

Dualismi nell'“io” religioso, costruzione della psiche sociale e condotte di vita in Max Weber

Luca Mori

Università di Pisa

Dipartimento di Filosofia

moriluca@gmail.com

ABSTRACT

In a well-known passage of the *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Max Weber declares his interest in analyzing the influence of those psychological sanctions which, originating in religious belief and the practice of religion, give a direction to practical conduct and held the individual to it. This paper investigates Max Weber's vision of the psychology (and sociology) of worldviews, focusing on two related problems: (1) how religious beliefs and the practice of religion originate psychological sanctions and impulses that motivate people to act in certain ways, and (2) how such psychological sanctions and impulses can become organized in a more or less rationalized conduct of life.

The paper suggests that the centrality of the sociology of religion in Weber's thought is in part a consequence of the fact that the religious sphere makes it particularly evident that there is a deep interconnection among the human need for ordering empirical reality, the emergence of social and life-orders, and the formation of personality (through dualistic self-representations).

KEYWORDS

Conduct of life, dualism, Max Weber, sociology of religion

1. *Psicologia delle intuizioni del mondo*

Wolfgang Schluchter ha suggerito di interpretare i lavori di sociologia della religione e quelli politici di Max Weber come esempi di psicologia e di sociologia dell'intuizione del mondo¹. Schluchter si colloca su una linea interpretativa che individua il fulcro della riflessione weberiana nell'analisi del processo di razionalizzazione all'origine del mondo occidentale moderno e, in tale prospettiva, la *Sociologia della religione*

¹ Cfr. Schluchter 1988 Bd. 1: 15 e 17.

assume particolare importanza². In questo articolo il riferimento agli scritti weberiani sulla religione è motivato dalla volontà di approfondire alcuni risvolti di una psicologia dell'intuizione del mondo sociologicamente informata, tenendo conto che nei fenomeni caratteristici della dimensione religiosa si coglie in modo particolarmente nitido come il tentativo di dare ordine al mondo vada di pari passo con i tentativi di ordinamento delle relazioni sociali e con i modi di dar forma all'"io" individuale e alle sue esperienze.

Per definire l'ambito tematico di una psicologia delle intuizioni del mondo un buon punto di partenza è costituito dal saggio *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, pubblicato nell'*Archiv für Sozialwissenschaft* nel 1904-1905 e successivamente incluso nella *Sociologia della religione*. Ciò che qui anzitutto interessa è "l'individuazione di quegli impulsi psicologici, creati dalla fede religiosa e dalla pratica della vita religiosa, che indicavano la strada alla condotta di vita e vi mantenevano l'individuo"³. Un motivo analogo ritorna negli altri studi raccolti nella *Sociologia della religione*, che con lo scritto sull'etica protestante condividono il presupposto della non unitarietà della "psiche sociale" e della sua irriducibilità ad una formula unica⁴.

La prospettiva interpretativa è chiaramente formulata: la fede e la pratica religiosa, con le attribuzioni di senso e le posizioni di valore connesse, generano impulsi psicologici di portata più ampia, che trovano espressione in differenti modi di assumere, condividere e mantenere particolari condotte di vita, anche al di fuori della sfera propriamente religiosa.

Individui e società si danno reciprocamente forma: Weber rientra così tra gli studiosi che, a cavallo tra Otto e Novecento, hanno riflettuto sull'"influenza reciproca fra individuo e società", ponendo le basi per la psicologia sociale, intesa come disciplina interessata a quei "fenomeni specifici che risultano generati dall'intersezione fra processi psicologici e dinamiche sociali"⁵. È indicativo il fatto che l'intersezione

² Su questo punto, cfr. Tenbruck 1980 e Ferrara 2006.

³ Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, in Weber 1982: 83.

⁴ Ivi, p. 194 nota: chi crede il contrario, è un ingenuo.

⁵ Cfr. Mazzara 2003: 15-16. Sulla metodologia della psicologia sociale, peraltro, Weber si è pronunciato in un saggio del 1909, recensendo alcuni volumi di Adolf Levenstein. Cfr. Weber 1909, trad. it. in Weber 2001.

tra processi psicologici e dinamiche sociali emerge considerando la sfera delle credenze e delle pratiche religiose: ciò è vero tanto per Max Weber quanto, ad esempio, per Emile Durkheim.

