka-Concept. Commentary on On the Concept of Weltanschauung by Karl Mannheim*, in «HumanaMente», XVIII, 2011, pp. 239-246.
- ALAGNA M., *Sazi da morire. Soggettività e immagini del mondo in Max Weber*, AlboVersorio, Milano 2012.
- ALAGNA M., ERIZI A., *Pratiche di ordinaria resistenza*, disponibile su [www.alfabeta2.it](http://www.alfabeta2.it).
- ALAGNA M., *Di solo pane vive l'(ultimo) uomo. Il concetto di sazietà nel pensiero di Max Weber*, in «Politica & Società», n. I/2013, Il Mulino, Bologna, pp. 33-52.
- ALESSIATO E., *Human Being, World, and Philosophy in Karl Jaspers*, in «HumanaMente», XVIII, 2011, pp. 69-86.
- ALFÖLDY G., *Römische Sozialgeschichte* [1975], trad. it., *Storia sociale dell'antica Roma*, Il Mulino, Bologna 2012.
- ARENDT H., *The Life of the Mind* [1978], trad. it., *La vita della mente*, Il Mulino,

- Bologna 1987.
- BADII R., FABBRIO E., *Framing Our World, or: Reconsidering the Idea of Weltbild*, in «Humana.Mente», XVIII, 2011, pp. III-XXIX.
- BADII R., FABBRIO E., *L'orizzonte del possibile. Immagini del mondo, immaginazione e politica nella Leggenda del Grande Inquisitore*, in A. Ferrara (a cura di), *La politica tra verità e immaginazione*, Mimesis, Milano 2012, pp. 141-154.
- BAUMAN Z., *Legislators and Interpreters. On Modernity, Post-modernity and Intellectuals*, Polity Press, Cambridge 1987; trad. it. *La decadenza degli intellettuali. Da legislatori a interpreti*, Bollati Boringhieri, Torino 2007.
- BAUMAN Z., *In Search of Politics*, California University Press, Stanford (CA) 1999; trad. it. *La solitudine del cittadino globale*, Feltrinelli, Milano 2000.
- BAUMGÄRTNER I., KUGLER H., (a cura di), *Europa im Weltbild des Mittelalters: kartographische Konzepte*, Akademie Verlag, Berlin 2008.
- BAZZICALUPO L., *Superbia. La passione dell'essere*, Il Mulino, Bologna 2008.
- BENDIX R., *Max Weber. An Intellectual Portrait*, Doubleday, New York 1960; trad. it. *Max Weber. Un ritratto intellettuale*, Zanichelli, Bologna 1984.
- BENJAMIN W., *Über den Begriff der Geschichte*, in «Die Neue Rundschau», 61, 1950; trad. it. *Tesi di filosofia della storia*, in Id., *Angelus Novus*, Einaudi, Torino 1995, pp. 75-86.
- BENJAMIN W., *Kapitalismus als Religion*, in *Kapitalismus als Religion*, a cura di D. Baecker, Kulturverlag Kadmos, Berlin 2009, pp. 15-8.
- BIANCO F., *Dilthey e la genesi della critica storica della ragione*, Marzorati, Milano 1971.
- BIANCO F., *Le basi teoriche dell'opera di Max Weber*, Laterza, Roma-Bari 1997.
- BLOCH E., *Thomas Müntzer als Theologe der Revolution [1921]*, trad. it., *Thomas Müntzer teologo della rivoluzione*, Feltrinelli, Milano 2010.
- BLOCH E., *Atheismus in Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1968; trad. it. *Ateismo nel Cristianesimo. Per la religione dell'Esodo e del Regno*, Feltrinelli, Milano 1990.
- BLUMENBERG H., *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, in «Archiv für Begriffsgeschichte» 1960, trad. it., *Paradigmi per una metaforologia*, Il

- Mulino, Bologna 1969.
- BLUMENBERG H., *Weltbilder und Weltmodelle*, in «Nachrichten der Gießener Hochschulgesellschaft», 1961, trad. it., *Immagini del mondo e modelli del mondo*, in *Hans Blumenberg e la teoria della modernità*, “Discipline Filosofiche”, n. 1, XI, 2001.
- BLUMENBERG H., *Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.1966, trad. it., *La legittimità dell'età moderna*, Marietti, Genova 1992.
