Etica ebraica e spirito del capitalismo in Werner Sombart

Facoltà di Scienze Politiche, Sociologia, Comunicazione
Corso di Dottorato in Studi Politici
Curriculum Teoria dei processi socio-culturali, politici e della cooperazione internazionale

Ilaria Iannuzzi
Matricola 1427144

Relatrice
Chiar.ma Prof.ssa Roberta Iannone

A.A. 2016-2019

INDICE

Introduzione 4

Capitolo I 13

Capitalismo: questione di spirito? 13

Parte I - Spirito e società 13

1.1. Lo spirito nel dibattito contemporaneo all'Autore 13

1.2. La questione spirituale in Werner Sombart 19

1.3. L''essenza': un obiettivo conoscitivo possibile? 25

1.4. Un ponte tra individuale e collettivo 30

1.4.1. Spiritualismo e materialismo 30

1.4.2. L'anthropos: tra spirito e storia 44

Parte II - Spirito e capitalismo 53

1.5. Sullo spirito del capitalismo 53

1.6. Le sue componenti distintive 59

1.7. Il futuro dello spirito capitalistico 67

Capitolo II 81

Le condizioni sociali e religiose ebraiche alla base del capitalismo 81

2.1. La relazione spirito-corpo del capitalismo 81

2.2. Il contributo degli Ebrei 86

2.3. Il corpo capitalistico 90

2.3.1. Il capitale e gli strumenti commerciali 90

2.3.2. Il lavoro 99

2.3.3. Lo Stato moderno 111

2.3.4. La tecnica 123

2.4. Lo spirito capitalistico 132

2.4.1. L'influenza spirituale ebraica 132

2.4.2. Le circostanze esteriori 'oggettive' 138

2.4.3. L'etica religiosa ebraica 143

Capitolo III 160

Socio-antropologia di base. Personalità e carattere dell'uomo economico moderno 160
3.1. Premesse introduttive 160
3.2. 'Specificità': le categorie concettuali in gioco 163
3.2.1. L'anima collettiva 163
3.2.2. Carattere nazionale, carattere sociale e personalità di base 167
3.3. L'origine dell'identità antropologica 169
3.3.1. L'ambiente 169
3.3.2. La cultura 174
3.3.3. L'esperienza 175
3.3.4. Necessità e volontà 177
3.3.5. Le relazioni tra gli elementi 179
3.4. L'identità antropologia ebraica: tra carattere sociale e personalità di base 185
3.4.1. L'ethnos 185
3.4.2. Il ruolo della personalità di base 192
3.4.3. Il legame con lo spirito 194
3.5. Oltre l'appartenenza etnica: l'incontro tra culture 203
3.6. L'uomo economico come tipo bio-socio-psichico 211
3.6.1. Capitalismo e soggettività 211
3.6.2. Capitalismo e scenari futuri 218
Capitolo IV 225
Anticipazioni e attualità nel pensiero dell'Autore 225
4.1. Uno sguardo retrospettivo 225
4.2. Dal paleocapitalismo al capitalismo maturo 227
4.3. La deumanizzazione e i suoi volti 231
4.4. Verso la 'ri-umanizzazione'? 247
4.5. La spiritualizzazione 250
4.6. Capitalismo e bíos 257

4.7. L'economia come religione 271
4.8. La religione come economia 280
Conclusioni 288
Bibliografia 309

Introduzione

Il tema delle origini religiose dello spirito del capitalismo si inserisce all'interno del più ampio ambito di studio che analizza il concetto di 'spirito' del capitalismo, a sua volta specificazione della nozione di cultura, intesa come insieme di valori, idee, norme e simboli che, in un determinato momento storico, si pongono alla base dello sviluppo del sistema capitalistico[1].

La riflessione sullo spirito del capitalismo si afferma, come noto, in particolare a partire dalla fine del XIX secolo – periodo in cui il concetto di spirito è generalmente associato a quello ottocentesco di cultura – e giunge sino all'epoca contemporanea, dove, in termini meno generalisti del passato, trova applicazione all'interno di casi specifici d'indagine. Si pensi, in tal senso, alle opere sullo spirito del capitalismo di Boltanski e Chiapello, che lo intendono come l'"ideologia"[2] del capitalismo, volta a legittimare una determinata prassi; a Stiegler[3], che lo identifica con la dimensione del "desiderio" che alimenta l'energia necessaria per intraprendere ogni tipo di attività, anche quella capitalistica, denunciando lo stallo dell'attività desiderante come critica al carattere essenziale della contemporaneità; o a Jany-Catrice[4], che lo lega al concetto della "performance totale". Il concetto di spirito riemerge attualmente come oggetto di riflessione e di indagine per via degli addentellati che esso presenta, rispetto alla nozione di cultura, tanto in relazione alla prassi, quanto alla dimensione antropologica e soggettiva.

A partire già da questi brevi riferimenti, emerge una prima importante distinzione che differenzia l'opera sombartiana dalla maggior parte della letteratura

---

[1] Gherardi L., *Nuovo spirito del capitalismo*, in «Impresa & Stato», n. 91, 2011.
[2] Boltanski L., Chiapello È., *Il nuovo spirito del capitalismo*, Mimesis, Milano-Udine 2014.
[3] Stiegler B., *Mécréance et Discrédit: 3. L'esprit perdu du capitalisme*, Galilée, Parigi 2006.
[4] Jany-Catrice F., *La performance totale: nouvel esprit du capitalisme?*, Presses universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq 2012.

sul tema. Si tratta della distinzione tra *generale* e *speciale*, ovvero tra analisi che si concentrano sulla categoria concettuale dello 'spirito' inteso genericamente e in maniera trasversale ai vari ambiti culturali (diritto, arte, religione, etc.) e analisi che si soffermano, invece, sullo spirito inteso come 'spirito religioso', ossia come spirito derivante da un ambito culturale specifico, la religione, e dall'etica propria di determinate religioni. È a questo secondo tipo di analisi che appartiene l'indagine di Sombart sulla possibile relazione tra etica ebraica e spirito del capitalismo, ma a cui appartiene anche, tra i sociologi classici, la nota tesi weberiana sull'etica protestante e lo spirito capitalistico. Per quanto concerne gli studi contemporanei – alcuni dei quali richiamati poc'anzi – si evince come il carattere costante dello spirito del capitalismo che essi mettono in risalto consista nella mutevolezza di tale spirito – al punto che, a volte, risulta preferibile parlare di spiriti del capitalismo, piuttosto che di spirito al singolare – e nella sua capacità di adattarsi alle sfide che si presentano dinanzi a esso inglobandole al suo interno, evitando, in tal modo, il suo declino ed eliminando delle antitesi che in passato si riteneva impensabile ricondurre a unità, quali, ad esempio, le sfere della quantità e della qualità, quelle dell'efficienza e dell'equità.

A tale aspetto si lega un'ulteriore distinzione che si può ritenere centrale nell'impianto sombartiano, vale a dire la differenza tra *accessorietà* e *costitutività* dello spirito capitalistico. La letteratura esistente segnala chiaramente come il tema dello spirito del capitalismo sia stato affrontato prevalentemente attraverso un'ottica che lo concepisce come lo specifico elemento che, a seconda del momento storico in cui ci si trova, definisce in maniera più compiuta quella specifica fase del capitalismo. Ovvero come ciò che accessoriamente lo contraddistingue, senza rappresentarne l'elemento costitutivo.

Il sociologo tedesco Werner Sombart mette in luce, invece, una concezione dello spirito inteso come ciò che costituisce le fondamenta del capitalismo, ossia la sua

'essenza generativa' che, nel definire il capitalismo, lo informa completamente di sé. Lo spirito è rappresentato, cioè, dalla mentalità, dagli orientamenti di pensiero e dai valori che si pongono alla base della nascita del sistema capitalistico ed è, perciò, rintracciabile all'interno delle motivazioni che portano gli individui ad agire nella sfera economica. È, dunque, all'azione dei soggetti e, in particolare, all'azione dettata dall'etica religiosa, prima ancora che alle strutture e ai processi economici tout court, che occorre guardare per poter comprendere l'origine del sistema economico capitalistico.

In relazione a tale dinamica, è possibile rinvenire la fondamentale differenziazione tra il piano *ideale* e *culturale*, da un lato, e il piano della *prassi sociale*, dall'altro. Si tratta, infatti, di una distinzione nodale nell'impianto sombartiano e che ne denota la particolare originalità. Come si avrà modo di mettere in luce nel corso del presente elaborato, nell'impostazione adottata dall'Autore non si ritrova alcun tipo di materialismo, ma neppure di spiritualismo tout court. La centralità della componente dello spirito, pur attribuendo un ruolo chiave alla sfera ideale e culturale, non si traduce nell'esaltazione del livello ideale come unico piano a partire dal quale conoscere la dimensione sociale, escludendo, così, il livello della prassi. Al contrario, l'opera sombartiana è interpretabile come dialogo costante, come reciproca relazione tra idee, cultura e prassi sociale. Nessuna idea, infatti, rileva, in questo senso, se non è traducibile in prassi concreta.

È opportuno sottolineare, inoltre, che generalmente, lo spirito del capitalismo è stato e viene tuttora collegato a una generica idea di cultura, mentre le sue fonti, anche culturali, possono essere molto differenti le une dalle altre. L'opera di Sombart, a tal proposito, si è distinta in termini di complessità e di eterogeneità delle variabili considerate, sforzandosi di analizzare la maggior parte delle fonti. Tra queste, si stagliano, infatti, elementi quali la guerra, l'amore, il lusso e, come accennato in precedenza, in relazione alla sfera religiosa, l'etica religiosa ebraica, in

controtendenza con quanto affermato negli stessi anni dal sociologo suo contemporaneo M. Weber.

In relazione al tema delle origini religiose dello spirito del capitalismo emerge come, sinora, esso sia stato affrontato a partire dall'analisi delle origini protestanti e, più nello specifico, calviniste, dello spirito del capitalismo – seguendo il solco tracciato dall'opera di M. Weber[5] – e delle origini cattoliche dello spirito del capitalismo – di cui si è occupato, specificamente e in anni più recenti, Michael Novak[6].

La relazione tra ebraismo e capitalismo, così come indagata dall'Autore, è qui analizzata nella direzione della ricerca delle cause e delle motivazioni, rintracciabili all'interno della cultura religiosa ebraica, che possono aver favorito la nascita e lo sviluppo del sistema capitalistico. Si tratta di mettere in luce l'originalità del contributo sombartiano sul tema in chiave sociologica, un'originalità dovuta non soltanto al fatto che la lettura dell'Autore costituisce un'interpretazione alternativa alla ben nota teoria weberiana – ed è, dunque, rilevante dal punto di vista dei contenuti che essa propone –, ma anche per il fatto che, attraverso tale ipotesi di ricerca, Sombart prospetta una inedita via metodologica. Lungi dal poter essere genericamente paragonata metodologicamente – e neppure epistemologicamente, come si vedrà – alla tesi di M. Weber, l'argomentazione sombartiana si mostra pienamente nella sua autenticità e nella sua multiforme composizione.

L'oggetto di ricerca del presente lavoro consiste, quindi, nell'analisi critica del legame che l'Autore individua tra etica ebraica e spirito del capitalismo, attraverso un'indagine polifattoriale degli elementi che si pongono all'origine dello spirito del capitalismo stesso, messa in atto mediante la lente propria dell'impostazione sociologica. L'attenzione è posta,

[5] Weber M., *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, in «Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik», voll. XX e XXI, 1904-1905; trad. it. *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Sansoni, Firenze 1965.

[6] Novak M., *L'etica cattolica e lo spirito del capitalismo*, Edizioni di Comunità, Milano 1994.

in particolare, sulla cultura religiosamente fondata che ha reso possibile un certo orientamento, ossia sulle motivazioni religiose mediante le quali una collettività storicamente situata attribuisce senso e significato alle proprie azioni quotidiane, analizzando, in particolare quelle che, in campo economico, possono aver contribuito a imprimere al capitalismo il suo spirito originario.

Si tratta di un percorso nettamente differente rispetto a quello talvolta compiuto dalla letteratura relativa all'analisi della relazione ebraismo-capitalismo. Un percorso, cioè, distante dal mero interesse verso presunti benefici che il capitalismo avrebbe apportato al popolo ebraico e dalla valutazione di natura ideologica di una predisposizione 'naturale' di quest'ultimo verso il mondo degli affari.

Il riferimento principale non è soltanto alla dimensione materiale del capitalismo, ma soprattutto a quella spirituale, che rimanda alle radici di natura culturale e, quindi, a quel complesso di valori, norme e idee che costituisce l'essenza generativa e, al contempo, il fondamento del capitalismo. Ma il riferimento è anche e soprattutto a come questo complesso diventi agire concreto, a quali snodi definiscano il rapporto tra individuale e collettivo, con quali potenzialità e soprattutto con quali criticità, tanto empiriche quanto conoscitive, per la sociologia.

In tal senso, ci si sofferma anche sul contributo dato in questa direzione dal fenomeno organizzativo, il quale costituisce il risultato dell'opera degli uomini e non è preesistente all'uomo e al suo spirito, senza, però, escludere la reciproca influenza tra organizzazione e spirito. Influenza che diviene tanto più forte quanto più il capitalismo si avvia verso la sua fase 'matura'.

L'obiettivo, da questo punto di vista, consiste nel ricostruire le processualità che hanno dato origine allo spirito del capitalismo e che oggi appaiono profondamente trasformate. L'intento è, altresì, di comprendere le derive dell'attuale capitalismo alla luce della sua storia culturale e, dunque, di storicizzare lo spirito del capitalismo per attualizzarlo nel senso di coglierne le dinamiche contemporanee.

Tutto ciò rende la teorizzazione sombartiana significativamente originale e ricca di spunti per l'attuale riflessione sociologica. Si ritiene, infatti, che il tema oggetto di analisi permetta di elaborare riflessioni e considerazioni sul ruolo che oggi la religione riveste nell'ambito dei processi economici. Pur essendo molto meno noto, il rapporto tra religione ed economia non è, per tale ragione, meno costitutivo del capitalismo. Le derive che il capitalismo odierno presenta non sembrano pienamente comprensibili se non a partire dalle dinamiche evolutive del sistema economico in questione, dinamiche che risalgono sino alla sua nascita e che sono rintracciabili all'interno della relazione che lo spirito capitalistico possiede con la sua fonte etico-religiosa. In tal modo, il ragionamento si spinge persino oltre la critica dell'idea della contrapposizione tra la sfera della religione e quella dell'economia, dal momento che l'analisi di Sombart non solo nega tale contrapposizione, ma evidenzia, al contrario, la centralità di una vera e propria interconnessione tra le due sfere.

Mediante l'indagine sombartiana è possibile, dunque, offrire una valida ed efficace lente sociologica per la comprensione dei processi sociali del passato e di quelli attuali, attraverso cui esplorare in profondità l'articolato nesso tra economia e religione. Un nesso che l'opera dell'Autore consente di analizzare nelle sue plurime declinazioni: in termini di reciproca influenza tra pensiero economico e discorso religioso; di relazione tra credenze religiose e condotte economiche dei soggetti; di legame tra determinate matrici religiose e l'instaurazione di specifici modelli di ordine sociale.

L'ipotesi di ricerca del presente elaborato consiste nel capire se il sistema economico capitalistico possa dirsi la risultante di un approccio materialistico e spirituale assieme (quindi anche oggettivo e soggettivo), in quali termini si dipani questo crocevia e con quali implicazioni conoscitive ed empiriche. Ci si interroga, in particolare, sui contenuti religiosi di tipo ebraico della componente spirituale, nell'aspettativa di trovare in questa declinazione

specifica dello spirito del capitalismo, più che in altre declinazioni religiose (protestanti, cattoliche, etc.), le determinanti del capitalismo delle origini e gli aspetti socio-antropologici centrali del suo corso postumo, fino ad arrivare alle attuali degenerazioni in termini di deumanizzazione.

Alla luce di quanto anticipato, il presente lavoro si sforza di problematizzare i seguenti aspetti: nella comprensione del sistema economico capitalistico, quale ruolo gioca lo spirito? Come si legano la componente spirituale e la componente materiale? In che termini l'*ethos* religioso ebraico si rivela una variabile importante nel processo di formazione dello spirito capitalistico? E quali relazioni si instaurano tra tale *ethos* e la dimensione più propriamente antropologica del gruppo di riferimento? Quali sono, infine, gli spunti in termini di attualità che la riflessione sombartiana su tale tema può fornire per l'analisi dell'epoca contemporanea?

Si procede, dunque, attraverso gli snodi fondamentali esaminati in quattro capitoli. Nel primo capitolo ci si sofferma sul concetto di 'spirito', prima, e di 'spirito del capitalismo', poi, con l'obiettivo di comprendere quali siano le principali dinamiche connesse a un'impostazione del problema capitalistico in termini spirituali e quale sia la relazione tra l'elemento spirituale e i fattori di tipo materiale. Ci si concentra, quindi, sulle scelte metodologiche dell'Autore e sul legame intercorrente, in particolare, tra spirito, storia e *anthropos*.

Il secondo capitolo è dedicato all'esame delle condizioni sociali e religiose che, nell'interpretazione sombartiana, si pongono alla base del capitalismo. A partire dalla relazione esistente tra il 'corpo' e lo spirito del capitalismo, si indagherà il contributo fornito dagli Ebrei alla nascita del capitalismo e, in particolare, del suo spirito, concentrandosi dapprima sulle condizioni di tipo sociale per giungere, poi, a esaminare le condizioni di tipo religioso, nella loro duplice veste di 'circostanze esteriori oggettive' – ovvero circostanze storiche derivanti dall'appartenenza a un

determinato nucleo religioso –, da un lato, e dettami discendenti dall'etica religiosa ebraica, dall'altro.

Si passerà, poi, nel terzo capitolo, all'analisi della personalità e del carattere dell'uomo economico moderno, ovvero del soggetto chiave del sistema economico capitalistico. Ne emerge, infatti, una vera e propria socio-antropologia di base che mette in luce lo stretto legame esistente tra la religione professata da un popolo e la sua specificità etnica ed evidenzia nuovamente, come si avrà modo di sottolineare, l'importanza del fattore storico nella definizione dell'uomo economico moderno come tipo bio-socio-psichico.

Mentre, quindi, il secondo capitolo si occupa della relazione ebraismo-capitalismo analizzando il capitalismo nell'ottica del sistema economico, il terzo capitolo rivolge lo sguardo specificamente alla variabile soggettiva del capitalismo. Si passeranno in rassegna le principali categorie concettuali proprie della sociologia e presenti nell'analisi sombartiana in maniera soltanto implicita, al fine di portarle alla luce e, così, facendo, definire, nella maniera più precisa possibile, cosa possa intendersi con l'espressione sombartiana di 'specificità etnica', come nel caso di: 'carattere nazionale', 'carattere sociale' e 'personalità di base'.

Nel quarto capitolo si lascerà, infine, spazio all'esame critico dei numerosi elementi di anticipazione e di attualità presenti nel pensiero dell'Autore, soffermandosi sul particolare rapporto tra religione e capitalismo – più in generale, tra religione ed economia – che è possibile rintracciare nell'epoca attuale all'interno della società occidentale.

Poiché è lo spirito, nella sua forma di concezione dominante del mondo, a dare alla cultura e, quindi, anche all'economia, la loro forma, l'analisi del rapporto tra capitalismo e religione diviene centrale per comprendere le dinamiche sociali che si instaurano in un'epoca in cui l'economia sovrasta tutti gli altri ambiti culturali. Se ciò avviene, nell'interpretazione sombartiana lo si deve all'affermazione di una

differente concezione del mondo, ovvero di un diverso spirito. Quale rapporto si sviluppa, pertanto, tra l'originario spirito capitalistico che affonda le proprie radici nell'etica religiosa ebraica e l'odierno spirito del capitalismo, distaccato dalla sua matrice cultural-religiosa?

Attraverso il presente lavoro si auspica possano emergere l'attualità e l'originalità del pensiero di Werner Sombart quale classico del pensiero sociologico, nella convinzione che, proprio in quanto tale, egli possa ancora restituire molto ai nostri giorni, in termini non soltanto di semplice riflessione, ma di analisi critica capace di generare strumenti concreti per inquadrare le prospettive di sviluppo.

Capitolo I

Capitalismo: questione di spirito?

Parte I - Spirito e società

1.1. Lo spirito nel dibattito contemporaneo all'Autore

La riflessione di Werner Sombart sul concetto di *spirito* trae rilevante ispirazione dall'intensa ondata spiritualista che si sviluppò agli inizi del ventesimo secolo e che trovò nella Germania dell'epoca un fertile terreno di dibattito, permeando numerosi e differenti ambiti del sapere, passando per la teologia e la filosofia, sino a giungere all'arte, alla medicina e alla neurologia[7].

La trattazione operata dall'Autore relativamente alla categoria dello spirito trova inevitabilmente spunto e linfa vitale dall'impianto filosofico dello spiritualismo, in particolare di matrice francese, che si affermò nel corso dell'Ottocento[8] per opera, tra gli altri, di Maine de Biran[9], Bergson[10], Blondel[11], Le Senne[12] e Lavelle[13]. Attraverso di esso riaffiorò, al centro del dibattito filosofico, la contrapposizione tra *materia* e *spirito*. Lo spiritualismo, in tal senso, si schierò, come noto, a favore dello spirito. Sotto l'ombrello dell'istanza spiritualista vennero, così, riunite tutte quelle

---

[7] Iannone R., *Umano ancora umano. Per un'analisi dell'opera* Sull'Uomo *di Werner Sombart*, Bonanno Editore, Acireale-Roma 2013, pp. 72-73.

[8] Voce 'Spiritualismo', in *Grande Enciclopedia De Agostini*, vol. 20, De Agostini, Novara 1992, pp. 461-462.

[9] Maine de Biran, *L'influence de l'habitude sur la faculté de penser*, Henrichs, Paris 1803.

[10] Bergson H., *Matière et mémoire*, Félix Alcan Editeur, Paris 1896; trad. it. a cura di Pessina A., *Materia e memoria*, Laterza, Bari-Roma 1996; Bergson H., *L'Evolution créatrice*, Félix Alcan Editeur, Paris 1907.

[11] Blondel M., *L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, Félix Alcan Editeur, Paris 1893; trad. it. a cura di Codignola E., *L'azione. Saggio di una critica della vita e di una scienza della pratica*, 2 voll., Vallecchi, Firenze 1921.

[12] Le Senne R., *Introduction à la philosophie,* Félix Alcan Editeur, Paris 1925; Lavelle L., Le Senne R., Marcel G., *Le spiritualisme existentiel*, Presses Universitaires de France, Paris 1949.

[13] Lavelle L., *Introduzione all'ontologia*, Presses Universitaires de France, Paris 1947; Lavelle L., Le Senne R., Marcel G., *op. cit*.

direzioni e concezioni di pensiero che attribuiscono predominanza all'elemento spirituale sia in ciò che riguarda la vita umana, sia in ciò che concerne la realtà tutta[14].

Lo spiritualismo si bipartì, in particolare, in due correnti distinte dal punto di vista dell'impianto teoretico. Da un lato, infatti, si affermò uno spiritualismo basato sul conflitto insito nel dualismo spirito-materia e sulla lotta del primo nei confronti della seconda, la quale è destinata al dominio dello spirito; dall'altro, prese piede un tipo di spiritualismo affermante la natura totalmente spirituale dell'universo e della realtà e la "pura apparenza accidentale"[15] della materia, in quanto "degradazione dello spirito"[16]. La corrente spiritualista che si affermò in Italia nel corso dell'Ottocento riprese, invece, i contenuti della tradizione cristiana proponendo lo spirito come derivazione della "metafisica di ispirazione cristiano-agostiniana"[17], fondata sull'interiorità della coscienza e sulla trascendenza divina.

La riflessione sombartiana non si concentra su quest'ultima versione dello spiritualismo, ma recupera la dicotomia tra spirito e materia intesa, però, come dialettica e non come opposizione inconciliabile. Interessante, da questo punto di vista, è l'elaborazione dell'Autore relativa al concetto di "spirito" che, non solo non può essere considerato come elemento in lotta contro la materia, ma non è neppure il fattore determinante la natura della realtà. Anche quando nell'opera *Vom Menschen. Versuch einer geistwissenschaftlichen Anthropologie*, lo spirito è definito come "ciò che di umano vi è nell'uomo"[18] – ed è posto, così, al centro della riflessione in una posizione di primo piano in quanto elemento che permette all'uomo di essere

[14] Voce 'Spiritualismo', in *Grande Enciclopedia De Agostini*, cit., p. 461.
[15] *Ibidem.*
[16] *Ibidem.*
[17] Voce 'Spirito', in *L'Universale. La Grande Enciclopedia Tematica*, Garzanti, Milano 2003, p. 1098.
[18] Iannone R., *op. cit.*, p. 72.

ciò che è –, esso non rende l'uomo un "essere spirituale"[19]. Egli, infatti, resta pur sempre un essere fatto "di carne e sangue"[20].

Evidente risulta l'influenza delle filosofie kantiana e hegeliana. Da Kant, ad esempio, l'Autore riprende l'idea dello spirito come "requisito proprio dell'uomo in quanto tale, della sua capacità dell'anima"[21], formulata nel concetto di *spirito soggettivo*. Pur non considerando lo spirito come un sinonimo di *ragione*, manifesto è il riferimento all'idea kantiana dello spirito come "potere produttivo e originalità creativa della ragione"[22].

A Hegel si deve, come noto, la distinzione tra *spirito soggettivo* e *spirito oggettivo* che Sombart riprenderà nel suo tentativo di delucidazione del particolare significato da egli attribuito al concetto di spirito[23]. Di derivazione hegeliana appaiono anche l'idea di uno spirito sovrapersonale e quella dell'opposizione alla necessità – dunque della libertà – come caratteristica che differenzia lo spirito dalla materia[24]. Soltanto l'essere umano, in quanto dotato di spirito, è in grado di opporsi alle leggi della necessità alle quali sono soggetti, ad esempio, gli animali, i quali non possiedono spirito. Ricollegando lo spirito al solo essere umano, Sombart, però, si distacca dalla concezione dello spirito come elemento della storia dell'intero universo e "dell'universo come totalità organica"[25]. Lo spirito è caratteristico della sola storia umana. Del significato moderno di spirito sono, quindi, riprese le idee di

[19] Sombart W., *Vom Menschen. Versuch einer geistwissenschaftlichen Anthropologie*, Duncker & Humblot, Berlin 1956; trad. it. a cura di Iannone R., *Saggio sull'uomo. Un tentativo di intendere l'antropologia come scienza dello spirito*, Bonanno Editore, Acireale-Roma 2013, p. 181.
[20] *Ibidem*.
[21] *Ivi*, p. 177.
[22] Voce 'Spirito', in *L'Universale*, cit., p. 1098.
[23] Hegel G.W.F., *Fenomenologia dello spirito*, in Gehlen A., *Prospettive antropologiche*, il Mulino, Bologna 1961.
[24] Kenny A., *Nuova storia della filosofia occidentale. Filosofia moderna*, Giulio Einaudi editore, Torino 2013, p. 125.
[25] *Ivi*, p. 124.

"pensiero concettuale, volere deliberato, creatività artistica"[26], per andare oltre ed affermare lo spirito non soltanto come l'insieme integrato di tali componenti, ma come elemento che si posiziona a monte, come ciò che permette a esse di affermarsi. In tal senso, la volontà, il "principio delle attività mentali superiori"[27] non coincide con lo spirito, ma esiste *per opera* dello spirito.

Dall'approccio hegeliano sembra derivare altresì la sensibilità sombartiana per i 'fenomena' che, nell'impianto dell'Autore, divengono i 'fatti' attraverso i quali poter afferrare lo spirito che dietro a essi si cela[28]. In tal senso, manifesto è il peso della fenomenologia di Husserl all'interno dell'impostazione sombartiana[29]. A ciò si lega, inoltre, l'influenza che su Sombart ebbe il dibattito, sollevatosi in quegli anni e legato all'uso hegeliano del concetto di 'spirito'[30], tra scienze dello spirito e scienze della natura, che vide l'Autore schierato a favore delle prime, in quanto uniche scienze adatte a potersi avvicinare alla "complessità dell'umano"[31] e in grado di permettere al soggetto di *intendere* i significati specifici della realtà storico-sociale che egli vive[32]. Molto forti appaiono, altresì, gli influssi neoplatonici e quelli derivanti dalle correnti tedesche del neokantismo e della filosofia dei valori e

[26] Guzzo A., Mathieu V., Voce 'Spirito', in *Enciclopedia Filosofica Bompiani*, vol. 11, Bompiani, Milano 2006, p. 10997.
[27] *Ibidem*.
[28] Iannone R., *op. cit.*, pp. 46-47.
[29] *Ivi*, p. 48. Si vedano anche: Engel W., *Max Weber und Werner Sombart Lehre von Wirtschaftgesetzen. Ein Beitrag zur Frage der Gesetzbildung in den Geisteswissenschaften Berlin*, in Cavalli A., *La fondazione del metodo sociologico in Max Weber e Werner Sombart*, Università di Pavia, Istituto di Scienze Statistiche e demografiche, Istituto di Sociologia, Pavia 1969, p. 112; Paci E., *Fenomenologia e dialettica*, Feltrinelli, Milano 1974; Paci E., *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*, Laterza, Roma-Bari 1961.
[30] Voce 'Spirito', in *Dizionario di Filosofia*, Treccani, Roma 2009, p. 480.
[31] Iannone R., *op. cit.*, p. 49.
[32] Le scienze della natura, da questo punto di vista, studierebbero ciò che è esterno rispetto al soggetto e che tale rimane anche nel momento conoscitivo, permettendo, a differenza delle scienze dello spirito che si concentrerebbero su ciò che è interno, di conoscere soltanto "i nessi causali tra i fenomeni". Izzo A. (a cura di), *Storia del pensiero sociologico. I. Le origini*, il Mulino, Bologna 1974, pp. 367-368.

dall'idealismo italiano, come testimoniano i molteplici punti di contatto e di confronto tra Sombart e Croce[33].

Interessante, inoltre, è la somiglianza esistente a tratti tra l'"atto spirituale"[34] dell'impostazione sombartiana e lo spirito come "atto puro"[35] della concezione gentiliana, secondo la quale, proprio in quanto atto, lo spirito non può essere ricondotto a forme categoriali[36].

Molteplici ed espliciti, infine, i riferimenti ai filosofi Bergson e Klages, responsabili, secondo l'Autore, di aver fatto cadere in totale discredito la categoria concettuale dello spirito[37]. Di contro all'impostazione del primo, che considera lo spirito derivante dalla 'vita', Sombart afferma – come si avrà modo di evidenziare più avanti – l'appartenenza dello spirito a un "ambito esistenziale sostanzialmente diverso"[38] dalla vita e ad essa estraneo. Per tale ragione, l'idea sombartiana dello spirito non può coincidere con l'accezione che spesso è stata attribuita a tale concetto, ossia quella che identifica lo spirito con la dimensione dell'anima, il "principio immortale di ogni singolo uomo"[39], la "sede della vita morale e religiosa"[40].

Come estremamente complesso e insufficiente risulta il tentativo di racchiudere all'interno di un'unica enunciazione le innumerevoli sfumature e i molteplici significati che il concetto di spirito in quanto tale ha assunto nei secoli – come testimonia la pluralità di interpretazioni che nel tempo sono state elaborate –, allo stesso modo, qualsiasi definizione univoca che si tentasse di fornire della categoria

---

[33] Pisanelli S., *Werner Sombart and his reception in Italy*, in «DadA. Rivista di Antropologia post-globale», n. 1, 2015, pp. 155-182.
[34] Sombart W., *op. cit*., p. 185.
[35] Gentile G., *Teoria generale dello spirito come atto puro*, Sansoni, Firenze 1916.
[36] Guzzo A., Mathieu V., *op. cit*. p. 11005.
[37] Sombart W., *op. cit*. p. 176. Si vedano, in particolare, le opere: Bergson H., *L'Evolution créatrice*, cit. e Klages L., *Der Geist als Widersacher der Seele*, Barth, Leipzig 1929.
[38] Sombart W., *op. cit*., p. 185.
[39] Voce 'Spirito', in *Grande Enciclopedia De Agostini*, cit., p. 460.
[40] *Ibidem*.

dello spirito in Sombart, risulterebbe inevitabilmente riduttiva. Ciò che emerge come costante sembra essere la connessione tra lo spirito e la dimensione dei valori, del senso e del significato che l'essere umano attribuisce alla realtà che lo circonda. È attraverso lo spirito – in quanto caratteristica esclusivamente umana – che i 'fatti' "cessano di essere 'bruti' e diventano significativi"[41].

Pur partendo da un'iniziale impostazione marxiana, Sombart abbraccerà via via le istanze spiritualiste senza mai giungere, però, alla completa adesione allo spiritualismo tout court. Costante appare, infatti, l'oscillazione tra un'impostazione idealista e un impianto positivista[42]. Sombart, in particolare, rifiuta la metafisica in quanto scienza, avvicinandosi, dunque, alle posizioni positiviste, ma non la elimina del tutto dal proprio impianto teorico[43]. La stessa categoria dello spirito, posta alla base dell'impostazione sombartiana, se da un lato sembra costituire un ostacolo alla "pretesa di scientificità ostinatamente ricercata dall'Autore"[44], dall'altro contribuisce a tenere costantemente a mente la rilevanza della sfera della metafisica.

La lettura sombartiana, dunque, supera, da un lato, il positivismo organicista, responsabile di ridurre "all'accadere naturale anche la storia dello spirito"[45] e, dall'altro, l'idealismo puro, sostenendo il primato dello spirito sulle forze materiali, ma pur sempre calato all'interno di un preciso contesto storico, riconoscendo, perciò, ogni specifica realtà storica nella sua individualità e nella sua coerenza interna di senso[46].

Come si tenterà di far emergere nel presente lavoro, il pensiero di Sombart non è facilmente classificabile all'interno di una sola e univoca impostazione teorica e

---

[41] Guzzo A., Mathieu V., *op. cit*., p. 11007.

[42] Iannone R., *op. cit.*, pp. 71, 73. Bertolino A., *Considerazioni critiche sulla metodologia sombartiana*, in Aa.Vv., *L'opera di Werner Sombart nel centenario della nascita*, Giuffrè editore, Milano 1964, pp. 171-184.

[43] Iannone R., *op. cit*., p. 45.

[44] *Ibidem*.

[45] *Ivi*, p. 48.

[46] *Ivi*, p. 79. Determinanti saranno, da questo punto di vista, le influenze derivanti dallo storicismo tedesco, come si avrà occasione di mettere in luce nel prosieguo del presente lavoro. Si veda, a tal proposito, l'opera di Rossi P., *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, Einaudi, Torino 1956.

metodologica. Egli fa propri approcci spiritualisti e materialisti, idealisti e positivisti e ritrova nella dialettica tra essi il suo naturale compimento. L'esito della Sua lettura non è mai un sostegno incondizionato e acritico a una teoria piuttosto che a un'altra, bensì la sintesi tra differenti impostazioni che si realizza nel tentativo di un loro superamento e, così facendo, posiziona l'Autore in uno spazio metodologico inedito. Figlio del proprio tempo, dunque, il pensiero sombartiano si caratterizzerà in misura sempre maggiore come l'espressione di quel clima culturale di effervescente dibattito e commistione tra gli ambiti della sociologia, della filosofia e dell'antropologia[47].

1.2. La questione spirituale in Werner Sombart

"Cosa si intende per spirito nella vita economica? Un burlone, al quale mi sono rivolto, mi ha risposto che, nella vita economica, non c'è alcuno spirito. Ebbene questo è sicuramente falso […]"[48]. Con queste parole Werner Sombart esordisce nella sua opera del 1913 *Il borghese*. *Contributo alla storia intellettuale e morale dell'uomo economico moderno*. Esplicitare in maniera univoca cosa, nelle intenzioni dell'Autore, debba intendersi con il termine 'spirito' del capitalismo, non costituisce un'operazione di facile realizzazione, dal momento che Sombart stesso non ne fornisce mai, nelle Sue opere, una definizione precisa ed esaustiva. Egli, infatti, procede per gradi, delimitando e descrivendo il concetto attraverso quei termini e quei significati che maggiormente riflettono la sua costituzione.

Prima di addentrarsi nei meandri dell'analisi del significato di tale concetto, sembra opportuno, in questa sede, soffermarsi sul *perché* sia necessario parlare dell'indagine sombartiana in termini spiritualistici. Quale ruolo riveste la

[47] *Ivi*, p. 73.

[48] Sombart W., *Der Bourgeois. Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen*, Duncker & Humblot, München & Leipzig 1913; trad. it. a cura di Trocini F., *Il borghese. Contributo alla storia intellettuale e morale dell'uomo economico moderno*, Aracne, Roma 2017, p. 55.

componente dello 'spirito' nel pensiero dell'Autore e all'interno della riflessione sul capitalismo?

Nell'opera *Vom Menschen. Versuch einer geistwissenschaftlichen Anthropologie*, Sombart – come anticipato poc'anzi – definisce lo spirito come "ciò che di umano vi è nell'uomo"[49], consapevole che si tratti di un concetto di non facile definizione, già oggetto di analisi, ad esempio, della filosofia speculativa del XIX secolo[50]. La dimensione spirituale si connette strettamente, quindi, alla sfera dell'uomo, manifestandosi come quell'elemento unitario e completo che rende l'uomo tale, l'elemento che definisce la sua essenza umana[51]. Poiché le azioni umane sono uniche, in quanto differenti da quelle di tutte le altre creature dell'universo, è da esse che è necessario partire per indagare ciò che differenzia l'uomo da qualsiasi altra creatura. Se le azioni rappresentano la specificità dell'uomo, di vero e proprio 'agire' si può, dunque, parlare soltanto in relazione all'uomo, giacché l'agire chiama in causa le qualità connesse alla condotta, al contegno e al comportamento e la vera e propria azione – cioè l'agire finalizzato, l'"azione elettiva"[52], dettata da motivi e non da pulsioni – è propria, perciò, soltanto dell'essere umano e della sua capacità di agire secondo arbitrio. Distinguendo all'interno dell'agire i motivi di primo grado – motivi tout court – dai motivi di grado superiore – moventi –, Sombart contraddistingue i primi come agire in grado di esprimere "la correlazione tra mezzo e scopo"[53] – richiamando l'agire razionale rispetto allo scopo di weberiana memoria – e sembra rimandare i secondi all'insieme di motivazioni, di ragioni fondamentali presenti all'interno dell'uomo, dalle quali prendono le mosse le azioni che ne derivano.

