

Ragioni etiche e ragioni materiali tra Werner Sombart e Max Scheler
Le forme morali nell'origine delle istituzioni capitalistiche
all'interno del dibattito weberiano

Antonio Scoppettuolo

Dottore in ricerca in Filosofia
Università degli Studi di Napoli Federico II

Riassunto

Il presente lavoro analizza i nodi problematici contenuti nella dibattito intorno all'origine ideale del capitalismo. Lo scopo è quello di scomporre i vari significati di "spirito" e il rapporto con le forze materiali e morali dell'uomo. Per fare questo si ripercorrono teoreticamente le interpretazioni intorno allo "spirito" a partire da Weber e Scheler. La soluzione proposta è quella di considerare la dimensione storica di ogni oggettivazione spirituale e mettere in discussione i caratteri di universalità che ne fanno degli assoluti nella produzione economica come in quella morale.

Parole chiave: etica, spirito del capitalismo, ordine morale, filosofia delle forme morali

Abstract. *Ethical Reasons and Material Reasons Between Werner Sombart and Max Scheler. The Moral Forms of the Origin of Capitalist Institutions within the Weberian Debate*

The present work analyzes the thorny questions related to the debate on the ideal origin of capitalism. The purpose of this essay is to deconstruct the various meanings of "spirit" and the relationship with the material and moral forces of man. In order to do this, we theoretically trace the interpretations of "spirit" of Weber and Scheler. The proposed solution is to consider the historical dimension of every spiritual objectification and to question the characteristics of universality that make these objectifications absolute both economic and moral productions.

Keywords: ethics, spirit of capitalism, moral order, philosophy of moral forms

1. Alcune contraddizioni e un'ipotesi interpretativa

La domanda intorno alla genesi del capitalismo a cui hanno cercato di fornire una risposta tra la fine del XIX e gli inizi del XX secolo Werner Sombart, Max Weber e Max Scheler può essere riassunta nel modello cassireriano di ricerca delle modalità attraverso cui i contenuti della coscienza diventano oggettivazioni nel mondo esterno (Sandkühler, 2010, p. 9).

Se per Cassirer la dinamica dell'*oggettivazione* si dipana nella e dalla *coscienza*, nell'antropologia filosofica di Scheler e Sombart il dato che innerva la realtà procede grazie a ciò che viene chiamato con una significazione differente da quella pura hegeliana

“spirito”. Si tratta di una forza generatrice a cui viene assegnata la facoltà di produrre tutto ciò a cui l'essere umano è in grado di dare forma.

In un importante saggio del 1938, Sombart, nella teoria dell'organizzazione delle forme culturali, riconosce nel *Geist* l'origine di tutto ciò che «si manifesta all'interno della singola persona o all'esterno degli individui», distinguendo nei *costrutti spirituali* la *cultura oggettiva* da quella *soggettiva*. Quest'ultima «soggettiva o personale, che possiamo chiamare anche cultura propria, non rappresenta altro che la formazione dell'uomo nel senso più ampio. Il corpo plasmato da esercizi ginnici fa parte della cultura personale esattamente come la *bell'anima* purificata da lunghe pene. Ogni carattere morale così come ogni competenza e abilità della persona è cultura, è creazione dello spirito» (Sombart, 2013, p. 112).

La *cultura oggettiva* invece è ciò che prende forma e significato all'esterno dell'individuo che, si manifesta attraverso i differenti ambiti di *oggettivazione* dello spirito: la sfera trascendente si oggettivizza nel religioso; quella politica e del diritto nello Stato; quella della ricerca della conoscenza nell'acquisizione del sapere e quella del *sostentamento* vitale nell'economia (2013, p. 115).

Scrive Sombart (p. 117):

Si può parlare di costrutti spirituali, quando si pensa alle creazioni compiute, individuali ma dotate di una loro interezza, che lo spirito ci pone davanti e in cui individualizza la propria produzione culturale. Un costrutto culturale è nell'ambito della cultura soggettiva la personalità compiuta, nell'ambito della cultura oggettiva l'opera individuale, non la lingua in generale, ma una determinata lingua (il tedesco, l'italiano, il latino ecc.); non la religione, ma il singolo sistema religioso. E lo stesso nell'ambito dell'arte è il singolo edificio, il singolo quadro, la singola statua, la singola poesia, la singola sonata o sinfonia.

L'analisi dei prodromi del sistema economico, che ha modellato l'intero vivere occidentale, si è concentrata quindi non solo sulla struttura della produzione e l'organizzazione del lavoro secondo l'interpretazione di Marx, ma soprattutto su elementi immateriali come le forme del *Geist* che Sombart definisce *spirito d'impresa*, composto a sua volta da elementi psichici quali la tensione razionalista, la tendenza ad accumulare i

guadagni e lo *spirito borghese*. Sono questi gli elementi ad aver preso il sopravvento nelle tesi dei nostri autori producendo, se non un radicale capovolgimento di paradigma, senza dubbio un ampliamento del campo gnoseologico e di indagine. Rispetto alla preminenza dei dati costitutivi del capitalismo, presi in esame dalla teoria classica dell'economia, come l'accumulazione delle risorse, la divisione e l'organizzazione del lavoro e la grande proprietà fondiaria, l'aspetto evidenziato intreccia elementi psichici e culturali e dunque appartenenti, secondo la citata massima, all'universo della coscienza che non prima a quello della storia.