- BLUMENBERG H., *Wirklichkeitsbegriff und Staatsbegriff* [1968], trad. it., *Concetto di realtà e teoria dello stato*, in B. Accarino., *Daedalus. Le digressioni del male da Kant a Blumenberg*, Mimesis, Milano 2002.
- BLUMENBERG H., *Arbeit am Mythos*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.1979, trad. it., *L'elaborazione del mito*, Il Mulino, Bologna 1991.
- BLUMENBERG H., *Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1979, trad. it., *Naufragio con spettatore. Paradigma di una metafora dell'esistenza*, il Mulino, Bologna 1985.
- BLUMENBERG H., *Wirklichkeiten, in denen wir leben*, Reclam, Stuttgart 1981, trad. it., *Le realtà in cui viviamo*, Feltrinelli, Milano 1987.
- BLUMENBERG H., *Lebenszeit und Weltzeit*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1986, trad. it., *Tempo della vita e tempo del mondo*, Il Mulino, Bologna 1996.
- BLUMENBERG H., *Das Lachen der Thrakerin. Eine Urgeschichte der Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1987, trad. it., *Il riso della donna di Tracia. Una preistoria della teoria*, Il Mulino, Bologna 1988.
- BLUMENBERG H., *Höhlenausgänge*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1989, trad. it., *Uscite dalla caverna*, Medusa, Milano 2009.
- BLUMENBERG H., *Beschreibung des Menschen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2006.
- BODEI R., *Ira. La passione furente*, Il Mulino, Bologna 2010.
- BONITO OLIVA R., *Esitazione rischiosa e dispendio di prestazioni. Una riflessione su Hans Blumenberg*, in «Discipline filosofiche», XI-I, 2001, pp. 137-52.
- BORKENAU F., *Zur Soziologie der mechanistischen Weltbildes*, in «Zeitschrift für Sozialforschung», I, 1932.
- BORKENAU F., *Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild* [1934],



- trad. it., *La transizione dall'immagine feudale all'immagine borghese del mondo*, Il Mulino, Bologna 1984
- BORSARI A., *L'“antinomia antropologica”. Realtà, mondo e cultura in Hans Blumenberg*, in Id. (a cura di) *Hans Blumenberg. Mito, metafora, modernità*, Il Mulino, Bologna 1999, pp. 341-418.
- BRUBAKER R., *The Limits of Rationality. An Essay on the Social and Moral Thought of Max Weber*, George Allen & Unwin, London 1984; trad. it. *I limiti della razionalità: un saggio sul pensiero sociale e morale di Max Weber*, Armando, Roma 1989.
- BRUNO A., *Max Weber. Razionalità ed etica*, Franco Angeli, Milano 1993.
- CALABRÒ G., *Il rifiuto della storia universale e il politeismo dei valori*, in *Max Weber e l'analisi del mondo moderno*, a cura di P. Rossi, Einaudi, Torino 1981, pp. 109-26.
- CASSANO F., *Partita doppia. Appunti per una felicità terrestre*, Il Mulino, Bologna 2012.
- CHOMSKY N., FOUCAULT M., *De la nature humaine: justice contre pouvoir*, Gallimard, Paris 1994; trad. it. *Della natura umana. Invariante biologico e potere politico*, DeriveApprodi, Roma 2005.
- COSTA P., ROSATI M., TESTA I., *Ragionevoli dubbi. La critica sociale tra universalismo e scepsti*, Carocci, Roma 2001.
- COSTA P., *La ragione e i suoi eccessi*, Feltrinelli, Milano 2014.
- D'ANDREA D., *Conflitti, identità, tolleranza. Radici moderne e scenari globali*, in «L'arco di Giano», n. 38, 2003, pp. 65-80.
- D'ANDREA D., *L'incubo degli ultimi uomini*, Carocci, Roma 2005.
- D'ANDREA D., *Vocazione, personalità e trascendenza in Max Weber*, in «Dialoghi», IV, 2009, pp. 50-7.
- D'ANDREA D., *Tra adattamento e rifiuto. Verso una teoria delle immagini del mondo*, in «Quaderni di teoria sociale», n. 9, 2009, pp. 17-49.
- D'ANDREA D., *Politica della sazietà. Affanno della critica e declino dei progetti di emancipazione*, in «Cosmopolis», n. 2, 2009, pp. 85-96.