---

[49] Iannone R., *op. cit.*, p. 72.
[50] *Ivi*, pp. 72-75.
[51] Sombart W., *Saggio sull'uomo*, cit., p. 175.
[52] *Ivi*, p. 214.
[53] Sombart W., *Saggio sull'uomo*, cit., p. 171.

Alle caratteristiche considerate tipicamente umane fino a quel momento individuate come 'ragione', 'intelligenza', 'intenzionalità', 'attività del pensare', egli affianca il termine 'spirito'[54], la cui essenza è esplicata attraverso il ricorso all'analisi delle differenze tra l'uomo e l'animale[55]. L'animale, privo di spirito, agisce sulla base di stimoli, impulsi, forze naturali che lo conducono "alla meta senza che esso ne sia consapevole, né lo voglia"[56], diversamente dall'essere umano che possiede la libertà di agire scegliendo i mezzi atti a raggiungere una meta stabilita consapevolmente. Se l'animale agisce spinto da una "vis a tergo", ovvero da una "forza proveniente da dietro", l'uomo, invece, agisce animato da una "vis a fronte", ossia secondo un suo assorbimento totale e mai parziale[57]. Se ciò avviene, secondo Sombart, lo si deve alla presenza dello spirito, che delinea la capacità dell'uomo di attribuire un senso e un significato al suo agire.

Lo spirito, però, non si esaurisce in questo. Esso rappresenta l'elemento fondamentale attraverso cui l'uomo può esercitare quella che potremmo individuare come la sua capacità di problematizzare il mondo e se stesso, ponendosi non soltanto come soggetto, ma anche come oggetto di riflessione. Lo spirito, cioè, è in grado di esercitare un vero e proprio "travestimento"[58] o "dissolvenza della vita"[59]: si libera dalle relazioni causali naturali, oggettivando se stesso e le cose. L'"uomo spirituale"[60], infatti, è un soggetto riflessivo, intellettuale, che vive in maniera disarmonica, opponendosi al mondo e in tensione costante con esso, confrontandosi perennemente con contraddizioni, differentemente dall'animale che, non essendo inserito nella natura, ma derivando direttamente da essa, non è in

[54] *Ivi*, p. 175.
[55] *Ivi*, pp. 207-209.
[56] *Ivi*, p. 207.
[57] *Ivi*, p. 208.
[58] *Ivi*, p. 223.
[59] *Ibidem*.
[60] *Ivi*, p. 311.

grado di scindere se stesso dal resto della natura e di opporsi alle leggi di quest'ultima[61].

Le qualità spirituali presenti nell'uomo non implicano automaticamente l'autosufficienza dello spirito ai fini della sua esistenza, giacché egli per poter vivere necessita non soltanto dell'elemento spirituale, ma altresì di quello 'naturale', costituito dalla struttura fisica del suo organismo che traduce in concretezza il suo spirito, il suo pensiero e la sua volontà[62]. L'immagine dell'organismo umano ricorre, nel pensiero dell'Autore, anche in occasione della Sua analisi sulla vita dei sistemi economici, come si vedrà, in particolare, in riferimento al sistema economico[63] capitalistico. Allo stesso modo, non è possibile concepire l'uomo e il suo pensiero, i suoi sentimenti e le sue attività separatamente dallo spirito: non esiste "uomo senza spirito"[64].

Viene naturale chiedersi, a questo punto, se tale affermazione resti valida anche invertendo le parti, e cioè, se ci si domanda: esiste uno spirito senza uomo? Indubbiamente tale quesito non è di facile risoluzione a partire dal pensiero sombartiano e, se alla domanda 'esiste uomo senza spirito?' Sombart non esita un momento ad attribuire una risposta negativa – sancendo che se un uomo è privo di

---

[61] *Ibidem.*

[62] *Ivi*, p. 208. Ad esempio, afferma Sombart, "se non metto in movimento le gambe e attraverso i miei ordini e i miei desideri non stimolo migliaia di altre persone all'azione, un'azione che può benissimo tradursi in viaggi ferroviari e crociere su navi a vapore, non riuscirò a venire via da casa". *Ibidem.*

[63] Per "sistema economico", sulla base del pensiero dell'Autore deve intendersi "una forma particolare di economia, cioè una determinata organizzazione della vita economica, nel cui ambito regna una determinata mentalità economica e si applica una determinata tecnica. Nel concetto di sistema economico si riassume il carattere tipicamente storico della vita economica". Sombart W., *Der moderne Kapitalismus*, Duncker & Humblot, Leipzig 1916; trad. it. a cura di Cavalli A., *Il capitalismo moderno*, UTET, Torino 1967, p. 119. Tale concetto storicamente deriva, in particolare, da quello di "stadio economico", oggetto di studio da parte della corrente di studio di matrice tedesca delle cosiddette "teorie degli stadi", facenti capo ad Adam Smith, Bruno Hildebrand, Frederich List, Gustav v. Schonberg, Karl Bücher e Gustav v. Schmoller. Il concetto di "stadio economico", secondo Sombart, non è in grado di cogliere l'essenza delle varie forme della vita economica, limitandosi principalmente ad aspetti di natura esteriore. *Ivi*, pp. 23-26.

[64] Sombart W., *Saggio sull'uomo*, cit., p. 180.

spirito egli, allora, non è un uomo[65] –, non è altrettanto immediata la risposta al quesito inverso, rendendo necessaria la riflessione su quella sfera che l'Autore individua come "vita"[66]. Pur non fornendo una definizione di cosa egli intenda con il termine *vita*[67], Sombart sembra far riferimento alla combinazione delle sfere del *corpo* e dell'*anima*[68], le quali, però, non devono essere considerate come due elementi separati, ma come "una sola cosa"[69], poiché, in ultima istanza, ogni processo corporeo coinvolgerebbe simultaneamente l'anima: il processo corporeo, ossia visibile, appare come la manifestazione dell'anima, ovvero ciò che è invisibile[70].

Se l'anima, pur essendo invisibile, trova un canale per potersi affermare visibilmente attraverso il corpo, la stessa cosa non può dirsi per lo spirito, il quale non può assumere una forma corporea, ma si rivela soltanto sotto forma di simboli, tramite, cioè, "una definizione convenzionale dei segni"[71]. Lo spirito, quindi, può fare a meno dell'uomo in quanto vita (cioè in quanto espressione di una dimensione temporale ben delimitata)? Pur affermando che lo spirito non discende dalla vita – e dotando l'uomo della sua specificità riflessiva su se stesso e sul mondo potrebbe, infatti, consentirgli di contrapporsi sia alla natura che a se stesso – Sombart non

---

[65] "Un essere privo di spirito", dichiara l'Autore, "[…] non è un uomo, quindi il neonato deve essere già dotato di spirito *a semine*. Questo spirito, però, non si ritrova nel neonato *in actu*, ma *in potentia*, come predisposizione, capacità, propensione, attitudine. *Ivi*, p. 589.

[66] *Ivi*, pp. 182-207.

[67] Nonostante ogni uomo sappia cos'è la vita attraverso l'esperienza diretta, provando sulla propria pelle la vita stessa, una definizione esaustiva e in grado di cogliere l'essenza della vita stessa resta un'operazione pressoché impossibile. Sombart stesso, nonostante si mostri costantemente alla ricerca dell'essenza delle cose, ammette che si dovrebbe abdicare "all'idea di cogliere con le parole ciò che in sé è un miracolo". Per questo, per poter cogliere di più e meglio le caratteristiche della vita, sarebbe più opportuno concentrarsi su determinate circostanze di essa, ossia sulla "vita umana nei suoi aspetti specifici". *Ivi*, p. 182. Similmente, anche arrovellarsi sull'origine e sul perché della presenza dello spirito sarebbe uno sforzo superfluo, poiché l'uomo non potrà mai sapere perché nasce come uomo, cioè con qualità specificamente umane, così come "non sappiamo perché i pipistrelli nascono secondo la loro specie e non, ad esempio, come lepri". *Ivi*, p. 589.

[68] *Ivi*, p. 197. Sul concetto di 'anima' in Sombart si rimanda al prosieguo di tale capitolo.

[69] *Ibidem*.

[70] Per descrivere tale processo, Sombart utilizza i seguenti esempi: "Il grido di dolore è il dolore; il grido di esultanza o il riso irrefrenabile è la gioia". *Ibidem*.

[71] *Ivi*, p. 198.

sminuisce affatto l'importanza della vita sostenendo che, per diventare azione concreta, lo spirito ha bisogno proprio della vita in quanto processo temporale[72]. La presenza dello spirito, infatti, non rende l'uomo un "essere spirituale"[73]; al contrario, egli è un "essere vivente"[74], ossia un essere fatto di sangue e di carne e, in quanto tale, con un'esistenza temporalmente limitata, differentemente dallo spirito che "ha un'esistenza indipendente senza essere vivente"[75]. Lo spirito, inoltre, si qualifica come sovratemporale, ma ciò non significa – si ritiene fondamentale sottolineare questo punto – che esso sia a-storico.

La sovratemporalità dello spirito, infatti, è intesa nel senso di una presenza costante dello spirito in ogni tempo – perlomeno da quando è comparso l'uomo sulla terra, se si afferma che l'uomo è tale in quanto dotato di spirito –, ossia non nel senso della perenne presenza dello stesso spirito, ma dello spirito in quanto elemento spirituale. In tal senso, lo spirito esiste sempre – è, appunto, sovratemporale – ma non necessariamente assume la stessa veste in tutti i tempi: esso si declina diversamente a seconda del contesto storico di riferimento.

Caratterizzando lo spirito come non disgiunto dal fattore storico, Sombart collega, dunque, la dimensione spirituale a quella culturale, in particolare individuando nello "spirito oggettivo"[76] tutte le creazioni opera dell'uomo, ma non incorporate nell'uomo stesso, a differenza dello "spirito soggettivo"[77] che prende vita internamente all'uomo, radicandosi nei suoi pensieri, nei suoi sentimenti, nei suoi comportamenti e nella sua volontà[78].

---

[72] "Il corpo umano", afferma Sombart, "è il domicilio confacente allo spirito". *Ivi*, p. 186. Spirito e vita "si presuppongono a vicenda" e sono in grado di generare un effetto soltanto attraverso "il loro essere insieme". Essi sono in relazione reciproca come lo sono la catena con l'anello, il tessuto con l'ordito, il cavaliere col cavallo, il musicista con lo strumento, la lama con il coltello: sono quindi due "entità distinte", ma che sono efficaci soltanto cooperando tra loro. *Ivi*, p. 205.

[73] *Ivi*, p. 181.

[74] *Ibidem.*

[75] Sombart W., *Il capitalismo moderno*, cit., p. 791.

[76] Sombart W., *Saggio sull'uomo*, cit., p. 176.

[77] *Ibidem*.

[78] *Ivi*, pp. 176-177.

1.3. L''essenza': un obiettivo conoscitivo possibile?

Se la presenza dello spirito è rinvenibile in ogni ambito del sociale e la sua azione plasma e forgia ciascuna sfera sociale – al punto da affermare che la società stessa è frutto delle azioni dello spirito, in quanto esiste soltanto attraverso l'opera dell'uomo e, in particolare, mediante il legame spirituale dell'uomo con l'altro uomo[79] – allora emerge chiaramente come la centralità dello spirito in Sombart non possa essere funzionale soltanto alla costruzione di una teoria concettuale autonoma, ma costituisca il fondamento di un vero e proprio metodo conoscitivo specifico, attraverso cui Sombart intende cogliere la complessità della realtà sociale.

Tale intenzione si rintraccia con particolare evidenza nella volontà sombartiana di *intendere* l'antropologia come scienza dello spirito. L'elemento dell'intendere (*Verstehen*), del comprendere, fonda, dunque, l'impianto conoscitivo sombartiano. Ma in cosa consiste l'intendere? Come giungere alla comprensione del sociale?

L'intendere è una comprensione che avviene dall'interno e si contrappone, pertanto alla conoscenza dall'esterno (*Begreifen*) propria delle scienze della natura, le quali adottano una modalità di conoscenza che è trascendente rispetto all'oggetto

[79] Interessante, a questo proposito, è l'interpretazione dell'Autore circa l'essenza della società, definita come "l'insieme dei 'con-per-contro' alla base delle relazioni umane". Emerge, dunque, seppur in nuce, una visione relazionale della società, la quale si forma mediante il legame tra gli esseri umani. Non una società data dalla somma dei singoli, né una società in cui i singoli sono in secondo piano per fare posto soltanto alle categorie strutturali, ma una società basata sulla relazione, sul rapporto, sul legame tra gli uomini. Un legame che, come l'Autore evidenzia, è proprio soltanto degli uomini e, quindi, in quanto tale, può essere soltanto di natura spirituale. Il legame, infatti, "è un fenomeno comune nel mondo": vi è legame non solo tra gli uomini, ma altresì tra piante, animali e pietre. Non è, perciò, il legame in sé a fare la differenza, quanto, piuttosto, il tipo di legame, la sua natura. Esso, cioè, non riguarda meramente il corpo e l'anima, ma lo spirito. Gli esseri umani legano tra loro in maniera spirituale, ovvero, secondo l'accezione sombartiana, in una maniera specificamente ed esclusivamente umana. *Ivi*, p. 227.

che intendono conoscere[80]. Il "conoscere comprendente"[81], invece, è una forma di conoscenza connotata dall'immanenza del suo oggetto di studio, poiché sia il conoscente che il fenomeno indagato appartengono alla medesima sfera, ovvero la "sfera dello spirituale"[82].

Comprendere, infatti, "significa ottenere una comprensione nell'orizzonte di un senso"[83], ossia cogliere la relazione che l'oggetto studiato possiede rispetto a una "totalità spirituale"[84] che costituisce ciò che le scienze culturali devono ricercare.

Intendere, allora, equivale a cogliere il *senso* e conoscere l'*essenza*. Soltanto attraverso la comprensione del senso è possibile giungere alla conoscenza dell'essenza. Se, infatti, una volta rintracciato il senso all'interno dei *nessi di struttura* e dei *nessi di relazione* – ossia, in un caso, attraverso le domande 'che cosa?' e 'come?'

---

[80] La problematica relativa all'intendere fu oggetto di un intenso dibattito metodologico che si sviluppò negli anni in cui Sombart fu presente all'università di Berlino. In particolare, lo storicismo tedesco, con a capo Wilhelm Dilthey, si contrappose alla scuola dell'economia teorica, che ebbe in Carl Menger uno dei suoi maggiori esponenti. Mentre i primi sostenevano la necessità della presenza di un'elaborazione di tipo teorico da porre a monte di un processo di tipo deduttivo, procedendo attraverso i postulati della scuola neo-classica, i secondi si schieravano a favore di un metodo induttivo e basato sulla raccolta di materiale attraverso la ricerca storica, rimandando, così, la considerazione del generale a una fase secondaria. Il dibattito relativo al metodo non fu limitato soltanto all'ambito economico, ma rientrò all'interno di un più ampio confronto tra la tradizione idealistica e romantica, da un lato, e la tradizione positivistica e naturalistica, dall'altro, che vide nella Germania a cavallo tra Ottocento e Novecento un energico vivaio. Tale dibattito, comunque, non ebbe come esito un superamento delle posizioni di partenza. La scuola storica, infatti, non riuscì a uscire "da uno storicismo senza «storia» e da un positivismo senza concetti" e non giunse, quindi, a "fondare la storia come scienza". La scuola teorica, d'altro canto, non fu in grado di chiarire definitivamente il rapporto tra conoscenza storica e conoscenza teorica. La sensibilità sombartiana per la problematica del metodo si radica, dunque, in tale controversia. Insieme a M. Weber, Sombart si sforzò, in seguito, di superare la contrapposizione tra le due sfere e la cristallizzazione delle rispettive posizioni che esse avevano prodotto. Cavalli A., *Introduzione* a Sombart W., *Il capitalismo moderno*, cit., p. 13; Dilthey W., *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*, Duncker & Humblot, Leipzig 1883; trad. it. a cura di Demarta G.B., *Introduzione alle scienze dello spirito*, Bompiani, Milano 2007; Menger C., *Untersuchungen über die methode der socialwissenschaften: und der politischen oekonomie insbesondere*, Duncker & Humblot, Leipzig 1883; trad. it. a cura di Cubeddu R., *Sul metodo delle scienze sociali*, Liberilibri, Macerata 2008.

[81] Allodi L., *La sociologia di Werner Sombart*, in Sombart W., *Saggi sociologici*, a cura di Allodi L., Aracne, Roma 2015, p. 103.

[82] *Ivi*, p. 105.

[83] Sombart W., *Noo-soziologie*, Duncker & Humblot, Berlin 1956, cit. in Allodi L., *op. cit.*, p. 104.

[84] Allodi L., *op. cit.*, p. 104.

e, nell'altro, attraverso le domande 'perché?', 'da dove?', 'verso cosa?' – è possibile afferrare il fondamento dell'elemento in questione e la sua connessione con il tutto di cui fa parte, soltanto dopo quest'operazione si potrà giungere a comprendere l'essenza di quell'elemento, ossia il suo "necessario essere-così"[85] e non altrimenti.

Nel procedimento conoscitivo, il soggetto conoscente, l'uomo, appare come spirito soggettivo – "nella sua anima", infatti, "ha origine un'idea pensante, uno scopo che assilla, norme che originano capacità"[86] – inserito all'interno dello spirito oggettivato, ossia di quel tutto più grande che è la cultura[87], frutto proprio della capacità umana di "oggettivare la sua essenza in norme esterne e simboli"[88].

Mostrando il recepimento di un'evidente influenza husserliana all'interno del suo metodo conoscitivo – non è un caso, se in questa sede saranno utilizzate spesso espressioni relative a *come un fenomeno si manifesta*, *appare*, o *si rivela* – Sombart aggiunge un elemento ulteriore al paradigma weberiano della comprensione del senso, affiancando a esso la volontà di giungere sino all'essenza di un fenomeno, cioè alla comprensione del perché esso sia così e non differente da come è[89].

La realtà sociale è, così, conoscibile cogliendo la connessione tra le sue manifestazioni concrete e lo spirito che le informa, "traducendo in una sintesi evolutiva la complessa e ricca varietà del vivere sociale"[90]. L'unica forma idonea a tale modalità della conoscenza è, perciò, quella comprensiva. Se la sociologia, per Sombart, è una scienza di cultura e non una scienza naturalistica, allora essa non può applicare rigidamente il concetto di causalità, come invece avviene nel caso dei

[85] Sombart W., *Die drei Nationalökonomien. Geschichte und System Lehre von der Wirtschaft*, Duncker & Humblot, München/Leipzig 1930, cit. in Cavalli A., *La fondazione del metodo sociologico*, cit., p. 46.
[86] Sombart W., *Noo-soziologie*, cit. in Allodi L., *op. cit.*, p. 105.
[87] Allodi L., *op. cit.*, p. 105.
[88] Sombart W., *Noo-soziologie*, cit. in *ibidem*.
[89] Iannone R., *op. cit.*, pp. 65-66.
[90] Bertolino A., *Esplorazioni nella storia del pensiero economico*, La Nuova Italia, Firenze 1950, p. 353.

fenomeni naturali o meccanici[91]. L'essenza sfugge, infatti, al metodo classificatorio o alle descrizioni superficiali[92].

"I fatti sociologici sono fatti mentali"[93] che vanno studiati "nella loro positiva manifestazione"[94], scrive Bertolino. Come tali, non possono essere compresi attraverso la scoperta di leggi od *ordnende* e neppure mediante la forma del giudizio di valore o *richtende*, a cui è stato fatto spesso ricorso per il pensiero scientifico, informandolo, però, di "subiettivismo o di eticismo"[95].

Si assiste, dunque, all'utilizzo congiunto dell'intendere di senso e dell'intendere concreto, da un lato, e dell'intendere psicologico, dall'altro. L'analisi delle connessioni di senso, cioè, si combina a quella delle connessioni causali o di effetto, come emerge chiaramente dalla risposta che Sombart fornisce all'interrogativo 'qual è l'essenza dell'umano?': cogliere l'essenza dell'uomo equivale a cogliere le sue azioni[96]. Accanto all'intendere di senso – che sviluppa una conoscenza atemporale, cioè a-storica – e all'intendere concreto – che considera lo spirito "oggettivato nel tempo e nello spazio"[97], cioè la categoria storica, ma non ancora la storia in sé – assume importanza basilare l'intendere psicologico, ossia l'elemento della causalità così come emerge dal corso degli avvenimenti storici[98]. L'essenza dell'uomo, in altri termini, non può essere colta in maniera scissa e contrapposta alle sue azioni, cioè al suo agire che assume forma all'interno di quel contesto temporalmente delimitato che è stato precedentemente individuato come *vita*. Quest'ultimo assume particolare importanza poiché gli eventi sociali non derivano soltanto da ciò che è

[91] *Ibidem*.
[92] *Ivi*, pp. 342-343.
[93] *Ivi*, p. 353.
[94] *Ibidem*.
[95] *Ibidem*.
[96] Iannone R., *op. cit.*, pp. 66-67.
[97] *Ivi*, p. 67.
[98] *Ibidem.*

spirituale, ma fanno i conti con il "mondo della vita", rappresentato, specificamente, dalla dimensione psichica[99].

Per tali motivazioni, la riflessione sombartiana è stata spesso identificata come una combinazione simultanea di idealismo e positivismo, laddove egli ponga al primo posto il fattore spirito, ma non dimentichi di considerare congiuntamente la categoria della causalità[100]. Lo spiritualismo di Sombart non è, quindi, paragonabile in toto e senza differenziazione alcuna allo spiritualismo weberiano, presentando, al contrario, una sua tipicità e una sua nota distintiva, come si cercherà di mettere in luce nelle pagine seguenti.

Tali precisazioni sono funzionali, inoltre, a fugare ogni dubbio su una possibile coincidenza tra metodo conoscitivo comprendente e conoscenza di tipo metafisico[101]. Il primo, infatti, non è metafisica fintantoché esso "si muova nel campo dello spirito oggettivo e soggettivo"[102]. Diviene, perciò, vera e propria metafisica soltanto quando esso finisca per occuparsi non più dello spirito soggettivo e oggettivo, ma dello spirito assoluto, cioè quando esso intende cogliere "non il senso immanente della cultura nella sua datità empirica ma il senso trascendente della cultura, il senso dell'umanità o del mondo"[103].

Il procedimento da seguire non risale, quindi, "dal mondo storico-reale a quello di senso"[104], ma si svolge in maniera esattamente contraria. "Solo se si è già intuita l'essenza del fenomeno da indagare è possibile osservarlo e studiarlo" e soltanto procedendo in tal senso è possibile cogliere la portata di tutte le differenze qualitative fondamentali che altrimenti si ridurrebbero a diversità meramente

---

[99] Allodi L., *op. cit.*, p. 110.
[100] Iannone R., *op. cit.*, p. 67; Wiese L.V., *Das Verstehen. Bemerkungen zu Werner Sombart Vortrag auf den Sechsten Soziologentages*, in «Vierteljahreshefte für Soziologie», VIII, 1930.
[101] Allodi L., *op. cit.*, p. 105.
[102] Allodi L., *op. cit.*, p. 106.
[103] Sombart W., *Noo-soziologie*, cit. in *ivi*, p. 105.
[104] Racinaro R., *Introduzione* a Scheler M., *Lo spirito del capitalismo e altri saggi*, a cura di Racinaro R., Guida Editori, Napoli 1988, p. 11.

quantitative[105]. Così, ad esempio, osservando dall'esterno il passaggio dalla società precapitalistica a quella capitalistica, esso potrebbe sembrare una transizione lenta e progressiva[106]. Se, però, si volge lo sguardo "alle strutture motivazionali dell'agire"[107], il passaggio in questione si rivela come vero e proprio capovolgimento, poiché il cambiamento nella motivazione del commerciante non può essere una differenza graduale, se invece di andare nel senso "merce-denaro-merce", essa, da un momento all'altro, cambi linea perseguendo la sequenza "denaro-merce-denaro"[108].

1.4. Un ponte tra individuale e collettivo

1.4.1. Spiritualismo e materialismo

Come noto, la lettura spiritualista si differenzia da quella materialista, in base alla quale, nella spiegazione del fenomeno del capitalismo, è fondamentale guardare alla sua dimensione esclusivamente materiale. Werner Sombart, da questo punto di vista, pur non negando nei suoi scritti il ruolo e la rilevanza storica delle strutture capitalistiche oggettive nello sviluppo del capitalismo stesso, opta per una visione spiritualista della genesi di quest'ultimo, affermando la preminenza dell'elemento dello *spirito* del capitalismo per la comprensione dello stesso[109].

---

[105] *Ibidem*.

[106] *Ivi*, pp. 11-12.

[107] *Ivi*, p. 12.

[108] Scheler M., *Il risentimento nella edificazione delle morali*, a cura di Pupi A., Vita e Pensiero, Milano 1975, p. 163. Similmente, il "passaggio dal primato della vita sugli altri valori alla subordinazione della vita ai valori di utilità" non appare come un processo di mutamento sequenziale, ma come il più profondo sovvertimento che la morale moderna abbia comportato nella gerarchia dei valori. Racinaro R., *op. cit.*, p. 12.

[109] Ciò non significa che Sombart disconosca il ruolo degli elementi materiali nella genesi del capitalismo, ma soltanto che essi devono essere considerati secondari rispetto all'elemento propriamente spirituale. Come l'Autore stesso afferma, tutto ciò che nella Sua opera vi è di valido è dovuto allo spirito di Marx, al quale si rivolge tutta la Sua ammirazione come teorico e come storico del capitalismo. "Chi vuole superare Marx deve essere stato marxista", afferma Michels riferendosi a Sombart. Michels R., *Economisti tedeschi. Werner Sombart*, in «Nuova Antologia», vol. CXXXIV, fasc. 87, I aprile 1908, p. 420.

Tale spirito non sarebbe riducibile alla qualità che, a seconda del momento storico in cui ci si trova, definisce in maniera più compiuta quella specifica fase del capitalismo, ma consisterebbe, invece, nell'essenza generativa del capitalismo. Lo spirito del capitalismo, cioè, rappresenta per Sombart il fondamento del capitalismo stesso, non essendo possibile pensare che la nascita di tale sistema economico sia avvenuta senza l'apporto di una dimensione spirituale, poiché procedere in tal modo significherebbe negare l'elemento intellettuale, cioè umano, che presiede ogni dominio sociale e grazie al quale determinati ambiti, tra i quali rientra senza dubbio anche l'economia, possono nascere e affermarsi a tutti gli effetti come sfere componenti il sistema sociale. Se è il soggetto che, attraverso la sua volontà, genera e porta a sviluppo determinati fenomeni e manifestazioni del sociale, allora è alla dimensione soggettiva che, prima di tutto, bisogna guardare per poter comprendere l'origine degli stessi. Il desiderio dell'Autore di "far *rivivere* nella varietà delle sue forme la vita economica"[110] non può che passare dall'unica creatura vivente in grado di attribuire significato alle cose.

L'impostazione sombartiana, da questo punto di vista, pur non essendo collocabile pienamente all'interno del paradigma dell'individualismo metodologico, sembra porre al centro dell'attenzione e all'origine dei fenomeni sociali trattati il soggetto e ciò è indubbiamente vero in parte, se si pensa all'importanza che la dimensione soggettiva riveste nella sua interpretazione. Pensare, però, la teoria sombartiana come una lettura individualista che punta tutto l'accento sul ruolo del singolo significherebbe forzare la visione sombartiana orientandola verso una direzione molto lontana dalla prospettiva dell'Autore.

Non può passare in secondo piano, infatti, la rilevanza che la componente spirituale assume nel pensiero sombartiano non tanto nel senso di uno spirito che si fa unico fautore della storia, quanto, piuttosto nell'ottica di uno spirito che,

[110] Sombart W., *Il capitalismo moderno*, cit., p. 122.

'agganciato' alla soggettività – ovvero all'"*uomo vivo* con le sue aspirazioni, le sue mete, la sua volontà, con i suoi pensieri e le sue passioni"[111] –, collega la sfera individuale a quella collettiva.

È l'uomo vivo "la forza motrice vera e propria"[112]. Egli, con i suoi sistemi valoriali, il suo agire attribuente senso e significato e la sua cultura soggettiva, collocandosi come l'elemento primo del sociale, consente alla cultura oggettiva e allo spirito (*Geist*) del capitalismo, cioè a ciò che pur non essendo di per sé vivente possiede una sua esistenza indipendente[113], di affermarsi come fattore generativo del capitalismo. Per tale motivo la lettura sombartiana è stata definita altresì come lettura 'genetica' e "concezione psico-genetica" del capitalismo[114].

L'analisi dell'Autore, qualificandosi come cognitivo-genetica, ritiene non sufficiente riflettere semplicemente sul funzionamento di una qualsiasi istituzione, se tale analisi non si accompagna all'esame del significato dell'istituzione stessa, significato che essa non possiede in sé, ma che è oggetto di attribuzione da parte dell'uomo. Le connessioni causali, da questo punto di vista, nulla dicono sul perché una specifica istituzione esiste. È preferibile, perciò, concentrarsi sulle relazioni di significato[115]. L'aspetto genetico emerge, invece, nell'intenzione di indagare tutte le fasi del capitalismo, dalla primitiva sino a quella più avanzata, attraverso il livello verticale. Differentemente, cioè, da Marx, Veblen e persino Schumpeter, i quali hanno concentrato il loro esame su una fase specifica del capitalismo – procedendo, dunque, orizzontalmente –, Sombart persegue il fine di "andare al cuore del capitalismo come ordine socio-economico in se stesso"[116].

---

[111] *Ivi*, p. 498. Afferma, infatti, Sombart ne *Il borghese*: "ogni produzione, ogni trasporto presuppone una trasformazione della natura e in ciascuna di tali trasformazioni è possibile ritrovare la presenza della mente umana. Sombart W., *Il borghese*, cit., p. 55.

[112] Sombart W., *Il capitalismo moderno*, cit., p. 498.

[113] *Ivi*, p. 791.

[114] Si veda, in particolare, il testo di Ischboldin B., *Sombart's psychogenetic conception of capitalism*, in «Rivista Internazionale di Scienze Economiche e Commerciali», vol. 12, n. 7, luglio 1965, pp. 645-654.

[115] *Ibidem*.

[116] *Ivi*, p. 652.

L'obiettivo dell'indagine viene così esplicitato: comprendere come nacque negli uomini "una mentalità economica di tipo capitalistico"[117], come "si manifestò nei soggetti economici di una certa epoca[118] lo spirito capace di favorire quelle aspirazioni, quelle virtù e quei principi che abbiamo indicato quali elementi essenziali dello spirito borghese"[119], come avvenne la nascita prima e la ripetizione poi nelle nuove generazioni "di un preciso orientamento ideale, di una precisa struttura mentale e di altrettanto precise aspirazioni e qualità"[120]. Ciò che è necessario far emergere è quel "legame spirituale che unisce tutta l'economia vivente"[121], a dispetto delle impostazioni teorico-analitiche che per conoscere "qualcosa di vivo"[122] cercano di "toglierli l'anima"[123].

Illuminare lo spirito significa anche cogliere la natura simbolica del sistema economico capitalistico, disconosciuta laddove si reputi il mercato come il mero luogo dello sterile incontro tra domanda e offerta mediato dalla moneta e non si consideri tutto ciò che l'imprenditore, i consumatori e il banchiere vedono in più nel mercato e nelle imprese[124]. Questo 'di più', questo 'oltre', si allaccia al riconoscimento delle merci e del denaro non soltanto come "segni economici", ma anche e soprattutto come "simboli, codici, sogni"[125], legati alla promessa di un determinato paradiso che il capitalismo porterebbe con sé sin dalla sua nascita[126].

---

[117] Sombart W., *Il borghese*, cit., p. 257.

[118] Per 'epoca economica' si deve intendere, secondo Sombart, "quel periodo storico durante il quale la vita economica presenta un particolare carattere o, in quanto definiamo il carattere della vita economica a seconda del prevalere di un sistema economico, durante il quale un determinato sistema economico ha predominato (solo o accanto ad altri)". Sombart W., *Il capitalismo moderno*, cit., p. 309.

[119] Sombart W., *Il borghese*, cit., p. 257.

[120] *Ibidem*.

[121] Sombart W., *Il capitalismo moderno*, cit., p. 122.

[122] *Ibidem*.

[123] *Ibidem*.

[124] Bruni L., *Il mercato e il dono: gli spiriti del capitalismo*, Bocconi, Milano 2015, p. 2.

[125] *Ibidem*.

[126] Ciò si lega al discorso del capitalismo come sistema economico il cui spirito avrebbe avuto origine a partire dalla dimensione religiosa. Appare sempre più evidente come, ad esempio, al giorno d'oggi la sfera della finanza si regga sulla sola *fide*, avendo perso ogni contatto diretto con la *res* o come il profitto sia diventato oggetto di adorazione, al punto da parlare di una vera e propria "religione

Ai fini di tale analisi, non si mostra sufficiente, secondo Sombart, la sola individuazione delle origini dello spirito del capitalismo. Si rivela, pertanto, necessario studiare come e soprattutto perché tale spirito si riproduce e perdura nel tempo, individuando il meccanismo attraverso il quale "ogni nuova generazione assimila i valori che le propone la società"[127].

Pur essendo le condizioni materiali rilevanti ai fini della genesi del capitalismo, l'interesse dell'Autore è tutto puntato sugli effetti visibili di processi invisibili, su quelle condotte economiche empiricamente osservabili che rimandano, però, a un universo di significati che prendono atto internamente al soggetto e che, dunque, non sono visibili dall'esterno[128].

L'attenzione è così rivolta principalmente alla soggettività[129] e all'attore[130], in connessione con le strutture e le istituzioni. Essa, pur focalizzandosi sul ruolo della parte, non elimina dall'analisi il tutto, il livello, per così dire, collettivo. Il centro dell'inchiesta, dunque, non è l'individuo in quanto tale, portato ad assolutizzazione come invece avviene nell'individualismo metodologico, ma la dialettica tra individuale e collettivo, tra la parte e il tutto.

La specificità del metodo sombartiano emerge, in particolare, laddove l'Autore sostenga che è tanto vano chiedersi se siano venuti prima il singolo o la società, la

---

secolare del profitto". *Ibidem*. Nuccio O., *Diritto naturale e razionalità economica: studi sulle origini medievali dello "spirito capitalistico"*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1989, p. 200. I richiami alla sfera religiosa divengono più che mai evidenti. Il legame tra essa e la sfera economica merita, quindi, una trattazione approfondita e a ciò è dedicato il capitolo seguente del presente elaborato.

[127] Baechler J., *Le origini del capitalismo*, Feltrinelli, Milano 1977, p. 114.

[128] Come afferma Le Bon, nel suo libro *Psychologie des foules*, spesso manifestiamo la tendenza ad attribuire i grandi sconvolgimenti storici a variabili visibili, tra le quali rientrano le trasformazioni politiche. Consideriamo come grandi mutamenti storici soltanto quelli che si realizzano per grandi vastità o violenza, senza renderci conto che "gli eventi davvero degni di memoria non sono che gli effetti visibili di invisibili mutamenti dei sentimenti umani" e che, dietro alle cause apparenti degli eventi, si cela, spesso, "una modificazione molto profonda nelle idee dei popoli". Le Bon G., *Psychologie des foules*, Félix Alcan, Parigi 1895; trad. it. *Psicologia delle folle*, Longanesi & C., Milano 1980, pp. 31-32.

[129] Carosso V.P., *Werner Sombart's Contribution to Business History*, in «Bulletin of the Business Historical Society», vol. 26, n. 1, marzo 1952, pp. 27-49.

[130] Cavalli A., *Le origini del capitalismo*, Loescher, Torino 1973, p. 23.

parte o il tutto, quanto è inutile domandarsi se sia comparso per primo l'uovo o la gallina[131]. Si tratterebbe, quindi, di uno sforzo conoscitivo inutile che, estremizzando la soggettività da un lato e l'oggettività dall'altro, ignorerebbe la dimensione che sarebbe realmente costitutiva della vita in società, ossia la dialettica tra il soggetto e l'insieme umano di cui egli fa parte.

Fondamentale è sottolineare come, nel pensiero dell'Autore, il soggetto non sia mai considerato come universalmente definito: le sue passioni, i suoi pensieri e la sua volontà sono sempre strettamente connessi al contesto storico nel quale egli è collocato e risentono fortemente di tale storicità. Da questo punto di vista, il capitalismo stesso, afferma Sombart, è un fenomeno storicamente delineato, frutto dell'incontro, del tutto casuale, tra la dimensione immateriale rappresentata dallo spirito e la dimensione materiale costituita dalle condizioni concrete, le "condizioni fondamentali"[132]. Sebbene, dunque, a un primo sguardo possa sembrare che alla "dialettica della materia" di derivazione marxiana si sostituisca semplicemente una "dialettica dello spirito" sombartiana[133], a ben vedere non è possibile parlare di una vera e propria dialettica spirituale, poiché, secondo l'Autore, non vi è necessariamente un nesso tra lo spirito di un determinato sistema economico e il successivo[134], quest'ultimo non nasce dalle contraddizioni insite nei sistemi che lo precedono – non è, quindi, uno "spirito «per definizione» negatore" dello spirito precedente[135] – né il divenire del capitalismo dipende da un processo evolutivo del

---

131 Sombart W., *Saggio sull'uomo*, cit., p. 227.

132 "È mia convinzione profonda", afferma Sombart, "che nei diversi periodi abbia dominato una mentalità economica diversa e che sia lo spirito a darsi una forma adeguata, creando così l'organizzazione economica. […] Ma lo spirito non è onnipotente sulla terra. Perché possa formare la vita a sua immagine, debbono realizzarsi determinate *condizioni*". Sombart W., *Il capitalismo moderno*, cit., p. 122.