Da un punto di vista weberiano, potremmo dire che l'“io” individuale prende e si dà forma nelle relazioni sociali a partire da una “molteplicità” di fondo: tale molteplicità, pur senza essere ordinabile e determinabile in modo completo e definitivo, trova nei sistemi religiosi delle potenti strategie di orientamento e contenimento. Considerando ad esempio “gli elementi della vita spirituale dei singoli individui [*Bestandteile des Geistesleben der einzelnen Individuen*]” raccolti generalmente sotto il nome di “Cristianesimo medievale”, Weber precisa che, nonostante la Chiesa abbia perseguito e realizzato in quell'epoca “l'unità della fede e dei costumi in maniera particolarmente elevata [*die Einheit des Glaubens und der Sitten sicherlich in besonders hohem Maßen*]”, in ogni singolo individuo *cristiano medievale* si potrebbe trovare soltanto “un caos di connessioni di pensieri e d'affetti d'ogni sorta, infinitamente differenziati ed in estrema contraddizione [*ein Chaos unendlich differenzierter und höchst widerspruchsvoller Gedanken- und Gefühlszusammenhänge aller Art*]”⁶. Né il tipo del “Cristianesimo medievale” elaborato dalla sociologia, né lo sforzo della Chiesa di realizzare l'unità di fede e costumi in modo pervasivo possono *determinare* tutti gli aspetti singolari di ogni singolo individuo.

Anche per lo scienziato empirico che vuole impiegare la nozione di “io”, ogni possibile riferimento alla personalità e alla sua coerenza, come anche all'uomo inteso da un qualche punto di vista – ad esempio come *Kulturmensch* – presuppone l'assunzione di un punto di vista, una selezione: l'unità colta di volta in volta è sempre una “costruzione artificiale”, un “prodotto del pensiero” rispetto ad una *molteplicità data*:

“l'«io», così come lo impiega la scienza empirica, è qualcosa di completamente diverso dal complesso di contenuti della coscienza [*Komplex von Bewußtseinsinhalten*] che confluisce a costituire un'«unità» puramente sensibile o di carattere affettivo [*zu einer rein sinnlich oder gefühlsmäßig anschaulichen »Einheit«*], tenuto insieme

⁶ Cfr. Weber 1904, ora Weber 1988: 197 e trad. it. Weber 2001: 193. La traduzione qui proposta è mia.

psicologicamente dalla «memoria» o dal «sentimento dell'io» [*als solche durch »Gedächtnis« oder »Ichgefühl« psychologisch zusammengehaltene*]. Quando la scienza empirica [*die empirische Wissenschaft*] tratta una molteplicità data [*eine gegebene Mannigfaltigkeit*] come una «cosa» e quindi come un'«unità» [*als »Ding« und damit als »Einheit«*] – per esempio, la «personalità» [*Persönlichkeit*] di un uomo storico concreto – questo oggetto è sempre soltanto un oggetto «relativamente determinato» [*da ist dieses Objekt zwar stest ein nur »relativ bestimmtes«*], vale a dire è una costruzione concettuale [*gedankliches Gebilde*] che contiene in sé sempre e senza eccezione un materiale «intuito» empiricamente; ma esso è parimenti una costruzione artificiale [*künstliches Gebilde*] la cui «unità» è determinata dalla selezione [*»Einheit« durch Auswahl*] di ciò che è «essenziale» in riferimento a certi scopi della ricerca, è cioè un prodotto del pensiero [*Denkprodukt*] che ha solo una relazione «funzionale» con il «dato», e quindi costituisce un «concetto» [*»Begriff«*], sempre che questa espressione non venga limitata artificialmente a una parte soltanto di quella formazione concettuale che nasce dalla trasformazione di ciò che è empiricamente dato e che può venir designata mediante parole”⁷.

L'“io” individuale è sempre esposto a numerose circostanze di coerenza e incoerenza, alla scissione tra conoscenza e volontà e, nella volontà, tra l'azione concordata e quella effettiva, tra dovere e decisione, tra l'agire “in coscienza [*nach Gewissen*]” e l'agire “consapevolmente [*Bewußtsein*]”. Accade tuttavia che dalla molteplicità dell'io si possa passare ad una qualche forma di *unità* – più o meno consistente e durevole – grazie a credenze e pratiche riprodotte e vincolate nella relazione sociale, che istituiscono *connessioni di senso* “interne” a quella molteplicità. La *Considerazione intermedia*⁸ ci ricorda poi che gli individui vivono in più sfere di senso (oltre a quella religiosa: etica, economica, politica, erotica, intellettuale) e che la frequentazione contemporanea delle differenti sfere spinge a individuare di volta in

⁷ Cfr. M. Weber, *Roscher e Knies e i problemi logici dell'economia politica di indirizzo storico*, in Weber 2001: 104-105; *Knies und das Irrationalitätsproblem*, in *Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie*, 1903-1906, in Weber 1988: 109-110.

⁸ Oltre alla traduzione curata da Ferrara in Weber 2006, cfr. Weber 1976: 585-625 e Weber 1982: 525-560.

volta forme di compromesso, di scissione, di copertura, di riarticolazione delle priorità e delle attribuzioni di senso. Parimenti, nell'uomo storico concreto possono coesistere le attitudini etiche (magica, religiosa delle norme, di principio, della responsabilità) che storicamente appaiono succedersi nel processo di razionalizzazione che conduce al mondo occidentale moderno⁹. Processo che non dev'essere considerato in relazione ad un principio di sviluppo unitario o ad una filosofia della storia, perché anch'esso diventa tematizzabile in ragione dell'individuazione di “connessioni interne” tra i fenomeni documentati, “che non si lasciano ricostruire in termini essenzialmente logici, ma soltanto in modo idealtipico, cioè in condizioni di dipendenza rispetto al punto di vista”¹⁰.