- D'ANDREA D., *Antropologia e sociologia del conflitto nel Leviatano di Hobbes*, in «Lo sguardo», n. 3, 2010.

- D'ANDREA D., *The World in Images. Subjectivity and Politics in Max Weber*, in «Humana.Mente», XVIII, 2011, pp. 87-104.
- D'ANDREA D., *Il Grande Inquisitore di Max Weber. La politica come etica alla prova del mondo*, in R. Badii e E. Fabbri (a cura di), *Il Grande Inquisitore. Attualità e ricezione di una metafora e assoluta*, Mimesis, Milano 2013.
- D'ANDREA D., *Bontà assoluta come incapacità di mondo. Acosmismo dell'amore e ordine sociale in Max Weber*, in «Politica & Società» n. I/2013, pp. 53-78.
- DARMON I., *No 'new spirit'? Max Weber's account of the dynamic of contemporary capitalism through 'pure adaptation' and the shaping of adequate subjects*, in «Max Weber Studies», n. 11.2, 2011, pp. 193-216.
- DERRIDA J., *Memoires d'aveugle* [1990], trad. it., *Memorie di cieco*, Abscondita, Milano 2003
- DE SIMONE A., *Senso e razionalità. Max Weber e il nostro tempo*, Quattroventi, Urbino 1999.
- DI GIORGI P.L., *Sull'etica di Max Weber*, Aleph, Firenze 2008.
- DILTHEY W., *Einleitung in die Geisteswissenschaften* [1883], trad. it., *Introduzione alle scienze dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze 1974.
- DILTHEY W., *Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*, trad. it. a cura di A. Marini, *Per la fondazione delle scienze dello spirito*, Franco Angeli, Milano 2003.
- DILTHEY W., *Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie*, trad. it., *La dottrina delle visioni del mondo*, Guida, Napoli 1998.
- DI MARCO G.A., *Studi su Max Weber*, Liguori, Napoli 2003.
- DONAGGIO E., *Introduzione*, in Adorno T.W et al., *La scuola di Francoforte. La storia e i testi*, a cura di E. Donaggio, Einaudi, Torino 2005, pp. IX-XLVIII.
- DONAGGIO E., *Lividi di passione*, in «La società degli individui», n. 33, 2008/3, pp. 175-78.
- DONAGGIO E., *Spiriti del capitalismo. Variazioni sul tema*, in «Quaderni di teoria sociale», n. 9, 2009, pp. 71-103.
- DONAGGIO E., KAMMERER P., *Introduzione*, in K. Marx, *Antologia*, a cura di E. Donaggio, P. Kammerer, Feltrinelli, Milano 2007, pp. V-XX.

- DONI M., *Hans Blumenberg in the Cave. Towards a "Sociological" Solution of an Absolute Metaphore*, in «HumanaMente», XVIII, 2011, pp. 181-198.
- DOSTOEVSKIJ F., *I demoni* [1871], Einaudi, Torino 1994.
- ELIAESON S., PALONEN K., *Introduction: Max Weber's Relevance as a Theorist of Politics*, in «Max Weber Studies» 4.2, pp. 135-142.
- ENGELHARDT V., *Weltbild und Weltanschauung: vom Altertum bis zur Gegenwart; eine kulturphilosophische Skizze*, Reclam, Leipzig 1921.
- ERIZI A., *Il demone esigente. Le passioni della politica tra Weber e Schmitt*, in «Humana.Mente», XII, 2010, pp. 1-22.
- ERIZI A., *La notte di Edom. Modernità e religione in Max Weber*, AlboVersorio, Milano 2012.
- ERIZI A., *Diversamente uguali. La semantica della surrogazione in Max Weber*, in «Politica & Società», I, 2013, pp. 79-98.
- FABRIS A., *Kant e il problema del senso. Un percorso attraverso metafore*, in «Dialeghestai», 2000.
- FERRARA A., *Presentazione*, in M. Weber, *Considerazioni intermedie. Il destino dell'Occidente*, Armando, Roma 2002, pp. 7-40.
- FERRAROTTI F., *Max Weber e il destino della ragione*, Laterza, Roma-Bari 1965.
- FERRAROTTI F., *Max Weber. Fra nazionalismo e democrazia*, Liguori, Napoli 1998.
- FUKUYAMA F., *The End of History and the Last Man*, The Free Press, New York 1992; trad. it. *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Rizzoli, Milano 2007.