133 Rogin L., *Werner Sombart and the Uses of Trascendentalism*, in «The American Economic Review», 31, 3, September 1941, pp. 493-511.

134 Trocini F., *Introduzione* a Sombart. W., *Il borghese*, cit., p. 32.

135 Cavalli A., *Introduzione* a Sombart W., *Il capitalismo moderno*, cit., p. 26.

suo spirito[136]. Non essendovi una linea di sviluppo procedente da spirito a spirito e, dunque, da sistema a sistema, ne deriva che ogni spirito economico è un fenomeno unico, che nella sua specificità si realizza una sola volta nella storia[137].

A tratti, tuttavia, la forza dello spirito può apparire talmente determinante da impedire all'individuo di cambiarlo, concedendogli soltanto la possibilità di esprimerlo attraverso i propri pensieri e le proprie azioni, come rileva, in tal senso, Parsons parlando di un rigido determinismo al pari di quello marxiano[138], ma, a ben vedere, il soggetto resta sempre connotato dalla possibilità di volontarismo e, dunque, di azione libera e spontanea.

La manifestazione dello "slancio vitale"[139] dei soggetti attraverso "inclinazioni soggettive in grado di tradursi in regolarità comportamentali di rilievo sociale"[140], libera il campo dell'analisi dall'utilizzo di variabili meramente psicologiche, per fare posto a un'indagine che, mediante la descrizione di *tipi bio-socio-psichici*, si apre all'antropologia sociale[141]. Lontana dalla fredda spiegazione economica delle teorie o dei modelli produttivi, la comprensione dei processi – tra cui quelli economici, nello specifico – si lega alla volontà umana[142].

A ragione, la lettura sombartiana è stata, perciò, definita anche come interpretazione *bioeconomica* della genesi del capitalismo[143], in quanto ricollega lo

---

[136] Iannone R., *L'analisi rimossa: capitalismo ed economia del futuro in Werner Sombart*, in Antonini E. (a cura di), *Testimonianze sul capitalismo*, Bulzoni Editore, Roma 2006, pp. 67-81. Sombart si distacca, dunque, dalla concezione propria delle "teorie degli stadi" che presuppongono l'esistenza di un processo evolutivo. Egli, infatti, non riconosce, all'interno del sistema economico, degli stadi, ma soltanto delle fasi. Cavalli A., *Introduzione* a Sombart W., *Il capitalismo moderno*, cit., p. 25.

[137] Parsons T., *Capitalism in recent german literature: Sombart and Weber*, in «Journal of Political Economy», vol. 36, n. 6, 1928, pp. 641-661.

[138] *Ivi*, p. 660.

[139] Bevilacqua E., Borrelli D., *Vita ed economia nell'analisi sombartiana del capitalismo. Appunti per una interpretazione bioeconomica di Werner Sombart*, in «DadA. Rivista di Antropologia post-globale», n. 1, 2015, p. 15.

[140] *Ibidem.*

[141] Allodi L., *op. cit.*, p. 70.

[142] Pérez Franco M.L., *La noción de "espíritu" en las sociologías de Werner Sombart y Max Weber*, in «Sociológica», vol. 20, n. 59, septiembre-diciembre 2005, p. 40.

[143] Bevilacqua E., Borrelli D., *op. cit.*, p. 15.

sviluppo di determinati fenomeni – tra i quali la nascita del capitalismo – a variabili connesse al *bíos*, facendo emergere come essi siano fondamentalmente il frutto di processi di soggettivazione[144].

Riprendendo quanto affermato da Sombart in *Vom Menschen*, "lo spirito guida la nave, la forza della natura lo sospinge"[145]. Lo spirito, cioè, indirizza e dirige il sistema capitalistico; le condizioni storiche fondamentali – ruolo dello Stato e della tecnica, produzione dei metalli e presenza di forza lavoro – ne permettono la concreta realizzazione[146].

Le forze spirituali si uniscono, così, alle forze materiali[147]. Da tale unione deriva l'individuazione non di una radice unica, ma di una molteplicità di cause che si pongono a fondamento dei fenomeni analizzati[148] e che, difficilmente, possono essere sistematizzate attraverso un ordine gerarchico[149]. Di volta in volta, però, l'attenzione viene concentrata su un singolo fattore ritenuto essenziale nella genesi del fenomeno in questione, un fascio di luce illumina una delle cause per indagarla in profondità nelle sue variegate sfaccettature. Per tale motivo, quello sombartiano è stato anche definito come "metodo del proiettore"[150]: viene posta totale enfasi su un unico elemento – similmente a quanto avviene in M. Weber –, ma quest'ultimo non viene esasperato – cioè a esso non viene interamente attribuita la genesi del

---

[144] *Ivi*, pp. 15-19. Il tema dell'incidenza del capitalismo sulla vita dell'uomo sarà oggetto di particolare approfondimento nel capitolo di questo lavoro dedicato alle derive di tale sistema economico.
[145] Sombart W., *Saggio sull'uomo*, cit., p. 209.
[146] Per quanto riguarda la formazione delle condizioni concrete, tra le quali la ricchezza, Sombart non riconosce le cause originarie nel mutamento dei rapporti di proprietà degli strumenti di lavoro, come sostiene Marx, ma ne scorge il fondamento nell'accumulazione in forma monetaria della rendita fondiaria che si realizza mediante un lento processo che prende avvio nel Medio Evo. Tale rendita, intesa come "plus-valore del lavoro rurale ed urbano", originariamente impiegata per scopi di lusso o reinvestita per allargare la proprietà fondiaria, con l'avvento dello spirito capitalistico – sotto forma di spirito acquisitivo – diviene capitale e dà vita all'impresa capitalistica. Cavalli A., *Introduzione* a Sombart W., *Il capitalismo moderno*, cit., p. 30.
[147] Relativamente al rapporto tra le impostazioni teoriche di Marx e di Sombart si veda oltre.
[148] Allodi L., *op. cit.*, p. 64.
[149] Orsini A., *Le origini del capitalismo: storia e interpretazioni*, Marco Editore, Lungro di Cosenza 2008, p. 16.
[150] Allodi L., *op. cit.*, p. 16.

fenomeno trattato – in quanto la sua influenza viene, in seguito, ricondotta "al posto che le compete, e considerata alla stregua di fattore parallelo *a* e connesso *con* altri fattori non meno decisivi"[151].

Ciononostante, da ciò deriverebbe l'ipostatizzazione di alcune caratteristiche degli oggetti di studio di cui sarebbero responsabili le analisi dell'Autore[152], come avviene nel suo studio sul ruolo del borghese[153] – del quale, ad esempio, vengono enfatizzate le qualità connesse alla parsimonia, alla moderazione, all'onestà, etc. – e nelle altre Sue opere nelle quali viene portata in primo piano soltanto una specifica causa[154].

Non a caso, tale metodologia è stata indicata anche con il nome di "scienza per immagini"[155], come ben esemplifica l'analisi dell'Autore volta a evidenziare come a diverse epoche economiche corrispondano differenti spiriti e come sia lo spirito "a darsi una forma adeguata creando l'organizzazione economica"[156]. In tal senso, la conoscenza non può passare attraverso la "collezione di materiale empirico" o modelli meccanici. Piuttosto, essa può servirsi di collezioni di "immagini viventi e

---

[151] Sombart W., *Die Juden und das Wirtschaftsleben*, Duncker & Humblot, Leipzig 1911, trad. it. *Gli Ebrei e la vita economica*, vol. I, Edizioni di Ar, Padova 1980, p. 35. Naturalmente, ponendo l'accento su un solo fattore, questo risulterà preponderante, ma ciò non significa che non vi sia posto per quelle altre teorie che mettono in luce elementi differenti, né che tale fattore debba essere considerato come l'unico elemento cui ricondurre interamente la genesi di un fenomeno. "A chi", ad esempio, "scrivesse la storia della tecnica moderna e della sua influenza sul corso della vita economica tutto sembrerebbe subordinato a condizioni e a fattori puramente tecnici, mentre chi si interessasse solo al ruolo dello Stato moderno nella genesi del capitalismo sarebbe portato a vedere in tutte le manifestazioni della vita economica altrettante espressioni effettuali dell'intervento dello Stato". *Ibidem.*

[152] Bertolino A., *Esplorazioni nella storia del pensiero economico*, cit., p. 354.

[153] Sombart W., *Il borghese*, cit.

[154] Si vedano, a tal proposito, le opere *Krieg und Kapitalismus*, Duncker & Humblot, München und Leipzig 1913; trad. it. a cura di Iannone R., *Guerra e capitalismo*, Mimesis, Milano-Udine 2015 e *Luxus und Kapitalismus*, Duncker & Humblot, München 1913; trad. it. a cura di Frassinelli R., *Lusso e capitalismo*, All'Insegna del Veltro, Parma 1982, nelle quali viene di volta in volta isolato un solo fattore al fine di farlo emergere come fonte dello spirito capitalistico.

[155] Alvi G., *Le seduzioni economiche di Faust*, Adelphi, Milano 1989, p. 27.

[156] *Ibidem.*

diversissime", come soltanto è possibile effettuare nelle scienze dello spirito[157]. A fenomeni e momenti storici differenti corrispondono, pertanto, immagini disuguali.

La lettura sombartiana, seppur profondamente differente, non si rivela incompatibile con quella marxiana o sostitutiva di essa, né, tantomeno, intende porsi come contraltare scientifico maggiormente valido rispetto alla visione weberiana, con la quale, come si diceva, condivide molti imprescindibili aspetti. In questa sede si intende evidenziare con particolare enfasi questo aspetto in quanto esclusivo della visione di Sombart, la quale, da un lato, a un esame approfondito si manifesta pienamente compatibile con la lettura marxiana – nonostante le accuse di allontanamento dall'iniziale adesione dell'Autore al paradigma marxiano sancissero, in un certo senso, una irrisolvibile opposizione della teoria sombartiana rispetto a quella marxiana – dall'altro, non può essere appiattita sulla lettura weberiana come ne fosse una copia senza differenza alcuna o con diversità irrilevanti.

Pur condividendo molto, infatti, con l'impostazione di M. Weber, la teoria sombartiana si rivela molto più articolata e contorta e svela una sua non trascurabile specificità, che consiste proprio nel tentativo – a volte reso in maniera molto chiara ed efficace, altre volte espresso contraddittoriamente e farraginosamente – di sviluppare costantemente una dialettica tra individuale e collettivo, tra la parte e il tutto, tra spiritualismo e materialismo. Lo sforzo conoscitivo dell'Autore che qui si intende sottolineare come Sua specificità è rappresentato dall'intento, costante all'interno del Suo pensiero, di coniugare tra loro dimensioni opposte, ma tutte nel complesso costitutive della società, ponendole come poli di un unico continuum, nella convinzione che non sia mai possibile comprendere il sociale assolutizzando un'unica prospettiva, adottando un unico punto di vista portato sino all'estremo[158].

---

[157] *Ibidem*.

[158] A tal proposito, interessanti sono le riflessioni di Wallerstein circa gli studi che sono stati effettuali sul capitalismo, sulla sua genesi e sul suo sviluppo. Vi sono coloro, infatti, "che non accettano che si

L'analisi oscilla costantemente da un piano all'altro, mostrando singolo e società come entità evidentemente differenti, ma con cui dover fare i conti congiuntamente poiché si tratta di realtà che si compenetrano a vicenda e che non è possibile considerare isolatamente l'una dall'altra[159]. Il capitalismo, da questo punto di vista, è un fenomeno spirituale, ma anche culturale e strutturale[160].

Conseguentemente, se, da un lato, la pluralità composita di radici individuata come base dell'oggetto di studio, evidenzia un notevole sforzo nella direzione dell'allontanamento da un positivismo che si traduce in inadatto materialismo e da un soggettivismo che mira a "convogliare la conoscenza del mondo verso una unica e relativissima visuale di questo"[161], dall'altro, mette in luce l'estrema difficoltà di

possa dire che il capitalismo sia mai esistito se non quando vi sia stata una forma specifica di relazione sociale nel luogo del lavoro, quella cioè di un imprenditore privato che impiega lavoratori salariati", oppure, vi sono coloro che "sostengono che dal momento in cui un determinato stato ha nazionalizzato le sue industrie e proclamato la propria adesione alle dottrine socialiste, esso cessa, per effetto di questi atti e come risultato delle loro conseguenze, di far parte del sistema-mondo capitalistico". Tali studi non sono, secondo Wallerstein, interrogativi empirici, ma teorici, che impostano l'analisi da un punto di vista deduttivo, estremizzando le loro posizioni. Non danno luogo, perciò, a "un dibattito razionale, ma soltanto [a] uno scontro di fedi opposte". Wallerstein I., *Il capitalismo storico*, Einaudi, Torino 1985, p. 9.

159 "Individuo e società non stanno «l'un contro l'altra», scrive Fromm in *Anima e società*. "*La società non è nulla senza gli individui concreti e in carne ed ossa e l'individuo non può vivere se non come individuo socializzato*". Fromm E., *Anima e società*, Mondadori, Milano 1993, p. 62.

160 Rimbotti L., *Il capitalismo tra diagnosi e profezia*, in Rimbotti L. (a cura di), *L'avvenire del capitalismo. Scritti di Max Scheler e Werner Sombart*, Settimo sigillo, Roma 2002, p. 9. Tra le teorie che hanno considerato lo spirito del capitalismo come variabile primaria nel processo di affermazione del capitalismo, si ricorda, ad esempio, quella di Liah Greenfeld, basata sul legame tra nazionalismo e spirito capitalistico. Pur sostituendo, come fattore esplicativo, il nazionalismo all'etica religiosa, Greenfeld adotta una visione culturologica della nascita del capitalismo. L'Inghilterra dei secoli XVI e XVII, in particolare, avrebbe generato una particolare forma di nazionalismo volta alla promozione della salute pubblica attraverso il perseguimento del profitto individuale, conducendo, così, all'accumulazione e alla circolazione di capitale privato. Greenfeld L., *The Spirit of Capitalism: Nationalism and Economic Growth*, Harvard University Press, Cambridge 2001; Nederman C.J., Voce 'Capitalism' in Horowitz M.C. (editor in chief), *New dictionary of the history of ideas*, Thomson Gale, Farmington Hills, MI 2005, p. 264.

161 Bertolino A., *Esplorazioni nella storia del pensiero economico*, cit., p. 365. Soggettivismo dal quale, però, lo stesso Sombart sembra, a tratti, faticosamente distaccarsi. Se, infatti, nella scelta dell'argomento da analizzare e nella sua ricostruzione il soggettivismo sembra inevitabile, altrettanto non si può dire per quanto concerne la scelta e la critica dei dati di fatto. In tal senso, l'analisi sombartiana appare, a volte, connotata dall'espressione di vedute di tipo soggettivo. Come afferma Luzzatto, seppur rinunciando a chiudersi nella difesa della Sua tesi, Sombart resta "un

assurgere a un'interpretazione della realtà che riesca a essere effettivamente universale, unitaria e comprensiva come si propone[162]. La strada verso l'unità appare, in altre parole, irta di ostacoli e intralci, sfociando, piuttosto, in una somma di elementi, un insieme di fattori associati tra loro, ma che faticano ad amalgamarsi[163].

Ciononostante, l'apporto sombartiano alla costruzione metodologica non si risolve in una semplice aggiunta di elementi non considerati prima da altri studiosi, ma in un'interpretazione del sociale che deve fare i conti prima di tutto con la dimensione dello spirito e che non può considerare valide quelle posizioni teoriche che frammentano la realtà in segmenti sconnessi tra loro[164], senza sforzarsi di riconnetterli in un quadro che, seppur non in grado di unificarli e portarli a sintesi, quantomeno li ricomprenda tutti al suo interno.

Così, per Sombart, la sola prospettiva marxiana, pur costituendo senza dubbio uno dei modi possibili di vedere la società, non riuscirà mai, da sola, a comprenderla nella sua essenza e, a ben vedere, anche la sola prospettiva weberiana, laddove sia focalizzata sull'importanza della dimensione etica prim'ancora che su quella del soggetto[165], non si rivela in grado di comprendere a pieno l'essenza della società, nonostante quello della 'comprensione' sia l'obiettivo costantemente ricercato da M. Weber[166]. L'essenza della società, infatti, consiste, da questo punto di vista, in un'inesauribile dialettica tra la dimensione spirituale e la dimensione materiale, tra l'individuale e il collettivo e tale dialettica si ancora all'elemento dello spirito come

---

polemista appassionato" e questo elemento non può non trasparire dai Suoi scritti. Luzzatto G., *L'origine e gli albori del Capitalismo*, in «Nuova Rivista Storica», anno VI, fasc. I, gennaio-febbraio 1922, pp. 59-60.

[162] Bertolino A., *Esplorazioni nella storia del pensiero economico*, cit., p. 365.

[163] *Ibidem.*

[164] *Ibidem*.

[165] Si veda, a tal proposito, la notissima opera di Max Weber *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, cit.

[166] Si veda, in particolare, l'opera weberiana del 1922 *Il metodo delle scienze storico-sociali* (*Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Mohr, Tübingen); trad. it. a cura di Rossi P., Einaudi, Torino 2003.

ponte tra i due ambiti, a sua volta inevitabilmente connesso all'uomo, alla persona, a quel soggetto complesso irriducibile agli automatismi individualistici dell'economia marginalista[167].

Attribuendo allo spirito la capacità di rendere l'uomo tale, Sombart afferma l'equivalenza tra l'uomo e il concetto di *persona*. L'uomo, in quanto essere dotato di spirito, altro non è che la persona, che diviene, così, la manifestazione di quell'"unità spirituale"[168] propria dell'uomo. Come noto e per ammissione dello stesso Autore, il concetto di persona è molto antico e, dunque, è stato già abbondantemente oggetto di riflessione teorica[169]. Ciò che, però, si evidenzia in questa sede è l'utilizzo che Sombart opera del concetto di persona, in quanto elemento indissolubilmente legato alla sfera dello spirito. Se la persona rappresenta l'"essere umano dotato di spirito"[170] e soltanto attraverso il legame spirituale che l'uomo instaura con l'altro uomo è possibile parlare di società, allora emerge come, per Sombart, la categoria della persona non solo rivesta importanza per ciò che significa in sé, ma divenga altresì centrale per lo sviluppo della stessa società nel suo complesso.

"L'esistenza personale […] è il modo propriamente umano dell'esistenza"[171], scrisse Mounier. Se lo spirito è ciò che rende l'uomo tale e il senso dell'umano è rintracciabile nella persona, allora spirito e persona sono intrinsecamente legati ed è attraverso la persona che lo spirito si esprime. Così la persona è l'espressione della non sottomissione indiscussa alla natura, del desiderio di trasformarla, di trasformare in personale ciò che di per sé non possiede caratteristiche personali. È

---

[167] Bevilacqua E., Borrelli D., *op. cit*., pp. 16-24.
[168] Sombart W., *Saggio sull'uomo*, cit., p. 184.
[169] Sombart, in particolare, si riferisce alle riflessioni di Friedrich Schiller in *Über Anmut und Würde*, Entstanden 1793 (trad. it. a cura di Di Maio D., Tedesco S., *Grazia e dignità*, SE, Milano 2010); di Immanuel Fichte in *Anthropologie: die Lehre von der menschlichen Seele, neubegründet auf naturwissenschaftlichem Wege für Naturforscher, Seelenärzte und wissenschaftlich Gebildete überhaupt*, Brockhaus, Leipzig 1856; di Boezio in *Liber de persona et duabus naturis contra Eutichen et Nestorium*, 1343 e di Immanuel Kant in *Anthropologie in pragmatischer hinsicht*, Friedrich Nicolovius, Könisberg 1798 (trad. it. *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, Einaudi, Torino 2010).
[170] Sombart W., *Saggio sull'uomo*, cit., p. 184.
[171] Mounier E., *Le personnalisme*, Presses Universitaires de France, Paris 1950, p. 9 (traduzione mia).

la volontà di infondere la propria personalità – nel senso delle qualità proprie della persona, cioè dell'uomo – a tutto ciò che è esterno al soggetto[172].

Si noti che, agganciando la tipicità umana alla categoria della persona – e non a quella economicistica dell'individuo[173] o a quella più neutra e asettica di soggetto – Sombart conferma la tendenza della sua impostazione teorica e metodologica non già verso l'individualismo in quanto tale, quanto piuttosto, verso un approccio che potremmo dire 'personalistico', seppur, ovviamente, egli non sia un personalista nel senso che tale termine acquisirà con le riflessioni di autori quali, ad esempio, Mounier e Maritain. Per comprendere la società è necessario partire sì dall'unità, ma non dall'individuo in quanto espressione di un'affermazione solitaria: è opportuno guardare alla persona, la cui essenza non è l'aspirazione alla separazione

---

[172] Si vedano in particolare, tra gli autori che si sono soffermati sul concetto di persona, le stimolanti riflessioni di Emmanuel Mounier nel suo testo *Le personnalisme*, op. cit., e, nello specifico, pp. 29-34. Per un'approfondita trattazione sulla centralità del concetto di persona in ambito sociologico si vedano, in particolare: Aa.Vv., *Sociologia per la persona. Documento programmatico*, in «Studi di Sociologia», n. 1, 1997, pp. 2-10; Gruppo SPE, *Verso una sociologia per la persona*, FrancoAngeli, Milano 2004; Gruppo SPE, *La sociologia per la persona. Approfondimenti tematici e prospettive*, FrancoAngeli, Milano 2007; Cesareo V., *Socializzazione e controllo sociale: una critica alla concezione dell'uomo ultrasocializzato*, FrancoAngeli, Milano 1994; Marci T., *Persona e società. Verso una sociologia per la persona*, Jouvence, Roma 2001; Marci T., *L'altra persona. Problemi della soggettività nella società contemporanea*, FrancoAngeli, Milano 2008.

[173] Il concetto di individuo rimanda idealtipicamente, all'interno della riflessione sociologica, ma anche filosofica, economica e delle altre scienze umane, all'idea di un soggetto monade, autoreferenziale e guidato dal solo criterio dell'interesse. Si vedano, in particolare, le riflessioni di Norbert Elias, laddove affermi: "Esaminiamo il concetto di individuo. Se teniamo presente i fatti osservabili a cui questo concetto fa riferimento non troviamo altro che persone singole, che sono venute al mondo da piccole, debbono essere nutrite e protette per parecchi anni dai loro genitori o da altre persone adulte, crescono lentamente e campano mantenendosi in questa o quella posizione sociale, forse si sposano e hanno a loro volta dei figli e, alla fine, muoiono. Non è quindi ingiustificato intendere con individuo una persona che cambia e non solo, come talvolta si dice, che attraversa un processo […]. L'uomo *è* un processo. Perché allora gli stessi studiosi usano tanto spesso un concetto come quello tradizionale di 'individuo', che comunica la sensazione che l'uomo singolo sia un adulto privo di legami, del tutto autosufficiente ed isolato, che non è mai stato bambino e non è mai *diventato* adulto? La risposta è relativamente semplice: il tradizionale concetto di individuo esprime un'immagine ideale. Fin dall'infanzia siamo educati a divenire degli adulti indipendenti, completamente autosufficienti e separati da tutti gli altri, e così finiamo col credere di essere, o sentiamo di essere effettivamente, ciò che dobbiamo essere e forse anche ciò che desideriamo essere. Più precisamente, confondiamo il fatto con l'ideale, ciò che è con quello che dovrebbe essere". Elias N., *Che cos'è la sociologia*, Rosenberg & Sellier, Torino 1990, p. 138.

dal contesto sociale di riferimento, ma il desiderio di comunicazione, di legame, il movimento verso l'altro[174]. È, dunque, sulla linea della persona che si gioca l'avvicendamento tra individuale e collettivo, è sul crinale dell'uomo che si individua il movimento tra sfera della soggettività e sfera della collettività.

1.4.2. L'anthropos: tra spirito e storia

Lo spirito assume in Sombart non solo la veste di fattore attraverso il quale poter cogliere le dinamiche costitutive del capitalismo – dunque, di una sola e ben precisa fera del sociale – ma anche e, potremmo dire, soprattutto – ed è questa la peculiarità che si desidera qui evidenziare – la veste di elemento mediante cui poter intendere quell'irriducibile dialettica tra il tutto e la parte che rappresenta il principio di funzionamento della società. Una vera e propria chiave, dunque, per la lettura complessiva dell'ordine sociale e delle sue possibilità di sviluppo, radicata nella dimensione dello spirito e in un'interpretazione antropologica del sociale, che afferma la centralità del soggetto, ma all'interno di un contesto storicamente determinato.

Non esiste, infatti, un ordine socio-economico universalmente valido, ma vi sono ordini che in alcune epoche storiche ben precise e per molteplici ragioni sono adatti al contesto di riferimento[175]. Lo stesso spirito del capitalismo risente inevitabilmente del contesto storico nel quale si sviluppa, al punto che, infatti, secondo l'Autore, esso non è rintracciabile in tutti i popoli del mondo, ma soltanto nei popoli d'Europa e, tra di essi, non si ritrova distribuito in maniera egualitaria, 'per natura', ma è presente con differenti intensità tra i diversi gruppi della popolazione.

Nascendo dalla volontà dell'uomo, il capitalismo conferma la sua storicità e la sua qualità di "sistema-mondo"[176], ovvero di oggetto storico dotato "di un percorso

[174] Mounier E., *op. cit.*, pp. 35-38.
[175] Ischboldin B., *op. cit.* p. 653.
[176] Wallerstein I., *op. cit.*, Einaudi, Torino 1985, p. VII.

nel tempo e nello spazio"[177] e, dunque, di nascita, sviluppo e, verosimilmente, di morte. Il capitalismo, perciò, non è soltanto un sistema economico, ma "un sistema di vita e di cultura complessivo"[178].

È nella storia – ma non a partire *dalla* storia – che è necessario ricercare le tracce della genesi dello spirito capitalistico. E la contingenza storica fa sì che pur essendo l'origine del capitalismo comune a tutti i popoli europei, siano differenti le modalità con le quali esso si è sviluppato da Paese a Paese[179]. Le diversità concernono, in tal senso, il momento nel quale ha inizio lo sviluppo dello spirito del capitalismo, la diffusione di tale spirito nei vari strati sociali di un popolo, la proporzione mediante la quale si legano i vari elementi dello spirito, la forza con cui tali elementi si sviluppano e finanche la loro durata[180].

Ancorando alla storia le tracce della genesi dello spirito capitalistico, Sombart si oppone, dunque, a tutti gli studiosi che riconoscono una natura economica dell'uomo immutabile ed eterna – l'"*economical man*", che gli economisti classici considerano "uomo economico per definizione", ma in cui, invece, già da tempo è stato "smascherato l'uomo economico capitalistico"[181] – affermando, invece, la mutevolezza dello spirito a seconda delle epoche, dei Paesi, degli individui, dei mestieri[182].

Lo spirito del capitalismo, definendo attraverso sé l'intero capitalismo, coincide col capitalismo stesso. *Nel pensiero sombartiano, dunque, la dimensione spirituale del*

---

[177] *Ibidem.*

[178] Scheler M., *Lo spirito del capitalismo e altri saggi*, cit., p. 93. Il capitalismo riuscirebbe persino a permeare quei partiti politici o quelle fasce sociali che gli si oppongono con vigore, afferma Scheler. "L'*ethos* del proletariato", ad esempio, "è solo una variante di quello borghese". Racinaro R., *op. cit.*, p. 14.

[179] Sombart W., *Il borghese*, cit., pp. 197-216, 279-282.

[180] *Ivi*, pp. 197-198.

[181] *Ivi*, p. 57. Sombart si riferisce, in particolare, al fatto che molti economisti considerano il soggetto economico animato sempre dal medesimo spirito, in qualsiasi epoca e a prescindere dalle circostanze storiche, e tale spirito consisterebbe nell'aspirazione al profitto, presente nell'uomo sin dalla sua comparsa sulla Terra e destinato a perdurare anche nell'avvenire. *Ivi*, p. 58.

[182] *Ivi*, pp. 56-57.

capitalismo non può essere esclusa né tantomeno considerata in termini riduttivi. Il fenomeno stesso del capitalismo non può essere compreso nella sua totalità se non si considera lo spirito che sin dalle sue origini lo ha animato. Anche laddove tale intento non venga esplicitamente dichiarato, per Sombart, parlare di capitalismo significa parlare anche e prima di tutto di spirito del capitalismo. Il concetto di spirito del capitalismo, infatti, ben si presta a restituire l'essenza del fenomeno capitalistico, ossia ciò per cui il capitalismo è tale, attraverso le intenzionalità che lo hanno animato, le quali pur presentandosi fortemente stabili, sono costantemente legate al momento in cui le si coglie nel loro manifestarsi storico. "Dove infatti se non […] [nell'anima dell'uomo economico moderno]", si chiede Sombart, "si potrebbe trovare una vita economica?"[183]. Coloro che la rintracciano all'interno delle strutture materiali del capitalismo – non considerando il ruolo della componente spirituale o ritenendola una variabile dipendente, cioè "la manifestazione di una conseguenza delle forme dell'organizzazione capitalistica dell'economia e delle forme tecniche della produzione"[184] – confondono "il problema dell'*origine* del capitalismo con quello della sua periodica *trasformazione*"[185].

La vita economica, quindi, in tale impostazione teorica, non costituisce mai la base del rapporto tra fondamento ed elevazione o, per voler utilizzare termini marxiani, tra struttura e sovrastruttura. Nell'ottica sombartiana non è la storia che fa il principio, ma è il principio che fa la storia[186]. Se in questo l'impostazione può

---

[183] *Ivi*, p. 502.

[184] Scheler M., *Lo spirito del capitalismo e altri saggi*, cit., p. 44.

[185] *Ivi*, p. 11. "Certo!", afferma Scheler, "Una volta che la forma d'impresa capitalistica esiste ed è divenuta predominante, gli uomini crescono quasi spontaneamente in questo 'milieu'; essi, a causa della necessità socio-economica, – se non fanno parte del *tipo* di uomo capitalistico – devono andare avanti insieme con esso nella medesima direzione e, oltre a ciò, vengono influenzati, grazie alla tradizione, da parte della generazione più anziana e, grazie ai rappresentanti puri di questo tipo, vengono anche influenzati psicologicamente dalla nuova disposizione pulsionale. Entro questi limiti le forme dell'organizzazione capitalistica fanno da mediazione rispetto alla *durata* relativa anche dello 'spirito' capitalistico. Ma l'*origine* di queste *forme* stesse costituisce un problema di tutt'altro genere". *Ivi*, p. 45.

[186] Fromm E., *op. cit.*, pp. 71-75.

sembrare identica a quella weberiana – che vede un principio, l'etica protestante, porsi come fondamento del dispiegarsi della storia economica, ossia della vita economica capitalistica –, in realtà la visione sombartiana della dialettica tra struttura e sovrastruttura è molto più articolata e complessa di quella di M. Weber.

Tra l'ottica weberiana che spiega l'uomo – la realtà immanente – a partire dalle idee e l'ottica marxiana che, oppostamente, spiega le idee a partire dall'uomo, Sombart sembra optare per una collocazione intermedia: comprendere l'uomo a partire dalle idee, laddove come motivo predominante nella genesi e nello sviluppo di un sistema economico si scorga lo spirito di esso e non già la sua parte più materiale; comprendere le idee a partire dall'uomo, allorquando la capacità di affermarsi di un'idea religiosa discende dalla struttura antropologica del soggetto considerato. In questo senso, l'uomo non è compreso a partire dalle sue idee religiose – semmai è la religione che, come si vedrà, trova il proprio fondamento nella specificità dell'uomo –, ma ciò non significa, però, che le idee dell'uomo derivino dal sistema economico nel quale il soggetto è immerso.

I dati empirici e i fatti, in quest'ottica, divengono storia soltanto nella misura in cui essi trovino degli "interpreti attivi"[187], ossia soggetti in carne e ossa che, attraverso il loro impegno, "indicano la direzione di marcia alla volontà collettiva"[188]. Il capitalismo può affermarsi nella misura in cui siano presenti, all'interno della cultura, "presupposti di senso che rendano plausibile il tipo di agire economico in cui si realizza"[189].

Affinché le opportunità che la storia offre possano essere colte, è necessario che a esse sia attribuito un senso nell'ambito di "una visione del mondo che permetta

---

[187] Rizzo F., *Werner Sombart*, Liguori Editore, Napoli 1974, p. 219.

[188] *Ibidem*.

[189] Jedlowski P., *Il senso del capitalismo. Appunti sull'*etica protestante*, lo "spirito del capitalismo" e il progresso*, in Mongardini C. (a cura di), *Lo spirito del capitalismo contemporaneo*, Bulzoni, Roma 2007, p. 122.

di interpretarle come tali e di svilupparle"[190]. Oltre ogni possibile forza religiosa o culturale, si staglia, dunque, in ultima istanza, l'"uomo vivo"[191], che fornisce una direzione ben precisa a tutto ciò che è prodotto storico: lo Stato, l'ordinamento giuridico, la tecnica, l'aumento della popolazione, etc[192].

Con la sua lettura, Sombart nega l'esistenza di motivazioni identiche negli uomini economici di tutti i tempi, di motivazioni, cioè, che non cambiano con il mutare dei tempi, e rifiuta l'idea che il capitalismo sia il frutto dei rapporti economici formantisi attraverso una motivazione "che è, per principio, uguale"[193].

La vita economica è sempre il prodotto dell'azione dell'uomo – tranne nel caso del capitalismo maturo, quando, come si vedrà più avanti, il rapporto tra base e vertice può invertirsi per via delle trasformazioni del capitalismo – e l'azione del soggetto può essere compresa a partire dalle sue idee religiose, le quali, a loro volta, possono essere colte soltanto in riferimento a un elemento di natura antropologica.

Quest'ultimo non trova una concettualizzazione precisa e definita nel pensiero sombartiano, ma dall'esame delle Sue diverse opere emerge una forte similitudine con il concetto di "carattere sociale"[194]. Questo fattore rappresenta la pre-condizione per l'attecchimento di determinati ideali e idee, dai quali, a loro volta, originerebbe lo spirito del capitalismo[195]. L'etica religiosa occupa, quindi, una parte centrale nell'indagine sombartiana, ma a partire dall'anthropos. Etica religiosa sì – e spirito che da essa sarebbe derivato –, ma partendo sempre dalla struttura caratteriale dei soggetti collettivi in questione[196].

---

[190] *Ibidem*.
[191] Sombart W., *Il capitalismo moderno*, cit., p. 498.
[192] Rizzo F., *op. cit.*, p. 219.
[193] Scheler M., *Lo spirito del capitalismo e altri saggi*, cit., p. 44.
[194] Questo concetto sarà analizzato dettagliatamente nel terzo capitolo del presente lavoro.
[195] Come noto, l'indagine dell'Autore sulle origini dello spirito del capitalismo lo porta a ritenere che vi sia una molteplicità di fattori, differenti tra loro, ai quali poter ricondurre le matrici di tale spirito. In questa sede, tuttavia, l'analisi si soffermerà soltanto sulla dimensione ebraica quale possibile causa dello spirito.
[196] Si veda, a tal proposito, la ricostruzione weberiana della genesi dello spirito capitalistico presente nell'opera *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* e, in particolare, le pagine 99-137, all'interno

La concettualizzazione di 'spirito di un'economia' che Sombart elabora, conferma un'impostazione attenta all'elemento antropologico, che non può non essere considerato, in tal senso, come parte rilevante all'interno di qualsiasi indagine che intenda dar conto del senso e del significato che i soggetti attribuiscono a ciò che li circonda, dal momento che tale attribuzione passa per la sfera della "vita intellettuale"[197] dell'uomo e per "tutti i tratti caratteriali presenti nei tentativi economici"[198].

Implicando il concetto di carattere[199], Sombart chiama in causa, dunque, non soltanto variabili di natura 'disposizionale' – come attitudini, qualità innate, ecc. –, ma ricomprende nuovamente all'interno della Sua analisi l'elemento storico, giacché il carattere di un popolo non dipende mai soltanto da fattori di tipo naturale – clima, flora e fauna –, ma anche da fattori storici, derivanti dalle esperienze vissute in comune.

Se, da un lato, un certo spirito economico, attraverso le condotte economiche che lo esprimono, può essere ascritto alle prescrizioni religiose, le quali rimandano alla struttura caratteriale disposta ad accettarle, dall'altro, quest'ultima non è il prodotto "di una specifica prassi di vita"[200] – cioè di "un rapporto dell'uomo, nel quadro delle condizioni naturali e sociali date, con il fine della soddisfazione dei propri bisogni psicologici e di quelli che sono prodotti storicamente"[201] –, ma il frutto dell'azione

---

delle quali M. Weber pone in evidenza come lo spirito del capitalismo si caratterizzi, in primo luogo, per il portato etico che presuppone. Lo spirito capitalistico altro non sarebbe che quella particolare etica, quell'*ethos* che rappresenta il principio cui fare riferimento per la condotta della vita, e non semplicemente "una tecnica di vita". Weber M., *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Sansoni, Firenze 1965, p. 102.

[197] Fromm E., *Anima e società*, cit., p. 71.

[198] *Ibidem.*

[199] Definito come "la conformazione specifica della persona". Sombart W., *Saggio sull'uomo*, cit., p. 301.

[200] Fromm E., *Anima e società*, cit., p. 80.

[201] *Ibidem.*

di quello spirito che, come si è visto precedentemente, è il fautore della specificità umana, dunque di ciò che è propriamente antropologico[202].