Etica professionale e moralità individuale all'origine del sistema capitalistico nell'età medioevale non appaiono ancora in conflitto, lo saranno invece nello sviluppo successivo dell'impresa, quando cioè si assisterà al dissolvimento di un'unica morale e il rapporto tra profitto ed etica economica inizierà ad apparire già in tutta la sua problematicità. Come osserva Walter Schlangen, l'ordinamento politico e sociale medioevale rispondeva ad un ordine necessario ed universale:

Entro questa visione unitaria, che ingloba tradizioni di pensiero dell'antichità ed elementi cristiani, era normale che venissero articolate teoreticamente anche le forme di organizzazione dell'umana coesistenza, legittimando quindi mediante tale concetto di *ordo* l'ordine sociale esistente. Inoltre anche l'agire umano, l'uomo con le sue possibilità di azione sociale, doveva essere inserito nell'armonia delle leggi del cosmo; era necessario dare un fondamento al fatto che la ragione umana, elemento determinante dell'azione, si uniforma per sua natura a quel supposto ordine cosmico ed ai suoi rapporti; solo così era infatti possibile garantire quella fondamentale unità universale dell'ordine divino (1979, p. 88).

Unità cosmica e razionalità con la modernità entrano in crisi e il dissolvimento di questo *ordo*, prima ancora della fede nella ragione come sentinella del reale, produce una conseguente variazione e dispersione etico-sociale all'interno di tutte le attività umane e soprattutto in quelle che più di altre persuadono la vita psichica e culturale dell'uomo e, per la loro potenza estrinseca, vanno a modellare il vivere sociale. Ne consegue che anche le energie spirituali, elementi centrali in questo dibattito, come l'*impulso al lavoro e lo spirito di acquisizione*, prima ancorati alla necessaria armonia dell'universo medioevale, procedono

verso una progressiva autonomizzazione diventando esse stesse dei principi sussistenti per la condotta del mercante.

Scheler, che dedica alle pagine sombartiane un significativo saggio del 1914 in cui ne segnala i meriti senza tacerne i limiti, va nella direzione di rintracciare alla base dello sviluppo capitalistico soprattutto le energie etiche del nuovo uomo (1988, p. 217); da appassionato fautore della *filosofia della vita* si concentra sulle energie che hanno fatto del lavoro, e di ciò che ad esso soggiace, oltre che un'attività, un sentimento tanto potente da essere vissuto in una prospettiva meta-temporale. Scrive infatti l'autore (p. 93):

il capitalismo, innanzi tutto, non è un sistema economico di distribuzione del possesso bensì un *sistema di vita e di cultura* complessivo. Questo sistema è sorto dalle finalità e dalle valutazioni di un determinato tipo biopsichico di uomo, per l'appunto il borghese, ed è sorretto dalla loro tradizione. Se questa tesi, che condividiamo insieme a Sombart, è giusta allora in base al principio: cessante causa cessat effectus, e secondo quello, non meno giusto, secondo cui solo attraverso un cambiamento (sottrazione) della causa c'è da attendersi un cambiamento (sottrazione) dell'effetto, si può sperare nel tramonto del capitalismo solo per il fatto che, e nella misura in cui, questo tipo di uomo perda il suo dominio; sia che egli porti nella sua propria natura e nella tendenza di sviluppo ad essa immanente un germe della sua estinzione, sia per il fatto che, per lo meno, il suo ethos venga sostituito, nel suo attuale dominio, dall'ethos di un diverso tipo di uomo.

Le energie dell'uomo nuovo e le sue oggettivazioni rappresentano le radici della nuova organizzazione economica. Senza il borghese, dunque, non si dà capitalismo, ma quali sono le origini del suo spirito e soprattutto a quale forma di oggettivazione risponde? E da solo basta a rinvenire nel capitalismo una causa prima tanto da generare a sua volta uno *spirito capitalistico*?

Le domande poste altrimenti mirano a rintracciare le motivazioni che hanno fatto di ciò una forza che sotto il profilo economico si è stagliata nella storia come un modello di produzione, ma che nel corso delle sue innumerevoli accelerazioni e rallentamenti si è trasformato, sotto il profilo etico e sociale, in un'attività totalizzante per la vita spirituale dell'uomo occidentale¹.

1 Nel testo presente riprendo alcune argomentazioni sviluppate nel mio lavoro contenuto in De Angelis C., Scoppettuolo A. (2006). *La ragione economica tra etica e norma*. Soveria Mannelli: Rubbettino, riformulandole

Sombart dedica a queste energie *Der Burgeois* che sin dalla prima uscita riceve attenzione e critiche. La prima obiezione del pensatore tedesco a Weber è che lo spirito capitalistico in realtà sarebbe un atteggiamento costante e quindi meta-temporale da non relegare a particolari condizioni fenomeniche come invece avrebbe fatto l'autore del *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. Dunque, se si tratta di un atteggiamento universale non è possibile sancire la sua origine necessaria e soprattutto la sua efficacia esclusiva nello sviluppo del capitalismo esclusivamente in ambito calvinista.

Tuttavia, pur affermando il carattere generale o assoluto di tale spirito, Sombart non disdegna di rilevarne le tracce storiche e culturali nel tipo sociale dell'*avventuriero*, del soldato e del conquistatore che incarnano in maniera compiuta lo *spirito d'impresa*.

Noi chiamiamo impresa (nel più largo) l'attuazione di un piano predeterminato, e per la cui esecuzione occorre la collaborazione permanente di diverse persone sotto una volontà unitaria [...]. La sfera dell'impresa è vasta come tutto il campo dell'attività umana. Il concetto non si limita dunque affatto al campo economico. L'impresa economica è piuttosto una sottospecie dell'impresa in genere; l'impresa capitalistica è una sottospecie dell'impresa economica. Possiamo chiamare *spirito d'impresa* il compendio di tutte le qualità psichiche necessarie per la felice esecuzione di un'impresa [...]. In ogni caso l'imprenditore se vuole riuscire, deve avere un triplice aspetto: deve cioè essere conquistatore, organizzatore e mercante (1994, p. 39).

Se l'impresa è un paradigma sociale di azione che esula dalla struttura economica, ma che anzi può solo accidentalmente inglobarla, gli impulsi che la sostengono permeano tutti gli ambiti dell'esistenza. Questi, uniti alla primordiale avidità di ogni natura umana, generano un nuovo tipo sociale: l'imprenditore capitalista che è l'erede ideale (in quanto ne incarna le energie) di altre tipizzazioni sociali.