- GALIMBERTI U., *Il tramonto dell'Occidente nella lettura di Heidegger e Jaspers*, Feltrinelli, Milano 2005.
- GALLO LASSERE D., *Lo statuto della critica. Per una ricostruzione filosofica dell'ultimo quarantennio*, in «Koiné». XVIII, 2011, pp. 73-93.
- GHIA F., *Max Weber: la teodicea come risposta religiosa alla disuguaglianza*, in «Humanitas», v. 1, (2009), p. 60-76.
- GHIA F., *Ascesi e gabbia d'acciaio. La teologia politica di Max Weber*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2010.
- GHIA F., *Religione civile, culto pubblico e religiosità privata in Max Weber*, in «Filosofia e teologia», v. XXV/ 3, (2011), p. 532-544.

- GUARRACINO S., *Le età della storia. I concetti di Antico, Medievale, Moderno e Contemporaneo*, Mondadori, Milano 2001.
- HANKE E., *Prophet des Unmodernen. Leo N. Tolstoj als Kulturkritiker in der deutschen Diskussion der Jahrhundertwende*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1993.
- HANKE E., *Rivoluzione e carisma. Concetti del cambiamento nel pensiero di Max Weber*, in «Politica e Società», n. I/2013, pp. 11-32.
- HEIDEGGER M., *Die Zeit des Weltbildes* [1938]; trad. it. *L'epoca dell'immagine del mondo*, in Id., *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1977, pp. 71-101.
- HENNIS W., *Max Webers Fragestellung. Studien zur Biographie des Werks*, Mohr, Tübingen 1987; trad. it. *Il problema Max Weber*, Laterza, Roma-Bari 1991.
- HUNTINGTON S., *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Simon & Schuster, New York 1996; trad. it. *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Garzanti, Milano 2000.
- INGRAO B., ISRAEL G., *La mano invisibile. L'equilibrio economico nella storia della scienza*, ed. Laterza, Roma – Bari 2006.
- INWOOD M., *Heidegger and the Weltbild*, in «HumanaMente», XVIII, 2011, pp. 55-68.
- IZZO F., *Forme della modernità. Antropologia, politica e teologia in Thomas Hobbes*, Laterza, Roma-Bari 2005.
- JASPERS K., *Psychologie der Weltanschauungen* [1919], trad. it., *Psicologia delle visioni del mondo*, Casa Editrice Astrolabio, Roma 1950.
- JEDLOWSKI P., *L'etica protestante, lo spirito del capitalismo e il progresso*, in *Max Weber. Un nuovo sguardo*, a cura di G. Di Costanzo, G. Pecchinenda, R. Savarese, Franco Angeli, Milano 2007, pp. 133-47.
- KALBERG S., *The Modern World as a Monolithic Iron Cage? Utilizing Max Weber to Define the Internal Dynamics of the American Political Culture Today*, in «Max Weber Studies», I, n. 2, 2001, pp. 178-95.
- KALBERG S., *The Past and Present Influence of World Views. Max Weber on a Neglected Sociological Concept*, in «Journal of Classical Sociology», 139, 2004, pp. 139-163.
- KANT I., *Kritik der reinen Vernunft* [1781]; trad. it. *Critica della ragion pura*,

- Adelphi, Milano 2004.
- KANT I., *Was heißt: sich im Denken orientieren* [1786], trad. it., *Che cosa significa orientarsi nel pensiero*, Adelphi, Milano 1996.
- KANT I., *Kritik der praktischen Vernunft* [1788]; trad. it. *Critica della ragion pratica*, Laterza, Roma-Bari 1974.
- KANT I., *Kritik der Urteilskraft* [1790], trad. it., *Critica del giudizio*, Laterza, Bari 1970.
- KANT I., *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* [1793]; trad. it. *Sul detto comune: questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la prassi*, in Id. *Scritti di storia, politica e diritto*, Laterza, Roma-Bari 1995.
- KANT I., *Das Ende aller Dinge* [1794], trad. it., *La fine di tutte le cose*, in Id., *Scritti di filosofia della religione*, Mursia, Milano 1994.
- KANT I., *Opus postumum*, (trad. it. di V. Mathieu), Laterza, Roma-Bari 1984, p. 356.
- LANIUS K., *Weltbilder. Eine Menschheitsgeschichte*, Faber & Faber, Leipzig 2005.