Poiché a prima vista ciò potrebbe sembrare contraddittorio e tautologico – in quanto si intende comprendere lo spirito a partire, in ultima istanza, dallo spirito stesso – è opportuno evidenziare che, pur trattandosi in entrambi i casi di spirito, vi sono tra i due delle differenze rilevanti. Nel caso dello spirito capitalistico, si tratta di uno spirito che si colloca storicamente, di quel complesso di attitudini mentali, desideri, caratteristiche psichiche, etc., che prende forma all'interno di un contesto storicamente situato; nel caso dello spirito in sé, invece, si tratta di quell'insieme di qualità che rendono l'uomo tale. In questo secondo caso, si fa, quindi, riferimento allo spirito secondo la sua accezione sovratemporale e a-storica, che, in quest'ottica, presiede ogni analisi poiché – se ogni uomo è il prodotto dello spirito – ciascuno studio sull'uomo altro non è che, in ultima istanza, uno studio sullo spirito.

Per esigenze connesse a una tanto difficile quanto necessaria semplificazione teorica, è possibile, dunque, considerare lo spirito, secondo quest'ultimo significato, come un sinonimo di 'tipicità umana'. La comprensione di un certo spirito economico, cioè, passa per quelle caratteristiche antropologiche, tra cui il carattere, che esistono per volontà dello spirito in sé, il quale – è importante sottolineare – non determina la tipologia del carattere, ossia quelle qualità la cui osservazione ci permette di comprendere il carattere di una persona – e, del resto, non potrebbe essere altrimenti poiché esso è l'espressione non solo di caratteristiche innate, ma anche di situazioni contingenti che, quindi, non possono essere il frutto di uno spirito considerato a-storicamente –, ma l'esistenza del carattere in sé, in potentia,

[202] Su questo punto, nel prosieguo della trattazione si vedrà come l'elemento di tipo materiale assumerà un ruolo importante anche rispetto a quelle che Sombart, in riferimento alla formazione del carattere del popolo ebraico, definisce come condizioni esteriori di vita, date dall'unione di condizioni naturali – quali, ad esempio, clima, flora e fauna – e condizioni culturali, quali natura della tecnica e forma della sussistenza. Sombart W., *Gli Ebrei e la vita economica*, vol. III, Edizioni di Ar, Padova 1997, pp. 63-64.

come qualità tipicamente umana. Un animale, infatti, non possiede carattere, ma soltanto indole, poiché non ha spirito[203].

Tra le qualità propriamente umane rientra, senza dubbio, anche un elemento sul quale Sombart punta l'attenzione distaccandosi nuovamente, da un lato, dall'impostazione marxiana e, dall'altro, da quella weberiana. L'analisi sociologica, se intende indagare la società in quanto costituita da uomini, non può basare le sue riflessioni soltanto sulla componente umana del bisogno, appiattendo, in tal modo, la singolarità dell'uomo all'uniformità animale. L'uomo, quindi, non è il prodotto esclusivo dei suoi bisogni materiali, né manifesta una totale conformità ai dettami etici, per quanto influenti e autorevoli essi siano. Egli, infatti, esprime ciò che l'animale non è in grado di fare: aspirazioni, interessi, sistemi di rappresentazione e di valore che vanno al di là della mera manifestazione di bisogni naturali e che prendono forma mediante immagini, segni, simboli[204]. È attraverso le aspirazioni che l'uomo indirizza i suoi desideri verso un obiettivo, un fine, un oggetto, alla ricerca di qualcosa che vada oltre il sistema dei bisogni connessi alle pulsioni[205].

"L'attivazione e il riconoscimento"[206] di tali obiettivi passano sempre attraverso la mediazione con le condizioni storiche del tempo, istituzionalizzandosi "in percorsi relativamente condizionati"[207], permettendo, in tal modo, l'identificazione di "regolarità comportamentali di tipo sociale"[208], oggetto specifico di studio della sociologia.

Per tali motivazioni, l'indagine sombartiana analizza simultaneamente e in maniera connessa tra loro, variabili non soltanto propriamente sociologiche, ma anche psicologiche e antropologiche, rivelandosi notevolmente composita e

---

[203] Sombart W., *Saggio sull'uomo*, cit., p. 301.
[204] Chombart de Lauwe P.H., *Pour une sociologie des aspirations*. *Eléments pour des perspectives nouvelles en Sciences Humaines*, Médiations, Paris 1971, p. 18.
[205] *Ivi*, p. 17.
[206] Bevilacqua E., Borrelli D., *op. cit.*, p. 17.
[207] *Ivi*, pp. 17, 25.
[208] *Ivi*, p. 25.

multiforme e mettendo in luce un complesso quadro di motivi, legami, concatenazioni che fanno sì che Sombart si trovi in quello che è stato definito un altro "luogo metodologico"[209] non solo rispetto al materialismo storico marxiano[210], ma anche rispetto allo spiritualismo weberiano.

Ciò che, inoltre, a parere di chi scrive risulta particolarmente rilevante nel pensiero sombartiano è il costante tentativo, nonostante la sua lettura del sociale si collochi in uno spazio metodologico a sé stante, di coniugare la visione spiritualista con quella materialista, senza che ciò comporti un appiattimento dell'una prospettiva sull'altra, nella consapevolezza dell'impossibilità di giungere a una sintesi finale come tra le due sfere dell'individuale e del collettivo, così tra queste due diverse modalità di intendere il sociale.

---

[209] Ingravalle F., *Werner Sombart e lo "spirito del capitalismo"*, corollario a Sombart W., *Gli Ebrei e la vita economica*, vol. III, cit., p. 145.

[210] In particolare, si segnalano le seguenti principali differenze tra l'impostazione teorico-metodologica marxiana e quella sombartiana. In primo luogo, il processo di formazione del capitalismo avviene, secondo Marx, in maniera piuttosto repentina tra la fine del XV secolo e l'inizio del XVI; per Sombart, invece, il processo è graduale e comincia con il sorgere della vita comunale, in particolar modo italiana, nella quale viene plasmata la figura del borghese. È, quindi, alla nascita di tale figura e della relativa ideologia che si deve lo sviluppo del capitalismo, attraverso un complesso intreccio di concause storico-sociali, mentre per Marx è il capitalismo che produce l'affermazione dell'ideologia borghese, la quale serve a giustificare i nuovi rapporti di produzione che vengono formandosi. Il processo, dunque, avviene mediante violenza e costrizione, per opera, in particolare, dei proprietari terrieri che obbligano i contadini all'abbondono delle terre. In Marx non vi è spirito del capitalismo, ma soltanto ideologia, come giustificazione e perpetuazione dei rapporti di produzione esistenti. Non vi è bisogno di un'istanza "che giustifichi un'adesione volontaria dei soggetti a questa forma di vita", poiché "mai la maggioranza degli uomini avrebbe scelto liberamente un tipo di lavoro e di esistenza come quelli necessari alle insaziabili esigenze di valorizzazione del capitale". La violenza si estrinseca, perciò, anche in questo, nel porre i soggetti di fronte all'alternativa "tra la pena (o la morte) e la fabbrica". Donaggio E., *Spiriti del capitalismo. Variazioni sul tema*, in «Quaderni di Teoria sociale», n. 9, 2009, pp. 84-85. Per Sombart, lo sviluppo prende avvio dalla nuova mentalità economica, i cui portavoce sono individuabili nei mercanti e negli artigiani. Differente, infine, appare anche la valutazione che i due autori effettuano relativamente al capitalismo nel suo insieme. In Marx, pur condannando moralmente il capitalismo, si scorge, nel complesso, un giudizio positivo, poiché è attraverso tale sistema che occorre passare per giungere alla liberazione dell'umanità. In Sombart, invece, nonostante l'avalutatività sia portata avanti dall'Autore come un importante vessillo per l'analisi sociologica, sembrano comparire, in ultima istanza, dei giudizi di valore connessi all'idea di un capitalismo che produce numerose gravi derive e, conseguentemente, a una rivalutazione dei valori della società precapitalista. Orsini A., *op. cit.*, p. 16.

Un luogo metodologico, quindi, quello sombartiano, molto più contorto e, conseguentemente, anche ricco di incoerenze, contraddizioni e discrepanze, ma proprio per questo, un luogo probabilmente più verosimilmente somigliante alla complessità del sociale.

Parte II - Spirito e capitalismo

1.5. Sullo spirito del capitalismo

Una volta effettuato il tentativo di dirimere cosa rappresenti per l'Autore la componente dello spirito e perché sia necessario dedicarle un'attenzione specifica e il più dettagliata possibile, emerge naturale chiedersi in cosa consista e quali forme assuma – cercando di traslare dal piano teorico-concettuale a quello più pratico – in particolare lo spirito del capitalismo. Come individuare le sue fonti e trovare, quindi, una risposta all'interrogativo sulla sua genesi?

La spiegazione dell'Autore relativa alle caratteristiche dello spirito capitalistico avviene inizialmente mediante negazione, affermando ciò che tale concetto *non* rappresenta. Il campo semantico dello spirito del capitalismo viene, così, gradualmente ristretto.

Lo spirito, in particolare, non è da intendersi come ciò che di 'spiritoso' – nel senso di 'geniale' o 'ingegnoso' – vi è nel capitalismo. In tal senso, il burlone a cui Sombart si richiama, negando la presenza di uno spirito all'interno del capitalismo, nega, cioè, la presenza di un elemento 'geniale' che fornisce un senso alla vita economica[211]. Posta la questione in questi termini, sarebbe, quindi, del tutto superfluo il tentativo di ricerca di qualsiasi logica presiedente le dinamiche del capitalismo, poiché non sarebbe possibile scorgerne alcuna[212].

[211] Trocini F., *op. cit.*, p. 55.
[212] *Ibidem*.

Lo spirito del capitalismo non è neppure assimilabile, secondo Sombart, allo spirito della vita economica in generale, intesa come "una precisa tipologia di vita economica che si tenta di esprimere nella sua purezza ideale (concettuale)" e di cui si ricerca lo 'spirito'[213].

Il senso con cui lo spirito del capitalismo deve essere inteso è, secondo Sombart, quello "più semplice e generico": 'spirito' *è tutto ciò che di mentale, di intellettuale, si riscontra nell'ambito della vita economica*[214]. Una concettualizzazione più precisa dello spirito del capitalismo la si ritrova nell'*Encyclopedia of the Social Sciences*, alla voce *Capitalism*, scritta dall'Autore nel 1929: spirito è "la somma complessiva degli scopi, dei moventi e dei principi che determinano il comportamento degli uomini nella vita economica"[215].

Lo spirito si lega alla mente, all'intelletto e, dunque, allo spirito umano, che si manifesta in quell'attività di trasformazione del mondo, propria dell'essere umano e che passa attraverso la traduzione dell'elemento intellettuale in azione. Spirito del capitalismo è l'"*intenzione economica*" del capitalismo[216].

L'analogia tra organismo economico e organismo umano che l'Autore utilizza aiuta a comprendere maggiormente e meglio il senso dello spirito capitalistico. La vita economica, cioè, può essere rappresentata con l'immagine di un organismo, il quale si compone di corpo e anima. Il corpo costituisce la forma, l'insieme delle condizioni esteriori entro il quale si svolgono i differenti processi volti a soddisfare i bisogni materiali dell'uomo; l'anima[217], invece, si configura come lo spirito

---

[213] Sombart W., *Il borghese*, cit., p. 55.

[214] *Ibidem.*

[215] Sombart W., *Capitalism*, in «Encyclopedia of the Social Sciences», Mc Millan, New York 1929, vol. III, p. 196.

[216] Pérez Franco M.L., *La noción de "espíritu" en las sociologías de Werner Sombart y Max Weber*, in «Sociológica», vol. 20, n. 59, septiembre-diciembre 2005, p. 33.

[217] Nelle trattazioni dell'Autore compare, a volte, anche il termine 'anima'. Come per il concetto di 'spirito' del capitalismo, anche per quanto concerne quello di 'anima' risulta estremamente complesso poterne fornire una definizione esatta. Spesso, infatti, i due concetti si intrecciano sino al punto di sembrare equivalenti. Ciononostante, attraverso l'esame complessivo delle opere dell'Autore, è possibile affermare che anima e spirito rimandino a due accezioni differenti, seppur a

economico, ossia come "l'insieme delle facoltà e delle attività mentali"[218], "ogni espressione dell'intelletto, ogni tratto caratteriale, ogni aspirazione, ogni giudizio di valore, ogni principio che determina e regola la condotta dell'uomo economico"[219].

Con tale concetto, l'Autore intende affermare sin da subito che la sua analisi in termini spirituali non è circoscritta al solo ambito dell'etica economica – precisando indirettamente, in tal senso, la diversità della Sua opera rispetto a quella weberiana relativa al legame tra etica protestante e spirito del capitalismo, nella quale, come noto, la posizione centrale è occupata dalla presenza dell'etica economica di matrice calvinista –, la quale atterrebbe al solo aspetto normativo dell'agire economico. Ciò non significa che l'etica economica, in quanto tale, non sia rilevante ai fini dell'indagine sombartiana, ma piuttosto che quest'ultima considera l'elemento etico economico uno dei fattori, ma non l'unico, da cui originerebbe lo spirito che egli scorge nella vita economica[220].

Riconoscendo nell'agire economico due tipi di fattori spirituali, egli individua, da un lato, quelle "facoltà mentali" o "valori di carattere generale" che assumono un senso e un significato particolare soltanto in uno specifico ambito di attività – come "l'amore per la verità", "l'energia", l'"onestà" –; dall'altro, quelle "manifestazioni mentali" che emergono relativamente a specifici fenomeni economici (e che, comunque, non precludono la possibilità che esse siano

volte tale differenza sembri inesistente. Con il termine 'anima', in particolare, Sombart sembra far riferimento al complesso delle motivazioni strettamente individuali che si pongono alla base dell'agire dei soggetti e che, in un certo senso, richiamano la cultura soggettivamente intesa, mentre il termine 'spirito' sembra riferirsi alla cultura oggettivamente intesa. Si vedano, in tal senso, le opere *Il capitalismo moderno*, cit., in particolare le pagine 791-801; 810-811; *Gli Ebrei e la vita economica*, vol. II, Edizioni di Ar, Padova 1988, nello specifico pagina 127 sul concetto di 'anima collettiva'. Si veda, altresì, Iannone R., *De-umanizzazione. Il filo rosso dimenticato delle opere di Werner Sombart*, in «Sociologia italiana», vol. 1, 2015, pp. 33-62.

[218] Sombart W., *Il borghese*, cit., p. 56.

[219] *Ibidem*.

[220] *Ibidem*.

riconducibili a facoltà mentali o a valori di carattere generale), come, ad esempio, una particolare attitudine per il calcolo[221].

Il concetto di spirito del capitalismo sembra emergere, in ultima istanza, come elemento strettamente connesso alla nozione di cultura del capitalismo, ossia l'insieme dei valori, delle idee, delle norme, dei simboli "racchiusi negli immaginari e nei discorsi correlati alle pratiche economiche"[222] che, in un determinato momento storico, si pongono alla base dello sviluppo del sistema capitalistico. È ciò che sostiene il capitalismo definendo un'"economia psichica", ossia quell'intreccio tra cultura e struttura che si riscontra nel sistema economico capitalistico, quella "grammatica combinatoria tra individuo e sistema, tra psiche e materialità"[223].

Lo spirito del capitalismo metterebbe, così, in risalto una dimensione che sino a quel momento, secondo l'Autore, non era stata adeguatamente presa in considerazione dalle trattazioni relative alla genesi del capitalismo – in particolare da quella marxiana – ossia la sfera connessa alla "potenza creatrice delle idee"[224] e al ruolo della mentalità, degli orientamenti di pensiero e dei valori che sorreggono uno specifico sistema economico.

La comprensione delle strutture sociali – dunque anche di quelle economiche in quanto facenti parte del sociale – non può basarsi soltanto sull'analisi degli avvenimenti esterni, prescindendo completamente dall'"animus" di coloro che li hanno posti in essere[225]. La ratio delle istituzioni economiche, in tal senso, può essere colta soltanto rivolgendo lo sguardo a quelle "forze profonde" che hanno inteso generarle[226], non potendo astrarre dal complesso di principi e idee generali che costituiscono la fonte delle scelte individuali e collettive, in termini del loro

---

[221] *Ibidem.*
[222] Gherardi L., Magatti M., *Una nuova prosperità: Quattro vie per una crescita integrale*, Feltrinelli, Milano 2014, p. 18.
[223] *Ibidem*.
[224] Cavalli A., *Le origini del capitalismo*, cit., p. 21.
[225] Fransoni F., *Processo al capitalismo. Werner Sombart*, Editrice il Corallo, Padova 1982, p. 11.
[226] *Ibidem.*

orientamento in un senso piuttosto che in un altro[227]. In altre parole, anche le evidenze più materiali sono tali in quanto rispondenti a priorità – dunque scelte, volontà – differenti, a concezioni del mondo molteplici, a obiettivi e fini eterogenei[228]. Anche dietro l'aspetto che appare come il più materiale si celerebbero, dunque, la mente umana e la sua capacità di tradurre la complessità sociale in scale di valori – ossia in cultura – e in corrispondenti principi esistenziali[229].

Dei tre elementi che, secondo l'Autore, costituiscono un sistema economico – spirito, forma, ovvero regolamentazione e organizzazione, e tecnica – lo spirito è, senza dubbio, *la componente di prim'ordine nella descrizione del funzionamento del capitalismo*[230].

Si potrebbe sostenere che l'indagine volta a esaminare lo spirito capitalistico non risponda, in realtà, a un vero e proprio problema, poiché esso troverebbe la sua origine nel capitalismo stesso. Ciò avviene allorché nello spirito non si riconosca nulla di sostanziale, ma quasi soltanto "una funzione […] dell'ordinamento economico"[231]. Non è possibile, però, secondo Sombart, considerare naturale questa relazione causale e considerarla scontata non dimostrandola attraverso prove, poiché in tal modo essa assumerebbe la veste di dogma[232].

Senza dubbio, afferma l'Autore, "è possibile che la mentalità economica debba la sua origine alla costituzione economica"[233]. Tale legame, però, deve essere determinato caso per caso, dimostrando mediante quali meccanismi il sistema economico influisca in maniera determinante sulla mentalità dei soggetti[234]. Anche

---

[227] *Ibidem.*
[228] *Ibidem.*
[229] *Ivi*, p. 34. Afferma a tal proposito Fransoni: "Una dottrina economica non spunta come un fungo dopo una notte di pioggia: c'è tutto un clima culturale ed esistenziale che la prepara e che va preso in considerazione". *Ibidem.*
[230] Sombart W., *Il capitalismo moderno*, cit., pp. 101-113.
[231] Sombart W., *Il borghese*, cit., p. 257.
[232] *Ibidem.*
[233] *Ivi*, pp. 257-258.
[234] *Ivi*, p. 258.

le organizzazioni occupano, quindi, in questo schema un'importante posizione, influenzando lo spirito capitalistico attraverso i propri meccanismi di funzionamento. Il soggetto economico può, in questo senso, mutare la sua struttura spirituale per opera della pressione economica generata dalla propria attività e sotto l'influsso che proviene dallo svolgersi dei propri affari. È sempre riscontrabile un'influenza reciproca tra organizzazioni e spirito, ma non si deve dimenticare, afferma Sombart, che le organizzazioni costituiscono il risultato dell'opera degli uomini e che, dunque, non sono preesistenti all'uomo e al suo spirito[235].

Il sistema capitalistico, inteso come la dimensione materiale del capitalismo, non può porsi, per Sombart, al vertice della catena causale e la sua capacità influente si manifesta quasi costantemente non tanto in termini di azione vera e propria, quanto piuttosto di retroazione. Il capitalismo, cioè, tendenzialmente non agirebbe sulla nascita e sullo sviluppo dello spirito capitalistico, ma retroagirebbe sulla dimensione spirituale una volta che essa si sia già formata e sviluppata per opera di altri elementi che Sombart ritiene rilevanti in tal senso, quali il lusso, l'amore, la guerra, l'etica ebraica.

La spiegazione di tale meccanismo di retroazione risiede nel fatto che la base economica, ossia, in termini materialistici, il modo di produrre e di vivere della società, non preesiste all'uomo. Al vertice della catena causale, secondo l'Autore, è opportuno collocare non solo e non tanto lo spirito del capitalismo, quanto piuttosto l'uomo e la sua volontà, le sue condizioni psicologiche e le sue motivazioni individuali. L'anima del soggetto non deriva mai dalla sua attività di produzione, come vuole invece la tradizione materialista di impostazione frommiana[236]. Non è prodotta, ma produttrice.

Interessante, a tal proposito, è la riflessione dell'Autore sul ruolo giocato dalle condizioni materiali nello sviluppo del capitalismo. Pur non ponendosi alla base del

---

[235] *Ivi*, pp. 439-444.

[236] Si veda, in particolare, Fromm E., *Anima e società*, cit., pp. 71-80.

meccanismo, esse agiscono come una sorta di 'attivatori' delle aspirazioni, dei desideri e delle attitudini dei soggetti, di quanto, cioè, appartiene alla loro anima. In questo senso, Sombart sembra raffigurare quest'ultima come un grande contenitore di elementi che si presentano in uno stato di latenza e che emergono esplicitamente nel momento in cui si manifestano le condizioni materiali – ovvero le condizioni propriamente storiche – atte a trasformare i tentativi, i concetti e le capacità in azione[237].

La sfera più individuale del soggetto si pone, dunque, in una continua relazione con le circostanze e gli eventi esterni a essa che rendono, di fatto, possibile il mutamento di una tendenza, di un desiderio e di una volontà in azione concreta. Soggetto e condizioni materiali vivono sempre di un rapporto che non è meramente deterministico – sia nel senso, voluto da Marx e dalla tradizione materialistica, di un soggetto determinato dal suo modo di vivere e produrre, sia, al contrario, di una rigida determinazione del sistema economico ad opera esclusiva del volontarismo del singolo –, ma si pongono in costante relazione reciproca, ritenendo opportuno parlare non già in termini di determinazione, bensì di condizionamento e influenza.

1.6. Le sue componenti distintive

Nel pensiero dell'Autore, lo spirito del capitalismo è composto dall'unione tra due elementi: un elemento d'imprenditorialità e un elemento borghese, caratteri tipici della figura dell'imprenditore.

L'elemento d'imprenditorialità, anche detto 'spirito romantico', è costituito, a sua volta, dalla combinazione tra l'aspirazione all'infinito, l'aspirazione al potere e lo spirito d'intrapresa. La prima simboleggia lo spirito faustiano, lo spirito d'irrequietezza che fa sì che ogni meta venga fissata fuori dai confini e si manifesti il desiderio di superamento di ogni limite esistente in natura[238]. La seconda

[237] Sombart W., *Il borghese*, cit., p. 263, pp. 369-429.
[238] Sombart W., *Il capitalismo moderno*, cit., pp. 173-174; Iannone R., *L'analisi rimossa*, cit., p. 70.

rappresenta l'istinto volto a porre alle proprie dipendenze uomini e cose. Lo spirito d'intrapresa, infine, esprime la tendenza alla collaborazione per realizzare un'opera comune[239]. Tali elementi costituiscono l'impronta cosiddetta romantica dello spirito del capitalismo, la quale si manifesta in tutto il suo vigore nella fase del primo capitalismo, in cui l'imprenditore – il nuovo soggetto economico – si presenta "audace, fresco, provocante, disinvolto, ma anche avventuroso, pieno di illusioni e pregiudizi, completamente irrazionale"[240]. Lo spirito che prevale è senza dubbio uno spirito di avventura, piratesco, fantastico, che opera come "un'improvvisa fiammata di avidità che sospinge gli uomini verso audaci imprese"[241], è uno spirito che "dispone di una immensa forza distruttrice di tutte le vecchie formazioni naturali, dei vecchi legami, delle vecchie barriere", ma che si rivela forte anche per la sua capacità di "costruire nuove forme di vita, nuove creazioni, artistiche ed artificiali"[242]. È l'espressione dell'*agitazione*, di quella tendenza che fa sì che l'uomo non riesca a star solo nella stessa stanza per ventiquattro ore senza fare nulla[243]. Questo nuovo spirito, incubato in un uomo qualitativamente differenziato[244], "si fa largo combattendo"[245] in tutte le sfere della vita umana.

Lo spirito d'impresa, però, nella ricostruzione sombartiana non è sufficiente a far sorgere il grande sistema capitalistico. Affinché esso nasca, infatti, all'elemento imprenditoriale devono necessariamente affiancarsi le virtù borghesi. Queste ultime sono esemplificate da qualità quali la parsimonia, la diligenza, la moderazione e la fede nei contratti, tutti elementi che tendono a ordinare e

---

[239] Sombart W., *Il capitalismo moderno*, cit., pp. 173-174.
[240] *Ivi*, p. 333.
[241] *Ivi*, p. 334.
[242] *Ivi*, p. 173. "È quello spirito", afferma Sombart, "che dalla fine del Medio Evo strappa i vincoli che, formatisi in modo organico nella quiete del tempo, legano gli uomini alla cerchia degli affetti ed alla comunità e li getta sulla via dell'egoismo insaziabile e dell'autodeterminazione. Lo spirito mette dapprima radici in questo o quel uomo forte e lo proietta fuori dalla massa dei suoi comodi e pacifici compagni; poi riempie, anima, muove cerchie sempre più vaste". *Ibidem*.
[243] Questo paragone è frutto del pensiero di Pascal, riportato da Baechler J., *op. cit.*, p. 96.
[244] Rimbotti L., *op. cit.*, p. 9.
[245] Sombart W., *Il capitalismo moderno*, cit., p. 174.

conservare, a differenza dello spirito d'impresa che mira a conquistare e guadagnare[246]. Lo spirito capitalistico emerge soltanto dall'unione tra la metodicità, la razionalità e l'orientamento verso un fine, da un lato, e la sete di avventura e il desiderio di superare limiti e confini esistenti, dall'altro[247]. Si realizza solo attraverso quell'unione di passione e ragione presente nell'idealtipo dell'uomo economico che rappresenta l'essenza dello spirito capitalistico[248].

Lo spirito d'impresa, senza il contraltare rappresentato dallo spirito borghese, si traduce in semplice agitazione e nello spirito piratesco già esistente, senza che ciò dia luogo alla nascita di alcuna impresa, se per impresa si intende "ogni attuazione di un piano predeterminato, per la realizzazione del quale occorre la collaborazione permanente di diverse persone sottoposte a un unico centro di comando"[249], formulazione che esclude ogni tipo di impulso e improvvisazione. Se, infatti, i modi per agitarsi e tenersi attivi sono infiniti, affinché un'attività produca riflessi sulla collettività occorre "che molti ne siano i cultori, o almeno che questi la svolgano in modo sistematico"[250].

A sua volta, lo spirito borghese, privo della componente aspirante all'intrapresa, al potere e all'infinito, si risolve in metodica applicazione di criteri razionali e spirito conservativo e di risparmio che, come nel caso dello spirito d'impresa, storicamente si rivela già presente in Europa in diversi Paesi senza che ciò avesse dapprima comportato l'insorgenza del sistema economico di stampo capitalista.

Seguendo il pensiero dell'Autore, si nota come le prime imprese storicamente realizzatesi sono riscontrabili in numerosi e differenti campi, esemplificati dallo Stato – "dove la meta si chiama conquista e dominio"[251], dalla Chiesa – in cui il

[246] Iannone R., *L'analisi rimossa*, cit., p. 70.
[247] Sombart W., *Il capitalismo moderno*, cit., pp. 335-342.
[248] Carosso V.P., *op. cit.*, pp. 44-45.
[249] Sombart W., *Il borghese*, cit., p. 111.
[250] Baechler J., *op. cit.*, p. 96.
[251] Sombart W., *Il capitalismo moderno*, cit., p. 174.

nuovo spirito vuole liberare e sprigionare, ma anche razionalizzare –, dalla tecnica – dove lo spirito vuole inventare –, dalla terra – la cui superficie il nuovo spirito intende scoprire e conquistare –, sino a giungere all'influenza della vita economica, nella quale lo spirito affermantesi vuole abbattere le barriere legate al tradizionalismo e alla copertura del bisogno fino a quel momento imperanti[252] ed eliminare i criteri feudali e artigianali della moderazione e dell'equilibrio, sospingendo "gli uomini nel vortice dell'economia acquisitiva"[253].

I portatori del nuovo spirito si trovano in tutti i popoli d'Europa – Sombart, infatti, afferma che lo spirito capitalistico nasce "dal più profondo dell'anima europea"[254] –, in tutti gli strati sociali – e, dunque, sarebbe inutile, da questo punto di vista, impostare l'indagine sul capitalismo in termini, ad esempio, di classe –, in tutte le professioni e in tutte le religioni[255]. Ciononostante, è comunque possibile riscontrare, a detta dell'Autore, alcuni gruppi della popolazione che, per una serie di fattori, hanno partecipato in misura considerevole e maggiore di altri gruppi allo

[252] È importante sottolineare che per Sombart, la genesi del capitalismo e, dunque, del suo spirito si può far risalire al Trecento. In particolare, la figura del borghese comparirebbe totalmente delineata a Firenze già alla fine del XIV secolo. Sombart W., *Il borghese*, cit., p. 169. Secondo altre teorie, invece, la ricerca del profitto altro non sarebbe che l'aspirazione verso guadagni illimitati e verso il possesso di beni in quantità superiore rispetto a quella necessaria per il soddisfacimento dei bisogni personali. Non vi sarebbe, perciò, nulla di "superindividuale derivante dall'essenza del capitale", essendo tale ambizione "estremamente personale", profondamente radicata nella natura umana e nel desiderio, vivo in tutti gli uomini del mondo, di primeggiare sugli altri e di dominarli". Il cambiamento portato dal capitalismo consisterebbe, semplicemente, "nell'aver dato a questo desiderio un'altra direzione" e cioè di aver spostato l'oggetto del desiderio di accumulazione dalla terra al denaro e ai suoi equivalenti. Brentano L., *Le origini del capitalismo*, Sansoni, Firenze 1954, pp. 111-112. Altre teorie mettono in luce la logica catallattica come connaturata al capitalismo. Pellicani L., *Saggio sulla genesi del capitalismo*, SugarCo, Milano 1988. Lo spirito animatore del capitalistico è rappresentato, secondo quest'accezione, non dall'acquisizione in quanto tale, "come concreto possesso di oggetti", ma "nella volontà di acquisizione senza limiti", dunque come *actus*. Berti Nico, *La genesi del capitalismo ovvero l'antichità del moderno*, in MondOperaio, 5/1989, pp. 144-150; Scheler M., *Sociologia del sapere*, Abete, Roma 1968, pp. 146-147.

[253] Sombart W., *Il capitalismo moderno*, cit., p. 174.

[254] *Ivi*, p. 791.

[255] *Ivi*, p. 238. Relativamente alla possibilità di riscontrare la presenza dello spirito capitalistico in tutte le religioni, si noti che la riflessione è molto più articolata e complessa di quanto non si presenti in seguito a tale affermazione. Sulle origini religiose dello spirito capitalistico si avrà modo di ritornare in maniera approfondita nel prosieguo del presente lavoro.

sviluppo dell'imprenditorialità capitalistica: eretici, stranieri ed Ebrei[256], ai quali sarà dedicata una particolare attenzione nell'analisi critica che seguirà nel secondo capitolo.

Interessante, da questo punto di vista, è la lettura scheleriana che riconduce l'agitazione e l'inquietudine del borghese del soggetto capitalista non tanto alla volontà di superamento dei propri limiti e confini, quanto, piuttosto, al risentimento che egli proverebbe nei confronti dello stile di vita signorile tipico dell'aristocrazia[257]. Ponendosi in continuità con l'impostazione nietzschiana, Scheler scorge nel risentimento la base per il sorgere di giudizi morali, ma se ne discosta laddove riconduca tale animosità non soltanto alla condotta dei deboli della società, ma anche e soprattutto all'ethos borghese[258]. Allo spirito d'impresa sombartiano, Scheler sostituisce, pertanto, il nichilistico risentimento borghese come motore dello spirito capitalistico[259].

La riflessione sombartiana relativa alla genesi dello spirito capitalistico, attraverso la connessione tra quest'ultimo e l'emergere di un tipo bio-socio-psichico d'uomo portatore di nuovi valori, trascende la sfera economica riallacciando la presenza di questa nuova figura a un cambiamento della società in generale. Tale cambiamento appare evidente laddove, in particolare, la nuova mentalità capitalistica sembri informare di sé "ogni angolo della vita del globo"[260], facendo così sorgere un nuovo interrogativo relativo allo spirito capitalistico: esso è figlio del processo di modernizzazione oppure "aveva sino ad allora «dormito» silente

---

[256] Relativamente all'opera sombartiana *Il capitalismo moderno*, si vedano, in particolare, le pagine 238-240, 272-305.

[257] Festa F.S., *Das Ressentiment. Da Nietzsche a Scheler: quale edificazione della morale*?, Castelvecchi, Roma 2013.

[258] *Ibidem.*

[259] *Ivi*, p. 37. Il sopravvento del risentimento avviene, secondo Scheler, poiché le vecchie forze perdono la *loro* 'morale'". Scheler M., *Lo spirito del capitalismo e altri saggi*, cit., p. 54. Il borghese vivrebbe alla continua ricerca di sicurezze e garanzie, "di una maggiore calcolabilità della sua vita piena di ansie". All'amore per il mondo egli sostituisce la preoccupazione per esso, che lo spinge a ordinarlo e "formarlo in base a scopi", determinandolo quantitativamente. *Ivi*, pp. 54-58.

[260] Festa F.S., *op. cit.*, p. 7.

nello spirito dell'umanità in attesa del momento opportuno per emergere?"[261]. Si tratta, quindi, di una fase passeggera nella storia dell'umanità o del "suo punto d'approdo naturale sino a quel momento non ancora emerso?"[262].

La novità principalmente rilevante si lega al fatto che lo spirito manifesta l'imporsi di vere e proprie "strutture motivazionali dell'agire economico"[263] nuove, che rovesciano completamente quelle preesistenti. In tale capovolgimento, esse si affermano come normali e 'giuste', superando persino le sanzioni derivanti in particolar modo dal non rispetto dell'etica tomista, fino a quel momento etica di riferimento per la condotta economica da seguire[264].

Se prima, quindi, vi erano singoli e interi gruppi dotati di impulso acquisitivo volto a spingersi oltre il sostentamento conforme al proprio stato sociale, ora tale modalità comportamentale diviene "istituzione *generale*"[265], "regola *generale*"[266]. Quella "disposizione pulsionale", che precedentemente poteva prendere coraggiosamente forma soltanto "in vicoli oscuri e ai margini della strada maestra della vita"[267], si trasforma successivamente nell'"anima dominante della vita economica regolare"[268], in una vera e propria nuova *Weltanschauung* fondata sull'idea del cambiamento come valore in sé[269].

---

[261] *Ibidem*.

[262] *Ibidem*.

[263] Scheler M., *Lo spirito del capitalismo e altri saggi*, cit., p. 50.

[264] *Ivi*, p. 48. La nuova mentalità economica sarebbe talmente forte e dominante al punto di rendere il borghese la vera unica "forma di uomo" realmente influente nella società. Il proletariato, da questo punto di vista, altro non sarebbe che una "contro-borghesia animata da simmetrici fini utilitari, attivati dal risentimento sociale e dal massimo lucro da spuntare nelle contrattazioni sindacali". Rimbotti L., *op. cit.*, p. 8.

[265] Scheler M., *Lo spirito del capitalismo e altri saggi*, cit., p. 48.

[266] *Ibidem*.

[267] *Ivi*, p. 49.

[268] *Ibidem*.

[269] Baechler J., *op. cit.*, p. 117. "Per la prima volta", scrive Baechler, "la tradizione è considerata se non un male, quanto meno un difetto". Ciò si mostra in maniera "particolarmente evidente nell'arte: al pittore si chiede innanzi tutto di non dipingere come gli altri. L'imitazione o il semplice fatto di seguire una corrente o di riallacciarsi a una tradizione sono considerate gravi carenze. Di conseguenza si accelera l'obsolescenza degli oggetti, dei beni, delle istituzioni, delle idee, e questo processo viene percepito come un progresso". *Ibidem*.

Questo mutamento non può consistere, in ultima istanza, in una semplice differenza di grado, ma rappresenta una profonda svolta, dettata dalla presenza di un'inclinazione economica del tutto inedita[270]. Quandanche si sostenesse che si tratti di mere differenze di grado, lo spirito del soggetto moderno si rileva talmente diseguale da quello del soggetto antico "da autorizzare a parlare di differenze di sostanza"[271].

Interessanti spunti di riflessione emergono, da questo punto di vista, dal confronto dell'analisi sombartiana con quella dell'altro ben noto autore spiritualista, M. Weber, relativamente alla genesi spirituale del capitalismo. Quest'ultimo, infatti, pone totalmente l'accento sul carattere capitalistico della razionalità – "il carattere calcolatore che procede lungo binari prefissati"[272] – trascurando o minimizzando elementi come lo spirito d'inventiva, il desiderio di innovazione, la creatività, ossia quegli elementi che possono essere raccolti all'interno della formula sombartiana dello 'spirito imprenditoriale'[273]. Se per M. Weber, quindi, l'essenza della logica di funzionamento capitalista risiede nella razionalità calcolante, nell'"aritmetica dei fini e dei mezzi"[274], per Sombart la componente più propriamente borghese da sola non è in grado di generare l'impresa capitalistica, essendo necessaria la compresenza dello spirito borghese e di quello d'impresa per far scoccare la scintilla capitalista.

Similmente, pur componendosi anche di capacità d'immaginazione, intuizioni improvvise, desiderio di sfruttare nuove opportunità, lo spirito del capitalismo non

---

[270] Scheler M., *Lo spirito del capitalismo e altri saggi*, cit., p. 50.

[271] Sombart W., *Il borghese*, cit., p. 58. "Anche un gigante si distingue da un nano solo per 'grado', così come il caldo dal freddo, la vecchiaia dalla giovinezza, un insediamento densamente popolato da uno scarsamente popolato, una grande città da una piccola, il forte dal piano", asserisce Sombart. *Ibidem*. Ma ciò significa, forse, che tali elementi non siano sostanzialmente profondamente differenti tra loro?