2. *Dualismi nell'io*

Una psicologia delle intuizioni del mondo incentrata sullo studio sociologico delle religioni dovrebbe illustrare i complessi passaggi che in modo riassuntivo, seguendo l'impostazione weberiana, possono essere ordinati come segue: fede e pratica religiosa \Rightarrow attribuzioni di senso e posizioni di valore \Rightarrow impulsi psicologici e pratici all'azione (che trovano espressione anche in sfere di senso distinte da quella religiosa in senso stretto).

Nella sequenza, ispirata dal brano citato de *L'etica protestante*, si nota un'attribuzione di priorità alla *sfera religiosa*, che meriterebbe di essere discussa tenendo presente che nei suoi scritti Weber ribadisce più volte l'interferenza tra ciò che pertiene a diverse sfere e dimensioni di senso, che sono peraltro differenziabili soltanto in prospettiva idealtipica. Le pagine seguenti lasciano sullo sfondo questo problema per evidenziare altri due aspetti: (1) come la fede e la pratica religiosa tendano a istituire *dualismi* nell'“io” individuale e (2) come gli impulsi psicologici e pratici all'azione si organizzino in *condotte di vita*.

Riguardo al primo punto, c'è da notare preliminarmente che nella storia delle religioni il termine *dualismo* – che compare in forma latina, *dualismus*, nell'opera di Thomas Hyde *Historia religionis veterum*

⁹ Cfr. il quarto capitolo di Schluchter 1987.

¹⁰ Cfr. Schluchter 1988: 99.

Persarum eorumque magorum, con particolare rilievo alla figura di Zoroastro (E Theatro Sheldoniano, Oxonii, 1700) – si riferisce generalmente a dottrine che concepiscono l’origine e l’ordine del cosmo in relazione a due principî o divinità distinte in termini di bene e male¹¹. Di *dualismo* della natura umana, con riferimento particolare all’esperienza religiosa individuale, scriveva tuttavia esplicitamente Emile Durkheim negli stessi anni in cui Max Weber lavorava al saggio *Su alcune categorie della sociologia comprendente* e alle prime parti de *L’etica economica delle religioni mondiali*. Uscito del 1914, il saggio *Il dualismo della natura umana e le sue condizioni sociali* è l’ultimo pubblicato in vita da Durkheim: esso parte dalla constatazione che lo studio della sociologia dei fenomeni religiosi fa intravedere un “modo di spiegare scientificamente una delle più tipiche particolarità della nostra natura”, cioè la “dualità costitutiva della natura umana”¹². Proprio la sociologia dei fenomeni religiosi aiuterebbe anzi a superare i limiti di altre spiegazioni del dualismo: da un lato, la dualità della natura umana può apparire come “caso particolare di quella divisione delle cose in sacre e profane, che troviamo al fondo di tutte le religioni”, da spiegare in base agli stessi principî¹³; dall’altro lato, il sentimento della dualità è correlato alla compresenza di due stati di coscienza, che provengono l’uno dall’organismo individuale e l’altro dalle idee e dai sentimenti collettivi, quali possono essere organizzati in modo durevole dalle religioni o in concezioni morali e intellettuali¹⁴.

Nel caso di Weber, partendo dalla molteplicità dell’*io* di cui si è detto, il problema del dualismo emerge in relazione alla questione della *coerenza* dell’*io* rispetto al senso *inteso* soggettivamente e al senso *logicamente* preteso dagli assunti di fede a cui aderisce. La fede e la pratica religiosa richiedono forme di sdoppiamento come autocontrollo o interpretazione della propria collocazione del mondo, facendo i conti con i continui intrecci con gli interessi empirici. Considerando ad esempio gli assunti di fede del Calvinista, si può essere d’accordo con Weber nel ritenere che “una domanda doveva subito presentarsi a ogni

¹¹ Ad esempio, gnosticismo, mandeismo, manicheismo, oltre a varie forme di dualismi medievali (catari, pauliciani, bogomili), cfr. Filoramo 1995.

¹² Il saggio uscì in «Scientia», XV, 1914 (1), pp. 206-221; trad. it. di G. Paoletti in Durkheim 2009. Cfr. *ivi*, pp. 39-41.

¹³ *Ivi*, p. 71.

¹⁴ *Ivi*, pp. 75-77.

singolo credente e spingere in secondo piano tutti gli altri interessi: sono io dunque tra gli eletti? e come posso io diventare certo di questa elezione?”¹⁵.