Gli iniziali esempi di imprenditoria, infatti, prima ancora che nella figura del mercante, sono rintracciabili in ciò che anima il tipo del soldato di ventura, il quale andando in battaglia in luoghi sconosciuti è costretto a sviluppare una capacità di coordinazione e di organizzazione della realtà del tutto eccezionali.

radicalmente alla luce di rinnovate acquisizioni e riconsiderazioni storiografiche.

Speculatori e mercanti, secondo Sombart, sono spinti dalla medesima forza, giacché identico è il movente che li muove al rischio e all'ignoto al fine di aumentare i propri patrimoni.

Poiché l'opera che l'imprenditore deve compiere implica sempre la collaborazione di altre persone e la subordinazione degli altri uomini alla sua volontà, l'imprenditore deve essere soprattutto un buon organizzatore [...]. Si domanderà come mai io reclami per il capitalismo questi conquistatori e predoni. La risposta è semplice: non tanto perché essi medesimi fossero una varietà di imprenditori capitalistici, ma soprattutto perché lo spirito che li animava era lo stesso che animò ogni grande commercio, ogni economia coloniale (1994, pp. 55-56).

Emerge però una prima idiosincrasia nell'analisi sombartiana: da una parte egli afferma il carattere universale di questo spirito da conquistatori, dall'altra, al fine di giustificare la genesi del capitalismo, lo colloca in un momento particolare e in un'esperienza irripetibile circoscritta ad un incontro tra lo spirito d'impresa, che deriva da quello militare, e la matrice religiosa tomista, elevando questo connubio a paradigma immobile e assoluto di spiegazione. Utilizza cioè un accidente storico particolare (l'incontro tra questi due elementi) come modello di spiegazione universale. Il capitalismo, sintesi di tutto ciò che è stato prodotto in termini di economia pervasiva, deriva dall'incontro di queste due matrici, eppure esistono altre esperienze dello stesso tipo (come invece sostiene Weber) che si sono sviluppate a partire dall'incontro di altri dati culturali e non necessariamente dall'intreccio con il tomismo. È questo il rischio di ogni modello di spiegazione universale: rinvenire elementi storicizzabili, con tutto ciò che questo vuol dire, erigendoli a leggi necessarie. Noi sappiamo invece che la nascita e lo sviluppo del capitalismo sono facilmente riscontrabili in Paesi con delle forme economiche che gli assomigliano o gli appartengono e che quindi possono essere considerate dei sottoinsiemi dell'idea generale.

Il dato universale sombartiano invece per essere tale dovrebbe essere rinvenibile a tutti i livelli dell'esperienza economica e non solo come causa prima di questa particolare strutturazione.

Tuttavia, Scheler riconosce sia a Sombart che a Weber, ciascuno con la propria tesi, un *indiscutibile merito* di carattere metodologico e cioè quello di averla fatta finita con la negazione da parte dei *rappresentanti della concezione economica della storia* dell'origine *pulsionale* ed etica del capitalismo prodotta da un nuovo tipo di uomo.

Allo stesso tempo, rileva a proposito del tipo del borghese: «Sombart, identifica troppo i due tipi con le loro particolari forme d'espressione all'interno della vita economica e parla di nature prodighe o signorili e nature parsimoniose o borghesi; di nature tali la cui essenza è la *luxuria* oppure l'*avaritia*, nature che essenzialmente emettono oppure essenzialmente immettono» (1988, p. 58).

Il secondo nodo problematico ha a che fare con il carattere determinista di questo spirito. Sombart assegna alle prime figure che sono allo stesso tempo dei tipi sociali e dei tipi morali delle caratterizzazioni necessarie ma riconosce all'autodeterminazione gnoseologica dell'individuo un ruolo preminente così come è espresso nella teoria generale sull'uomo del 1938 (2013, p. 39):

Alla capacità di oggettivare il mondo corrisponde la capacità di oggettivare il proprio sé. Così come l'uomo diventa osservatore del mondo, si fa anche osservatore della propria vita interiore. L'animale si limita a vivere passivamente il proprio processo vitale fisiologico-psicologico, l'uomo lo sperimenta, lo vive sul proprio corpo. L'uomo ha individuato un punto stabile da cui poter osservarsi. È venuto dietro di sé. Chiamiamo questa ragguardevole capacità dell'uomo, che lui solo possiede tra tutte le creature, coscienza di sé.

A ragione di questa capacità di autodeterminazione è lo stesso Sombart a riconoscere alle tensioni individuali e alle necessità materiali la preminenza in quanto a dare forma alla vita dell'uomo «non sono tanto i comandamenti o i divieti della religione o dello Stato» ma la vita quotidiana (p. 87).

Come ha messo in evidenza Sassatelli (2006) in una delle letture storiografiche sombartiane più recenti, nel corso della produzione del pensatore tedesco non sono sempre distinti chiaramente e in modo univoco i nessi causali che legano e incidono sulla sua teoria generale. La vasta ed eclettica produzione di Sombart risente di alcune contraddizioni o ripensamenti non sempre espressi. Al di là di una sua interpretazione idealistica portata

avanti negli anni Venti del Novecento da Talcott Parsons e, aggiungiamo, al di là di una sua riduzione spiritualistica, Sombart

pur utilizzando numerose categorie marxiane (dall'accumulazione di capitale alla nozione di mezzi di produzione), egli in effetti rifiutava recisamente il materialismo storico. Così nello spiegare lo sviluppo del capitalismo, preferiva sottolineare, accanto alla tecnica e all'organizzazione del lavoro, il ruolo di uno spirito razionalista e quantificatore (borghese) e di uno di intrapresa (competitivo e acquisitivo) che, confluendo nello spirito capitalistico, avevano dato impulso ad una particolare configurazione culturale (p. 11).