- LEFORT C., *Le forme della storia. Saggi di antropologia politica*, Il Ponte, Bologna 2005.
- LEGHISSA, G., *Mito, dogma e genesi del moderno in Hans Blumenberg*, in H. Blumenberg, *Il futuro del mito*, cit., pp. 5-35.
- LIPOVETSKY G., *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain* [1983], trad. it. *L'era del vuoto. Saggi sull'individualismo contemporaneo*, Luni, Milano 1995.
- LÖWITH K., *Max Weber und Karl Marx*, in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», 1932; trad. it. *Max Weber e Karl Marx*, in H. TREIBER (a cura di), *Per leggere Max Weber*, Cedam, Padova 1993, pp. 354-426.
- LÖWITH K., *Max Webers Stellung zur Wissenschaft*, in Id., *Vorträge und Abhandlungen. Zur Kritik der christlichen Überlieferung*, Kohlhammer, Stuttgart 1966; trad. it., *Max Weber e il disincanto del mondo*, in Id., *Marx, Weber, Schmitt*, Laterza, Roma-Bari 1994, pp. 91-121.
- LUSSU E., *Teoria dell'insurrezione*, Gwynplaine Edizioni, Camerano (AN) 2008.
- MAGNANO SAN LIO G., *Forme del sapere e struttura della vita: per una storia del concetto di Weltanschauung da Kant a Dilthey*, Rubbettino Editore,

- Soveria Mannelli 2005.
- MANDEVILLE B., *The Fable of the Bees* [1705], trad. it. a cura di T. Magri, *La favola delle api*, Laterza, Roma-Bari 2006.
- MARINI G., *Dilthey e la comprensione del mondo storico*, Giuffrè, Milano 1965.
- MARKSCHIES C., REICHLI I., BRÜNING J., DEUFLHARD P., (a cura di), *Atlas der Weltbilder*, Akademie Verlag, Berlin 2011.
- MARQUARD O., *Dilthey und die Anthropologie*; trad. it. *Dilthey e l'antropologia*, in *Dilthey e il pensiero del novecento*, a cura di F. Bianco, Franco Angeli, Milano 1985, pp. 155-67.
- MARQUARD O., *Abschied vom Prinzipiellen*, Reclam, Stuttgart 1981; trad. it. *Congedo dai principi*, in Id., *Apologia del caso*, Il Mulino, Bologna 1991, pp. 17-36.
- MARRA R., *La libertà degli ultimi uomini. Studi sul pensiero politico e giuridico di Max Weber*, Giappichelli, Torino 1995.
- MARRA R., *Capitalismo e anticapitalismo in Max Weber*, Il Mulino, Bologna 2002.
- MARRAMAO G., *Introduzione*, in F. Borkenau, *La transizione dall'immagine feudale all'immagine borghese del mondo*, op. cit.
- MARTUCCELLI D., *Critica dell'economia in quanto realtà: una urgente messa in questione*, in F. Crespi e A. Santambrogio (a cura di), *Nuove prospettive di critica sociale. Per un progetto di emancipazione*, Morlacchi Editore, Perugia 2013, PP. 85-116.
- MARX K., *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, in Id., *Opere filosofiche giovanili*, Editori Riuniti, Roma 1971, pp. 143-278.
- MARX K., *L'ideologia tedesca* in Id., *Opere scelte*, Editori Riuniti, Roma 1974.
- MASSIMILLA E., *Arthur Salz: per una storia dell'idea di Beruf*, in G. Di Costanzo, G. Pecchinedda, R. Savarese (a cura di), *Max Weber. Un nuovo sguardo*, op. cit., pp. 206-212.
- MELVILLE H., *Moby Dick* [1851], The Penguin Book Ltd., Middlesex UK 1972.
- MERLEU-PONTY M., *L'oeil et l'esprit*, Gallimard, Paris 1964, trad. it., *L'occhio e lo spirito*, in Id., *Il corpo vissuto*, Il Saggiatore, Milano 1979.
- MORGANTE C., *Max Weber e la burocrazia*, Carocci, Roma 1984.
- NAUGLE D. K., *Worldview. The History of a Concept*, Eerdmann Publishing Co.,

- Grand Rapids, Michigan USA 2002.
- NELSON E. S., *The World Picture and its Conflict in Dilthey and Heidegger*, in «HumanaMente», XVIII, 2011, pp. 19-38.