In nota, Weber si riferisce ancora alla nozione di “impulso psicologico”, ritenendo che ve ne siano alcuni legati alla questione della *certitudo salutis* per ogni religione non sacramentale. Nel caso del Calvinista, l'assenza della confessione induce secondo Weber ad una significativa esasperazione del controllo di sé, in quanto, a differenza del Cattolico, quello non può “sgravare” periodicamente la propria coscienza e sperare di accumulare nel tempo opere meritorie: resta quindi soltanto “un auto-controllo sistematico il quale si trova in ogni momento di fronte all'alternativa: eletto o dannato?”¹⁶.

Nel modo di porsi dell'io rispetto a se stesso, si comprendono anche alcune condizioni di possibilità per la genesi ed il mantenimento delle condotte di vita: trattando dell'ascesi cristiana, per esempio, Weber la intende come un “metodo elaborato sistematicamente di condotta razionale della vita, con il fine di superare lo *status naturae*, di sottrarre l'uomo alla potenza degli impulsi irrazionali e alla dipendenza dal mondo e dalla natura, di sottoporlo alla supremazia di un volere sistematico, di sottoporre le sue azioni a un costante auto-controllo e alla valutazione della loro portata etica, per così educare nel monaco – oggettivamente – un lavoratore al servizio di dio e quindi per assicurarlo – soggettivamente – della salvezza della sua anima”¹⁷. L'ascesi puritana costituiva parimenti un modo d'educazione alla personalità, nel senso psicologico-formale di un ordine apportato tra i motivi dell'agire, resi costanti dalla vigilanza consapevole su di sé e dal controllo sul proprio stato di grazia¹⁸.

La relazione tra l'“io” e la propria condotta di vita non è sempre trasparente, esplicita, coerente o consapevole: anche nel caso dell'“io” religioso che s'impone metodicamente una condotta di vita, non tutto ciò che accade può dipendere dalla volontà ispirata dall'auto-controllo. Nell'*Introduzione a L'etica economica delle religioni universali*, Weber osserva a questo proposito che “le religioni, al pari degli uomini, non

¹⁵ Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, in Weber 1982: 99.

¹⁶ Ivi, p. 106.

¹⁷ Ivi, pp. 111-112.

¹⁸ Ivi, pp. 112-113.

furono mai libri compiutamente elaborati”¹⁹. La Chiesa stessa, precisa Weber riferendosi al cattolicesimo, “contava sul fatto che l’uomo non è un’unità determinata e da valutarsi in modo assolutamente univoco, ma che la sua vita etica è (normalmente) un comportamento influenzato da motivi contrastanti e spesso molto contraddittorio”²⁰.

Nel caso del puritano, cui è sottratto il ricorso alla grazia sacramentale, occorre invece una “trasformazione fondamentale del senso della vita intera, in ogni ora e in ogni azione”: ma “soltanto una vita guidata dalla riflessione costante poteva valere come superamento dello *status naturalis*: il *cogito ergo sum* di Cartesio fu assunto in questa interpretazione etica dai Puritani suoi contemporanei”²¹.

Vediamo ora ciò che accade in altri sistemi di credenze e pratiche religiose. Nel saggio su *Confucianesimo e taoismo* leggiamo che “l’elemento originario era qui, come altrove, il dualismo tra gli spiriti buoni (utili) e gli spiriti cattivi (dannosi), tra *shen* e *kuei*, che riempivano tutto l’universo e si manifestavano tanto negli avvenimenti naturali quanto nell’agire e nelle condizioni degli uomini”. Non c’è solo la prospettiva cosmologica di spiriti “esterni” all’anima, capaci di condizionarla, raccolti sotto il principio *yang* (virile/celeste) e sotto il principio *yin* (femminile/terrestre): “Anche l’«anima» dell’uomo era considerata composta dalla sostanza *shen*, di origine celeste, e da quella *kuei*, di origine terrestre, che si separavano di nuovo dopo la morte in conformità alla supposizione, ovunque diffusa, di una pluralità di forze animatrici”²².

In connessione a tale credenza dualista, l’indagine weberiana coglie i tratti di un modello d’educazione e di una concezione della personalità che rinviano ad un’ideale *condotta di vita*: “[i]l dualismo tra gli *shen* e i *kuei*, tra gli spiriti buoni e gli spiriti cattivi, tra la sostanza celeste *yang* e la sostanza terrena *yin*, doveva far apparire, anche all’interno

¹⁹ Weber 1982: 251. Weber prosegue, riferendosi alle religioni: “Esse furono invece formazioni storiche costruite in maniera non priva di contraddizione dal punto di vista logico, o anche soltanto da quello psicologico. Molto spesso esse tolleravano in sé intere serie di motivi, ognuna delle quali coerentemente sviluppata, avrebbe dovuto ostacolare le altre, e sovente contrapporsi direttamente ad esse. La ‘coerenza’ era qui l’eccezione e non già la regola”.