Come rileva ancora Sassatelli, riprendendo Parsons, sia Weber che Sombart prestano massima considerazione all'universo cognitivo dell'attore economico e nel tracciare l'efficacia nella storia dei dati ideali e psichici non intendono ipostatizzare la complessità spirituale e materiale in un'unica chiave di lettura dell'intero edificio teoretico (p. 12, n. 7).

Tale considerazione può essere approfondita se si fa riferimento alla vasta letteratura sull'individualismo metodologico tedesco all'interno del quale Weber ha rivestito un ruolo centrale. In questo senso, pur criticando le acquisizioni weberiane, lo stesso Sombart non ne avrebbe indicato una versione alternativa ma fissato e risolto teoreticamente alcuni momenti storici distinti del capitalismo e questo in linea con la sua filosofia della storia che, scrive Sassatelli, è composta da una *successione di sistemi economici separati*: «Ciò lo avrebbe condotto almeno nella prima edizione della sua opera maggiore sul capitalismo a misconoscere le continuità tra il commercio medioevale e lo spirito capitalista e a sottolineare la coerenza del capitalismo attraverso le nazioni, sottovalutando per esempio l'importanza dell'area anglosassone, per lo sviluppo del capitalismo» (pp. 27-28).

Alla luce di queste analisi, potremmo affermare che la riflessione sombartiana sulle origini mediterranee e latine del capitalismo in realtà sia non sappiamo se contro gli stessi intenti dell'autore che tendeva a farne un costrutto ideale universale con la sua caratterizzazione di una *mens* capitalistica, una riflessione di archeologia economica e filosofica intorno a un tipo particolare di capitalismo ben circoscritto nell'ambito nazionale e culturale di riferimento. In questo modo risulterebbe rimarginato anche il *vulnus* logico che abbiamo evidenziato in precedenza.

Sombart e Weber hanno descritto le origini di due *capitalismi* accumulati da elementi comuni, ma che si sono sviluppati a partire da acquisizioni, suggestioni ed elaborazioni culturali e religiose diversificate. L'ambito economico come oggettivazione dello spirito nel quale rientra il capitalismo è sicuramente un paradigma generale, ma la sua realizzazione particolare non può che essere singolare e storicizzata «Nell'ambito dell'economia è l'economia di un singolo popolo, o anche la singola impresa», scrive Sombart (2013, p. 117), a rivestire il carattere di *costrutto spirituale*.

Esistono differenze sostanziali tra un tipo di capitalismo mediterraneo e uno anglosassone non tanto nei loro effetti ma nelle loro stratificazioni ideali e culturali.

A riprova di ciò all'analisi ideale Sombart affianca elementi contingenti come la teoria dei beni di lusso ritenuta assai significativa nel corso della sua indagine.

2. Etica individuale ed etica commerciale: ordine naturale e ordine positivo

Come è noto, per Sombart lo spirito capitalista trova nell'accogliente magione del borghese il focolare più adatto davanti al quale scaldarsi e prosperare.

Il lavoro, per il pensatore tedesco, ha un'origine e una significazione esistenziale più complessa della pura matrice religiosa. Esso ha soprattutto il compito di distrarre l'uomo dalla noia e dalla miseria della vita; il lavoro costruisce per l'individuo un ordine all'interno del quale inserire la quotidianità scandita dal ritmo dell'inizio e della fine. Sono qui chiaramente rinvenibili gli accenni a Schopenhauer soprattutto riguardo al sentimento di disperazione, che per Sombart invade l'esistenza con costanza definita. Per sfuggire ad essa in una sorta di distrazione dall'autocoscienza e quindi dalla contezza del proprio *Io*, lo spirito, matrice di tutte le oggettivazioni umane, conduce l'individuo a soddisfare primariamente la propria esistenza attraverso l'attività delle mani e dell'intelligenza. Nasce in questo modo l'operosità economica e la sua genealogia esistenziale, a differenza delle strutturazioni storiche singolari, pervade indistintamente ogni epoca e ogni latitudine.

Lo spirito struttura *in lavoro il sostentamento* che passa dall'essere una semplice attività utile alla sopravvivenza e alla continuazione della specie a configurarsi come un'occupazione essenziale e pervasiva.

Strutturato in lavoro: con ciò si vuole dire che il *lavoro umano* è un'*opera dello spirito*; solo l'uomo lavora, l'animale non lavora. Lavorare significa infatti realizzare degli scopi con un'attività sensata. Attività sensata: lo è un'attività dotata di inizio e fine, che comincia con la risoluzione *voglio* e *devo*, e che si chiude con l'espressione *è finito*, un'attività che ogni volta che sia possibile prende corpo in un'opera che appare quindi come il frutto di un uomo vivente che l'ha prodotta (2013, p. 89).

Sulla ritmizzazione dell'attività si fonda lo scopo e la naturale vocazione del lavoro umano e dunque ogni esempio di eccesso come quello esercitato sotto i dettami dello *spirito di acquisizione*, che va a formare la peculiarità del capitalista e del modello di vita-società a cui dà origine, è da considerare al pari di una pulsione patologica: «La mancanza del ritmo inizio/fine nell'azione, tanto da perdere la strutturazione storica, da livellare completamente l'elemento storico, è un sintomo patologico, per esempio nei soggetti compulsivi» (2013, p. 89).

Nel borghese, e soprattutto nella sua evoluzione che è l'imprenditore, avviene questa trasformazione paradigmatica dell'attività ritmata in una invece infaticabile e indefessa che, per le ragioni che spiegheremo tra poco, produrrà effetti materiali ben tangibili come l'accumulazione di capitale.

Sombart individua già nella vita del borghese italiano dell'età rinascimentale alcuni elementi culturali ed etici di tale spirito destinati a orientare lo sviluppo della società nascente.