[272] Novak M., *op. cit.*, p. 14.

[273] Segre S., *Weber, Sombart e il capitalismo*, Ecig, Genova 1997, p. 135.

[274] Novak M., *op. cit.*, p. 14.

è soltanto questo: pur essendo anche l'espressione di quel "genio innovatore"[275] di schumpeteriana memoria, esso non può tralasciare la componente ponderante e razionalizzante dello spirito borghese. Se, da un lato, si sottolinea come il capitalismo soggiaccia, in ultima istanza, alla sua stessa prevedibilità, dall'altro, si mette in risalto la sua capacità di sorprendere e di guardare al nuovo[276].

La compresenza dei due differenti spiriti, però, non implica automaticamente un equo bilanciamento tra i due, ossia una presenza quantitativamente e qualitativamente identica. Contrariamente a quanto si potrebbe pensare a un primo sguardo, la componente dello spirito d'impresa si manifesta in maniera preponderante soltanto nella prima fase del capitalismo, informandolo con la sua impronta romantica. Successivamente, nella fase del cosiddetto capitalismo maturo, la bilancia viene a pendere a favore dello spirito borghese, il quale, prendendo il sopravvento sul primo spirito, eleva le qualità appannaggio del borghese a virtù proprie del sistema.

Se la storia economica non segue un processo evolutivo e si caratterizza per la presenza di una mentalità costantemente differente rispetto alle mentalità precedenti, allora anche il capitalista del capitalismo maturo non sarà lo stesso capitalista del paleocapitalismo[277].

---

[275] Schumpeter J., *Capitalism, Socialism and Democracy*, Allen & Unwin, London 1957.

[276] Novak M., *op. cit*., pp. 13-14. Afferma Novak, a tal proposito: "Chi avrebbe mai potuto prevedere che un'intera biblioteca potesse stare su pezzi di silicone creati da grani di sabbia? O che le fibre ottiche avrebbero reso obsoleti i cavi di rame?". *Ivi*, p. 14.

[277] Si vedano, a tal proposito, le riflessioni di Pirenne, espresse, in particolare, nell'opera *Le fasi della storia sociale del capitalismo*, in Bendix R., Lipset S.M. (a cura di), *Teorie sulla struttura di classe*, Marsilio Editori, Padova 1972. Secondo l'autore, "ci sono tante classi di capitalisti quante sono le epoche della storia economica". *Ivi*, p. 130. Ogni volta che si verifica un mutamento nell'organizzazione del sistema economico, la continuità della classe dei capitalisti si interrompe per via dell'incapacità di questi ultimi di adattarsi alle nuove condizioni. Accade, quindi, che essi "si ritirano allora dalla lotta" e mutano in una sorta di aristocrazia, destinata a ricoprire un ruolo marginale e passivo all'interno del sistema. In loro sostituzione, emergono "uomini nuovi, coraggiosi e intraprendenti, che si lasciano coraggiosamente sospingere dalla corrente e sanno come sfruttarla" e ciò dura fintantoché che le condizioni restino le stesse. Al loro mutare, essi "sconcertati, a loro volta cedono e vengono superati da nuovi navigatori dotati di fresca energia", cedendo così il posto allo spirito conservatore, a discapito dell'iniziale tendenza progressista e innovatrice che li aveva animati. *Ivi*, pp. 129-140.

Il mutamento che si verifica è dovuto alla realizzazione del processo dell'oggettivazione dell'impulso al profitto, tipico della fase del capitalismo maturo che comporta l'imposizione sulla figura dell'imprenditore della ricerca del profitto come forza che gli si pone di fronte in maniera "oggettivamente coattiva"[278], come elemento costringente[279].

Accanto a rapporti nuovi fra i soggetti, nasce anche "una nuova forma di controllo sociale"[280], che strappa alla tradizione la guida dell'economia e che riposa sull'affermazione dello stimolo al profitto come espressione di un modello comportamentale inedito, di "un modo di agire comune […] imposto alla società dal nuovo ambiente"[281]. Pur riconducendo la nascita dell'impulso al profitto – contrariamente al pensiero sombartiano – a un periodo antecedente al capitalismo, è comunque all'interno di tale sistema economico che questa spinta diviene "un aspetto onnipresente e necessario nel comportamento sociale"[282].

Che cosa ne è, quindi, dello spirito del capitalismo nell'epoca attuale?

1.7. Il futuro dello spirito capitalistico

Ponendo all'origine del capitalismo la formazione del suo spirito, appare naturale interrogarsi circa il ruolo che tale spirito continua a esercitare nell'epoca del capitalismo attuale. Qual è il futuro dello spirito *del* capitalismo e *nel* capitalismo? È possibile, cioè, scorgere ancora, all'interno del capitalismo dei nostri giorni, quella stessa matrice spirituale dalla quale tale sistema economico ha avuto principio?

---

[278] Sombart W., *Il borghese*, cit., p. 444.

[279] Per via delle numerose implicazioni che tale processo comporta in termini di deumanizzazione, esso sarà dettagliatamente discusso nel capitolo di questo lavoro dedicato alle storiche e attuali derive del capitalismo.

[280] Heilbroner R.L., *Nascita e sviluppo della società capitalistica*, Liguori, Napoli 1978, p. 93.

[281] *Ibidem*.

[282] *Ibidem*.

In continuità con l'interpretazione weberiana relativa alla supremazia della "gabbia d'acciaio" sulla dimensione spirituale del capitalismo avanzato, Sombart mette in luce i meccanismi degenerativi che appaiono nel capitalismo maturo in termini di oggettivazione delle virtù borghesi all'interno del sistema stesso e che fanno sì che la dimensione spirituale passi in secondo piano rispetto a quella materiale sempre più preponderante. Se questo a lungo andare, comporti automaticamente la scomparsa dello spirito dal capitalismo, l'Autore non lo anticipa. Ciò che è certo, nella sua lettura, è che quelle stesse componenti spirituali che avevano dato avvio al capitalismo, difficilmente le si ritrova con lo stesso vigore nell'ambito del capitalismo avanzato. Non scompaiono, quindi, ma perdono potenza[283], a differenza della lettura weberiana che afferma l'eclissi dello spirito religioso originario[284].

Qual è, dunque, il destino di quell'"istanza di senso esterna"[285] che lungamente ha operato come "fonte motivazionale"[286] conferente senso e significato alla vita economica capitalistica? È forse possibile pensare a un capitalismo che, sorto per opera dello spirito, disconosca le sue radici spirituali?

Seguendo la strada tracciata da Sombart, volgiamo lo sguardo verso l'esplorazione in profondità della singolare relazione esistente tra il sistema

---

[283] Si vedano, a tal proposito, le riflessioni contenute, in particolare, nelle opere sombartiane *Die Zukunft des Kapitalismus*, Buchholz & Weißwang, Berlin 1932; trad. it. a cura di Iannone R., *L'avvenire del capitalismo*, Mimesis, Milano-Udine 2015; *Deutscher Sozialismus*, Buchholz & Weisswange, Berlin-Charlottenburg 1934; trad. it. *Il socialismo tedesco*, Vallecchi, Firenze 1941; *Il borghese*, cit.; *Il capitalismo moderno*, cit.

[284] "Nessuno sa ancora", afferma M. Weber, "ancora chi in futuro abiterà in quella calotta e se la fine di questo enorme sviluppo vedrà profeti interamente nuovi o una potente rinascita di antichi concetti e ideali, *oppure* ancora – escludendo l'una e l'altra alternativa – una pietrificazione meccanizzata, adornata di una specie di convulso desiderio di importanza. Allora certo per gli 'ultimi uomini' di questo sviluppo culturale potrebbe diventare realtà il principio: 'specialisti senza spirito, gaudenti senza cuore' – questo nulla immagina di essere salito a un grado mai prima raggiunto di umanità". Weber M., cit. in Cavalli A., *Le origini del capitalismo*, cit., pp. 22-23.

[285] Donaggio E., *op. cit.*, p. 67.

[286] *Ivi*, p. 68.

capitalista di produzione e la sfera della spiritualità umana, attraverso l'individuazione di differenti e susseguenti fasi[287].

In primo luogo, la relazione tra capitalismo e spiritualità, come si è sottolineato sinora, passa attraverso l'identificazione di un determinato spirito del capitalismo, inteso come *habitus*, come "disposizione psichica dell'individuo che si manifesta nelle sue linee guida comportamentali, nei criteri con i quali organizza la sua vita"[288]. Se è all'interno della religiosità che un certo *ethos*, al quale si ispira lo spirito capitalistico, ha avuto origine, non può non stupire che la dimensione economica capitalistica attuale sembri aver perso lungo la via quello stesso *ethos* che pure gli aveva dato i natali. Attraverso una sorta di processo di secolarizzazione, il capitalismo respinge qualsiasi fondamento che lo trascende, qualunque principio che si trovi al di fuori di se stesso e della propria autoreferenzialità, nella convinzione di una piena e totale autonomia di funzionamento[289]. Il sistema capitalistico appare, pertanto, privo dello spirito di un tempo[290].

Nonostante la perdita delle sue qualità spirituali originarie, il capitalismo si manifesta, comunque, come un sistema che si regge su una sua spiritualità, seppur qualitativamente differente da quella teorizzata dai classici del pensiero sociologico, tra i quali Sombart e M. Weber. È a partire dagli anni Sessanta del secolo scorso, in particolare, che emerge una spiritualità "trasversale, globale e olistica"[291] volta a realizzare un processo di "reincantamento del mondo"[292], ossia una nuova fondazione del vincolo sociale incentrata su una sacralità "diffusa, porosa e fluida",

---

[287] Hernàndez i Marti G-M., *Del espíritu del capitalismo al capitalismo espiritual*, in «Pasajes de pensamiento contemporáneo», primavera 2014, p. 162.
[288] *Ivi*, p. 163 (traduzione mia).
[289] *Ivi*, pp. 165-166.
[290] Il capitalismo privo di spirito si configura come capitalismo esclusivamente materiale, che opera all'insegna del principio "per il denaro attraverso il denaro" e non più attraverso il presupposto "per il denaro attraverso Dio". *Ivi*, p. 166.
[291] *Ivi*, p. 169 (traduzione mia).
[292] Maffesoli M., *El reencantamiento del mundo. Una ética para nuestro tiempo*, Dedalus Editores, Buenos Aires 2009.

capace di coniugare allo stesso tempo l'immanente e il trascendente, al fine di "dotare l'individuo di una coscienza piena dell'esistenza"[293]. Tutto ciò avviene contemporaneamente al processo di progressiva deistituzionalizzazione della religione che sfocia in una ricerca personale del sacro e nel desiderio di "credere senza appartenere"[294].

È proprio all'interno della sfera capitalistica che questa spiritualità di tipo esperienziale ed emozionale troverebbe una sua vasta fonte di appagamento, attraverso l'enorme sviluppo dell'industria culturale, ad esempio, e mediante la nuova industria spirituale, che si sviluppa grazie alla crescente mercantilizzazione di questa "nuova sfera psico-spirituale"[295], generando ciò che è stato definito "capitalismo spirituale"[296].

Un capitalismo che si occupa dello spirito, dunque, ma anche un capitalismo che cresce e si rinforza attraverso un nuovo spirito costruito su due idee fondamentali: stemperare gli eccessi del capitalismo attraverso pratiche e valori derivanti dalla spiritualità olistica; favorire il 'pensiero positivo' poiché la creazione di ricchezza e capitale avverrebbe mediante "un'esperienza dell'anima"[297], in grado di attrarre le benedizioni di un universo abbondante e positivo. Il successo o l'insuccesso personali, secondo tale lettura, dipendono totalmente da se stessi e dal proprio pensiero. I condizionamenti sociali o economici, pertanto, sono relegati a una posizione di secondo piano[298].

Se il capitalismo diviene autoreferenziale, trovando dentro sé l'istanza di senso originariamente attribuitagli dall'esterno, come fare, allora, per costruire quelle credenze legate al sistema capitalistico, volte a giustificarne l'ordine e a sostenerne,

---

[293] Hernàndez i Marti G-M., *op. cit.*, p. 169 (traduzione mia).
[294] Davie G., *Religion in Britain since 1945: Believing without belonging (Making Contemporary Britain)*, Blackwell Publishers, Cambridge 1994; Hernàndez i Marti G-M., *op. cit.*, p. 169.
[295] Hernàndez i Marti G-M., *op. cit.*, p. 170.
[296] *Ivi*, pp. 162-173.
[297] *Ivi*, p. 171 (traduzione mia).
[298] *Ivi*, pp. 170-171.

attraverso la legittimazione, "le modalità d'azione e le disposizioni coerenti"?[299]. Può, il capitalismo, riuscire a produrre da sé tali dispositivi di controllo?

Legando il significato di 'spirito del capitalismo' al concetto di "ideologia che giustifica l'impegno nel capitalismo"[300] – adottando, cioè, l'impostazione di Boltanski e Chiapello che si situa a metà tra la lettura marxiana e quella weberiana –, emerge l'impossibilità, da parte di tale sistema economico, di disfarsi del suo spirito. Può, infatti, cambiare la sostanza dell'ideologia attraverso la quale giustificare la partecipazione al sistema, ma non può venir meno l'ideologia – dunque lo spirito – in quanto tale, a meno di non far precipitare l'intera struttura.

Posto che, come gli esperti di psicologia del lavoro hanno evidenziato, l'incentivo di tipo materiale e la pura costrizione da soli non sono sufficienti a generare quella disposizione d'animo favorevole alla partecipazione al sistema capitalistico con coinvolgimento e passione, le uniche fonti cui fare appello per trarne le motivazioni di ordine per aderire al capitalismo possono essere rintracciate all'interno di quei discorsi che sottolineano non soltanto "i benefici di carattere individuale che possono scaturire dalla partecipazione ai processi capitalistici"[301], ma anche i vantaggi collettivi – definibili, in particolare, in termini di bene comune – che tale coinvolgimento contribuisce a produrre per la collettività.

Ciononostante, come noto, non sempre i benefici collettivi sono in grado di motivare sufficientemente le persone alla partecipazione all'interno del sistema capitalistico. Per tale ragione, "le espressioni dello spirito"[302] volte a sensibilizzare i soggetti alla causa capitalista devono riuscire ad "andare incontro alla loro

[299] Boltanski L., Chiapello È., *op. cit.*, p. 72.
[300] *Ivi*, p. 68. La nozione di 'ideologia' non deve qui essere intesa nella sua accezione marxiana di 'falsa coscienza', ovvero di discorso volto a occultare i reali interessi materiali, ma come "insieme di credenze condivise, inscritte in istituzioni, impegnate in azioni e per questo radicate alla realtà". *Ivi*, p. 64.
[301] *Ivi*, p. 68.
[302] *Ivi*, p. 76.

esperienza morale della vita quotidiana"[303] e proporre, contemporaneamente, modelli comportamentali e un atteggiamento verso il mondo che possano riconoscere come propri.

Lo spirito del capitalismo, quindi, ricomprende, in quest'accezione, sia le giustificazioni del singolo, cioè le motivazioni mediante le quali il soggetto si impegna nell'impresa capitalistica, sia le giustificazioni generali, ossia quelle che mettono in luce quanto l'azione dell'impresa capitalistica sia produttiva di bene comune[304]*. Se il sistema capitalistico è sopravvissuto nonostante le previsioni del suo crollo e si è rafforzato sempre più, probabilmente lo si deve alla sua capacità di generare rappresentazioni "capaci di guidare l'azione"*[305] *e "giustificazioni condivise"*[306]*, che lo rendono non soltanto un ordine plausibile, ma persino auspicabile*[307].

Per giustificare e rinforzare se stesso, quindi, il capitalismo si avvale di qualcosa che è già esistente e legittimato e attribuirà a questo elemento un nuovo significato connesso al bisogno di accumulazione del capitale insito nel sistema[308]. La giustificazione si rende necessaria proprio per il fatto che l'accumulazione capitalistica è un processo insaziabile, mentre le persone, al contrario, "sono saziabili e hanno dunque bisogno di giustificazioni per lasciarsi coinvolgere all'interno di un processo insaziabile"[309].

---

[303] *Ivi*, pp. 76-77.
[304] *Ivi*, pp. 71-72.
[305] *Ivi*, p. 71.
[306] *Ibidem.*
[307] *Ibidem*.
[308] *Ivi*, p. 531.
[309] *Ibidem.* A parere di Boltanski e Chiapello, l'insaziabilità non costituisce, quindi, una caratteristica antropologica della natura umana, ma pertiene strettamente alle proprietà sistemiche del capitalismo: "una delle difficoltà incontrate dal capitalismo per farsi accettare è data dal fatto che le persone a cui si rivolge non sono affatto pronte a sacrificare tutto al processo di accumulazione proprio perché non si identificano completamente con questo sistema, perché continuano a conoscerne altri – per esempio quello dei legami familiari, della solidarietà civica, della vita intellettuale o religiosa eccetera – e anche chi sembra identificarsi in modo più completo con il capitalismo (assumendo una unidimensionalità che peraltro appare, agli occhi del mondo esterno, come qualcosa di anormale se non addirittura di mostruoso) non può dimenticare del tutto di aver

Oltre a fornire una giustificazione al capitalismo, lo spirito fornisce, altresì un "un punto d'appoggio critico"[310], ossia ciò che consente di contestare lo scarto tra le condizioni concrete del processo di accumulazione e tutte quelle condizioni "turbative dell'ordine sociale"[311]. Al fine di mostrare la propria responsabilità nel fronteggiare le critiche che gli vengono rivolte, lo spirito del capitalismo deve "sottoporsi a prove di realtà"[312], ovvero fondare la propria legittimità su regole, convenzioni e oggetti che trovano tipicamente espressione nello strumento del diritto, presentandosi, in tal modo, come giustificazione non limitata alla ricerca del profitto, ma orientata anche verso la giustizia[313].

Contrariamente a quanto si potrebbe immaginare a un primo sguardo, la critica non ha indebolito il sistema capitalistico, ma ha contribuito a rafforzare notevolmente la sua capacità di adattamento e di resilienza di fronte al mutare delle condizioni che lo circondano. In tanto esso ha mantenuto il proprio potere di mobilitazione, in quanto ha saputo recepire non soltanto le convinzioni, a esso favorevoli, "che in un dato momento possiedono un forte potere di persuasione"[314], ma anche e soprattutto quelle che gli sono avverse, giungendo a renderle confacenti ai suoi obiettivi. Così il capitalismo si mostra perennemente rinnovato non per opera di "becchini o apologeti"[315], ma per il tramite dei propri critici.

Il futuro dello spirito capitalistico sembra, dunque, connesso non solo alla sua capacità di accomodamento flessibile, ma anche alla sua abilità di mantenimento di quelle promesse che esso originariamente si era impegnato a fare. Si tratterebbe di

---

esperito, almeno durante l'infanzia, altre dimensioni e di essere stato socializzato secondo altri valori". *Ivi*, p. 83.

[310] *Ivi*, p. 88.

[311] *Ibidem.*

[312] *Ibidem.*

[313] *Ivi*, pp. 88-89. "L'anticapitalismo è vecchio quanto lo stesso capitalismo". Non vi sarebbe, infatti, la necessità così pressante di motivare le azioni svolte nell'ambito del sistema capitalistico se esso non avesse ricevuto, sin dalla sua origine, numerose ed energiche critiche. *Ivi*, p. 100.

[314] *Ivi*, p. 82.

[315] Donaggio E., *Premessa* a Boltanski L., Chiapello È., *op. cit.*, p. 18.

promesse di diverso tipo: garanzia di libertà, di sicurezza, di felicità, di utilità e persino di miglioramento di quegli aspetti del carattere umano che contribuiscono a sgretolare il tessuto sociale[316].

Le promesse di libertà, in particolare, si legano all'idea di una definitiva liberazione dell'uomo dal bisogno – attraverso una produzione di merci e servizi illimitata e l'offerta di un consumo di massa – e dal suo stesso Io – come assicurazione di un'autorealizzazione di tipo individualistico[317]. Fondandosi su tali promesse, il capitalismo vivrebbe di un vero e proprio "immaginario di liberazione"[318] che viene costantemente rinnovato e, offrendo garanzie di libertà, da un lato, genera nuovi vincoli per il soggetto, dall'altro[319].

Si tratta di un soggetto che il capitalismo ha inteso riformare annunciando che, attraverso la sostituzione delle passioni umane con una condotta ispirata al concetto di interesse, avrebbe potuto innescare "certe positive tendenze dell'uomo"[320], indebolendone le negative, quelle "più disastrose e disgregatrici della natura umana"[321], salvo poi mostrare, nella sua applicazione pratica, la fallibilità di tale

---

316 Hirschman A.O., *Le passioni e gli interessi. Argomenti politici in favore del capitalismo prima del suo trionfo*, Feltrinelli, Milano 1979.

317 Gherardi L., Magatti M., *op. cit.*, pp. 30-31. A esse si aggiungerebbe anche la promessa di una libertà politica affiancata a quella economica. Boltanski L., Chiapello È., *op. cit.*, p. 75.

318 Gherardi L., Magatti M., *op. cit.*, p. 31.

319 Sulla base della risposta che, di volta in volta, il capitalismo ha saputo fornire "alla domanda simbolica espressa dal contesto sociale", Gherardi e Magatti distinguono tre fasi del sistema: un capitalismo "imprenditorial-lavorativo di matrice religiosa", un capitalismo "societario di natura solidaristico-welfarista e di ispirazione nazionale" e, infine, un capitalismo "tecno-nichilista", fondato sul consumo individuale e sulla tecnicizzazione. *Ibidem*.

320 Hirschman A.O., *op. cit.*, p. 54. In particolare, si sarebbe verificato un "ingentilimento dei costumi e a un perfezionamento del modo di governare" e ciò sarebbe avvenuto poiché le élites del XVIII secolo avevano motivazioni adatte a spingere l'acceleratore dello sviluppo capitalistico: poter trarre da tale attività lucrativa vantaggi di tipo sociale e politico, anche in termini di bene comune. Per questa ragione, la domanda posta da M. Weber "come ha potuto un'attività appena tollerata dalla morale trasformarsi in vocazione nel senso di Benjamin Franklin?" è riformulata da Hirschman nei termini seguenti: "come si è arrivati, in questo specifico momento dell'età moderna, a considerare onorevoli attività lucrative come il commercio la banca, mentre per secoli erano state riprovate e bandite poiché considerate l'incarnazione della cupidigia, dell'allettamento del lucro e dell'avarizia?". Boltanski L., Chiapello È., *op. cit.*, p. 71.

321 Hirschman A.O., *op. cit.*, p. 54.

profezia[322]. Questo nuovo sistema economico avrebbe finalmente trionfato nello scopo di dominare le passioni laddove la morale religiosa, la ragione umana e la costrizione avevano fallito. Rimaneva, dunque, una sola soluzione: "utilizzare una passione per combattere le altre"[323]. E, così, il concetto di profitto, che sino ad allora era disprezzato e socialmente sanzionato, "ottenne il privilegio di assurgere a passione inoffensiva a cui spettava ormai il compito di combattere le passioni offensive"[324].

Lo spirito del capitalismo, così inteso, ricomprende, dunque, quella dimensione mentale e culturale attraverso la quale ha luogo l'attribuzione di senso e significato nei confronti di ciò che ci circonda, rappresentando quell'"anello di congiunzione" tra la sfera strutturale e istituzionale, da un lato, e la sfera soggettiva dei desideri e delle aspettative, dall'altro. Si traduce, perciò, in un immaginario in grado di coniugare cultura e pratica, domanda simbolica e variazioni economiche[325].

---

[322] La concreta realizzazione del capitalismo mise, infatti, in luce che l'idea di un soggetto inoffensivo, dominato dall'interesse come contraltare alle passioni, nella realtà dei fatti si traduceva in una sorta di utopia irrealizzabile. "Dopo che il progresso economico del diciannovesimo e ventesimo secolo ebbe sradicato milioni di persone, impoverito molti gruppi arricchendone altri, causato disoccupazione su larga scala durante le cicliche depressioni, ed infine prodotto la moderna società di massa, apparve chiaro ad un certo numero di studiosi che quanti venivano ad essere travolti da simili violente trasformazioni sarebbero diventati passionali alla prima occasione, passionalmente pieni di collera, di paura e rancori". Paure e rancori che numerosi sociologici misero in evidenza come l'espressione di fenomeni sociali di vario tipo, passati sotto i nomi di alienazione, anomia, *ressentiment* e così via. *Ivi*, p. 91. Non solo, quindi, la supremazia dell'interesse non sembrava aver riformato il soggetto in meglio – condotto sempre di più verso le rive dell'individualismo economicistico –, ma non era neppure in grado di attutire l'impatto delle passioni, anzi, probabilmente contribuiva a rafforzarle facendole esplodere in maniera inaspettata e impetuosa. A tal proposito, si vedano le riflessioni di Mongardini nella sua opera *Economia come ideologia. Sul ruolo dell'economia nella cultura moderna*, nelle quali l'autore evidenzia come la negazione degli elementi emozionali e prerazionali – quali le passioni – e la loro sostituzione con la sola razionalità – come esprime bene il concetto di interesse – si traducono, inevitabilmente, in mine vaganti che minacciano "di distruggere quella razionalità amputata e faticosamente costruita che doveva assicurare un equilibrio stabile e una pace globale". Mongardini C., *Economia come ideologia. Sul ruolo dell'economia nella cultura moderna*, FrancoAngeli, Milano 1997, p. 64.

[323] Boltanski L., Chiapello È., *op. cit.*, p. 71.

[324] *Ibidem.*

[325] Gherardi L., Magatti M., *op. cit.*, pp. 31-32.

Pur discostandosi dalla lettura sombartiana dello spirito del capitalismo come complesso delle aspirazioni e dei principi che regolano la condotta dell'uomo economico e interpretando tale spirito come l'insieme delle promesse di liberazione che questo sistema economico offre o come l'intenzione di operare un cambiamento antropologico dell'uomo tramite la via dell'economia, emerge, in ogni caso, il legame che tale spirito presenta, in maniera più o meno diretta, con la sfera della religiosità.

Come fonte di liberazione, infatti, lo spirito capitalistico sembra supplire all'azione carente della sfera religiosa, fornendo la speranza di una liberazione che non passa più attraverso la promessa di una vita nell'aldilà, ma assume, a tutti gli effetti, un aspetto di natura esclusivamente materiale, promettendo la prosperità e l'abbondanza sulla Terra. Come strumento di modifica antropologica, inoltre, lo spirito del capitalismo sostituisce la morale proveniente dal contesto religioso, immergendo l'uomo in quell'*ethos* da cui egli trae la linfa vitale per le proprie convinzioni e le proprie condotte e che assume, per lui, la funzione di uno "sfondo di ovvietà", di senso comune[326].

Resta, però, da indagare se non vi sia il rischio che l'utilizzo perlopiù strumentale della componente spirituale da parte del capitalismo non si ritorca contro quest'ultimo producendo un vero e proprio effetto boomerang[327]. Non è un caso, infatti, se l'attuale domanda di liberazione che viene rivolta al sistema capitalistico passi attraverso la richiesta di un affrancamento non più dell'Io, ma dall'Io,

---

[326] Donaggio E., *Spiriti del capitalismo*, cit., pp. 72-73.

[327] Hernàndez i Marti G-M., *op. cit.*, p. 171. Vi sono, in particolare, alcuni movimenti sociali che puntano a esplorare proprio questo fenomeno attraverso una rilettura critica del funzionamento del sistema capitalistico a partire dalla globalizzazione auspicata dal sistema stesso. Si tratterebbe, in altri termini, di una quarta fase del capitalismo, quella di uno "spirito oltre il capitalismo", ossia di una dimensione spirituale di livello planetario che rimette in questione la legittimità sociale della lettura del mondo da parte del capitalismo. Lo spirito è, quindi, qui inteso come quell'elemento che, disconosciuto dal capitalismo, vi ritorna prepotentemente contro, minandolo alle sue fondamenta e promuovendo una trasformazione della coscienza collettiva in grado di impedire la riproduzione culturale del sistema economico in questione. *Ivi*, pp. 171-172.

un'emancipazione che si allontani da quelle conseguenze individualistiche prodotte dal sistema economico capitalistico[328]. Una libertà, dunque, non *da*, ma *con*, volta al riconoscimento della socialità, della condivisione, del legame e indirizzata verso la ricerca di un senso da attribuire all'economico che provenga dall'esterno dell'economia, "dagli altri ambiti dell'esperienza umana"[329] e che non si autofondi.

Alla luce delle riflessioni sin qui effettuate, la dimensione spirituale, seppur in maniera differente, sembra continuare a possedere un ruolo rilevante per quanto concerne l'esistenza e lo sviluppo della sfera economica capitalistica[330]. "Solo un cieco", afferma Novak, "potrebbe non vedere l'importanza che ricopre lo spirito umano negli affari del mondo"[331]. Ciò si rende ben evidente se si pensa che, al giorno d'oggi, il termine 'capitale' non indica più, in prima battuta, la dimensione materiale delle condizioni economiche, come i mezzi di produzione, ma rimanda immediatamente al concetto di 'capitale umano', rivolgendosi, dunque, alla sfera della mente umana, dell'abilità, delle conoscenze, del know-how, dell'inventiva, della predisposizione alla collaborazione, etc.[332].

Ciò che, però, viene da chiedersi è se sia sufficiente tornare a includere la dimensione soggettiva in ambito economico senza riflettere sulla natura dell'utilizzo delle risorse connesse alla soggettività. Non basta, cioè, sostenere che

---

[328] Gherardi L., Magatti M., *op. cit.*, pp. 65-68.

[329] *Ivi*, pp. 67-68.

[330] L'importanza dell'elemento spirituale, secondo Novak, apparirebbe addirittura ovvia, come dimostra l'esperienza giapponese. Non è possibile, cioè, comprendere l'enorme successo dei giapponesi basandosi soltanto su una spiegazione puramente materialistica. Se, infatti, si paragona il Giappone al Brasile, si nota come quest'ultimo disponga di risorse naturale in quantità abbondante e di vaste distese di terreni, mentre il Giappone possiede risorse naturali scarse e fonti energetiche inesistenti. Ciononostante, il Giappone è un Paese ricco, mentre il Brasile, a confronto, è un Paese più povero. Le condizioni materiali, dunque, scisse dall'apporto spirituale, rendono qui evidente come da sole non bastino a determinare lo sviluppo di un Paese. Ciò che rende il Giappone tale sarebbe, dunque, il suo spirito fondato sulla laboriosità, sull'organizzazione, l'inventiva e la disciplina. Novak M., *op. cit.*, pp. 5-6.

[331] *Ivi*, p. 13.

[332] *Ivi*, pp. 13-14.

si è nell'epoca del "ritorno del soggetto"[333] se poi il soggetto al quale si fa riferimento è l'homo œconomicus, l'agente individuale come classicamente concepito dall'economia e non il soggetto inteso come uomo e come persona, quel soggetto la cui indispensabilità già osservava Sombart all'alba dello scorso secolo[334].

Gli interrogativi relativi all'avvenire del sistema capitalistico viaggiano, dunque, congiuntamente alle problematiche legate al futuro del suo spirito. Ancora oggi, a distanza di riflessioni e studi su questo sistema economico che così profondamente ha sconvolto la vita economica – e non solo economica – dei soggetti, non è possibile prevedere con certezza se esso andrà incontro a un'autolimitazione o a un'ulteriore espansione senza controllo[335]. Se, però, si riconosce come primaria l'influenza di uno spirito all'interno del capitalismo, allora la risposta a tali quesiti non può non passare attraverso quei soggetti che rendono realtà concreta lo spirito presente a monte del sistema, non può prescindere, cioè, dall'azione di coloro che ne sono coinvolti[336].

Attribuendo allo spirito capitalistico il solo obiettivo del profitto, automaticamente le istanze di natura differente da quella profittuale non sono considerate soltanto come estranee agli scopi del capitalismo – e quindi, neppure in grado di porsi come origine dello stesso –, ma persino contrarie a esso e sue nemiche. Da questo punto di vista, quindi, tutte le volte in cui il capitalismo "si

---

[333] Boltanski L., Chiapello È., *op. cit.*, p. 573.

[334] Si vedano, a tal proposito, le considerazioni di Hirschman relativamente all'opera di mutamento antropologico del soggetto contemporaneo. Secondo l'autore, il capitalismo non avrebbe fatto altro che realizzare esattamente quanto gli era stato richiesto. L'accusa di "impedire lo sviluppo della 'piena personalità umana'", da questo punto di vista, sarebbe inappropriata poiché tale impedimento rappresenta ciò che precisamente si auspicava che esso realizzasse. Se, infatti, lo spirito del capitalismo aveva come obiettivo quello di reprimere determinate tendenze negative presenti negli uomini, rendendo così la personalità umana "meno prevedibile e più 'uni-dimensionale'", non può essergli rimproverato il mantenimento della sua promessa originaria. Il capitalismo, in altri termini, "avrebbe dovuto fare esattamente quello che presto gli sarebbe stato imputato a sua più grave colpa". Hirschman A.O., *op. cit.*, pp. 95-96.

[335] Boltanski L., Chiapello È., *op. cit.*, p. 573.

[336] *Ibidem.*

lascia tentare dalle voci della morale, della religione, della cultura, che lo invitano a uscire dalla pura logica del profitto"[337], esso va incontro al suo tramonto. Il suo futuro non dipende, pertanto, solo dalla sua capacità di fronteggiare ostacoli.

Non si tratterebbe, cioè, di mere condizioni ostative, ma di un vero e proprio allontanamento dal suo scopo originario. È, quindi, opportuno non confondere i due piani. Se l'essenza dell'azione è riscontrabile all'interno del suo fine, allora le sue azioni rivolte al perseguimento del profitto manifestano il suo scopo e, quindi, la sua essenza: "il capitalismo è capitalismo solo in quanto persegue il profitto e il suo indefinito incremento"[338].

Ma è davvero questo – o soltanto questo – lo spirito del capitalismo?

La risposta agli interrogativi relativi alle sorti del sistema capitalistico non può che passare attraverso la scoperta dello spirito delle origini e delle sue radici, tra le quali si staglia anche la matrice religiosa. Non sembra possibile, infatti, comprendere i meccanismi degenerativi e le derive dell'attuale capitalismo se non si risale alla sua costituzione – spirituale e materiale – originaria. È dal meccanismo primigenio che occorre iniziare per poter "smontare il congegno"[339] capitalista e coglierne le potenzialità e le contraddizioni.

---

[337] Severino E., *Il declino del capitalismo*, Rizzoli, Milano 1993, p. 52.

[338] *Ivi*, p. 56. Seguendo l'impostazione di Severino, si noti come l'avvenire del capitalismo si lega in misura sempre maggiore allo stato delle risorse naturali presenti sulla Terra e al relativo dibattito che le vede protagoniste. Aumenta, cioè, la convinzione che la forma di produzione capitalistica stia esaurendo via via le risorse naturali, conducendo alla distruzione del pianeta. Il depauperamento delle risorse, a sua volta, rappresenta la distruzione della base per la produzione capitalistica. Per evitare tale destino, il capitalismo volge lo sguardo alle forme alternative di energia, rese possibili dallo sviluppo tecnologico. La tecnica, cioè, evita al sistema capitalistico il dilemma tra la prosecuzione dell'utilizzo delle medesime modalità produttive, provocando effettivamente la distruzione temuta, e la rinuncia alla produzione volta al profitto per una produzione che garantisca la sopravvivenza della Terra. Il capitalismo, in altri termini, "o distrugge la Terra, e quindi distrugge se stesso" oppure adotta "un fine diverso da quello per il quale esso è quello che è, e anche in questo caso distrugge se stesso". Per tale ragione, Severino definisce il capitalismo contemporaneo una tecnocrazia, cioè capitalismo soltanto in apparenza. *Ivi*, pp. 60-62.

[339] Rimbotti L. (a cura di), *op. cit.*, p. 14.

È lungo questa strada, dunque, che tale lavoro intende proseguire, nella convinzione che per "disinnescare il moloch"[340] e metterne in evidenza le lacune e le carenze sia indispensabile, seguendo l'insegnamento sombartiano, la conoscenza delle intenzionalità che lo hanno animato, rintracciabili, in particolar modo, all'interno delle sue fondamenta di natura spirituale.

[340] *Ibidem*.

Capitolo II

Le condizioni sociali e religiose ebraiche alla base del capitalismo

2.1. La relazione spirito-corpo del capitalismo

La riflessione sulla relazione tra il corpo e lo spirito del capitalismo si rivela un elemento costante nelle opere di Sombart e suo fondamento. La centralità di questa distinzione poggia principalmente su due ragioni: di metodo e di merito. Permette, infatti, di cogliere più pienamente l'impianto metodologico sombartiano, ma anche i processi, originari e attuali, che caratterizzano il capitalismo. In particolare, la dialettica spirito-corpo contribuisce ad affermare, all'interno della dimensione capitalistica, il primato della soggettività – in particolare dell'imprenditore capitalista – sulla dimensione esclusivamente materiale che pure fortemente connota le dinamiche capitalistiche (con tutto ciò che questi aspetti possono significare anche in termini di diversità teorica e metodologica dall'impostazione marxiana)[341]. Non si tratta, tuttavia, di sostituire semplicemente lo spirito al corpo. Quella di Sombart non è una "mera" concezione spiritualistica del capitalismo. Per cogliere il significato e la rilevanza delle fondamenta spirituali del capitalismo rappresentate dall'etica religiosa ebraica è sempre necessario riconoscere alla sfera materiale e sociale il ruolo che le spetta, quale elemento costitutivo del sistema capitalistico. La sola sfera spirituale, infatti, pur ponendosi per importanza in una posizione antecedente rispetto alla dimensione puramente materiale – rappresentata, ad esempio, per utilizzare categorie di marxiana memoria, dai "rapporti di produzione" e dalle "forze produttive" – non può fare a meno di quest'ultima, giacché lo spirito non è mai avulso dal contesto storico di riferimento.