²⁰ Weber, *L’etica protestante e lo spirito del capitalismo*, in Weber 1982: 109.

²¹ Ivi, pp. 110-111.

²² M. Weber, *Confucianesimo e taoismo*, in Weber 1982, vol. I: 295-296.

dell'anima dell'individuo, come unico compito dell'educazione – e così pure dell'auto-educazione – quello di portare la sostanza *yang* a dispiegarsi nell'anima dell'uomo”²³; inoltre: “[p]er l'individuo l'ideale corrispondente era quello di plasmare il proprio io in una personalità equilibrata armonicamente in tutte le sue parti, ossia un microcosmo inteso in tal senso [...] Il Confuciano non desiderava nessuna «redenzione» che non fosse quella dalla barbarie della mancanza di cultura”²⁴.

In India, da un lato i Buddhisti “negavano, al pari dei materialisti, l'esistenza dell'“anima”, almeno in quanto unità dell'io”, mentre “tutta la filosofia induistica e tutto ciò che, al di là del puro ritualismo, può essere indicato come ‘religione’ degli Indù, dipende senza dubbio dalla credenza nell'anima”²⁵. La filosofia indiana può essere considerata come “una teoria della struttura metafisica dell'anima” ed il concetto di *ātman*, legato al “respiro”, giunse a designare l'unità nascosta, immateriale e magica dell'io²⁶. Con le tecniche *yoga* ed in relazione alle dottrine delle *Upaniṣad*, si articolano anche in questo caso i principi di particolari condotte di vita a partire da una concezione dell'io: “In maniera simile al dualismo cinese di *yang* e *yin*, nelle *Upaniṣad* più recenti si presenta quindi, come fonte dell'individuazione, la duplicità delle potenze del reale: il principio spirituale maschile, il *puruṣa*, è intrecciato insieme con il principio femminile, la materia originaria, la *prakṛti*, nella quale riposano senza essere dispiegate le forze materiali e le forze psichiche e spirituali, concepite come materiali, del mondo empirico, comprese in primo luogo le tre forze essenziali dell'anima, i tre *guṇa*: *sattva*, la chiarezza e la bontà divina; *rajas*, l'aspirazione e la passione umana; *tamas*, l'oscurità e la stupidità bestiale”²⁷.

²³ Ivi, pp. 408-409.

²⁴ Ivi, p. 502. Interessante, in tal senso, anche questo passaggio di p. 509: “Ma un uomo completamente adattato e razionalizzato nella sua condotta di vita soltanto nella misura richiesta da tale adattamento non rappresenta un'unità sistematica, bensì una combinazione di qualità particolarmente utili. Il permanere, nella religione popolare cinese, delle concezioni animistiche di una pluralità di anime nello stesso individuo potrebbe essere considerato quasi un simbolo di questo stato di cose”.

²⁵ M. Weber, *Induismo e Buddismo*, in Weber 1982, vol. II: 119.

²⁶ Ivi, p. 174.

²⁷ Ivi, pp. 175-176.

Il caso della concezione buddhista è interessante, poiché comporta pur sempre il riferimento ad una condotta di vita ispirata da assunti di fede e posizioni di senso, muovendo però dall'assenza di un concetto coerente di "coscienza" e dal rifiuto "dell'idea di personalità", che il Buddhismo "ha realizzato in maniera particolarmente coerente, all'incirca nella maniera della metafisica dell'anima di ERNST MACH"²⁸.

Il *principium individuationis* risiede in questo caso nella volontà d'esistenza: tuttavia, "l'esperienza interna non ci mostra in genere nessun 'io' e nessun 'mondo', ma soltanto un flusso di sensazioni, aspirazioni e rappresentazioni di vario genere, che tutte insieme costituiscono la 'realtà'"²⁹: secondo questa concezione, l'unità dell'io, come l'unità di un carro, può essere intesa soltanto come *unità di senso*, non certo come unità di una *sostanza psichica*.

Nel caso del *Giudaismo antico*, Weber precisa anzitutto che ad esso fu estraneo il "dualismo etico" tra spirito da un lato e materia (corpo, carne) dall'altro; tale dualismo fu piuttosto un prodotto dell'intellettualismo ellenistico e del neoplatonismo, ripreso da intellettuali giudeo-ellenistici come Filone e passato poi al Cristianesimo paolino "a concezione fondamentale della sua immagine etica del mondo"³⁰. Secondo Weber l'antica concezione israelitica condivide con molte altre l'idea che "l' 'anima' non sia necessariamente unitaria": si rileva però, anche qui, una forma di dualismo correlato alla concezione che distingue il corpo (*bāsār*) dall'anima residente nel sangue (*nefeš*), portatrice d'*individuazione*, e dallo "spirito" o "soffio vitale" (*rūah*)³¹.