L'esempio storiografico principale è l'analisi de *I libri della famiglia* di Leon Battista Alberti nei quali il buon padre e conduttore di famiglia impartisce degli utili insegnamenti di vita pratica. La conduzione della *masserizia*, e quindi dell'impresa, è elevata dall'Alberti al rango di virtù. La chiave del successo risiede innanzitutto nell'equilibrio tra gli eccessi. Le parole d'ordine sono fuggire gli sprechi e aborrire l'ozio. Il borghese diventa un abile pianificatore, egli calcola le energie, cerca di evitarne l'inutile dispendio. Su questa etica

familiare virtuosa che richiama principi di buon senso, si innervano ulteriori elementi che daranno origine ad una vera e propria *etica commerciale*.

Il movimento dunque avviene dall'interno della casa all'esterno, sui banchi e nelle botteghe aperte sulla piazza. I principi di buon senso familiare, nutriti di religiosità e timore di Dio, si occupano ora non solo delle relazioni intime tra congiunti ma anche di quelle tra mercanti e acquirenti.

Secondo i principi borghesi, l'imprenditore come il mercante è tenuto ad essere fedele soprattutto ai patti, deve onorare gli obblighi contrattuali, rispettare la puntualità del servizio e la giusta proporzione tra bene e prezzo.

Tali principi per l'autore de *Il Borghese* si sono stratificati grazie all'opera del tomismo e ai suoi precetti di razionalità, equilibrio, temperanza e armonia. Questi avrebbero istruito il primo spirito del capitalismo e ciò è comprovato dal fatto che la Toscana nell'alto medioevo è la regione europea nella quale nasce e si sviluppa per prima la grande attività economica. Nell'Italia centrale sorgono le prime scuole di computisteria, le primitive forme di partecipazione imprenditoriale con regole precise sulla ripartizione degli utili. Per Tommaso, infatti, la ragione ha il compito di indirizzare ogni atto in maniera conforme al fine e di governare le passioni dell'animo, sottoporre la vita ad una perfetta disciplina. Ordine naturale e ordine sociale trovano la propria regola e la propria fondazione nell'ordine razionale del quale partecipa ogni singolo uomo. Egli perciò attraverso la vigilanza sugli istinti e le pulsioni è chiamato a realizzare questo ordine.

Come spiega Schlangen (1979, p. 91):

In base a quello che si ammette sia lo scopo della creazione divina, anche lo scopo prefissato dell'azione politica nella società consiste nel vivere morale conforme alla virtù, in accordo con le eterne leggi divine. La *lex aeterna* opera in tutta la natura, e tutte le creature naturali le sono sottoposte; anche l'uomo è per sua natura inserito nell'ambito di quella legge, e, in quanto essere politico e sociale, ha una predisposizione al *bonum commune*.

Se l'ordine morale si fonda su quello ontologico e necessario del cosmo secondo la creazione allora il principio raziocinante e razionalizzatore deve innervare ogni piega della condotta compresa quella della vita quotidiana.

Il tomismo conduce quindi il borghese ad un'incessante vigilanza sulla vita pulsionale attraverso la pratica di un metodo di vita. Per questi motivi, conclude Sombart (1994, p. 281):

non è stato il puritanesimo a trascinare l'imprenditore nel vortice di una irriflessiva attività, ma il capitalismo. E lo ha potuto fare soltanto quando fu abbattuta l'ultima barriera che impediva all'imprenditore di sprofondare nell'abisso: il sentimento religioso. Per fare di questa insensata attività il contenuto della sua vita, egli non ha bisogno del sentimento del dovere: il tempo, circondando di singolari fascino questa attività, gli ha insegnato a crearsi valori vitali nel deserto. Con questa ultima metamorfosi si introduce però nella vita economica la più forte tensione; ormai la forza motrice del mondo economico non è più la volontà coattiva, ma l'amore stesso dell'imprenditore.

Se Tommaso prescrive il giusto equilibrio tra *avaritia* e *prodigalitas*, Sombart ravvisa in questi precetti e soprattutto nella *prodigalitas* un errato uso dell'amministrazione e dunque suggerisce che nel borghese abbia inciso maggiormente il valore della parsimonia, elemento questo che può essere esteso all'intera vita pulsionale.

L'idea del guadagno e il razionalismo economico non significano in fondo altro che l'applicazione all'economia delle norme di vita della religione. Perché il capitalismo potesse svilupparsi era prima necessario spezzare le ossa dell'uomo impulsivo e sostituire alla schietta vita originaria un particolare meccanismo psichico razionalmente congegnato; bisognava prima rovesciare tutti i valori e tutte le idee [...]. Nessuno ha riconosciuto più chiaramente di S. Tommaso che le virtù borghesi potevano prosperare soltanto laddove la vita erotica avesse subito una limitazione (1994, p. 192).

Tuttavia, su quest'ultimo aspetto Scheler consegna la propria obiezione: Sombart sta operando una semplificazione dell'amore erotico soprattutto quando assegna al *seigneur* il carattere di dissipatore emozionale ed economico e al borghese invece la caratteristica dell'*avaritia* che produce morigeratezza dei consumi e nei costumi. Inoltre Sombart avrebbe sottovalutato anche la saldatura storica avvenuta tra nobili e borghesi (Scheler, 1988, p. 59). Secondo Scheler (p. 52):

nella parte descrittiva della sua opera Sombart presenta l'essenza dello *Spirito dell'impresa* e dello *Spirito borghese* in capitoli separati. Il rapporto psicologico e genetico delle due componenti fondamentali dello spirito capitalistico costituisce senza dubbio, la difficoltà più profonda che si contrappone alla soluzione del problema. Già il fatto che Sombart intitolò il suo libro *Il borghese* dimostra che è lo spirito borghese quello cui egli attribuisce il primato genetico nella formazione dello spirito capitalistico.

In questo senso, Sombart tralascerebbe di mettere in evidenza che nella stratificazione della società si è avuta una trasformazione in molti casi dell'antico ceto nobile in ricca borghesia fatta di mercanti e banchieri e allo stesso tempo il passaggio della borghesia finanziaria al ceto dei notabili.