- PAPA F., *Weber politico. Tra spirito tedesco e civiltà europea*, Carocci, Roma 2001.
- PARSONS T., *The Structure of Social Action* [1937], trad. it., *La struttura dell'azione sociale*, Il Mulino, Bologna 1987.
- PEUKERT D. J., *Gli "ultimi uomini". Osservazioni sulla critica della cultura nell'immagine weberiana della storia*, in H. Treiber (a cura di), *Per leggere Max Weber*.
- PLANCK M., *L'unità dell'immagine fisica del mondo*, in *La conoscenza del mondo fisico*, Bollati Boringhieri, Torino 1993.
- POGGI G., *Calvinismo e spirito del capitalismo*, Il Mulino, Bologna 1984.
- PRIVITERA W., *Fuori dalla gabbia d'acciaio? Zeitdiagnose dopo Weber*, in *Razionalizzazione, azione, disincanto*, a cura di N. Salamone, Franco Angeli, Milano 2008, pp. 11-33.
- PULCINI E., *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Bollati Boringhieri, Torino 2001.
- PULCINI E., *La cura del mondo*, Bollati Boringhieri, Torino 2009.
- PULCINI E., *Invidia. La passione triste*, Il Mulino, Bologna 2011.
- RECCHIA LUCIANI F., *La razionalità come vocazione. Saggio su "L'etica protestante e lo spirito del capitalismo"*, Capone, Lecce 1988.
- REHBERG K.-S., *Affermare le istituzioni. Un'amicizia epistolare tra un comunista e un conservatore*, in «Discipline filosofiche», XII-I, 2002, pp. 197-224.
- RIGOTTI F., *Blumenberg e oltre Blumenberg: il linguaggio per metafore e immagini e la filosofia pratica*, in *Hans Blumenberg. Mito, metafora, modernità*, cit., pp. 97-107.
- ROSSI P., *Max Weber. Una idea di Occidente*, Donzelli, Roma 2007.
- RUSSO M., *Il gioco delle distanze. Tempo, storia e teoria in Hans Blumenberg*, in *Hans Blumenberg. Mito, metafora, modernità*, cit., pp. 257-83.
- RUSSO M., *Il posto del mondo nell'uomo: la mundana sapientia di Kant*, in «Etica & Politica» XII, 2010.
- RUSSO R., *Concetto e narrazione. Introduzione alla filosofia di Hans Blumenberg*,

- Palomar, Bari 1997.
- SALVADORI M., *La critica del materialismo storico e la valutazione del socialismo*, in P. Rossi (a cura di), *Max Weber e l'analisi del mondo moderno*, op. cit., pp. 247-278.
- SANDVOSS E. R., *Sternstudien des Prometheus: vom Weltbild zum Weltmodell*, Insel Verlag, Frankfurt a.M.-Leipzig 1998.
- SCHLUCHTER W., *Rationalismus der Weltbeherrschung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1980; trad. it. *Il paradosso della razionalizzazione*, Liguori, Napoli 1987.
- SCHLUCHTER W., *Religion und Lebensführung. Band 2. Studien zu Max Webers Religions- und Herrschaftssoziologie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1988.
- SCHMITT C., *Der Begriff des Politischen*, Duncker & Humblot, München-Leipzig 1932<sup>3</sup>; trad. it. *Il concetto di 'politico'*, in Id., *Le categorie del 'politico'*, a cura di G. Miglio, P. Schiera, Il Mulino, Bologna 1972, pp. 87-183.
- SCHMITT C., *Das Zeitalter der Neutralisierungen und Entpolitisierungen*, in Id., *Der Begriff des Politischen*, cit.; *L'epoca delle neutralizzazioni e delle spoliticizzazioni*, in Id., *Le categorie del 'politico'*, cit., pp. 167-83.
- SCHMITT C., *Politische Theologie, Vier Kapitel zur Lehre der Souveranität*, Duncker & Humblot, München-Leipzig 1934; trad. it. *Teologia politica. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, in Id., *Le categorie del 'politico'*, cit., pp. 27-86.
- SCHNEIDER M., *Das Weltbild des 17. Jahrhunderts: philosophisches Denken zwischen Reformation und Aufklärung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2004.
- SENNETT R., *The Fall of Public Man*, Knopf, New York 1977; trad. it. *Il declino dell'uomo pubblico*, Bruno Mondadori, Milano 1981.