Questi cenni alle varie forme di dualismo associabili a fedi e pratiche religiose, considerate in prospettiva sociologico e storico-comparativa, forniscono esempi di come il tentativo di dare ordine al mondo vada di pari passo con l'emergere di ordinamenti nelle relazioni sociali e con i modi di dar forma all'"io" individuale. Tale intreccio conduce alla questione del formarsi delle condotte di vita.

²⁸ Ivi, p. 219.

²⁹ Ivi, pp. 220-221.

³⁰ M. Weber, *Il Giudaismo antico*, in Weber 1982, vol. II: 754.

³¹ Ivi, p. 507.

3. *Condotte di vita*

Nell'impostazione weberiana, una concettualizzazione delle relazioni sociali che tenga presenti i presupposti e le condizioni storiche dell'agire deve tentare di comprendere e spiegare, o almeno di non eludere, la capacità e la disposizione degli uomini a “determinate forme di condotta di vita pratico-razionale in generale”³². Ancora una volta credenze e pratiche religiose sono cruciali, perché “tra i più importanti elementi formativi della condotta di vita figurarono ovunque nel passato le potenze magiche e religiose, nonché le rappresentazioni i doveri etici ancorate alla *credenza* in esse”³³.

Si può ritenere consonante a questa posizione quella di William James, che in *The Varieties of Religious Experience* (1902) riteneva una caratteristica fondamentale dell'attitudine religiosa dell'anima quella di conformarsi ad un ordine non visto (*an unseen order*), oggetto di fede. James argomentava che un individuo può rivolgersi alle proprie credenze con un sentimento di realtà tale, da polarizzare in tal senso la propria vita, nonostante proprio quegli oggetti di credenza possano difficilmente esser presenti alla mente, qualora se ne chiedano descrizioni definite³⁴.

Ne *L'Etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Weber cita il libro di James, da un lato approvandone la spiegazione circa l'incomunicabilità dell'esperienza mistica e dall'altro lato precisando l'esigenza di riconoscere un'importanza adeguata al contenuto concettuale di una religione³⁵. In assenza di una definizione weberiana precisa di “condotta di vita”, suggerisco di analizzarne l'articolazione considerandole come (a) *orientamenti ed ordini dell'agire, relativi a individui e gruppi* (b) originati e mantenuti in relazione ad impulsi psicologici e pratici all'azione, (c) i quali sono a loro volta connessi a credenze, attribuzioni di senso e posizioni di valore storicamente divenute, strutturate e strutturanti: si tratta di disposizioni per certi versi naturalizzanti e

³² M. Weber, *Premessa a L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, in Weber 1982, vol. I: 13.

³³ *Ibidem*.

³⁴ James (1902).

³⁵ Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, in Weber 1982, vol. I: 107n.

banalizzanti, (d) in un senso da precisare irrazionali ed infine (e) non totalmente coscienti. Vediamo cosa significa tutto ciò, punto per punto.

(a) Gli orientamenti dell'agire che ispirano una condotta di vita non riguardano individui isolati. Ponendo il problema del capitalismo nello scritto sull'etica protestante, Weber precisa: "Affinché quella forma di condotta della vita e di concezione della professione che è adatta al carattere specifico del capitalismo potesse essere 'selezionata', ossia riportare la vittoria su altre forme, essa doveva essere prima sorta, e non già in singoli individui isolati, ma come modo di vedere di cui fossero portatori gruppi di uomini"³⁶.

(b) Nello studio sull'etica protestante e lo spirito del capitalismo, ciò che interessa Weber è, tra l'altro, "l'individuazione di quegli impulsi psicologici" che, originati da assunti di fede religiosi, orientano la condotta di vita³⁷. Nell'*Introduzione a L'etica economica delle religioni universali*, Weber dichiara l'intenzione di indagare "non già la teoria etica dei compendi teologici [...], bensì gli impulsi pratici all'azione fondati sulle connessioni psicologiche e pragmatiche delle religioni"³⁸. Metodologicamente, è importante sottolineare l'attenzione weberiana alla distinzione tra ciò "a cui un orientamento religioso ha aspirato come ideale" e "ciò che ha prodotto di fatto la sua influenza sulla condotta di vita dei suoi fedeli"³⁹: a questa distinzione se ne accompagna un'altra, che per certi versi la chiarisce: si tratta della distinzione tra i due termini di un rapporto centrale in Weber, tra le "conseguenze derivate logicamente" e le "conseguenze derivate psicologicamente" da particolari "principi religiosi sopra il comportamento religioso pratico"⁴⁰.

³⁶ Ivi, p. 37.

³⁷ Ivi, p. 83.

³⁸ Weber, *Introduzione a L'etica economica delle religioni universali*, in Weber 1982, vol. I: 227.

³⁹ Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, in Weber 1982, vol. I: 28-29n.

⁴⁰ Cfr. ivi, p. 107n. In questa nota, Weber osserva che dalla predestinazione si sarebbe potuto derivare, logicamente, il fatalismo; invece, per l'esigenza di trovare "conferma" allo stato di grazia, l'effetto psicologico sul credente è stato esattamente l'opposto.