L'analisi delle condizioni storiche e ideali dell'Europa dell'alto medioevo fino al 1400 rivela infatti requisiti storici e politici più che favorevoli allo sviluppo delle imprese; anzi è la vita economica con la sua evoluzione vorticosamente a divenire fonte dell'architrave delle istituzioni, della produzione del diritto e delle gerarchie sociali. Le nuove forme politiche e il prestigio delle città dipendono dal grado di progresso e crescita delle attività in essa praticate. I nuovi ordinamenti politici che si strutturano a partire dall'aumento della produzione e del commercio sono determinati

in grandissima parte dalle nuove esigenze dell'economia cittadina, tutte attinenti al mercato, sia per il commercio che per la produzione artigianale. Nell'amministrazione delle città ad opera di un comitato di cittadini, il consiglio, si realizza un'autonoma regolamentazione di tutti i rapporti sociali che nel limitato ambito cittadino si riferiscono al mercato, che sono poi anche quelli che tali regolamentazioni toccano direttamente ed economicamente. L'uguaglianza di tutti i cittadini di fronte a leggi convenute e vigenti, al posto di legami di dipendenza e di fedeltà personali legittimati dalla consuetudine, rende esattamente calcolabili per tutti i cittadini queste relazioni sociali, e con esse anche i rapporti economici (Schlangen, 1979, p. 50).

Lo sviluppo del capitalismo primordiale dunque consente la parallela espansione delle forme borghesi di vita fino alla formazione di quelle democratiche.

Sombart in *Der Burgeois* e in *Der moderne Kapitalismus* oscilla continuamente tra elementi morali ed elementi materiali e per questo motivo nell'ultimo capitolo della sua

opera maggiore che è del 1922 e cioè, posteriore di nove anni all'uscita di *Der Burgeois*, ribadisce che il capitalismo si è sicuramente giovato di congiunture storiche come l'esplosione del gusto che ha condotto alla produzione su larga scala dei beni di lusso. Un gusto ormai resosi autonomo dai precetti originari borghesi fondati sulla sobrietà.

La scuola storica tedesca di impronta marxista aveva annoverato tra gli elementi che avevano portato all'esplosione del capitalismo soprattutto l'allargamento dei confini geografici che aveva favorito le esportazioni di beni derivanti dalla produzione di tipo non agrario. Si tratta, sostiene Schlagen, del commercio di prodotti di alta fattura come pellicce, opere d'arte, gioielli. Gli strati più alti della popolazione feudale diventano così acquirenti ma anche esportatori di tali beni. Secondo Sombart, al contrario, la vera ragione dell'aumento della produzione non è stata l'allargamento dei confini commerciali ma il tipo di beni richiesti dal mercato.

Le merci cosiddette *ordinarie* infatti trovavano collocazione nell'ambito del circolo ristretto della città la cui produzione riusciva a soddisfare le richieste. Il congiungimento tra ceti alti, la ricercatezza delle corti rinascimentali e la graduale evoluzione delle pretese invece ha iniziato a favorire solo chi era in grado di produrre beni per i quali occorreva la disponibilità di un capitale da investire soprattutto per l'acquisto delle materie provenienti dalle colonie.

L'aumento della domanda come scrive Sombart spalancava

la porta attraverso cui il moderno spirito commerciale (*der moderne Kaufmannische*) poté entrare nelle quiete stanze del commercio al dettaglio. La trasformazione dei commerci medioevali in imprese capitalistiche divenne allora solo una questione di tempo. Infatti, con questi cambiamenti, improvviso e costante ingrandimento e trasferimento di sede, il commercio al dettaglio si pose sul terreno della ragione economica: si creò la necessità di entrare in concorrenza con i vicini, di escogitare e applicare i metodi più opportuni per accaparrarsi la clientela. E questo significa infatti l'introduzione dello spirito capitalistico (Sombart, 2006, pp. 79-80).

All'imprenditore di beni raffinati Sombart riconosce una grande flessibilità mentale derivante dal fatto di dover adeguare la propria costosa produzione alle nuove esigenze e al

gusto mutevole. Tutte le industrie del lusso sono state inoltre create da stranieri provvisti di spirito d'impresa perché queste imprese «sorgono, in genere, al di fuori delle limitazioni poste dalle antiche corporazioni, e spesso si contrappongono agli interessi consolidati dagli artigiani del luogo. Nel momento in cui si stabiliscono, tali nuove industrie non badano ad altro se non all'utile e al profitto; esse costituiscono perciò il migliore terreno su cui può svilupparsi un nuovo e superiore sistema economico» (p. 123).

Sombart insomma sembra riportare ora l'intero sviluppo capitalistico all'aumento dei consumi facendo eclissare la nota teoria iniziale che lo fonda invece su ragioni ideali preponderanti.

3. Tra Sombart e Scheler: alcuni nodi problematici

Il tipo sociale dello straniero, inteso come individuo al di fuori dei limiti e delle consuetudini religiose e culturali di una comunità, quale propulsore della vita economica è anche l'argomento fondante di Benjamin Nelson nella sua storia dell'usura (Nelson, 1967).

Per Nelson l'assottigliamento dei margini morali da parte dell'economia occidentale è andato di pari passo con la caduta delle prescrizioni ecclesiastiche riguardo il prestito ad interesse che è un elemento *materiale* considerato anche da Sombart come fondamentale per i moderni traffici commerciali. Se nel corso dell'età medioevale la Chiesa avrebbe continuato sostanzialmente a proibire qualsiasi guadagno che non provenisse in modo diretto dal lavoro, con la Riforma protestante, sostiene invece Weber, avviene una generale flessione dei principi etici, in quanto ciò che la morale tradizionale aveva proibito fino ad allora, come le avventure finanziarie, le speculazioni, il finanziamento delle guerre e l'usura, non solo diventa possibile, ma entra a far parte dello stesso costume.