[341] Si pensi, ad esempio, all'importanza rivestita, all'interno della visione marxiana, dal processo di produzione e ai connessi rapporti e forze di produzione.

La riflessione si articolerà, quindi, in una prima disamina critica dell'apporto *esteriore* del popolo ebraico alla causa capitalista attraverso elementi quali il capitale – unitamente agli strumenti commerciali –, il lavoro, lo Stato[342] e la tecnica – elementi, questi, che saranno identificati attraverso l'etichetta di *corpo* del capitalismo. Si passerà quindi a mostrare come tale apporto sia insufficiente a dar vita al sistema capitalistico nel suo complesso se non si considera lo *spirito*, ossia l'influenza *interiore* esercitata dal popolo ebraico e derivante, da un lato, dalle circostanze storiche oggettive vissute e, dall'altro, dall'impianto dottrinario proprio della religione ebraica.

L'obiettivo sarà duplice: da un lato si tratterà di indagare la relazione tra etica ebraica e spirito capitalistico in quanto tale e mostrarne peculiarità e tipicità; dall'altro, attraverso l'esame dell'"identità antropologica ebraica"[343], si tratterà di far emergere, proprio alla luce di quella relazione, il legame con la sfera del *carattere* di un popolo. La genesi del sistema capitalistico viene, così, a dipendere non soltanto dal fattore rappresentato dall'etica religiosa, ma anche – come si avrà modo di approfondire adeguatamente – dalle caratteristiche etniche e dal vissuto circostanziale della collettività considerata. È attraverso questi elementi che prende forma e si modella idealtipicamente il carattere dell'*uomo economico moderno*.

Tra gli elementi della sfera materiale e sociale sono presi in esame, come si accennava, anche fattori quali il lavoro e la tecnica. Seppure non direttamente connessi all'influsso esercitato dagli Ebrei nei confronti dello spirito capitalistico, tali elementi si rivelano fondamentali e imprescindibili per delineare il quadro teorico completo degli elementi in grado di produrre effetti, a vario titolo, sulla nascita e sullo sviluppo dello spirito in questione. In particolare, essi diventano importanti per tratteggiare in maniera puntuale le caratteristiche socio-antropologiche del soggetto agente del nuovo sistema economico. Da un certo

[342] Si noti che con l'espressione 'Stato' si intende fare riferimento, in tutti i casi, allo 'Stato moderno'.
[343] Sombart W., *Gli Ebrei e la vita economica,* vol. III, cit., p. 26.

punto in poi della storia, la nuova mentalità economica si radica infatti fortemente in una specifica concezione, non solo dello Stato e del capitale, ma anche del lavoro e della tecnica.

A lungo ci si è chiesti: "lo spirito capitalistico nasce dal capitalismo o questo da quello?"[344]. In realtà, così posta la domanda è fuorviante. Il capitalismo e lo spirito capitalistico, infatti, non si pongono tra loro "come due termini contrapposti che si escludono a vicenda"[345], ma lo spirito dell'uno forma una parte dell'altro. Chiedersi se lo spirito del capitalismo nasca dal capitalismo o viceversa, equivale, per l'Autore, a chiedersi se l'anima umana nasca dall'uomo o piuttosto l'uomo dall'anima umana[346]. Si tratta di due sfere che non possono essere considerate separatamente, giacché l'una chiama automaticamente in causa l'altra. Così come non è possibile opporre l'essere umano, inteso come totalità, alla sua anima, allo stesso modo non è possibile opporre l'intero capitalismo alla sua dimensione spirituale. Il capitalismo, infatti, "non esiste, se non esiste lo spirito capitalistico"[347], con la conseguente conferma dell'interrelazione tra le due parti.

Formulando la questione in maniera differente, ovvero, chiedendosi se lo spirito capitalistico nasca dal corpo capitalistico (o, viceversa, il corpo capitalistico dallo spirito capitalistico), la domanda non solo acquista un senso, ma diventa opportuna al fine di far emergere lo spirito del capitalismo come un elemento dotato di una

---

[344] Sombart W., *Il borghese*, cit., p. 439.

[345] *Ibidem.*

[346] *Ivi*, pp. 439-440.

[347] *Ivi*, p. 440. L'indagine ricerca sombartiana sullo spirito capitalistico sembra ricordare la ricerca cassireriana delle modalità attraverso le quali "i contenuti della coscienza diventano oggettivazioni nel mondo esterno". Si tratta, cioè, di porre al centro dell'analisi la categoria dello spirito inteso come "forza generatrice a cui viene assegnata la facoltà di produrre tutto ciò a cui l'essere umano è in grado di dare forma". Scoppettuolo A., *Ragioni etiche e ragioni materiali tra Werner Sombart e Max Scheler. Le forme morali nell'origine delle istituzioni capitalistiche all'interno del dibattito weberiano*, in «Rivista Trimestrale di Scienza dell'Amministrazione. Studi di teoria e ricerca sociale», n. 3, 2017, pp. 1-2. Si vedano, in particolare, le opere di Cassirer E., *Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil: Die Sprache*, Bruno Cassirer Verlag, Berlin 1923; trad. it., *Filosofia delle forme simboliche. Il linguaggio*, Pgreco, Milano 2015 e Sandkühler G.J., *Linguaggio, segno, simbolo. L'anti-ontologia di Ernst Cassirer*, in «Rivista internazionale di Filosofia e Psicologia», vol. 1, n. 1-2, 2010, pp. 1-10.

sua propria autonomia e, quindi, in quanto tale, capace di influenzare o lasciarsi influenzare. La categoria concettuale opposta a quella dello spirito del capitalismo e che permette a quest'ultimo di porsi come agente autonomo è rappresentata, dunque, dal 'corpo del capitalismo'.

È questa, quindi, la dimensione che può essere considerata in opposizione allo spirito del capitalismo[348]. Si riconducono all'interno del corpo capitalistico tutti quegli elementi del sistema capitalistico che si differenziano dallo spirito e che rappresentano qualcosa di staccato dall'anima dell'impresa capitalistica. "In una parola: tutto ciò che concerne la dimensione organizzativa, i rapporti con gli estranei, gli ordinamenti concreti, le istituzioni e, dunque, le fabbriche, il sistema contabile, le relazioni commerciali, la Borsa, il sistema salariale etc"[349].

L'attenzione è, quindi, volta a individuare se esista un rapporto di causa ed effetto tra lo spirito e il corpo capitalistico e in quale direzione esso si muova. La risposta non lascia spazio a tentennamenti: il rapporto di causazione – o meglio, di influenza – esiste e si muove nella direzione di uno spirito capitalistico generatore del corpo capitalistico. L'organizzazione capitalistica deriva dallo spirito capitalistico poiché essa è opera dell'uomo. L'effetto non può precedere la causa, "l'opera non può esistere prima del suo creatore"[350]. Ciò non significa, però, che il corpo capitalistico non abbia, a sua volta, esercitato degli influssi nei confronti dello spirito del capitalismo, anzi esso costituisce un'importante fonte della mentalità economica moderna nell'epoca del capitalismo maturo. Maggiore è lo sviluppo del capitalismo, maggiore sarà l'influenza che esso eserciterà nei confronti dello spirito capitalistico, al punto tale da giungere a un momento in cui sarà il capitalismo solo a plasmare interamente lo spirito[351].

---

[348] Sombart W., *Il borghese*, cit., p. 440.
[349] *Ibidem*.
[350] *Ivi*, p. 441.
[351] *Ivi*, pp. 442-443.

Come si spiega questo rovesciamento nel meccanismo di influenza? Mentre il capitalismo si sviluppa, viene alla luce un elemento che si distingue dalle merci e dai servizi prodotti dall'impresa e che, a differenza di tante merci e tanti servizi, non scompare, ma si accumula con il passare delle generazioni. Questo elemento è rappresentato dall'esperienza. Il fattore esperienziale è ciò che consente di perfezionare ai massimi livelli il razionalismo economico, giungendo sino a divenire un'attività indipendente rispetto all'attività per cui l'impresa si era originariamente costituita. Il perseguimento del razionalismo economico diviene l'obiettivo principale dell'imprenditore. L'attenzione, quindi, si sposta *dal fine*, inizialmente stabilito come scopo dell'azienda, *ai metodi* attraverso i quali poter ottenere il più alto livello di razionalismo economico, comportando come conseguenza un enorme dispendio di energie che vengono convogliate in tal senso[352].

La formazione del razionalismo economico "diventa un compito vitale" fine a se stesso. Spostando, dunque, il focus dell'attenzione dal fine al mezzo, al metodo in quanto tale, l'uomo e i "suoi interessi vitali" vengono progressivamente estromessi dall'attività dell'impresa. Ecco allora che "il razionalismo economico cresce dall'interno e si rafforza via via in virtù di una forza propria, senza alcun intervento da parte dell'uomo economico"[353].

Non è un caso che tale processo d'inversione del rapporto causale tra spirito e corpo del capitalismo si realizzi, nel pensiero dell'Autore, in concomitanza con il passaggio dal capitalismo delle origini al cosiddetto capitalismo maturo e si leghi,

---

[352] *Ivi*, pp. 442-444. Afferma Sombart: "Migliaia e migliaia di uomini oggi non si occupano di altro che di inventare e applicare i migliori metodi di gestione degli affari. Iniziando dai professori di economia privata negli istituti superiori di commercio sino alle schiere di revisori di conti, calcolatori, registratori, produttori delle più perfezionate macchine calcolatrici, macchine da scrivere, macchine per il pagamento dei salari e la registrazione della corrispondenza etc. Persino gli impiegati e i lavoratori delle grandi imprese sono incoraggiati con premi a contribuire all'avanzamento del razionalismo economico". *Ivi*, pp. 442-443.

[353] *Ivi*, p. 443.

quindi, alla denuncia delle molteplici dinamiche economiche assumenti sempre più la forma e la sostanza di meccanismi deumanizzanti[354].

Nonostante, da sole, le condizioni materiali non siano sufficienti a dar vita al sistema economico capitalistico, esse occupano comunque una posizione insostituibile. Pur non ponendosi al vertice della 'catena causale' generativa del capitalismo, il corpo capitalistico concorre alla nascita di tale sistema poiché 'attiva' l'elemento spirituale che è al centro dell'impianto teorico sombartiano, senza, però, per questo diventarne mera sovrastruttura.

2.2. Il contributo degli Ebrei

Nell'analisi della genesi del capitalismo e, in particolare, del suo spirito, occupa una posizione di primo piano il ruolo degli Ebrei. È importante sottolineare sin da subito che l'Autore considera gli Ebrei contemporaneamente come *fedeli* della religione ebraica e come *popolo*. Quando Sombart afferma: "resta Ebreo anche chi ha cessato di far parte della comunità religiosa ebraica"[355], intende analizzare l'essere Ebreo come *appartenenza culturale*, tale per cui anche chi non professa la religione mosaica, ma appartiene al popolo ebraico, resta culturalmente tale[356].

Al fine di mostrare il contributo degli Ebrei all'edificazione dell'economia moderna, due sono le linee direttrici fondamentali che appare opportuno evidenziare: da un lato l'*influenza esteriore* degli Ebrei – ossia il loro apporto alla vita economica mediante aspetti materiali riguardanti, ad esempio, l'organizzazione delle risorse disponibili, l'ideazione di nuovi strumenti di commercio e aspetti storici quali la fondazione dello Stato moderno –; dall'altro l'*influenza interiore* degli

[354] Per l'analisi delle derive del capitalismo in chiave attuale, si rimanda al capitolo quarto del presente lavoro.
[355] Sombart, *Gli Ebrei e la vita economica*, vol. I., cit., p. 36.
[356] Poiché l'indagine sombartiana scivola ripetutamente da un piano all'altro, nell'analisi che seguirà in questo e nei successivi capitoli si terrà conto della coesistenza di entrambi gli aspetti.

Ebrei, ovvero la loro capacità di incidere sullo spirito della vita economica, mutandolo.

La prima consiste, perciò, nell'aver impresso alle relazioni economiche "il loro marchio attuale"[357], mentre la seconda si traduce nell'aver infuso "lo spirito moderno nella vita economica"[358]. A generare i presupposti per l'influenza degli Ebrei sull'evoluzione dell'economia moderna è la "particolare combinazione di circostanze esteriori e di condizioni interiori"[359].

Pur essendo gli aspetti interiori ed esteriori fondamentali sia nella loro singolarità, sia nella loro unione, il grande cambiamento apportato dagli Ebrei all'economia consiste non solo e non tanto nell'aver contribuito in termini materiali, tangibili, concreti al progresso economico, ma – come si avrà modo di evidenziare nelle pagine che seguiranno – nell'aver influito in maniera decisiva sulla nascita e sull'espansione di una nuova *mentalità economica*, la mentalità adatta a divenire il sostrato spirituale del capitalismo moderno e a informare di sé la cultura di tale spirito, i suoi valori, le sue idee, le sue norme e i suoi simboli.

Le principali motivazioni che conducono in questa sede all'intenzione di approfondire il contributo sombartiano al tema dello spirito capitalistico connesso all'ebraismo sono rintracciabili in due elementi. Rispetto a un dibattito che da secoli si concentra sulle origini spirituali del capitalismo, da un lato, si noti come la letteratura specialistica non si sia soffermata adeguatamente sull'ebraismo o non abbia dedicato a esso altrettanto spazio quanto ad altre religioni. Si pensi, in tal senso, a come il primo nome che viene in mente ogniqualvolta si parli di spirito del capitalismo e origini religiose sia quello di M. Weber e a quanto la sua teoria sulla correlazione tra etica protestante e spirito del capitalismo sia attualmente predominante all'interno della riflessione sociologica sul tema. In tal senso, si

[357] *Ivi*, p. 51.
[358] *Ibidem.*
[359] *Ivi*, p. 21.

ritiene, inoltre, che il contributo sombartiano, attraverso l'analisi dello spirito capitalistico delle origini, permetta di apportare numerosi elementi all'odierna riflessione sulle dinamiche legate alle derive attuali del capitalismo. Dall'altro, l'importante riemersione del fattore religioso ai nostri giorni sottolinea la centralità di questa dimensione rispetto alle dinamiche costitutive del capitalismo e torna a far riflettere non soltanto sullo stretto legame tra capitalismo e religione[360], ma anche sull'ipotesi di un capitalismo figlio della dimensione religiosa stessa, fornendo spazio nuovo e ulteriore all'interrogazione sulle radici materiali e spirituali del fenomeno capitalistico.

Premessa fondamentale all'intero lavoro è l'assunzione di un punto di vista "unilaterale"[361], ossia di una prospettiva che volutamente esalta ed esaspera il 'fattore ebraico' nel tentativo di comprendere la genesi dello spirito capitalistico. In tal modo, il fattore in questione appare come l'unico rilevante, poiché su di esso e solo su di esso Sombart intende far cadere l'accento nel corso dell'indagine. Per tale ragione il contributo degli Ebrei al capitalismo appare, talvolta, "molto più importante del reale"[362], proprio in quanto l'elemento in questione è intenzionalmente isolato, con l'obiettivo di esaminarne le caratteristiche in maniera separata dagli altri elementi e dalle altre circostanze.

Ciò non significa, in ogni caso, che gli altri fattori siano automaticamente ininfluenti per la nascita del capitalismo. Al contrario, l'analisi sombartiana, come si tenterà di far emergere nel presente lavoro, non è mai monocausale, ma sempre polifattoriale. Esaltare un unico elemento e portarlo al centro dell'attenzione non implica, dunque, la dimenticanza degli altri. Naturalmente, ponendo l'accento su

---

[360] Seguendo il pensiero di Simmel, con il termine *religione* si farà riferimento all'aspetto istituzionale e alla stessa intesa come prodotto culturale. L'accento verrà posto in questa sede sulla dimensione della *religiosità*, ossia sulla disposizione d'animo interiore, sul sentire religioso che si traduce in *ethos*. Simmel G., *Die religion*, Rütten & Loening, Frankfurt am Main 1906.

[361] Sombart W., *Gli Ebrei e la vita economica*, vol. I., cit., p. 24.

[362] *Ivi*, p. 34.

un solo fattore, questo risulterà preponderante, ma questo non vuol dire che non vi sia posto per quelle altre teorie che mettono in luce elementi differenti, né che tale fattore debba essere considerato come l'unico cui ricondurre interamente la genesi di un fenomeno. "A chi", ad esempio, "scrivesse la storia della tecnica moderna e della sua influenza sul corso della vita economica tutto sembrerebbe subordinato a condizioni e a fattori puramente tecnici, mentre chi si interessasse solo al ruolo dello Stato moderno nella genesi del capitalismo sarebbe portato a vedere in tutte le manifestazioni della vita economica altrettante espressioni effettuali dell'intervento dello Stato"[363]. L'influenza degli Ebrei rappresenta, dunque, soltanto "un capitolo nei voluminosi annali del capitalismo"[364], pertanto essa verrà infine ricongiunta alle altre concause. Ciò non comporta, comunque, che tra le molteplici cause non sia metodologicamente possibile individuarne una che funga da fondamentale, ovvero la 'causa decisiva' del principio weberiano della sottrazione della causazione adeguata[365].

Poiché l'obiettivo dell'indagine consiste nell'intenzione di studiare "l'importanza qualitativa" – o "il valore dinamico"[366] – del gruppo ebraico, ossia il grado di influenza che gli Ebrei hanno esercitato su *ritmo*, *orientamento*, *natura* e *carattere* della

---

[363] *Ivi*, p. 35. Si veda, in particolare, la Prefazione dell'Autore alla seconda edizione dell'opera *Il capitalismo moderno*, del 1916, nella quale egli afferma: "Il fatto che nei miei scritti più recenti, con arbitrio consapevole, abbia messo in luce di volta in volta un aspetto diverso dello sviluppo capitalistico, è stato fondamentalmente misconosciuto; si sono viste scuotere molte teste e si è incominciato ad avere dei dubbi sull'intelletto di un autore il quale oggi imputa l'origine del capitalismo moderno alla rendita fondiaria delle città, domani alla produzione dei metalli preziosi, dopodomani agli ebrei, quindi al lusso e poi alla guerra. Non ci si è accorti, stranamente, che si trattava soltanto di studi monografici; non ci si è accorti che con questo metodo io non miravo altro che ad indirizzare ogni volta l'attenzione del lettore su *un* aspetto del problema, di modo che egli fosse costretto ad occuparsi assiduamente per un certo periodo di questo aspetto particolare. Ora raccolgo i fili sparsi in un'unica trama per mostrare che le forze che hanno partecipato alla costruzione del capitalismo moderno non sono state soltanto quelle da me già in passato considerate, ma molte di più". Sombart W., *Il capitalismo moderno*, cit., p. 85.

[364] Sombart W., *Gli Ebrei e la vita economica*, vol. I., cit., p. 35.

[365] Weber M., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Mohr, Tübingen 1922; trad. it. a cura di Rossi P., *Il metodo delle scienze storico-sociali*, cit.

[366] Sombart W., *Il capitalismo moderno*, cit., p. 33.

vita economica moderna, è opportuno guardare all'"infanzia"[367] – alle 'forme elementari' di durkheimiana memoria[368], si potrebbe affermare – del sistema capitalistico moderno per scorgere in quale momento esso abbia manifestato il "primo segno emblematico"[369] e il primo elemento di novità, e analizzare la figura di coloro che in quello specifico momento si distinguevano per preminenza nella vita economica[370].

In questa sede ci si avvia, pertanto, allo studio del corpo e dello spirito del capitalismo moderno e del contributo apportato dal popolo ebraico a entrambi i livelli.

2.3. Il corpo capitalistico

2.3.1. Il capitale e gli strumenti commerciali

Se, come sottolineato, l'elemento chiave del capitalismo dell'analisi sombartiana diviene quello umano e, cioè, i "motivi umani intellegibili"[371], gli obiettivi, le mete preposte e i mezzi per perseguirli – spostando l'ottica dai marxiani rapporti materiali di produzione che si oggettivano nel capitale al ruolo della soggettività 'desiderante'[372] –, è altresì evidente che i soli motivi non riescano a dar conto della nascita di un fenomeno talmente complesso e articolato qual è il capitalismo moderno. Nonostante le forze produttive non siano al centro dello studio sombartiano, esse rivestono un ruolo collaterale, anche in virtù di ciò che si sottolineava prima relativamente all'esperienza per quanto concerne la genesi del

---

[367] *Ibidem*.
[368] Durkheim É., *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Félix Alcan Éditeur, Paris 1912; trad. it. *Le forme elementari della vita religiosa. Il sistema totemico in Australia*, a cura di Rosati M., Mimesis, Milano-Udine 2013.
[369] Sombart W., *Il capitalismo moderno*, cit., p. 33.
[370] *Ivi*, pp. 33-34.
[371] Cavalli A., *Introduzione* a Sombart W., *Il capitalismo moderno*, cit., p. 29.
[372] "L'economia storica diventa una psicologia storica". Krause W., *Werner Sombart Weg, vom Kathedersozialismus zum Faschismus*, Berlino 1962, p. 107.

sistema capitalistico, manifestandosi sotto forma di condizioni storico-sociali necessarie tanto quanto la componente spirituale del capitalismo.

L'esame dello sviluppo dei motivi umani è accompagnato dallo studio delle modalità attraverso le quali, tra le condizioni materiali, si è formata, in primis, la ricchezza. Nell'analisi della questione relativa all'accumulazione primitiva, discostandosi da Marx, l'accento è posto sull'accumulazione in forma monetaria della rendita fondiaria. Nulla a che vedere, perciò, con il mutamento dei rapporti di proprietà relativi agli strumenti di lavoro, con la separazione, cioè, tra lavoratori e strumenti di produzione. La ricchezza, in tal senso, nasce e si accumula mediante un lungo processo che prende avvio nel periodo medioevale[373].

Premessa fondamentale per la comprensione delle dinamiche relative al processo di accumulazione della ricchezza è la distinzione tra *formazione originaria* del patrimonio e *formazione derivata*. Nel primo caso, il patrimonio si crea dal nulla; nel secondo caso, esso si genera attraverso il passaggio da mano in mano, da classe sociale a classe sociale, da Paese a Paese. Il primo tipo di accumulazione è l'unico che rappresenta una vera e propria 'creazione' ex novo[374].

Lungo questa linea si inserisce la tesi dell'accumulazione delle rendite fondiarie cittadine, la cui centralità, come modo principale di formazione del patrimonio, deriverebbe dal cospicuo aumento di valore che esse registrarono allorquando un numero sempre più crescente di famiglie immigrate si trasferì nelle città e si stabilì sulle terre dei proprietari fondiari[375]. Se, nelle epoche precedenti, tale "plus-valore

---

[373] Cavalli A., *Introduzione*, cit., pp. 30-32. Si noti, in particolare, che l'enfasi sul termine 'ricchezza' non è casuale: nella prima edizione dell'opera *Il capitalismo moderno*, Sombart, utilizzando il termine 'capitale', aveva suscitato numerose critiche soprattutto da parte degli storici dell'economia, preferendo, così, in seguito, utilizzare i concetti di 'ricchezza borghese' (*Bürgerliche Reichtum*) e di 'patrimonio' (*Vermögen*). Luzzatto G., *op. cit*., p. 46. Tali termini, infatti, permettono di porre l'attenzione non già sul capitale in sé, quanto piuttosto su quegli elementi che, nel tempo, possono trasformarsi in capitale.

[374] *Ibidem*.

[375] *Ivi*, p. 47.

del lavoro rurale ed urbano"[376] era stato destinato a esigenze connesse al lusso[377], oppure reinvestito per l'ampliamento della proprietà fondiaria, a partire dall'età moderna esso trova la sua naturale destinazione nel processo di accumulazione.

Resta da comprendere, però, perché proprio a partire da una determinata epoca sia sopraggiunto tale cambiamento. La risposta si può scorgere a partire dal mutamento spirituale che investì l'epoca moderna e che riversò i suoi effetti anche nella sfera economica. L'elemento spirituale in questione è rappresentato, in particolare, dallo spirito acquisitivo tipico della modernità, che si impone sullo spirito tradizionalista proprio dell'economia basata sull'artigianato[378]. È fondamentale sottolineare che persino l'elemento più materiale a cui si possa pensare, la ricchezza – dunque, in altri termini, il capitale – ritrova il fondamento della propria affermazione a partire da una componente spirituale. Da questo punto di vista, infatti, se non si fosse affermato il grande mutamento dovuto all'avvento dello spirito acquisitivo, molto probabilmente la rendita fondiaria non avrebbe rivestito quel ruolo centrale in qualità di condizione materiale che invece le viene imputato, poiché, pur essendo presente, essa non sarebbe stata accumulata, ma sperperata nel lusso e nello sfarzo, in continuità con quanto avveniva precedentemente. Il processo di accumulazione, quindi, non si genera spontaneamente per cause esterne all'uomo, ma è anch'esso attribuibile

[376] Cavalli A., *Introduzione*, cit., p. 30.

[377] Per un approfondimento sul legame individuato dall'Autore tra lusso e nascita del sistema capitalistico si veda l'opera Sombart W., *Lusso e capitalismo*, cit.

[378] Cavalli A., *Introduzione*, cit., pp. 31-32. Nella visione sombartiana il capitalismo si contrappone al sistema artigianale. Tale assunto, secondo alcuni studiosi – si veda, in particolare, l'opera di Brentano *Le origini del capitalismo* – sarebbe errato. Il capitalismo, cioè, non si contrapporrebbe al sistema artigianale, ma all'economia naturale e al feudalesimo. Similmente è contestata la convinzione dell'Autore relativa al principio della copertura del fabbisogno come unica aspirazione dell'artigiano e soprattutto del commerciante medievale. Brentano L., *Le origini del capitalismo*, Sansoni, Firenze 1954, pp. 64, 67-70. Così, il desiderio di un profitto illimitato non sarebbe nato con l'avvento del capitalismo. L'unico mutamento generato dal nuovo sistema economico consisterebbe nell'aver sostituito l'oggetto del desiderio: "non più la terra, bensì il denaro e i suoi equivalenti", giacché non è più la terra, ma il denaro lo strumento atto a conferire "il dominio sugli altri". Brentano L., *op. cit.*, p. 112.

all'intenzionalità umana. È per tale ragione che il commercio di per sé, slegato dalla volontà umana, non può costituire la modalità principale di formazione del capitale[379].

Al di là della modalità specifica attraverso la quale si formi il patrimonio, l'affermazione e la trasformazione di quest'ultimo nell'impresa capitalistica viene a dipendere dal processo di *trasformazione dei bisogni* che si avvia all'inizio dell'età moderna e che si sostanzia nella diffusione del bisogno di lusso dalle corti alla nobiltà e alla ricca borghesia, nell'ampliamento dei bisogni di esercito, marina da guerra, marina mercantile, delle grandi città e, infine, delle colonie[380]. Si tratta, in tutti questi casi, di bisogni di massa che, seppur già esistenti, a partire da quel momento acquistano una rilevanza quantitativa e qualitativa dapprima sconosciuta.

Il contributo degli Ebrei al capitalismo è rinvenibile a partire dall'osservazione di un singolare parallelismo tra i destini economici degli Stati e gli spostamenti degli Ebrei avvenuti tra il XV e il XVII secolo: laddove gli Ebrei si insediano, cioè, si verificherebbe un progresso nell'economia, mentre il territorio che essi lasciano andrebbe incontro a un destino di decadenza economica[381]. Tra gli eventi storici nei quali gli Ebrei avrebbero svolto un ruolo rilevante in termini di apporto "esteriore"[382], cioè di contributo alla formazione del corpo capitalistico e delle condizioni economiche che ne costituiscono la forma, due, in particolare, sono

---

[379] Questo punto della ricostruzione sombartiana fu oggetto di numerose contestazioni in ambito scientifico. A titolo esemplificativo, si vedano le opere di See H., *Les Origines du Capitalisme moderne*, Armand Colin, Paris 1926 e Brentano L., *op. cit*.

[380] Luzzatto G., *op. cit*., p. 48. Per approfondimenti su tali aspetti si vedano le pagine 178-179 dell'opera sombartiana *Il capitalismo moderno*, cit. e l'opera *Luxus und Kapitalismus*. Interessanti spunti di riflessione, inoltre, possono essere tratti dall'opera *Wirtschaft und Mode. Ein Beitrag zur Theorie der modernen Bedarfgestaltung*, Verlag Yon J.F. Bergmann, Wiesbaden 1902, nella quale Sombart analizza gli sviluppi della moda all'interno della dinamica dei bisogni e dei costumi, portando avanti un'indagine che ancora oggi risulta di estrema attualità.

[381] Sombart W., *Gli Ebrei e la vita economica*, vol. I., cit., pp. 19-20.

[382] *Ivi*, p. 51.

rappresentati dallo "spostamento del centro di gravità economico"[383] e dallo "sviluppo del traffico mercantile internazionale"[384].

Nel primo caso si fa riferimento alla ricollocazione, dall'Europa meridionale all'Europa nordoccidentale, dei luoghi essenziali intorno ai quali si sono concentrati gli interessi economici, avvenuta a partire dal XVI secolo[385].

Nel secondo caso, l'accento è posto sulla partecipazione degli Ebrei ai traffici mercantili internazionali da un punto di vista sia quantitativo che qualitativo. Quantitativamente, infatti, essi avrebbero messo in circolazione un cospicuo numero di merci; qualitativamente essi avrebbero introdotto nel mercato generi di merci nuovi rispetto a quelli che tendenzialmente venivano commerciati, sconvolgendo, così, "tutti gli antichi metodi"[386].

---

[383] *Ivi*, p. 41.

[384] *Ivi*, p. 55.

[385] Tale spostamento del centro delle relazioni economiche dà luogo a un parallelo trasferimento dell'"energia economica". *Ivi*, p. 41. Il concetto di "energia economica" è utilizzato dall'Autore come sinonimo di uno sprigionamento congiunto di più elementi, quali l'impulso acquisitivo, l'istinto di potere, l'impulso attivistico e il razionalismo economico. Per maggiori approfondimenti si rimanda alle pagine 515-518 dell'opera *Il capitalismo moderno*, cit. Alle ragioni propugnate dagli storici e relative, tra le altre, al ruolo che avrebbero giocato la scoperta dell'America e della via delle Indie, è opposta l'ipotesi interpretativa sombartiana che lega i mutamenti del centro economico alle migrazioni del popolo ebraico. Si preferisce parlare non a caso di ipotesi interpretativa poiché, per ammissione dello stesso Autore, la semplice coincidenza tra spostamenti degli Ebrei e destini economici dei Paesi non costituisce una prova di correlazione tra i due eventi. "Ragionare in questi termini equivarrebbe a concludere: *post hoc, ergo propter hoc*". *Ivi*, p. 47. In tal senso, la relazione causale tra allontanamento degli Ebrei da determinati Paesi e decadenza economica dei medesimi Paesi potrebbe, quindi, essere del tutto capovolta, come afferma Abraham Léon nella sua opera *La conception matérialiste de la question juive*, Éditions Pionniers, Paris 1946. Sombart si riferisce, in particolare, all'espulsione degli ebrei dai territori di Spagna e Portogallo, rispettivamente negli anni 1492-1495 e 1497, alludendo all'emigrazione di circa 300.000 Ebrei dalla Spagna e diretti in Francia, Portogallo, Navarra e Oriente, avvenuta il 3 agosto 1492. Sombart W., *Gli Ebrei e la vita economica*, vol. I., cit., p. 43.

[386] Sombart W., *Gli Ebrei e la vita economica*, vol. I., cit., p. 58. Sombart si riferisce, nello specifico, a prodotti quali indaco, cotone e stoffe di cotone straniere. Per ulteriori approfondimenti, si rimanda, in particolare, a *ivi*, pp. 57-59. Il commercio di matrice ebraica si sarebbe distinto, quindi, anche per varietà e ricchezza degli articoli proposti. Di notevole importanza, inoltre, il ruolo degli ebrei nella fondazione delle colonie soprattutto per quanto concerne i commerci con esse. Per una dettagliata disamina del ruolo degli ebrei all'interno delle colonie si vedano il capitolo quarto dell'opera *Gli Ebrei e la vita economica*, vol. I., cit. e il paragrafo XVIII della sezione *La formazione dell'imprenditorialità* dell'opera *Il capitalismo moderno*, cit.

Considerando che il corpo del capitalismo si costituisce, come noto, altresì di una serie di strumenti predisposti per essere impiegati nell'attività commerciale, rilevanza particolare assume, in tal senso, l'elemento ebraico.

Pur trattandosi di elementi che avrebbero contribuito a plasmare la forma del capitalismo, dunque il suo 'rivestimento' esterno, essi giocano un ruolo decisivo anche in termini spirituali, rappresentando una sorta di ponte tra i fattori esteriori del corpo e quelli interiori dello spirito. Lo snodo in questione è identificato attraverso il processo di "commercializzazione della vita economica"[387], all'interno del quale una funzione centrale sarebbe occupata proprio dal popolo ebraico. Tale processo consiste nella "subordinazione della vita economica ad operazioni commerciali"[388], nella trasformazione, dunque, di ciò che è economico in commerciale, sino a giungere all'equivalenza finale tra economia e commercio.

L'influenza degli Ebrei si svilupperebbe in maniera molteplice e trasversale, ad esempio attraverso l'ideazione di alcuni strumenti di commercio – cartevalori e titolo al portatore[389] – espressione del mutamento dell'economia nella direzione di una 'meccanizzazione', ossia della sostituzione dell'azione diretta di "uomini in carne e ossa" – una "relazione originariamente personale" – con un "sistema di organizzazioni o istituzioni create dall'uomo"[390]. Si noti che, adottando tale

---

[387] Sombart W., *Gli Ebrei e la vita economica*, vol. I, cit., p. 97.

[388] *Ibidem*.

[389] Rilevanti sono le critiche relative a tali asserzioni. Si vedano, ad esempio, le pagine 598-599 della traduzione italiana della nota opera weberiana *Wirtschaft und Gesellschaft*, Mohr, Tübingen 1921-1922; trad. it. *Economia e società*, Edizioni di Comunità, Milano 1961, nelle quali l'autore attribuisce agli strumenti commerciali in questione a una probabile origine orientale (babilonese) e afferma che gli ebrei ottennero tali strumenti tramite "il mondo ellenistico e bizantino". Weber M., *Economia e società*, cit., p. 598. Si veda anche Chalcraft D.J., *Reading Weber's Patterns of Response to Critics of* The Protestant Ethic*. Some 'Affinities' in and between Replies to Felix Rachfael and Werner Sombart*, in «Journal of Classical Sociology», vol. 5, n. 1, pp. 31-51.

[390] Sombart W., *Gli Ebrei e la vita economica*, vol. I., cit., pp. 98-112. Per un'analisi approfondita della nozione di uomo all'interno del pensiero di Werner Sombart, si leggano Iannone R., *Umano ancora umano*, cit. e Iannone R., *Foot steps of man, traces of thought.* Vom Menschen *of Werner Sombart*, in «DADA. Rivista di Antropologia post-globale», n. 1, 2015, pp. 117-127. Per un esame dettagliato della categoria della meccanizzazione, connessa a quella di deanimazione, o deumanizzazione, si veda la minuziosa ricostruzione presentata in Iannone R., *De-umanizzazione*, cit., pp. 33-62.

prospettiva, l'economia moderna non si distinguerebbe dall'epoca precapitalistica per la nascita e la diffusione delle relazioni di credito – che sono già presenti –, ma per la meccanizzazione di tali relazioni[391].

Le matrici di quello che potrebbe essere definito come un processo di spersonalizzazione del sistema creditizio si scorgono, in particolare, nell'istituto del titolo al portatore, le cui origini sono ricondotte da Sombart al diritto talmudico-rabbinico, disconoscendone le presunte origini romane o germaniche. Dall'impianto normativo talmudico-rabbinico sarebbe ricavabile l'idea di un'obbligazione di carattere impersonale, particolarmente consona alle esigenze del popolo ebraico, cui l'Autore, in particolare, attribuisce l'ideazione dell'obbligazione mamré – 'mamran' o 'mamram' –, caratterizzata da una forte spersonalizzazione e rispondente all'esigenza degli Ebrei di porre in salvo i propri carichi di merci, perennemente esposti al rischio di cattura ad opera, in particolare, dei pirati cristiani. Gli Ebrei, costretti a dissimulare la loro qualità di destinatari di una spedizione, potevano successivamente ricevere le merci proprio attraverso la clausola al portatore[392].

A partire dalle more del ragionamento sombartiano, ciò che emerge come punto focale della riflessione è l'orientamento astratto del diritto ebraico che aprirebbe "la strada alla concezione impersonale, «meccanica», del rapporto giuridico"[393].

È possibile notare come frequentemente risulti audace l'intenzione sombartiana di attribuzione agli Ebrei – e solo agli Ebrei in quanto unici creatori – di istituti quali quello del titolo al portatore o strumenti quali l'azione, l'obbligazione e così via. Le ipotesi in questione si basano, infatti, per lo più su fonti documentarie, ma l'Autore stesso non esita ad ammettere che i documenti possono rivelare lacune o scarsità e risultare inadeguati a spiegare da soli un fenomeno.

---

391 Sombart W., *Gli Ebrei e la vita economica*, vol. I., cit., pp. 98-112.
392 *Ivi*, p. 120.
393 *Ivi*, pp. 124-128.

Se è impossibile risalire dai documenti alle cause prime degli istituti giuridici, si può tentare di integrare l'analisi documentaria con "le deduzioni tratte dalla situazione economica (o giuridica) generale del periodo considerato o del popolo in questione"[394], poiché l'inizio di certi fenomeni non è rinvenibile in una datazione precisa, ma è un processo che si perde "nelle oscure lontananze della vita di tutti i giorni"[395].