Da quanto detto consegue che la condotta di vita non è deducibile logicamente dalle premesse ideali o da nuclei di credenze e che, nelle condotte di vita, ci sono elementi e disposizioni non conformi alle aspirazioni o alle implicazioni logiche dei principi ad esse presupposti: di queste due conseguenze, la prima deve essere oggetto di un'ulteriore indagine. Quando Weber sostiene che dalla teoria della predestinazione dovrebbe conseguire logicamente il fatalismo, mentre di fatto l'effetto psicologico è stato l'opposto, occorre tenere presente il fattore “psicologico” della ricerca, da parte dell'individuo, di una conferma al proprio *status gratiae*: in questi termini, l'effetto psicologico diventa comprensibile anche logicamente. Ciò non toglie che i fattori che intervengono nella genesi di una condotta di vita restino, per altri versi, “irrazionali”, in un senso da precisare.

(c) Per la stabilizzazione ed il mantenimento delle condotte di vita è importante un tipo di “consenso di disponibilità all'abitudinario [das Gewohnte], al familiare [Eingelebte], all'inculcato [Anerzogene], a ciò che si ripete in continuazione [immer sich Wiederholende]”⁴¹. La stabilizzazione ed il mantenimento di particolari condotte di vita si accompagnano alla naturalizzazione dei principi su cui si fondano – credenze, attribuzioni di senso e posizioni di valore – ed inoltre favoriscono col passare del tempo la “banalizzazione”, che si esprime nella “superficialità della ‘vita quotidiana’ [das Verflachende des »Alltags«]”⁴². Grazie alla disponibilità individuale a siffatta superficialità, le condotte di vita possono sussistere nonostante le incoerenze *logiche* rispetto ai principi ad esse sottese: così accade che l'uomo non sia spesso consapevole – “e neppure vuole diventarlo” – della lotta mortale tra i propri valori e quelli con cui scende a compromesso, in circostanze condizionate psicologicamente e pragmaticamente.

(d) Nella *Premessa* agli scritti di sociologia della religione, Weber chiarisce che, con il termine razionalizzazione “si possono intendere le

⁴¹ Weber, *Alcune categorie della società comprendente*, in Weber 2001: 539 (1988: 473). La traduzione qui proposta è mia.

⁴² Weber, *Il senso della «avalutatività» delle scienze sociologiche ed economiche* (1917), in Weber 2001: 563 (1988: 507).

cose più diverse”⁴³: ad esempio, può esserci una razionalizzazione della contemplazione mistica, che considerata dalla prospettiva di altre sfere di vita appare irrazionale. Ogni sfera di senso, dall’economia alla tecnica, dal lavoro scientifico alla giustizia, dall’amministrazione alla strategia bellica, può essere razionalizzata “da punti di vista e in base ad orientamenti ultimi quanto mai diversi”⁴⁴. Sotto il concetto comune di razionalismo prolifera perciò un “mondo di antitesi”⁴⁵: tutte le condotte di vita possono apparire irrazionali da particolari punti di vista, mentre l’esperienza vissuta ha una propria irrazionalità⁴⁶.

Trattando la razionalizzazione pratica della vita, e particolarmente “la forma moderna della razionalizzazione integrale”, nell’*Introduzione a L’etica economica delle religioni universali* Weber osserva che ci sono presupposti irrazionali anche alla base dei “tipi di condotta razionale metodica della vita” e che l’importanza di tali presupposti è da intendere in relazione al “carattere specifico” degli strati che portano tale metodica di vita, ed in particolare alla “situazione di interessi esterna (condizionata socialmente) e interna (condizionata psicologicamente) di quegli strati”⁴⁷. Dall’irrazionalità dei presupposti e dei modi di una condotta di vita devono essere teoricamente distinti l’assenza di consapevolezza ed i limiti generali dell’intenzionalità.

(e) Che i motivi ed i presupposti delle condotte di vita non siano totalmente disponibili alla coscienza, è chiaro già nella considerazione delle disposizioni naturalizzanti e banalizzanti: tra i possibili significati delle ricerche condotte da una scienza empirica, c’è anche quello di “portare alla coscienza [*zu dem Bewußtsein verhelfen / bringen*]” di chi

⁴³ M. Weber, *Premessa*, in Weber 1982, vol. I: 13.

⁴⁴ Ibidem.

⁴⁵ M. Weber, *L’etica protestante e lo spirito del capitalismo*, in Weber 1982, vol. I: 59-60.

⁴⁶ Ivi, p. 35n e pp. 107-108n: “L’esperienza religiosa vissuta in quanto tale è ovviamente irrazionale al pari di ogni esperienza [...] Ma quella irrazionalità – che del resto non è affatto propria soltanto dell’esperienza vissuta religiosa, ma è propria (in un senso e in una misura differente) di ogni esperienza vissuta – non impedisce che sia della massima importanza pratica sapere di quale specie è il sistema di pensiero che, per così dire, confisca per sé ciò che è dato nell’esperienza religiosa immediata e lo incanala nella propria direzione”.