Le Scritture vieterebbero di prestare ad un interesse molto alto soltanto a coloro che si trovano in uno stato di grave bisogno, giacché la prescrizione deuteronomica non è da considerarsi una *lex spiritualis universalis*. In questo senso, nel calvinismo il concetto

tradizionale di bisogno va al di là della semplice eliminazione della necessità, esso si allarga ad una sfera che esula dal sostentamento della vita e raggiunge lo spazio dello spirito.

Il fenomeno del capitalismo moderno, dunque, lascia scorgere, a parere di Weber, non la consueta volontà di acquisire beni e denaro, ma un'abnegazione assoluta di forze ed energie finalizzate ad una causa ben più alta della vita stessa. La ragione di ciò non può che provenire dalla nuova dottrina delle chiese riformate e in particolare dalla dottrina dell'*elezione*. Il capitalismo moderno secondo Weber sarebbe nato dall'intreccio di elementi materiali e allo stesso tempo ideali. Sarebbe stato favorito da una parte dalla caduta delle prescrizioni sul prestito ad interesse e dall'altra dall'energia morale del lavorare che cerca nel lavoro la propria ascesi. Risulta arduo quindi dividere la sua genesi in strutturazioni differenti, utilizzando il linguaggio scheleriano; infatti il prodotto della nuova teologia è senza dubbio una conseguenza materiale di un dato originario puramente teologico e ideale.

Ma ciò che qui merita maggiormente attenzione rispetto alle note e ampiamente discusse tesi di Weber sono le successive osservazioni che Scheler muove nei confronti delle pagine sombartiane, giudicate riduttive nei confronti della complessità della dottrina tomista.

L'analisi di Scheler consente infatti di comprendere non solo le argomentazioni poste a sostegno della tesi ma anche il profilo metodologico e intrinseco della sua riflessione morale.

Sombart avrebbe compiuto un'ipostatizzazione dell'*etica razionale* rendendola teoricamente autonoma rispetto al sistema di Tommaso. La razionalizzazione, scrive Scheler, non è l'elemento fondamentale ma solo la proiezione sulla condotta dell'uomo di una dottrina innanzitutto metafisica. La razionalità, secondo Tommaso, mira all'ordine e all'armonia dell'anima, quella borghese, invece, più vicina al senso comune, è funzionale al raggiungimento del profitto. La modernità sostituisce al concetto di *santificazione* del mondo quello di ottimizzazione delle risorse da esso ricavate, attraverso la tendenza ad equilibrare tempo di produzione e risparmio di energie. Lo spirito capitalistico non aspira ad alcun fine superiore come può essere la salvezza eterna, né al semplice e puro esercizio del lavoro come sacrificio gioioso gradito a Dio.

Se in Tommaso quindi la concezione della virtù è quella di *status* interiore e *habitus* dell'anima, nell'uomo capitalistico la virtù vien ridotta a disposizione dell'intelletto che tende al raggiungimento di guadagni migliori.

Di fronte a questa struttura interna del tomismo, che rappresenta l'estremo opposto del sistema capitalistico, i dettagli, citati, da Sombart, della dottrina della morale e della virtù tomistica dicono soltanto poco. Anch'essi acquistano il loro senso soltanto in questo tutto. Non si tratta di sostituire ai concetti di Tommaso d'Aquino anche quando hanno le stesse parole e gli stessi nomi dei concetti etici della nostra epoca, questi ultimi. Certo anche Tommaso vuole una "razionalizzazione della vita", e questo in contrapposizione a molti riformatori, alcuni dei quali, come per es. Lutero, rifiutano recisamente ogni razionalismo ("la ragione meretrice"). Certo egli vuole una "diga per tenere a freno le pulsioni erotiche". Ma il tipo di questa *razionalizzazione* non è lo stesso di quello che conduce all'homo capitalisticus, né egli auspica questa razionalizzazione allo scopo della promozione del nuovo uomo dell'economia (e questo del resto lo ammette anche Sombart) (Scheler, 1988, p. 71).

Tuttavia, anche quest'ultima argomentazione scheleriana appare di per sé non risolutiva nella tenace confutazione delle pagine sombartiane sulla filosofia e la teologia morale tomista.

Il fatto che la razionalizzazione nel sistema tomista non abbia avuto certamente lo scopo di spingere l'individuo alla massimizzazione del profitto e di creare una nuova figura imprenditoriale non elimina dal campo delle possibilità storiche che essa abbia agito *si daretur* e cioè come se così fosse stato. Il paradigma gnoseologico della formazione dei contenuti etici e della loro esplicazione nel reale attraverso l'oggettivazione non esclude affatto l'eterogenesi dei fini. Dunque, non è possibile respingere l'idea che tra le pieghe della storia ideale e materiale sia avvenuto ciò che Sombart ha descritto; allo stesso tempo ciò che appare chiaramente riduttivo è invece l'assolutizzazione di questi elementi che vanno intersecati e sovrapposti a motivazioni di tipo materiale.

Per Scheler, ci sono altri luoghi di Tommaso che farebbero risultare arbitraria la ricostruzione. Si tratta della concezione della società statica secondo la ben più antica filosofia aristotelica, all'interno della quale ciascun membro rimane necessariamente nel

ruolo assegnatogli da Dio. Ciò è lontanissimo dalla mobilità sociale propria delle società capitalistiche.

Anche in questo passaggio si può obiettare che Scheler possa aver confuso le origini del capitalismo con il suo successivo sviluppo. I casi di mobilità sociale non rappresentano nel capitalismo embrionale degli esempi diffusi. Ciò al contrario accade quando il sistema degli investimenti permette un maggiore spostamento di capitali e la possibilità che anche un appartenente al ceto inferiore possa investire un piccolo guadagno.

In ogni caso la storia delle etiche religiose europee come quella delle chiese e delle confessioni dimostra una grande duttilità e una capacità di adattamento alla società e ai suoi mutamenti.

Scheler, a sua volta, conferisce allo stesso sistema tomista una chiusura teoretica non giustificabile. Ciò può essere vero per Tommaso ma non per i suoi innumerevoli commentatori, per le pratiche pastorali e per la secolare ricezione nel corso della quale è stato investito di differenti interpretazioni e adattamenti sociali.