La situazione economica di un determinato periodo, proprio in quanto contingente e storicamente condizionata, potrebbe dar adito a deduzioni che siano in linea con quel determinato periodo storico, ma non è detto che rimandino automaticamente all'origine del fenomeno stesso o rivelino elementi fondamentali per comprenderne la nascita. Da questo punto di vista, alcune sue ipotesi di ricerca, soprattutto laddove fondate su una presunta conformità e consonanza degli istituti in questione con gli interessi ebraici, possono rivelarsi carenti nel loro fondamento teorico ed emergere come il risultato di interpretazioni soggettive[396]. Riprendendo, ad esempio, quanto affermato a proposito dell'istituto del mamré, esso potrebbe essere alternativamente ricondotto al mondo cristiano, se si evidenzia la radice linguistica latina del termine: 'membrana'[397].

Similmente, si potrebbe affermare che i passi del Talmud che Sombart impiega per sostenere l'astrazione e l'impersonalità del titolo al portatore, in quanto frutto di molteplici e articolate interpretazioni susseguitesi nei secoli, possono essere recepiti da altri soggetti in maniera differente, se non addirittura contraria

---

[394] *Ivi*, p. 101.

[395] *Ibidem*. A tal proposito, si veda Varsanyi N.A., *A Study of Werner Sombart's Writings*, Department of Economies and Political Science, McGill University, Montreal, April 1963.

[396] Riprendendo l'esempio del mamré, esso potrebbe essere ricondotto al mondo cristiano, se si evidenzia la radice linguistica latina del termine: 'membrana'. Todeschini G., *Una polemica dimenticata: Sombart e "Die Juden und das Wirtschaftsleben" nella discussione storiografica (1911-1920)*, in "Società e storia", n. 35, p. 152.

[397] Todeschini G., *op. cit.*, pp. 139-160.

all'interpretazione sombartiana[398]. In tal senso sembra muoversi la critica di Steckelmacher[399] laddove ravvisi, nei medesimi passi, l'inseparabilità tra la concretezza del singolo contratto particolare e l'identificazione dei soggetti coinvolti, ossia la personalizzazione e non la spersonalizzazione dell'istituto[400].

Se, da un lato, l'analisi di Sombart propone un'interpretazione storico-economica nella quale gli Ebrei sono protagonisti – e, quindi, metterebbe in luce una mancanza della storiografia ebraica in campo economico[401] –, dall'altro essa, attraverso le varie circostanze esteriori indicate, attribuisce agli Ebrei un ruolo talmente preponderante nell'edificazione dell'economia moderna che sembrerebbe contrastare con la storia di marginalizzazione che molto spesso essi vissero, come ben esemplifica la weberiana espressione, riferita al popolo ebraico, di 'popolo-paria'[402]. La capacità d'influenza degli Ebrei, da questo punto di vista, sembra essere più laterale che centrale, come invece vorrebbe l'Autore[403].

---

398 Si veda, ad esempio, Weingort A., *Intérêt et crédit dans le droit talmudique*, R. Pichon et R. Durand-Auzias, Paris 1979, in cui è messo in discussione il rapporto di causa-effetto tra impostazione talmudica e astrattezza degli istituti commerciali capitalistici.

399 Steckelmacher M., *Randbemerkungen zu W. Sombarts «Die Juden und das Wirtschaftsleben»*, Verlag Von Leonhard Simion N.F., Berlin 1912.

400 Todeschini G., *op. cit*., p. 152.

401 Sulla marginalità dell'importanza della componente ebraica riconosciuta dalla storiografia maggioritaria si veda, in particolare, Liese W., *W. Sombart. «Die Juden und das Wirtschaftsleben»*, in «Theologie und Glaube. Zeitschrift für den katholischen Klerus», 1912, pp. 402-404.

402 Weber M., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1920; trad. it. *Sociologia della religione*, Edizioni di Comunità, Milano 1982, pp. 369-370. A tal proposito, si veda anche la ricostruzione di Marra R., *Religioni universali e capitalismo razionale in Max Weber*, in «Rivista di filosofia del diritto», Fascicolo Speciale, dicembre 2013. Sul ruolo minoritario in economia non solo degli Ebrei, ma degli stranieri in generale e per un'analisi critica delle tesi che correlano il progresso economico alla religione, si rimanda a Samuelsson K., *Economia e religione*, Armando Editore, Roma 1973.

403 Da questo punto di vista, si noti altresì come Sombart, con riferimento alla formazione dello Stato moderno, ritenga sia possibile individuarne i tratti fondamentali in Italia e in Spagna, non soffermandosi esaurientemente sul ruolo di altre aree geografiche europee quali l'Inghilterra o la Francia, che la storiografia invece considera rilevanti ai fini della nascita del carattere moderno dello Stato.

2.3.2. Il lavoro

Accanto alle condizioni specificamente economiche, per il sorgere dell'impresa capitalistica assume un'importanza fondamentale la dimensione del lavoro e della sua organizzazione. Non è sufficiente, infatti, la disponibilità di capitale o l'impulso al suo utilizzo se a tali elementi non è associata la presenza di una *forza lavoro* tale da essere impiegata per l'avvio e il funzionamento dell'impresa[404].

Il coordinamento della mano d'opera da impiegare nell'impresa rappresenta, nell'ottica sombartiana, uno degli elementi dell'organizzazione del lavoro, ossia di "un determinato ordine a cui sono sottoposte tutte le singole operazioni economiche"[405]. L'ordine, infatti, è indispensabile per dar luogo a qualsiasi attività di tipo sistematico e che comporti la collaborazione tra molteplici soggetti. È attraverso l'ordine che il sistema si oggettivizza[406].

Fondamentale è la caratterizzazione sociale riconosciuta al lavoro umano: quest'ultimo "è sempre lavoro sociale"[407], poiché non è possibile "il lavoro di un uomo senza quello di un altro"[408], come anche Durkheim evidenzia attraverso il concetto dell''interdipendenza' tra le parti, tipico della divisione del lavoro nella società complessa a solidarietà organica, nella quale, la massima specializzazione degli individui e del lavoro fa sì che la sopravvivenza al di fuori della società sia, di fatto, impossibile, a causa della dipendenza di ogni funzione dalle altre[409]

Riconoscendo nella *specializzazione* – l'attribuzione regolare e ripetuta dei medesimi compiti nel tempo – e nella *cooperazione* – la collaborazione di più soggetti

---

[404] Luzzatto G., *op. cit*., p. 49.
[405] Sombart W., *Il capitalismo moderno*, cit., p. 110.
[406] *Ivi*, pp. 103-104.
[407] *Ivi*, p. 104.
[408] La storia umana, in altri termini, ha da sempre conosciuto uomini che hanno potuto sopravvivere e svilupparsi attraverso la vita in società. Persino il lavoro "dell'uomo più solitario" si radica, quindi, nel lavoro svolto dalle generazioni precedenti. Conseguentemente, ogni qualsivoglia problema relativo al lavoro umano è, secondo tale prospettiva, sempre, anche se non necessariamente soltanto, un problema di tipo sociologico. *Ibidem.*
[409] Cfr. Durkheim É., *De la division du travail social*, Félix Alcan Éditeur, Paris 1893.

alla realizzazione di un'opera – i due principi centrali su cui si fonda qualsiasi organizzazione del lavoro umano, Sombart pone le basi per l'affermazione del suo specifico modo d'intendere la costituzione del sistema capitalistico[410]. Quest'ultimo, infatti, è definibile come "*una organizzazione economica di scambio, in cui collaborano, uniti dal mercato, due diversi gruppi di popolazione, i proprietari dei mezzi di produzione, che contemporaneamente hanno la direzione e costituiscono i soggetti economici, e i lavoratori nullatenenti* (come oggetti economici), *e che è dominata dal principio del profitto e dal razionalismo economico*"[411]. La collaborazione tra le due categorie di soggetti coinvolti costituisce, dunque, la condizione essenziale per il funzionamento dell'intero sistema.

Recuperando le tracce comtiane dell'armonia come condizione 'normale' del sociale[412], sembra dissolversi qualunque traccia di contrapposizione tra i due gruppi, al punto tale che, pur utilizzando talvolta la categoria concettuale della *classe*, essa non assume i connotati della caratterizzazione oppositiva e conflittualista propria dell'impostazione marxiana[413]. La differenza tra i due gruppi di soggetti intervenenti nella logica capitalistica non ritrova la sua naturale espressione all'interno dello scontro di classe, quanto, piuttosto, nella collaborazione e nella cooperazione tra essi[414].

---

[410] Sombart W., *Il capitalismo moderno*, cit., pp. 105-106.

[411] *Ivi*, p. 165.

[412] Comte A., *Cours de philosophie positive*, vol. I, Costes, Paris 1934.

[413] E neppure i caratteri delle interpretazioni alternative del concetto di classe, quali quella che si ispira alla sociologia americana – che ritiene la classe un sinonimo di strato sociale – o quella secondo la quale la classe è una categoria professionale. Si veda, a tal proposito, la ricostruzione operata da Duverger in Duverger M., *Partis politiques et classes sociales*, in Aa.Vv., *Partis politiques et classes sociales en France*, Colin, Paris 1955. Approfondimenti sul concetto di classe sono presenti, inoltre, nell'opera Mongardini C., *La conoscenza sociologica. Concetti fondamentali*, ECIG, Genova 2001, pp. 119-125.

[414] Si noti, da questo punto di vista, che questa eco comtiana non si traduce nell'adesione all'idea positivista del progresso scientifico come progresso tout court, tutt'altro. L'impostazione sombartiana, a differenza di quella comtiana, non si basa sull'idea secondo la quale l'applicazione della razionalità scientifica al rapporto dell'uomo con l'ambiente genererà una quantità di beni talmente ampia che il problema della scarsità delle risorse sarà superato e, di conseguenza, verranno meno anche tutti i problemi sociali e politici. Come si evidenziava nel capitolo precedente, Sombart non condivide le teorie evolutive che suddividono la vita economica in 'stadi'. Per approfondimenti

Pur riconoscendo l'esistenza di differenti classi, il focus non si incentra su di esse, ma sulla distinzione tra le due grandi differenziazioni sociali del *ceto* e della *classe*, emblema della transizione tra le due categorie tönnesiane della comunità e della società[415]. In entrambi i casi si tratta di due "grandi gruppi"[416], ma mentre l'appartenenza al ceto si fonda su una "comunione di vita"[417] e si traduce in una relazione *organica* con la collettività, l'appartenenza alla classe si basa su un'unione esteriore data da comuni interessi connessi a un determinato sistema economico e genera una relazione *meccanica* con la collettività. Se il ceto rappresenta, quindi, un'aggregazione naturale, la classe costituisce un'unione artificiale, in quanto i soggetti che vi appartengono sviluppano il loro senso di appartenenza a essa soltanto in seguito alla presa di coscienza dell'esistenza di un comune terreno di interessi. In altri termini, la coesione è generata "dall'esterno per mezzo di un cosciente processo di riflessione"[418], mentre, nel caso del ceto, la naturalità dell'appartenenza precederebbe l'elemento riflessivo.

Distaccandosi dalla concezione sociologica maggiormente diffusa sul significato del *ceto*[419] che, richiamandosi all'impostazione weberiana, lo considera composto da tutti coloro che condividono il medesimo 'stile di vita'[420] – la medesima 'condotta di vita' –, l'interpretazione sombartiana relativa a tale elemento punta nettamente l'accento sull'elemento della sua naturalità, in contrapposizione con l'artificiosità

---

si veda Rutigliano E., *Teorie sociologiche classiche. Comte, Marx, Durkheim, Simmel, Weber, Pareto, Parsons*, Bollati Boringhieri, Torino 2007, pp. 10-15.

[415] Tönnies F., *Gemeinschaft und Gesellschaft*, O.R. Reislad, Leipzig 1887; trad. it. *Comunità e società*, Edizioni di Comunità, Milano 1979.

[416] Sombart W., *Il capitalismo moderno*, cit., p. 461.

[417] *Ibidem.*

[418] *Ivi*, p. 463.

[419] Sulle teorie relative al significato del ceto si veda, in particolare, Mongardini C., *La conoscenza sociologica*, cit., pp. 79-99, 119. Tra queste, si veda, nello specifico, l'analisi di Cox il quale concepisce il ceto come "un numero di persone che formano uno strato di *status* sociali più o meno chiaramente delimitato dagli altri strati in base alla consuetudine o alla legge". Cox O.C., *Estates, Social Classes and Political Classes*, in «American Sociological Review», vol. X, 1945, pp. 465-469.

[420] Weber M., *Economia e società*, cit.

propria della classe. Quest'ultima, inoltre, a differenza della visione marxiana, non esiste fintantoché i suoi membri non sviluppino la consapevolezza e la coscienza della propria appartenenza a essa. Mentre in Marx, dunque, è possibile parlare dell'esistenza della *classe in sé* e della *classe per sé*[421] come due momenti della vita della classe distinti e separati, in Sombart la classe esiste soltanto nel momento in cui è *classe per sé*, proprio perché l'aggregazione tra le parti non avviene mai in maniera spontanea.

A differenza dell'interpretazione weberiana del concetto di *classe*, che emerge dall'unione dei soggetti che condividono gli stessi *interessi economici*, in Sombart la classe si forma attraverso l'unione di soggetti accomunati dall'interesse per il medesimo *sistema economico* e acquista senso soltanto in corrispondenza del sorgere del sistema economico capitalistico. È importante precisare, in ogni caso, che, in generale, il concetto di classe assume nella teoria sombartiana una valenza descrittiva e non analitica, dal momento che la riflessione non si muove all'interno di una teoria delle classi.

Secondo tale prospettiva, in aggiunta, il ceto affonda le proprie radici all'interno dei rapporti di parentela attraverso cui si costituiscono le "comunità di vita"[422]. Esso ritrova la propria specificità, quindi, nei legami di tipo primario, poiché il ceto è attribuito alla nascita. Questo concetto di fondamentale importanza per la conoscenza sociologica, distaccandosi dall'idea del ceto come aggregazione frutto delle scelte di consumo dei soggetti assume, qui, una connotazione del tutto originale.

---

[421] Sulla differenza tra *classe in sé* e *classe per sé* nell'accezione marxiana, si rimanda a Marx K., Engels F., *Die Deutsche Ideologie*, Marx-Engels-Lenin-Institut, Mosca 1932; trad. it. *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma 1975; Marx K., Engels F., *Manifest der kommunistischen Partei*, Gedruckt in der Office der 'Bildungs-Gesellschaft für Arbeiter' von I. E. Burghard, London 1848; trad. it. *Manifesto del Partito Comunista*, in *Opere*, vol. VI, Rizzoli, Milano 1998.

[422] Sombart W., *Il capitalismo moderno*, cit., p. 461.

Ceto e classe intervengono, dunque, come il segno più rappresentativo di un ampio e generalizzato processo di profondo cambiamento della natura delle relazioni umane all'interno della società, che si manifesta con vistosità negli stessi anni in cui il capitalismo comincia a mutare i suoi connotati originari e a mostrare le sue potenziali derive e i suoi possibili pericoli.

All'interno di tale cornice concettuale, a porsi al centro della riflessione non sono né il dibattito attorno al luogo d'origine dal quale attingere la forza lavoro necessaria alla vita capitalistica – la città o la campagna e le loro relative peculiarità di contesto –, né la natura – armonica o conflittuale, per non dire sfruttatrice – del rapporto tra proprietari dei mezzi di produzione e lavoratori nullatenenti. Neppure i rapporti di produzione in quanto tali sono fondamentali per la comprensione sombartiana delle dinamiche di funzionamento del sistema capitalistico[423]. Il problema critico intorno al quale riflettere è costituito dalla incredibile capacità del capitalismo, attraverso le sue caratteristiche di funzionamento, di esercitare un fascino senza precedenti su tutti coloro che agiscono in ambito economico.

Fondamentale, dunque, è sottolineare che, secondo tale prospettiva, indagare la dimensione del lavoro nell'ambito del sistema economico capitalistico non corrisponde all'analisi del *lavoro come organizzazione*, come *struttura*, ma equivale allo studio delle dinamiche che ruotano intorno al *lavoratore* e alla sua persona. Così come non vi è capitalismo senza la figura dell'imprenditore capitalista, allo stesso modo non vi è capitalismo senza la figura del lavoratore. Nonostante la trattazione sombartiana si soffermi in maniera specifica sul soggetto imprenditore e non

[423] Si vedano, in particolare, le pagine 377-408 dell'opera *Il capitalismo moderno* nelle quali Sombart dedica ampio spazio alla posizione sociale dei lavoratori – distinguendo questi ultimi tra lavoratori nullatenenti che vivono soltanto attraverso il loro salario (il proletariato in senso stretto), lavoratori non liberi, lavoratori residenti nello stabilimento (anch'essi soggetti a un lavoro coatto), proprietari agricoli e agricoltori –; alla forma, al contenuto del moderno contratto di lavoro e alle sue radici – rintracciabili all'interno del rapporto di servitù e del rapporto di *Verlag* –; all'organizzazione del lavoro all'interno dell'azienda – attraverso le sue caratteristiche, la composizione della mano d'opera.

dedichi complessivamente lo stesso spazio al soggetto lavoratore, è opportuno mettere in luce come ricorra costantemente la volontà di porre l'uomo al centro dell'indagine, mettendo a fuoco il ruolo del soggetto agente nel tentativo di illuminare la sua volontà e le sue intenzionalità.

Rispetto all'ambito capitalistico, sia "i soggetti economici in senso stretto", ossia i proprietari dei mezzi di produzione, sia "gli oggetti economici", i lavoratori nullatenenti, agiscono sulla base del principio razionalistico e del principio acquisitivo, che rappresentano la novità del capitalismo e ciò che lo contraddistingue dai sistemi economici precedenti[424]. Se l'imprenditore capitalista agisce in vista del perseguimento del massimo profitto, il lavoratore, a sua volta, agisce sulla base del raggiungimento del massimo salario[425]. Entrambi i gruppi sono, dunque, conquistati dalla logica capitalistica e – come si avrà modo di evidenziare nel prosieguo di tale lavoro –, conseguentemente, entrambi, seppure con le differenze che saranno messe in luce in seguito, si trovano nella condizione di subire le derive in termini di alienazione e deumanizzazione che il sistema capitalistico nella sua epoca matura genera.

L'elemento del razionalismo economico si porrebbe in discontinuità rispetto a quanto verificatosi nei sistemi economici precedenti l'avvento del capitalismo, nei quali si imponevano una concezione della vita e una condotta dominate dalla a-razionalità[426]. In un quadro così delineato, il lavoratore, seppure coinvolto all'interno di un'organizzazione economica capitalistica, sarebbe rimasto ancorato alle idee precapitalistiche della copertura del fabbisogno e del tradizionalismo e avrebbe mirato all'ottenimento del salario in vista di tali principi. La "struttura mentale"[427] del lavoratore appare, dunque, la medesima sino all'avvento del

[424] *Ivi*, pp. 379-381.
[425] *Ibidem*.
[426] *Ivi*, pp. 383-388.
[427] *Ivi*, p. 384.

capitalismo. In altri termini, nel ceto operaio del precapitalismo non sembra rinvenibile quel processo che conduce alla delineazione della figura tipica dell'economia moderna, l'*homo œconomicus*.

Se, quindi, il problema *quantitativo* dei lavoratori – ossia il problema relativo a dove trovare le potenziali masse lavoratrici funzionali alla vita del sistema capitalistico (formazione del "proletariato virtuale"[428]) – trova la sua soluzione nella disponibilità di una "massa umana" composta da manodopera libera ("popolazione aggiunta" e "popolazione eccedente") e non libera (gli schiavi), il problema *qualitativo* riguardante il processo di *adattamento* delle potenziali masse lavoratrici ai bisogni del sistema capitalistico (formazione del "proletariato attuale"[429]) rappresenta la questione centrale attorno alla quale è opportuno concentrare gli sforzi riflessivi.

A cosa si deve, quindi, la spinta al cambiamento? Quali meccanismi rendono possibile un'organizzazione del lavoro fondata su principi dapprima non perseguiti?

Tre sono gli elementi focali intorno ai quali si gioca il processo di adattamento delle masse:

- la presenza fisica di tali masse in un determinato territorio, provocata da vari fattori, tra i quali la sovrappopolazione nelle campagne, le migrazioni e le esigenze di spostamento di varia natura da un territorio all'altro (*adattamento locale*);
- la volontà e la capacità di eseguire le mansioni lavorative a esse attribuite, derivante dall'assimilazione, da parte delle masse in questione, dello *spirito capitalistico* (*adattamento tecnico*);

[428] *Ivi*, p. 610.
[429] *Ivi*, pp. 610-611, 619, 635.

- la convenienza per l'imprenditore nell'impiegare dal punto di vista lavorativo le masse, dettata dal fatto che numerose misure sono adottate al fine di mantenere basso il livello dei salari (*adattamento economico*)[430].

Senza dubbio, l'assorbimento dello spirito capitalistico da parte dei lavoratori costituisce il cuore dell'analisi. A prescindere, infatti, dalla disponibilità numerica di soggetti disposti a lavorare per l'impresa capitalistica, dalla loro presenza fisica nello spazio e dal loro adattamento alle condizioni economiche proprie del capitalismo, quest'ultimo, senza l'assimilazione da parte dei lavoratori di ciò che costitutivamente lo rende tale – il suo *spirito* –, non sarebbe in grado di operare. La componente spirituale torna, dunque, a occupare la posizione di primo piano nell'ambito del meccanismo capitalistico, persino laddove siano in gioco fattori tradizionalmente di tipo materiale, come nel caso del lavoro.

È a partire da tale processo di adattamento ai bisogni capitalistici e di assimilazione dello spirito capitalistico che si generano le premesse di ciò che verrà successivamente identificato come processo di costituzione di un nuovo *tipo umano* ad opera del capitalismo, processo che trova in alcuni soggetti in particolare il terreno fertile su cui potersi radicare[431]. Con l'obiettivo di generare una vera e propria adesione senza riserve del lavoratore allo spirito capitalistico, numerose sono le misure che intervengono, ma tutte si mostrano, in tal senso, fallimentari. A partire dall'introduzione del salario a cottimo sino al rispetto di rigidi regolamenti di fabbrica, attraverso ordine e disciplina, qualsiasi criterio imperniato sulle idee

[430] *Ivi*, pp. 612, 645-728. Si noti come, relativamente a tali problematiche, Sombart faccia riferimento all'impiego del lavoro minorile e del lavoro femminile e riprenda, inoltre, la teoria marxiana dell'"esercito industriale di riserva", definendolo come "il più importante strumento in mano degli imprenditori per evitare che gli alberi crescano fino al cielo, che i salari salgano oltre una misura conveniente". *Ivi*, p. 722.

[431] Più avanti si sottolineerà come, secondo la prospettiva sombartiana, è possibile scorgere all'interno del popolo ebraico uno dei soggetti – se non addirittura il principale – in cui vi è la disposizione maggiormente favorevole al capitalismo e al suo spirito.

della costrizione esteriore non si rivela in grado di *socializzare* dall'interno il lavoratore al nuovo spirito che si intende diffondere[432].

È a questo punto che diviene centrale l'apporto dell'elemento religioso, capace di orientare la volontà e, conseguentemente, la condotta dei soggetti mediante una forza interiore e non più soltanto esteriore. La religione e, in particolare, l'etica religiosa, attraverso la loro funzione socializzante, contribuiscono, così, di più e meglio alla genesi di quella specifica "disposizione d'animo"[433], di quel determinato *ethos*[434] di cui il capitalismo necessita[435].

Tale influsso appare all'Autore rintracciabile in alcuni orientamenti del protestantesimo, tra i quali puritanesimo, metodismo, quaccherismo e mennonismo, come già aveva evidenziato M. Weber nella sua nota opera[436]. Orientamenti, questi, che favorirebbero una disposizione ascetica di tipo mondano ancorata a una concezione del lavoro come vocazione. Ciononostante, come si evidenzierà più avanti, è a partire dall'etica ebraica che saranno rintracciate le radici originarie del processo di formazione dello spirito capitalistico.

La preponderanza della componente religiosa, pur rivestendo un ruolo primario per l'assimilazione del nuovo spirito economico da parte dei lavoratori, suscita

---

[432] Sombart W., *Il capitalismo moderno*, cit., pp. 690-693.

[433] *Ivi*, p. 693.

[434] Ciò che, dunque, rileva ai fini dell'indagine è l'*ethos* in quanto "eticità vissuta" (Schluchter W., *«Come le idee operano nella storia». Un caso esemplare nello studio sul Protestantesimo ascetico*, in Di Costanzo G., Pecchinenda G., Savarese R. (a cura di), *Max Weber. Un nuovo sguardo*, FrancoAngeli, Milano 2007, p. 50), ossia l'insieme dei codici di comportamento, delle norme e dei valori propri di una "condotta di vita eticamente regolata" derivante dalla "proiezione della religiosità nelle opere mondane". Ray L.J., voce 'Etica protestante, tesi dell'', in Outhwaite W., Bottomore T., Gellner E., Nisbet R., Touraine A. (a cura di), *Dizionario delle scienze sociali*, il Saggiatore, Milano 1997, p. 252; Mongardini C. (a cura di), *Lo spirito del capitalismo contemporaneo*, cit., p. 9.

[435] La stretta relazione tra etica ed economia è testimoniata anche da una singolare circostanza etimologica: la parola *oikos* – ovvero 'casa', in greco – da cui è consuetudine far derivare il termine attuale di *economia*, sembra ritrovi la propria origine a partire dal vocabolo babilonese *viaku*, ossia la casa non privata, ma di Dio, il tempio. Si veda, in tal senso, l'indagine di Mortara C.A., *L'etica ebraica e lo spirito del capitalismo*, in Bidussa D., Collotti Pischel E., Scardi R. (a cura di), *Identità e storia degli ebrei*, FrancoAngeli, Milano 2000, pp. 34-48.

[436] Weber M., *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, cit.

nell'Autore alcuni dubbi relativi prevalentemente alla probabile non elevata "educazione religiosa"[437] degli operai del primo capitalismo. In altri termini, seguendo l'impostazione sombartiana, la concreta attivazione di condotte ispirate all'etica religiosa sarebbe subordinata al possesso di un alto livello di cultura religiosa, presumibilmente non presente nella maggioranza dei lavoratori dell'epoca[438].

In questa sede, si intende rimarcare come, attraverso l'accento posto sul ruolo della cultura e dell'educazione religiosa, venga qui introdotto un elemento di originalità associato al grado di effettiva efficacia dell'etica religiosa di fare perno nella mente dei soggetti e di espandersi nella società. Si ritiene opportuno sottolineare che il fattore dell'educazione religiosa in senso stretto compare unicamente nell'opera *Il capitalismo moderno* ed esclusivamente in riferimento all'influenza che esso esercita sull'adesione all'ethos capitalistico da parte del *lavoratore*.

Qual è, però, il ruolo del fattore educativo/culturale relativamente all'assorbimento di tale ethos da parte dell'*imprenditore* capitalistico? Esso non sembra possedere alcun tipo di funzione, giacché l'Autore non ne farà ulteriormente menzione, lasciando così aperti numerosi interrogativi circa l'importanza delle dinamiche connesse alla dimensione in questione.

Se, dunque, in ultima istanza, neppure l'educazione religiosa si rivela in grado di generare quella disposizione favorevole al capitalismo all'interno dell'animo del lavoratore, ci si chiede a cosa potersi appellare per produrre la desiderata attitudine allo spirito capitalistico.

---

[437] Sombart W., *Il capitalismo moderno*, cit., p. 693.
[438] *Ivi*, pp. 693-694.

Nulla sembra più forte e persuasivo del "corso naturale delle cose"[439]. Più potente persino del ruolo giocato dall'*esempio* e dall'*imitazione*[440], il naturale accadere degli eventi pone, a tal punto, il capitalismo stesso al centro dell'attenzione: "il capitalismo produce dal suo seno gradualmente anche il tipo di lavoratore a lui adatto"[441]. Così l'operaio, se non intende letteralmente "finire sotto le ruote"[442], è costretto a mettere in atto specifiche pratiche.

Il luogo di lavoro emerge, in quest'ambito, come agente socializzante in grado di generare quel processo di *socializzazione professionale* mediante il quale poter apprendere le norme formali e informali connesse al tipo di impiego svolto[443].

Ma non esclusivamente. Il capitalismo è in grado di conquistare non solo e non tanto per costrizione, quanto piuttosto mediante consenso e accettazione, facendo assaggiare alle masse i suoi frutti[444]. Quando, cioè, esse scorgono nel razionalismo economico tipico del capitalismo possibilità di guadagno e di "allargamento della propria esistenza materiale"[445], finiscono per orientare ogni loro pensiero al calcolo e per accettare senza remore tutte quelle condizioni "che regolano la realizzazione di questa aspirazione nell'ambito del sistema economico capitalistico"[446].

Ecco, quindi, che lo spirito capitalistico si diffonde da sé, attraverso "la forza educativa dell'automatismo"[447]. A tal proposito, l'automatismo in questione sembra somigliare molto alla categoria sociologica dell'*interesse*, in qualità di spinta

---

[439] *Ivi*, p. 693.

[440] Seppur differente dalla concezione sombartiana dell'imitazione, non intesa come vera e propria legge, si veda, a tal proposito, la teoria della legge dell'imitazione di Gabriel Tarde, contenuta nell'opera Tarde G., *Les lois de l'imitation*, Félix Alcan Éditeur, Paris 1890.

[441] Sombart W., *Il capitalismo moderno*, cit., p. 693.

[442] *Ibidem*.

[443] Sulla socializzazione professionale e sugli agenti di socializzazione si veda, in particolare, l'opera di Croteau D., Hoynes W., *Experience Sociology – culture, structure, power*, McGraw-Hill Education, London 2012; trad. it. *Sociologia generale. Temi, concetti, strumenti*, a cura di Antonelli F., Rossi E., McGraw-Hill Education (Italy), Milano 2018, pp. 195-211.

[444] Sombart W., *Il capitalismo moderno*, cit., p. 688.

[445] *Ibidem*.

[446] *Ibidem*.

[447] *Ivi*, p. 693.

motivazionale all'agire. Tuttavia, si ritiene ragionevole affermare che la dimensione del corso naturale degli eventi, seppur difficilmente declinabile sotto un'etichetta concettuale univoca, rimandi alla capacità di esercizio di *potere* da parte del capitalismo sui soggetti che vi entrano in contatto, un potere che può non essere percepito come tale – un "totalitarismo dolce"[448] –, ma che si insinua capillarmente[449] nei vari ambiti del sociale, traducendosi in una potente forma di *controllo sociale*.

In rapporto alle categorie del sapere sociologico, centrale, da questo punto di vista, è, inoltre, il ruolo del *processo di socializzazione*, attraverso il quale il lavoratore è socializzato alle esigenze e alle istanze del capitalismo: se, da un lato, quando l'analisi si concentra sul concetto di imitazione, la teoria sombartiana che ne emerge richiama, a tratti, le teorie dell'apprendimento basate sul principio di Pavlov relativo al rapporto stimolo-reazione[450], dall'altro essa mette, altresì, in luce dinamiche proprie di un'azione sociale basata sul modello dello scambio[451], nel quale ciascuno punta all'ottenimento del massimo soddisfacimento individuale.

Nell'analisi riemerge l'inversione del rapporto causale tra capitalismo come sistema complessivo e capitalismo inteso come spirito del capitalistico. Nel caso del lavoratore è il capitalismo stesso che, attraverso la sua imponenza, domina sulla mente e sulla vita del soggetto, che adotta condotte perfettamente in linea con quanto auspicato dal nuovo sistema economico *automaticamente*, per il solo fatto di respirare, dalla sua nascita alla sua morte, "un'atmosfera permeata di spirito capitalistico"[452].

---

[448] Mongardini C., *Le dimensioni sociali della paura*, FrancoAngeli, Milano 2008.

[449] Sulla rilevanza della diffusione del potere al di fuori delle classiche strutture considerate come strutture del potere e all'interno di ogni aspetto della vita quotidiana, si veda la nota teorizzazione di Foucault sul biopotere e la biopolitica. Foucault M., *Nascita della biopolitica*, Feltrinelli, Milano 2005.

[450] Si vedano, nello specifico, Pavlov I.P., *Conditional Reflexes*, Dover Publications, New York 1927 e le teorie di Miller e Dollard all'interno dell'opera Miller N.E., Dollard J., *Social Learning and Imitation*, Yale University Press, New Haven 1941.

[451] Per approfondimenti sulla teoria dell'azione sociale come scambio si vedano Homans G.C., *Social Behavior as Exchange*, in «American Journal of Sociology», vol. 63, n. 6, 1958, pp. 597-606 e Homans G.C., *Social Behavior: Its Elementary Forms*, Harcourt, Brace & World, New York 1961.

[452] Sombart W., *Il capitalismo moderno*, cit., p. 694.

Si noti, dunque, come sembra essere messa in discussione la capacità critica delle masse lavoratrici e come già attraverso tale analisi emerga un differente approccio nel trattare lo stesso argomento – genesi e acquisizione dello spirito capitalistico – per le due differenti categorie di soggetti coinvolti. Da una parte, infatti, affiora la figura dell'imprenditore come il reale centro del sistema capitalistico. Imprenditore che diviene l'espressione del nuovo spirito – di conquista e di irrequietezza, ma anche di ordine e disciplina – e la cui volontà sembra porsi sempre in posizione antecedente rispetto alle strutture del capitalismo: l'imprenditore *genera* il capitalismo, è il *padre* del capitalismo. Dall'altra, appare la figura del lavoratore, dell'operaio inteso come *massa*, con tutto il portato di dinamiche che dall'impiego di tale categoria concettuale deriva, tra le quali spicca evidente il meccanismo dell'eterodirezione[453]. Il lavoratore *subisce* il capitalismo, è il *figlio* del capitalismo.

Nonostante le diversità di approccio relative alla fase del primo capitalismo, imprenditore e operaio appaiono successivamente accomunati dal medesimo destino, laddove l'imprenditore, nella fase del capitalismo maturo, sarà posto in posizione secondaria rispetto alla creatura a cui egli stesso aveva dato la vita. Entrambi i gruppi – come si avrà modo di mettere in rilievo nell'ultimo capitolo del presente lavoro –, seppur con le dovute differenze, vivranno la condizione di *figli* del capitalismo e subiranno i rischi derivanti dalle storture e dalle deviazioni del capitalismo maturo rispetto alla sua espressione originaria.

2.3.3. Lo Stato moderno

Tra le condizioni fondamentali che hanno consentito al capitalismo di radicare in profondità la sua affermazione, un ruolo centrale è rivestito dallo Stato moderno. Numerosi, infatti, sono gli influssi che esso – inteso nella sua duplice veste, da un lato, di struttura, organizzazione, ordine e, dall'altro, di idea, principio, dunque,

[453] Cfr. Mongardini C., *La conoscenza sociologica*, cit., pp. 112-115.

spirito – avrebbe esercitato nei confronti del nuovo sistema economico, attraverso la costituzione di eserciti permanenti[454], l'adozione di specifiche politiche industriali e commerciali – in particolare, il mercantilismo –, l'attuazione di politiche favorevoli alle comunicazioni, di politiche monetarie volte ad accrescere la circolazione del denaro, di politiche coloniali e, soprattutto, di specifiche politiche religiose[455]. È sull'importanza storicamente esercitata dal popolo ebraico relativamente alla quasi totalità delle misure appena menzionate che è posto l'accento.

Nodale, ai fini dell'indagine che ci si è prefissati, è il riconoscimento dello Stato moderno nella sua dualità di struttura e spirito. Come si è tentato di mettere in evidenza per le suesposte condizioni economiche e lavorative, imprescindibile si rivela la prospettiva adottata, attraverso la quale la materialità è posta in costante relazione con la sua 'trasposizione spirituale'. Anche gli elementi più materiali e strutturali svelano, cioè, alcune loro caratteristiche spirituali, che rimandano a una dimensione valoriale e culturale.

Per tale ragione, focalizzando lo Stato moderno non come struttura, ma come matrice e a sua volta prodotto di uno specifico spirito, non avrebbe senso operare un esame volto a sviscerare le diversità delle varie forme che esso può assumere, poiché esse nulla rivelano a proposito dello spirito dello Stato nel suo complesso[456]. Fondamentale è notare che l'operazione attraverso cui ci si concentra sullo spirito dello Stato non implica la considerazione di uno spirito universale che prescinde dalle cornici storiche entro le quali lo Stato si sviluppa. Quest'ultimo è sempre un prodotto storicamente delineato e, dunque, lo spirito che in esso si è intenzionati a ricercare non è avulso dal contesto specifico di riferimento. Esso è rappresentato dallo spirito dello Stato moderno, ossia di quella particolare configurazione storica dello Stato così come si va formando tra i secoli XV e XVII.

---

[454] Si veda, su questo, l'opera sombartiana *Guerra e capitalismo*, cit.
[455] Luzzatto G., *op. cit.*, p. 45.
[456] Sombart W., *Il capitalismo moderno*, cit., p. 537.

Analizzare lo Stato moderno come condizione in grado di favorire il rigoglio dello spirito capitalistico significa, in ogni caso, prendere atto del fatto che molto spesso, secondo la prospettiva sombartiana, la compagine statuale non si è rivelata affatto un elemento volto a favorire il radicamento e la diffusione dello spirito in questione. Frequentemente sembra siano state messe in atto, infatti, alcune politiche che hanno comportato un vero e proprio freno nei confronti dello spirito d'impresa[457].

Particolarmente interessante, ai fini dell'analisi sociologica che qui si intende effettuare, è l'attenzione riservata alla relazione tra il ruolo dello Stato moderno e quei mutamenti, di fondamentale rilievo per l'analisi sociologica, che avvengono relativamente alla *stratificazione sociale*[458]. Non trascurabile, cioè, è la posizione che lo Stato moderno può aver assunto nei confronti dei vari strati sociali, ostacolando o agevolando la loro possibilità di *mobilità* all'interno dello spazio sociale. Affermando una particolare attenzione dello Stato verso quel ceto nobiliare avulso dalle attività specificamente economiche e affaristiche, si giunge alla considerazione di un probabile allontanamento dalla realtà capitalistica incipiente dei soggetti più dinamici del ceto borghese, attraverso la loro elevazione al rango nobiliare[459]. Sociologicamente interessante, a tal proposito, si rivela l'attenzione posta sull'influenza esercitata dall'organizzazione politico-statuale sulle dinamiche della stratificazione sociale poiché essa rappresenta un'inversione del modo più frequente di intendere il rapporto le due sfere: se la struttura politico-statuale è considerata "un riflesso"[460] della stratificazione sociale, qui la relazione diviene dialettica.