- SENNETT R., *The Culture of New Capitalism*, Yale University Press, 2006, trad. it., *La cultura del nuovo capitalismo*, Il Mulino, Bologna 2006.
- SGRÒ G., *Anticritiche conclusive sull'origine del capitalismo moderno. Le risposte di Max Weber ai suoi critici*, in G. Di Costanzo, G. Pecchinedda, R. Savarese (a cura di), *Max Weber. Un nuovo sguardo*, Franco Angeli, Milano 2007, pp. 195-214.
- SIMEK R., *Erde und Kosmos im Mittelalter: das Weltbild vom Kolumbus*, Beck,



- München 1992.
- SLOTERDIJK P., *Kopernikanische Mobilmachung und ptolemäische Abrüstung*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1987.
- SLOTERDIJK P., *Eurotaoismus. Zur Kritik der politischen Kinetik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1989.
- SLOTERDIJK P., *Weltfremdheit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1993.
- SLOTERDIJK P., *Im Weltinnenraum des Kapitals*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2005, trad. it., *Il mondo dentro il capitale*, Meltemi, Roma 2006.
- SLOTERDIJK P., *Zorn und Zeit*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2006, trad. it., *Ira e Tempo*, Meltemi, Roma 2007.
- SLOTERDIJK P., *Spheren I. Blasen. Mikrospherologie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.1998, trad. it., *Sfere I. Bolle*, Meltemi, Roma 2009.
- SMITH A., *The Theory of Moral Sentiments* [1759], trad. it., *Teoria dei sentimenti morali*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1991.
- SMITH A., *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* [1776], trad. it. a cura di A. e T. Biagiotti, *La ricchezza delle nazioni*, UTET, Torino 1975.
- SPRONDEL W.M., *Sozialer Wandel, Ideen und Interessen: Systematisierungen zu Max Webers Protestantischer Ethik*, in *Seminar: Religion und gesellschaftliche Entwicklung. Studien zur Protestantismus-Kapitalismus-These Max Webers*, a cura di C. Seyfarth, W.M. Sprondel, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1973, pp. 206-24.
- SZAKOLCZAI A., *Franz Borkenau on the Mechanical Weltbild*, in «Humana.Mente», XVIII, 2011.
- TENBRUCK F., *Das Werk Max Webers*, in «Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie», n. 27, 1975; trad. it. *L'opera di Max Weber*, in *Per leggere Max Weber*, cit., pp. 66-141.
- TESSITORE F., *Alcune osservazioni sulla "secolarizzazione" in Weber*, in G. Di Costanzo, G. Pecchinedda, R. Savarese (a cura di), *Max Weber. Un nuovo sguardo*, op. cit., pp. 17-40.
- TREIBER H., *Riflessioni sul concetto di carisma in Max Weber*, in «Materiali per una storia della cultura giuridica», n. 2/2005, Il Mulino, pp. 361-380.

- TREIBER H., *Il monastero di Nietzsche degli "spiriti liberi". Weber e Nietzsche come educatori*, in Id., *Per leggere Max Weber*, op. cit.,
- TREIBER H., *La genesi del concetto di ascesi in Max Weber*, in F. Ghia (a cura di), *Sociologia della religione in Germania*, Morcelliana, Brescia 2004, pp. 1115-1154.
- TOLSTOJ L. N., *Guerra e pace* [1863-1869], BUR Rizzoli, Milano 2010.
- TOLSTOJ L. N., *Resurrezione* [1889-1899], Sansone Editori, Firenze 1965.
- VAHLAND J., *Max Webers entzauberte Welt*, Königshausen u. Neumann, Würzburg 2001.
- VEGETTI FINZI S., a cura di, *Storia delle passioni*, Laterza, Roma-Bari 1995.
- WEINTRAUB K. J., *The Puritan Ethic and Benjamin Franklin*, in «The Journal of Religion», University of Chicago Press 1976.
- WEIß J., *Max Weber: il disincanto del mondo*, in *Per leggere Max Weber*, cit., pp. 16-65.
- WINTHROP J., *A Modell of Christian Charity*, in *Puritanism in Early America*, ed. G.M. Waller, Lexington-Toronto, 1973.
- WHIMSTER S., *Max Weber and the Culture of Anarchy*, Palgrave MacMillan, 1999.