⁴⁷ M. Weber, *Introduzione a L’etica economica delle religioni universali*, in Weber 1982, vol. I: 241.

agisce i presupposti della condotta d'azione, cioè credenze, attribuzioni di senso e posizioni di valore. In parte connessa all'inconsapevolezza dei motivi delle condotte di vita, è la circostanza per cui, in esse, c'è molto di non intenzionale e molto di non volontario: per chi si trova a dover concepire il lavoro come il Puritano, pur senza volerlo, la condotta di vita è da molti punti di vista più costrittiva che volontaria⁴⁸. Accade così che, interrogando qualcuno sul senso del suo correre senza posa e del suo affannarsi nel lavoro, questi possa rispondere di farlo per i figli ed i nipoti, oppure perché gli affari sono indispensabili alla vita: “Questa – commenta Weber – è, in effetti, l'unica motivazione pertinente ed esprime nello stesso tempo quello che, considerato dal punto di vista della felicità personale, è l'aspetto così irrazionale di questa condotta della vita, nella quale l'uomo esiste per la sua azienda e non viceversa”⁴⁹.

Ci sono radici intricate e non immediatamente evidenti – nella maggior parte inaccessibili alla consapevolezza degli attori – per gli impulsi psicologici e pratici all'azione che concorrono alla strutturazione e all'evoluzione delle condotte di vita. Gli impulsi psicologici all'azione poggiano a loro volta su insiemi di credenze e di pratiche, che attraverso quegli impulsi e le correlate sanzioni condizionano inconsapevolmente l'agire negli ambiti più diversi, dalla scelta della professione alle preferenze educative, fino ai modi di atteggiarsi nelle principali sfere di senso: religiosa, etica, economica, erotica, estetica ed intellettuale. Individuando trame complesse di motivi alla base delle condotte di vita generalmente non problematizzate – anche perché naturalizzate e banalizzate – non si accede peraltro alla conoscenza di ordini definiti, univoci e stabili dell'agire, ad un qualche senso della vita o della storia: ciò che traspare, in ultima analisi, è la persistente molteplicità dei presupposti e dei motivi dell'agire, oltre a quella dei punti di vista da cui essi possono essere considerati, e il bisogno umano di mettervi un qualche ordine.

Bibliografia

⁴⁸ Cfr. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, in Weber 1982, vol. I: 188-193.

⁴⁹ Ivi, p. 52.

DURKHEIM E.

– 2009, *Il dualismo della natura umana e le sue condizioni sociali*, a cura di G. Paoletti, Pisa, Edizioni ETS

FERRARA A.

– 2006, *Presentazione*, in M. Weber, *Considerazioni intermedie*, a cura di A. Ferrara, Roma, Armando, pp. 7-40

FILORAMO G. (a cura di)

– 1995, *Storia delle religioni*, vol. III, *Religioni dualiste. Islām*, Roma-Bari, Laterza

JAMES W.

– 1902, *The Varieties of Religious Experience*, New York, The Modern Library

MAZZARA B. M.

– 2003, *Profilo storico e teorico*, in G. Mantovani (a cura di), *Manuale di psicologia sociale*, Firenze, Giunti, pp. 15-16

SCHLUCHTER W.

– 1987, *Lo sviluppo del razionalismo occidentale. Un'analisi della storia sociale di Max Weber*, Bologna, Il Mulino

– 1988, *Religion und Lebensführung*, 2 Bd., Frankfurt am Main, Suhrkamp

TENBRUCK F.

– 1980, *The problem of thematic unity in the works of Max Weber* in “British Journal of Sociology”, n. 31, pp. 313-351, trad. it in H. Treiber (a cura di), *Per leggere Max Weber*, Padova, CEDAM, 1993, pp. 66-141

WEBER M.

– 1904, *Die “Objektivität” sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*, trad. it. *L'«oggettività» conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale*, in Weber 2001

– 1909, *Zur Methodik sozialpsychologischer Enquêtes und ihre Bearbeitung*, in “Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik”, XXIX/3, pp. 949-958, trad. it. in Weber 2001: 425-436

– 1976, *Sociologia delle religioni*, trad. it. di C. Sebastiani, Torino, UTET

– 1982, *Sociologia della religione*, 2 voll., Milano, Edizioni di Comunità

– 1988, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, hrsg. von Johannes Winckelmann, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)

Dualismi nell'“io” religioso, costruzione della psiche sociale e condotte di vita in Max Weber

- 2001, *Saggi sul metodo delle scienze storico-sociali*, trad. it., a cura di P. Rossi, Torino, Edizioni di Comunità
- 2006, *Considerazioni intermedie*, a cura di A. Ferrara, Roma, Armando