Diverso invece è l'apporto dei riformatori e in particolare del calvinismo che nasce in un contesto storicamente differente, quando cioè le imprese europee hanno già avviato una significativa trasformazione. Questi imprenditori sono immersi già in un contesto capitalista e l'etica calvinista agisce come giustificazione all'impulso acquisitivo e allo stesso tempo come propulsore.

Per cui, riprendendo le argomentazioni di Scheler che rovescia la questione, né il protestantesimo né il calvinismo hanno prodotto lo spirito borghese; è stato al contrario quest'ultimo che all'interno della cultura calvinista ha rotto i limiti posti invece dalla Chiesa cattolica e da Tommaso in materia di arricchimento e perseguimento di profitto (1988, p. 87).

La lettura scheleriana di Weber invece pone l'accento più che sul significato dell'*acquisizione illimitata* come fa Sombart sull'*acquisire*. Quest'ultima dinamica etico-pulsionale non corrisponde all'accumulo di ricchezze, ma al lavoro stesso, il lavoro «indipendentemente dall'esito puramente naturale, cioè indipendentemente dalla formazione di un possesso o di una ricchezza che diviene il contenuto di una disposizione costante della

volontà. Tra le due posizioni vi è una differenza grande un mondo! Il tipo calvinista non vuole la ricchezza o la ricchezza illimitata (tanto meno il suo godimento) bensì vuole l'acquisire (*das Er-werben*) la ricchezza, il meritare (*das Ver-dienen*) la ricchezza» (1988, p. 87).

La ricerca e la conferma del merito rispondono inoltre alla particolare situazione esistenziale di *disperazione metafisica* nella quale a parere di Scheler versa il fedele calvinista.

Lasciando Scheler occorre mettere in evidenza un dato più generale che è il funzionamento dell'oggettivazione dei contenuti dell'etica all'interno dell'esperienza storica. Questo rapporto include sempre una tensione che si situa all'interno della dialettica tra etica individuale e forme etiche oggettive.

Troeltsch (1974) nel suo *Grundprobleme der Ethik* ha spiegato che quando una norma oggettiva come un precetto o un comando viene incontro al flusso della vita genera due forme di etica: da una parte quella che chiama «la morale della coscienza e della personalità» e dall'altra «l'etica dei valori culturali» (Cantillo, 1979, p. 83).

Tra le due si sviluppa una tensione di tipo situazionale che si esplica nel contrasto spesso evidente tra norme o valori oggettivi e unità personale, stile di vita, modelli individuali cognitivi di scelta. La complessità di questa relazione è soprattutto inserita nella storia perché ogni individuo attua nella sua realizzazione etica un aggiustamento situazionale.

Alla luce di queste considerazioni la ricerca dei prodromi ideali del capitalismo non può fare a meno di concentrarsi sulla composizione e la stratificazione dei contenuti oggettivi e di quelli soggettivi come la ricezione personale, psicologica e individuale. E in questo non basta dire che l'etica all'interno del capitalismo si sia sviluppata come etica comunitaria. Ogni forma ideale insomma è sempre un atto storico individuale che si adatta nei limiti del possibile.

La sintesi tra questi due movimenti dà vita a ciò che Troeltsch chiama *etica culturale* che procede non senza problemi e *costruzioni*:

Ma questa costruzione non è *apriori* tale che “possa originarsi dall’essenza della ragione o dalla legge del processo cosmico”, bensì *aposteriori*, tale che deve conoscere in prima linea presupposti, storia e destino della propria cerchia culturale [...] penetrare spiritualmente e cercare di riconoscere (*erkennen*) i presupposti e le strutture di base prodotte nei processi inconsci del proprio essere, le condizioni geografiche e biologiche del proprio ambito di vita, la interna logica dello sviluppo già avviato, l’azione reciproca degli aspetti necessari e contingenti (Cantillo, 1979, p. 189).

L’approccio fenomenologico sombartiano e il suo metodo descrittivo rispondono solo in parte a questa necessità anche se esiste un continuo interrogarsi sulla vita psichica dell’attore sociale. La sua filosofia della storia in base alla quale le vicende umane si dipanano per segmenti chiusi può essere utile per la storicizzazione delle idee e dei contenuti ideali ma incontra una deviazione nel momento in cui, pur partendo da queste premesse, non intende di fatto portare a compimento la ratio generale della sua riflessione, appellandosi di volta in volta a principi di valenza universale che sono null’altro che storia.

Bibliografia

- Cantillo G. (1979). *Ernst Troeltsch*. Napoli: Guida.
- De Angelis C. e Scoppettuolo A. (2006). *La ragione economica tra etica e norma*. Soveria Mannelli: Rubbettino.
- Nelson B. (1967). *Usura e cristianesimo, per una storia della genesi dell’etica moderna*. Firenze: Sansoni.
- Sandkühler G.J. (2010). Linguaggio, segno, simbolo. L’anti-ontologia di Ernst Cassirer. *Rivista internazionale di Filosofia e Psicologia*, 1, 1-2: 1. DOI: 10.4453/rifp.2010.0001.
- Sassatelli R. (2006). *Dal lusso al capitalismo*. Roma: Armando.
- Scheler M. (1988). *Lo spirito del capitalismo*, a cura di R. Racinaro. Napoli: Guida.
- Schlangen W. (1979). *Democrazia e società borghese*. Bologna: il Mulino.
- Sombart W. (1994). *Il Borghese. Lo sviluppo e le fonti dello spirito capitalistico*. Parma: Guanda.
- Sombart W. (2006). *Dal lusso al capitalismo*. Roma: Armando.

Sombart W. (2013). *Sull'uomo. Un tentativo di intendere l'antropologia come scienza dello spirito*. Roma: Armando.

Troeltsch E. (1974). *Etica, religione, filosofia della storia*. Napoli: Guida.