---

[457] Sombart W., *Il borghese*, cit., p. 369. Sombart si riferisce, in particolare, alle politiche fiscali che prevedono un livello elevato di imposizione, generando una pressione fiscale eccessiva. *Ivi*, pp. 369-370.

[458] Per approfondimenti sul concetto di stratificazione sociale e sulle connesse teorie sociologiche, si veda Mongardini C., *La conoscenza sociologica*, cit., pp. 79-110.

[459] Sombart W., *Il borghese*, cit., p. 371.

[460] Mongardini C., *La conoscenza sociologica*, cit., p. 100.

Ciononostante, non può essere dimenticato che si tratta pur sempre di ipotesi interpretative e mai di affermazioni presumenti verità incontrovertibili. In aggiunta, non può essere altresì omessa la costante considerazione dell'impianto metodologico sombartiano che, nell'analisi dei molteplici fenomeni, rifiuta l'affermazione relativa all'esistenza di una rigida catena causale tra gli elementi considerati e di una sola causa in grado di far comprendere un fenomeno nella sua interezza. Per tali motivazioni, è difficilmente possibile, se non addirittura impossibile, stabilire inflessibilmente una gerarchia causale, quale sia, dunque, la causa e quale l'effetto. In tal senso, la modifica dei rapporti tra strati sociali cui si è fatto riferimento poc'anzi potrebbe dipendere, in ultima istanza, da ragioni differenti, che ribaltano l'ordine causa-effetto. L'elevazione nobiliare, cioè, potrebbe non essere la causa che si ricerca, ma rivelarsi, viceversa, l'effetto di ulteriori fenomeni, tra i quali, ad esempio, un possibile "processo di feudalizzazione"[461] avvenuto in seno al ceto borghese.

Pur tenendo in considerazione gli eventuali freni esercitati dallo Stato moderno nei confronti dell'esordiente spirito capitalistico, è all'"energico sostegno" a quest'ultimo accordato che è opportuno guardare. Gli incentivi e gli stimoli sarebbero, dunque, maggiori degli "impulsi inibitori"[462]. All'interno della prima categoria rientrano tutte quelle misure statali miranti a introdurre sostanziali modifiche della vita economica dell'epoca, a partire dall'eliminazione del sistema delle corporazioni e dalla diffusione di un diritto economico nuovo che persegue il principio della libertà professionale[463]. Altrettanto fondamentale si rivela

[461] Sombart W., *Il borghese*, cit., p. 371.

[462] *Ibidem.*

[463] *Ivi*, p. 373. All'interno del nuovo diritto economico, gli elementi da tenere maggiormente in considerazione in termini di incoraggiamento dello spirito capitalistico, sono rappresentati dalle libertà di profitto, contrattuale, di proprietà, di gestione dell'eredità e dalla protezione dei diritti privati acquisiti. Per ulteriori approfondimenti, si vedano le pagine 424-426 dell'opera *Il capitalismo moderno*, cit.

l'incoraggiamento di politiche economiche mercantilistiche, assicuranti privilegi volti a favorire l'iniziativa capitalista[464].

Una funzione fondamentale in tale processo, dal punto di vista sociale, è poi riconosciuta alla categoria dell'istruzione e a tutti i suoi gradi. Perseguendo la promozione e la trasmissione delle conoscenze economiche necessarie alla vita capitalistica e dando vita a istituzioni volte all'insegnamento delle nozioni di contabilità e delle norme per una corretta gestione degli affari, lo Stato moderno avrebbe contribuito attivamente alla propagazione del nuovo spirito economico[465]. Nuovamente, l'accento è posto sul ruolo essenziale delle categorie sociologiche del processo di socializzazione, del potere – inteso, in particolare, come *potere culturale* di definizione della realtà –, del controllo sociale e sui legami tra tali elementi.

Al di là delle singole misure di cui lo Stato si sarebbe reso promotore, la centralità di esso è riconducibile, in ultima istanza, a un elemento fondamentale: la sua funzione di *modello sociale*. Nello Stato moderno, cioè, è possibile scorgere un vero e proprio modello capace di influire significativamente sul mutamento dei *valori* sociali e sull'adozione di determinati *modelli di comportamento*. In questo senso, esso fungerebbe da guida per l'azione dei soggetti. Si potrebbe aggiungere, inoltre, che la sua importanza in veste di *habitus sociale* risulta tanto più intensa quanto più esso venga socialmente riconosciuto come la strada maggiormente percorribile per raggiungere uno specifico risultato e, di conseguenza, quanto più la sua osservanza venga a dipendere da un meccanismo di accettazione sociale spontanea, allontanandosi dall'idea del modello come norma, ossia come comportamento prescritto[466]. Quanto più naturalmente ci si riconosce nel modello, tanto più la sua

[464] Sombart W., *Il borghese*, cit., p. 371.
[465] *Ibidem.*
[466] Si vedano, a tal proposito, le riflessioni di Mongardini C. nel suo volume *Elementi di Sociologia. Temi e idee per il XXI secolo*, McGraw-Hill, Milano 2011, pp. 207-212.

efficacia si rivela decisiva. Tale, dunque, è la cornice entro la quale poter collocare lo Stato moderno nella sua veste di modello.

L'influenza esercitata in tal senso dallo Stato moderno è esprimibile su due livelli: un'influenza *esterna* e un'influenza *interna*. Relativamente alla prima, lo Stato moderno avrebbe rappresentato uno dei primi esempi storici di impresa, attraverso la complessità della sua struttura organizzativa e amministrativa, l'articolazione gerarchica del suo apparato burocratico, la vastità dei suoi obiettivi e la perseveranza nel perseguirli. Mediante tali settori, esso esemplifica la *forma* che l'impresa capitalistica è chiamata ad assumere per rispondere al meglio ai fini che si propone. Si pone, così, come "il supremo modello delle grandi imprese capitalistiche"[467].

Nonostante l'importanza dell'influenza esterna, è all'ascendenza *interna* che è conveniente volgere lo sguardo per comprendere la crucialità della dimensione statuale. Oltre l'influsso apparentemente di tipo soltanto materiale degli elementi in grado di influire esternamente, è possibile scoprire in essi un'influenza interna ancora più rilevante rispetto a quella esterna. Si tratta dell'influsso spirituale, attraverso il quale lo Stato moderno si plasma come esempio non soltanto corporeo, ma culturale e valoriale. È la dimensione connessa alla *cultura* e ai *valori* la sfera sociologicamente rilevante che, attraverso tali lenti di lettura, bisogna adeguatamente porre come fulcro dell'indagine.

Cardinale, dunque, è il ruolo dello Stato moderno come potente promotore di valori inediti rispetto al passato e come soggetto in grado di socializzare la collettività a tali nuovi valori, non necessariamente attraverso la costrizione o l'esercizio legittimo della forza, ma – ed è questo il punto focale – mediante adesione spontanea, legata alla sua capacità di porre in primo piano una dimensione valoriale

[467] Sombart W., *Il borghese*, cit., p. 374.

in linea con il portato di principi espressione dei mutamenti sociali del tempo, a loro volta connessi al nuovo insieme dei bisogni che si vanno affermando.

All'interno dello Stato moderno si riconosce, in quest'ottica, l'affermazione dei principi "individualistico-atomistico-nominalistico"[468], in grado di sovvertire il vecchio impianto valoriale dei secoli precedenti. In essi è possibile identificare, in particolare, l'affermazione del principio del "libero cittadino"[469] e quello del perseguimento degli interessi individuali, dunque del singolo.

Rispetto al primo principio, a divenire basilare per il futuro successo dello spirito capitalistico, è il concetto di "liberazione" del singolo da qualsiasi istituzione pubblica o semi-pubblica, nella quale egli era, sino a quel momento, immesso "con tutta la sua persona"[470] ed esclusivamente attraverso la quale poteva entrare in rapporto con la dimensione statuale. Totalmente differente è la concezione del rapporto tra pubblico e privato che si va imponendo nell'epoca dell'affermazione dello Stato moderno e che muove verso una partecipazione del soggetto agli ambiti collettivi non più totale, ma delimitata[471]. Interessante, a tal proposito, è la riflessione connessa all'avvenuta separazione tra pubblico e privato relativa alla disgiunzione tra le sfere dell'etica e della morale che sembra conseguirne[472]. Mediante il riconoscimento di etica e morale come due dimensioni tra loro distinte e non necessariamente coincidenti, si afferma una inedita concezione non solo dei rapporti tra singolo e collettività, ma anche tra singoli soggetti. Significativi sono, in tal senso, i mutamenti che ne derivano in termini di modifica dell'assetto sociale

---

[468] Sombart W., *Il capitalismo moderno*, cit., p. 539.

[469] *Ibidem*.

[470] *Ibidem.*

[471] *Ivi*, pp. 539-540.

[472] Si intende, cioè, la morale come l'insieme di valori, norme e convenzioni che regolano la condotta dell'uomo sulla base di ciò che è bene e ciò che è male, ciò che è giusto e ciò che è ingiusto. L'etica, invece, è intesa come l'insieme dei comportamenti messi in atto dai soggetti in considerazione dei mezzi, dei moventi e dei fini. Voce 'Etica', in *L'Universale. Enciclopedia Generale vol. I*, Garzanti, Milano 2003, p. 519. L'elemento di novità è rappresentato dal fatto che è riconosciuta l'esistenza di una morale, ma anche di tante possibili etiche, a seconda del contesto sociale in cui l'attore è chiamato ad agire.

ogniqualvolta l'io, il singolo, sia anteposto alla dimensione collettiva[473]. In tale antecedenza sono racchiusi il riconoscimento della divisibilità del soggetto e la negazione della sua unitarietà rispetto alla conformazione a una morale ritenuta sovrapponibile alla dimensione etica.

In relazione al secondo principio, è riconosciuta legittimità al perseguimento degli interessi individuali del singolo, a discapito del primato dei "vincoli solidaristici e comunitari"[474]. Se ciò è possibile lo si deve alla supremazia del concetto di *interesse* su quello di dovere e su quello di simpatia o di sentimento. Interesse che deriva da una regolazione dei rapporti tra i soggetti ispirata, seguendo la dicotomica impostazione tönnesiana[475], alla sfera contrattuale o "societaria"[476]. In tal senso, un ruolo centrale sarebbe rivestito dal primo grande sistema contrattuale venutosi a formare nell'ambito del debito pubblico che rese lo Stato moderno "il primo grande imprenditore"[477].

Due i principali effetti rilevanti che ne conseguono ai fini dell'analisi sociologica. Da un lato, lo sganciamento del soggetto dalle unità sociali basate sulla consanguineità e sul ceto e la progressiva possibilità, dapprima per egli impossibile, di appartenenza a cerchie sociali[478] sempre più ampie e allargate. Fondamentale,

---

[473] Di fondamentale importanza, in questa direzione, la concezione tönnesiana di comunità e società, ma anche quella durkheimiana della solidarietà meccanica tipica della società semplice e della solidarietà organica tipica della società complessa. Cfr. Tönnies F., *op. cit.*; Durkheim É., *De la division du travail social*, cit.

[474] Sombart W., *Il capitalismo moderno*, cit., p. 539. Si noti come la famiglia rappresenti, in questo contesto, l'unico ambito sociale deputato alla continuazione dei vincoli comunitari e solidaristici. Ciononostante, Sombart sembra anticipare di gran lunga un elemento di riflessione estremamente attuale, laddove esprime l'impressione che la persistenza di tali vincoli all'interno dell'ambito familiare non sarebbe stata duratura, poiché anche il primo e più importante luogo di socializzazione, l'istituzione primaria per eccellenza, sarebbe stata invasa da un'organizzazione dei rapporti tra i suoi membri di tipo contrattuale. *Ibidem.*

[475] Tönnies F., *op. cit.*

[476] Sombart W., *Il capitalismo moderno*, cit., p. 539.

[477] Sombart W., *Il borghese*, cit., p. 378.

[478] Sul concetto di 'cerchie sociali' si veda la nota teorizzazione di Georg Simmel all'interno dell'opera *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Duncker & Humblot, Leipzig 1908; trad. it. *Sociologia*, a cura di Cavalli A., Edizioni di Comunità, Milano 1989. La cerchia sociale richiama le relazioni e i legami di reciprocità tra i soggetti e il passaggio da legami costretti a legami scelti

dunque, è il passaggio dai vincoli solidaristici ai vincoli "'sociali' in grande stile"[479], come intesi da Tönnies, e l'affermazione di quegli obblighi tipici della sfera economica capitalistica, ossia l'affidabilità, la solidità commerciale, la lealtà e così via. Dall'altro, lo sviluppo e l'estensione di modalità di condotta basate sulla "quantificazione"[480], come conseguenza della necessità statale di un bilancio delle entrate e delle uscite di tipo permanente. Tale necessità, espressa, in particolare, attraverso l'arte della computazione, avrebbe spinto verso una concezione della realtà sociale di tipo numerico, una concezione del mondo 'quantitativa' e 'misuratrice'[481].

Qual è il ruolo che gli Ebrei avrebbero svolto in relazione all'importanza dello Stato moderno per la formazione e lo sviluppo dello spirito capitalistico?

Il ragionamento si muove controcorrente rispetto a quanto potrebbe emergere a prima vista considerando la 'non statualità' del popolo ebraico. Poiché nella millenaria storia di quest'ultimo non si rinviene la presenza di una solida compagine statuale, potrebbe apparire contraddittorio affermare la possibilità di un'influenza di tale popolo sulla nascita dello Stato moderno. Se, però, si tiene conto del fatto che i "tratti fondamentali"[482] di quest'ultimo sembrerebbero essersi delineati in territori, quali Italia e Spagna, in cui, pur non essendovi Ebrei tra i fondatori dello Stato moderno, si scorgono uomini di Stato di origine ebraica che hanno esercitato funzioni importanti, la prospettiva potrebbe apparire meno insolita[483].

---

volontariamente, cioè da forme di "coesistenza esteriore" a vere e proprie "relazioni di contenuto". *Ivi*, p. 348. Si veda, a tal proposito, Iannone R., *La società delle reti. Cerchie, capitale sociale e governance*, in «Rivista trimestrale di scienza dell'amministrazione», vol. 3, anno LII, 2007, pp. 28-106.

[479] Sombart W., *Il capitalismo moderno*, cit., p. 539.

[480] *Ibidem*.

[481] Il termine 'misurazione', ricorda Sombart, è divenuto oramai di uso quotidiano, "come se per noi", afferma "fosse del tutto naturale andare in giro col metro in meno". *Ibidem*.

[482] Sombart W., *Gli Ebrei e la vita economica,* vol. I, cit., p. 83.

[483] *Ibidem.*

La loro importanza diverrebbe centrale per la fondazione dello Stato moderno, avvenuta nel periodo dell'ultimo Medioevo in Italia e in Spagna per opera dell'azione indiretta proprio di uomini di Stato di origine ebraica[484]. Non è la potenziale influenza diretta da essi esercitata a costituire il fulcro dell'analisi – ossia la loro "azione organizzatrice" esercitata in quanto uomini di Stato –, quanto, piuttosto, il loro *ascendente indiretto*, cioè il loro concorso allo scaturire di quei grandi avvenimenti che hanno preparato il terreno all'avvento dello Stato moderno. Tra tali eventi emerge, in particolare, la formazione dell'esercito moderno, a cui gli Ebrei avrebbero partecipato in qualità di fornitori e di finanziatori[485].

È a partire dalle peculiarità dell'esercito moderno che è possibile rintracciare in esso una delle fonti dello spirito capitalistico. Questo aspetto lo si ritrova analizzato trattato esaurientemente all'interno dell'opera sombartiana *Guerra e capitalismo*. Esso, secondo questa prospettiva rappresenta uno stimolo molto potente alla nascita e all'estensione di tale spirito. In particolare, ciò avviene per opera di una serie di fattori di tipo materiale – domanda di massa di vettovaglie, di abbigliamento (ad esempio divise) che la sussistenza dell'esercito richiede, in particolare in tempi di guerra – e di tipo spirituale – l'uniforme propria dell'esercito contribuisce a generare nelle truppe il senso della solidarietà e della disciplina[486]. Poiché l'esercito moderno, a differenza dell'esercito di cavalieri del Medioevo, si compone di mercenari, all'uomo moderno non è più richiesto specificamente il possesso di cognizioni e capacità militari e, dunque, non è più indispensabile che egli si dedichi esclusivamente alla vita di guerra. Così come egli non è più tenuto a dividersi tra capacità militari e capacità economiche. L'epoca moderna richiede "solo una metà d'uomo"[487], dotato di attitudine alla guerra o alla vita economica.

---

[484] *Ivi*, p. 84.
[485] *Ibidem*.
[486] Per ulteriori approfondimenti sul legame che Sombart individua tra esercito e guerra, da un lato e spirito capitalistico, dall'altro, si rimanda all'opera *Guerra e capitalismo*, cit.
[487] Sombart W., *Il borghese*, cit., p. 375.

Come si avrà modo di evidenziare nei capitoli successivi, se l'epoca moderna ha richiesto una sola metà dell'uomo, l'epoca contemporanea sembra non accontentarsi più soltanto di una parte umana e, a ben vedere, già a partire dall'epoca moderna non si è trattato solamente di scindere l'uomo in due parti, selezionando di volta in volta quella più confacente alle esigenze capitalistiche, ma ha preso avvio un processo di vero e proprio modellamento di un *tipo umano nuovo*, frutto di una graduale selezione che a tratti sembra connotarsi di echi darwiniani. Il processo messo in luce, infatti, è identificato come "processo di selezione dei migliori borghesi"[488], che conduce alla comparsa di una classe borghese completamente priva di specificità guerriere[489]. Questo meccanismo sarebbe ben esemplificato dal caso del popolo ebraico, un popolo che vivendo "per duemila anni"[490] lontano "da ogni attività guerresca"[491] ha visto diminuire progressivamente la propria attitudine alla guerra.

A monte di tale processo è possibile scorgere un elemento fondamentale a cui si accennava in precedenza: la non statualità del popolo in questione. Ciò permette di porre nuovamente l'attenzione sul ruolo esercitato dallo Stato non soltanto – e ciò costituisce un punto nodale ricorrente – laddove esso sia presente, ma anche laddove esso sia assente. Anche l'assenza della compagine statuale produce effetti e rappresenta, pertanto, un fattore da cui non è possibile prescindere se si intende effettuare un'analisi quanto più ampia e completa del fenomeno di interesse. Si tratta, in altri termini, dell'importanza delle *conseguenze inintenzionali di azioni*

---

[488] *Ibidem*.

[489] Interessante è l'esempio che riporta Sombart a tal proposito e che riguarda il caso di Firenze, che sin dal XIII secolo assoldò soldati mercenari per la difesa del proprio territorio. Ciò ebbe un'eco importante sullo "spirito mercantile fiorentino", che avrebbe risentito enormemente dell'eventualità in cui fossero stati gli stessi borghesi di Firenze ad essere chiamati alle armi, come invece avvenne, afferma l'Autore, nel caso dei contadini tedeschi. *Ibidem.*

[490] *Ibidem.*

[491] *Ibidem.*

intenzionali[492], della rilevanza di tutti quegli effetti prodotti involontariamente, come esito di azioni intraprese volontariamente.

Nel caso dello Stato in relazione allo spirito capitalistico, in particolare, i risultati inintenzionali non possono essere sottovalutati, giacché essi sono spesso più significativi di quei risultati proposti intenzionalmente, ma che non hanno avuto attuazione alcuna. "Il semplice fatto"[493] che lo Stato in certi casi non esistesse ha assunto una valenza importante, specialmente nei termini di un mancato sostegno statale all'economia. Non potendo contare sulla presenza di uno Stato in funzione difensiva della propria economia, alcuni popoli avrebbero maturato un cospicuo senso degli affari e una notevole "energia commerciale"[494] e avrebbero affermato le proprie abilità economiche rivolgendosi ai mercati esteri, impegnandosi nella conquista della loro fiducia attraverso "la persuasione e la qualità dei propri prodotti"[495], mediante una costante opera di allenamento dell'ingegno[496].

Questo punto, apparentemente secondario o comunque non essenziale, si rivela, in realtà, primario e fondamentale, poiché evidenzia come, per una comprensione sociologica dei fenomeni che si sforza di essere totale, sia indispensabile considerare non soltanto ciò che volontariamente le azioni umane hanno prodotto, ma anche ciò che esse hanno posto come obiettivi da raggiungere di fatto non raggiunti e, soprattutto, ciò che esse hanno prodotto come conseguenza non consapevole. È oramai indiscussa la capacità della realtà sociale di presentare un'infinita gamma di fenomeni che si sviluppano come effetti non deliberati e che producono a loro volta

---

[492] Pareto V., *Trattato di sociologia generale*, G. Barbera editore, Firenze 1916.
[493] Sombart W., *Il borghese*, cit., p. 373.
[494] *Ivi*, p. 374.
[495] *Ibidem.*
[496] Questo il caso, riporta l'Autore, ad esempio di un Paese come la Germania prima del 1870, che si distinguerebbe nettamente dall'Inghilterra e dallo spirito del suo soggetto borghese. In Germania, la divisione statale esistente prima dell'unificazione avrebbe reso impossibile poter ottenere il controllo di mercati sicuri internamente al territorio tedesco, rendendo così necessario rivolgersi all'estero per garantirsi una "posizione onorata", "un posto al sole" ottenuto senza navi da guerra pronte a difendere, ma esclusivamente attraverso le abilità commerciali e imprenditoriali. *Ibidem.*

altri fenomeni. Il caso specifico, connesso al ruolo che lo Stato ha rivestito nella maturazione dello spirito capitalistico, assume, dunque, a tutti gli effetti, la valenza di una direttrice metodologica generale di cui tener conto imprescindibilmente nelle operazioni di ricerca sociale.

2.3.4. La tecnica

L'accezione del concetto di tecnica che rileva ai fini della presente indagine coincide con "l'uso razionale di oggetti concreti"[497]. È, dunque, la tecnica di tipo strumentale a costituire l'oggetto della riflessione: tecnica di produzione laddove con essa si producano beni; tecnica di trasporto laddove essa serva a trasportare merci, persone o notizie. In tale ambito, quindi, il termine 'tecnica' non identifica i mezzi "di cui l'uomo si serve in vista del conseguimento di fini prefissati" [498].

L'elemento della tecnica, pur essendo un "bene intellettuale", riveste un ruolo centrale per l'analisi delle fonti dello spirito capitalistico in quanto "condizione sociale", ossia in quanto strumento in grado di produrre effetti soltanto all'interno della cornice degli "ordinamenti sociali"[499].

Ciò non significa – è importante sottolinearlo – che, la tecnica, secondo tale prospettiva, assuma esclusivamente e costantemente la veste di fonte dello spirito capitalistico, poiché ciò vorrebbe dire affermare l'esistenza di una rigida catena causale che relega la tecnica alla posizione perenne di vertice e, come si è tentato di

---

[497] *Ivi*, p. 417. Sul concetto di 'tecnica' e su quello, strettamente connesso, di 'tecnocrazia', si vedano, in particolare, Ellul J., *La tecnica. Rischio del secolo*, Giuffrè, Milano 1969; Galimberti U., *I miti del nostro tempo*, Feltrinelli, Milano 2016; Meynaud J., *La tecnocrazia*, Laterza, Bari 1966.

[498] *Ibidem*.

[499] *Ibidem.* Criticamente si potrebbe affermare che la tecnica non sia affatto una fonte dello spirito capitalistico, quanto, piuttosto, un prodotto di quest'ultimo, ossia il frutto del lavoro dell'uomo economico. In tal senso, però, cadrebbero nell'oblio tutte quelle tecniche nate precedentemente alla genesi del capitalismo, quest'ultimo inteso sia nella sua accezione di struttura organizzativa di produzione di beni e servizi, sia in quella di spirito capitalistico. Vi sarebbero, cioè, invenzioni che non sono riconducibili né allo spirito del capitalismo, né al suo corpo. Non irrilevanti, infatti, sono le invenzioni che si sviluppano in maniera inattesa, "come eventi naturali" e quelle che nascono come conseguenza non intenzionale di determinate azioni umane.

mettere in luce, il determinismo non rappresenta la chiave di lettura del mondo sociale qui adottata. Pur ammettendo che la tecnica sia soltanto il prodotto dello spirito capitalistico e non la sua fonte, non si potrebbe comunque negare il suo movimento di retroazione sullo spirito da cui nasce, movimento che genera un rapporto non unidirezionale, ma bidirezionale, secondo una forma che potremmo definire 'a spirale'.

Se dallo spirito si parte è allo spirito che si ritorna, ma ciò non avviene secondo un movimento prettamente circolare: lo spirito a cui si ritorna non è esattamente lo stesso spirito di partenza, in quanto esso è, appunto, condizionato da ciò che produce. Similmente a quanto avviene nell'accezione paretiana della teoria del mutamento sociale[500], l'interpretazione sombartiana della relazione spirito capitalistico-tecnica considera centrale la doppia veste, di causa ed effetto, che i fattori assumono, qualunque sia l'elemento posto all'apice del rapporto[501].

Sono molteplici gli effetti prodotti dalla tecnica sulla nuova mentalità economica. Alle invenzioni tecniche si devono, innanzitutto, la diffusione dello spirito d'impresa e la manifestazione di tutte quelle "brame di impresa ancora latenti" nei soggetti[502]. "Imprenditori, avanti!"[503] è l'appello che ogni nuova invenzione porterebbe con sé, lo stimolo al superamento dei confini e a porre ogni meta sempre più oltre[504]. Tale opera della tecnica dà luogo a un processo di selezione dei nuovi soggetti economici, gli imprenditori capitalistici. Si tratta di quel processo di

---

[500] Pareto V., *op. cit.*

[501] Le obiezioni alle teorie sombartiane relativamente a quale/i elemento/i influirebbe/ro sugli altri costituiscono comunque l'occasione per affermare la complessità della vita sociale, complessità che l'analisi sociologica, in quest'ottica, attraverso l'utilizzo di categorizzazioni e di idealtipi, può tentare di ridurre, ma mai eliminare del tutto. La ricchezza di nessi causali, spesso fonte di contraddizione, che le osservazioni dell'Autore presentano, contribuisce, in tal senso, a ricordare che l'eccessiva semplificazione di ciò che è proprio e costitutivo della società non contribuisce a restituire un quadro del sociale rispondente al reale e favorisce soltanto in apparenza l'opera di comprensione, obiettivo dell'analisi.

[502] Sombart W., *Il borghese*, cit., p. 418.

[503] *Ibidem*.

[504] Iannone R., *L'analisi rimossa*, cit., p. 70.

selezione di tipi umani – cui si è accennato in precedenza e che si analizzerà nel prosieguo del lavoro – in funzione delle necessità del nuovo sistema economico, processo che prepara il terreno all'avvento di tale sistema e che si sviluppa, dunque, funzionalmente a esso. L'imprenditore, nel caso della tecnica, è selezionato sulla base delle sempre maggiori competenze richieste per la corretta applicazione delle nuove invenzioni.

La tecnica, inoltre, attraverso il continuo superamento di se stessa, presenta la capacità di proiettare il soggetto verso orizzonti "ignoti e inaccessibili"[505], rafforzando il desiderio, già di per sé proprio dell'essere umano, di attraversamento del limite[506]. In tale prospettiva, essa diviene sinonimo di "smisurato sprigionamento di potenza"[507]. Ma non solo. L'orizzonte è dischiuso altresì su tutto ciò che è nuovo e rappresenta la novità. Nuove invenzioni equivalgono, in tal senso, a nuove possibilità in generale, possibilità organizzative e spirituali in particolare. In campo economico, cioè, la tecnica assume quel doppio volto, materiale e spirituale, richiamato poc'anzi: permette l'attuazione di nuove forme di organizzazione e di nuove espressioni dello spirito capitalistico[508].

Ferma restando l'indiscussa importanza degli elementi sinora riportati, una, in particolare, è la sfaccettatura della tecnica che appare come fondamentale per la

---

[505] Sombart W., *Il borghese*, cit., p. 419.

[506] Evocative le parole di Sombart nell'affermare: "Da quando è divenuta consapevole della possibilità di liberarsi della collaborazione della natura e delle sue forze organizzatrici; da quando le è riuscito di lavorare con l'energia accumulata per millenni nel grembo della terra; da quando non ha più bisogno, per portare a compimento le sue opere, né dell'uomo pulsante di vita, né dei campi splendenti di sole e tantomeno dei boschi; da quando preferisce affidarne la realizzazione alle sostanze prive di vita e ai processi meccanici, ebbene da allora […] [la tecnica] non conosce più limiti, rende possibile ciò che fino a poco prima era ritenuto impossibile, sovrappone il Pelio all'Ossa e crea il mondo daccapo". *Ibidem.*

[507] *Ivi*, p. 420.

[508] *Ibidem.* A essere messo in discussione è tutto ciò che si connette alla tradizione, elemento questo, altrettanto radicato nell'essere umano. Per fare in modo che la tradizione sia effettivamente superata, alla tecnica spetta il compito di generare invenzioni durature, poiché quelle occasionali sono come un terreno su cui si è scavato da poco tempo: su di esso cresce nuovamente "l'erba dell'abitudine quotidiana". Laddove vi sia il susseguirsi continuo di invenzioni, l'erba della tradizione non riesce a ricrescere e il "terreno resta costantemente rivoltato". *Ivi*, pp. 421-422.

genesi e l'estensione dello spirito capitalistico. Si tratta dell'influenza che la tecnica esercita in termini di *razionalismo economico*, fulcro e cardine dell'intero modo di intendere il capitalismo.

Il legame tecnica-razionalismo è rinvenibile a partire dal ruolo rivestito dalla scienza naturale, in particolare dal secolo XIX. La tecnica, cioè, è "imbevuta di spirito razionale"[509] per via del fatto che si basa, in misura sempre crescente, su presupposti di natura scientifica e, sempre meno, su premesse empiriche. È sul piano della dicotomia empirismo-razionalismo che si gioca, dunque, la capacità influenzante della tecnica a livello economico e ciò risente inevitabilmente del peso sempre maggiore assunto dalla scienza naturale[510].

Uno dei momenti cruciali risiede nel passaggio da tecniche fondate sull'esperienza personale e tramandate di generazione in generazione a tecniche che si basano sull'esperienza non più di tipo personale, ma oggettivata[511]. Il "sapere tecnico" si slega, dunque, dalla persona e prende forma attraverso "autonome formazioni dello spirito"[512], generalmente espresso mediante sistemi. Tutte le operazioni dei processi tecnici – direzione, esecuzione e controllo – divengono anch'esse oggettivate[513]. Dalle regole si passa alle leggi e il procedimento razionale è addetto esattamente all'applicazione di queste[514]. Lo spirito capitalistico, per

[509] Sombart W., *Il borghese*, cit., p. 422.

[510] Che vi sia un legame tra scienza naturale e tecnica e quanto stretto esso sia nell'accezione sombartiana, è facilmente intuibile se si osserva come, da un lato, le scienze naturali si fondino sulle scoperte e, dall'altro, la tecnica si basi su invenzioni. Scoperte e invenzioni vivono in connessione le une alle altre, giacché le scoperte avrebbero originato nuove invenzioni che, a loro volta, producono nuove scoperte, senza contare i casi in cui la scoperta stessa è già, di per sé, un'invenzione, come avviene frequentemente nel campo della chimica. Sombart W., *Il capitalismo moderno*, cit., pp. 569-571.

[511] Si presti particolare attenzione all'elemento dell'esperienza che ricorrerà successivamente e sarà centrale anche in riferimento al rapporto di influenza reciproca tra *spirito* e *corpo* del capitalismo, come si avrà modo di sottolineare.

[512] Sombart W., *Il capitalismo moderno*, cit., p. 573.

[513] *Ivi*, pp. 573-574.

[514] Sombart W., *Il borghese*, cit., p. 422.

questa via, procede sviluppandosi parallelamente allo spirito della scienza naturale manifestato nella tecnica[515].

Ciò consente di affermare con ragionevolezza l'esistenza di una similitudine non casuale tra i meccanismi oggettivanti propri della tecnica, da un lato, e quelli propri dell'epoca del capitalismo maturo – quali l'"oggettivazione dell'impulso al profitto"[516] –, dall'altro. Le derive capitalistiche in tal senso, appaiono, quindi, come l'esito di un processo più ampio e generalizzato che abbraccia un numero crescente di sfere del sociale, culminando, infine, nel mutamento dell'atteggiamento dei soggetti nei confronti del mondo, della concezione stessa della realtà sociale, della *forma mentis* prevalente.

All'*oggettivazione* si affiancano, inoltre, altri due processi che incidono notevolmente sulla forma assunta dal nuovo spirito economico: la *sistematizzazione* delle conoscenze e la *matematicizzazione*, protendenti verso una rappresentazione quantitativa della realtà[517]. Processi, questi, che non restano appannaggio esclusivo della dimensione tecnica ma che, come la realtà dei nostri giorni evidenzia – e come l'Autore anticipato con sguardo lungimirante –, si diffondono in tutte le sfere sociali e divengono la bussola che orienta ogni forma del sapere, si trasformano in vero e proprio *atteggiamento tipico del nostro tempo*, stravolgendo i "valori esistenziali"[518] esistenti[519].

---

[515] *Ivi*, p. 424; Sombart W., *Il capitalismo moderno*, cit., pp. 572-574.
[516] Sombart W., *Il capitalismo moderno*, cit., p. 530.
[517] *Ivi*, pp. 578-579. Sombart W., *Il borghese*, cit., p. 424.
[518] *Ibidem*.
[519] Per comprendere come ciò sia possibile è necessario risalire alle radici di tale fenomeno, radici che, all'occhio critico, sembrano affondare nell'aspirazione massima che ogni assetto sociale riconosce come propria, come frutto del suo tempo, quale la tendenza all'ampliamento della cultura di tipo materiale tipica della società attuale, ma che Sombart già scorgeva agli inizi del Novecento o la propensione verso una modalità del pensiero calcolante e misuratrice, cresciuta notevolmente in seguito all'introduzione di strumentazioni in grado di determinare con esattezza le grandezze e calcolare minuziosamente il tempo. Sombart W., *Il capitalismo moderno*, cit., p. 579; Sombart W., *Il borghese*, cit., p. 423.

Emerge, cioè, un interesse dapprima inesistente per tutto ciò che è prettamente tecnico e si traduce nell'"atteggiamento […] orientato alla tecnica"[520], proprio dell'assetto sociale odierno[521]. È, in particolare, la dimensione del primato degli interessi di tipo materiale a legarsi all'orientamento assunto dal nuovo soggetto economico, l'imprenditore capitalista. Essa, infatti, si estrinseca e assume una forma ben delineata attraverso l'aspirazione al lucro, lo "spirito speculativo"[522]. Il potenziamento dell'impulso al profitto, di questa vera e propria "brama"[523], è fortemente riconducibile ai progressi resi possibili dalla sfera tecnica.

Anche se la tecnica rende possibile, ovvero concretamente realizzabile, un determinato aspetto, ciò non significa, però, che sia proprio la tecnica la sfera che automaticamente attribuisce a esso legittimità. La tecnica, cioè, ne permette l'attuazione, ma non ne sancisce la conformità all'ordine sociale esistente. Non può essere messo in secondo piano, in altri termini, tutto ciò che è propriamente sociologico e che rende legittimo uno specifico elemento: prima di ogni cosa, la dimensione valoriale. Se il desiderio di profitto cresce e può legittimamente manifestarsi lo si deve non soltanto alla tecnica che rende possibile il conseguimento di profitti sempre maggiori, ma anche e soprattutto, come noto, ai valori con cui una determinata società intende rappresentare se stessa. Il fatto che la ricerca del profitto "abbia cessato di essere una macchia" – e che la "caccia al dollaro"[524] non sia più

---

[520] Sombart W., *Il capitalismo moderno*, cit., p. 578.

[521] In tal senso, il favore che il suo 'tempo', afferma Sombart, accorderebbe, attraverso le istituzioni statali, allo sviluppo della tecnica e di nuove invenzioni sarebbe riscontrabile: nello sforzo dell'ordinamento giuridico nel dar vita, ad esempio, al diritto di brevetto, ossia alla possibilità di uno sfruttamento libero dell'invenzione, che si traduce nella possibilità, per il capitalismo, di servirsene senza impedimenti; nell'adozione di specifiche misure volte a promuovere l'attività degli inventori, quali la realizzazione di speciali laboratori all'interno di istituti tecnici e di reparti di ricerca in tutte le grandi imprese, il sovvenzionamento delle varie attività d'invenzione mediante l'aiuto finanziario diretto, l'acquisizione di brevetti da parte di imprese private e l'ideazione di concorsi a premi banditi da organismi pubblici e privati. *Ivi*, pp. 579-581.

[522] Definito metaforicamente come "il fratello minore dello spirito imprenditoriale", lo spirito "di indole più sanguigna". Sombart W., *Il borghese*, cit., p. 420.

[523] *Ivi*, p. 425.

[524] *Ibidem*.

giudicata con indignazione – non può essere attribuito alla tecnica in quanto tale per il semplice fatto che ha reso realizzabile ottenere ampi guadagni. È alla dimensione sociale – valoriale e culturale – che è opportuno volgere lo sguardo[525].

Il cambiamento in questione rappresenta una vera e propria "riconfigurazione valoriale", che opera nel senso di un'"elevazione del mezzo a fine"[526], ossia di un'attenzione crescente per le modalità di funzionamento di un oggetto a discapito dell'interesse per lo scopo che l'oggetto si propone di soddisfare. Aspetto, questo, che non soltanto si riscontra con evidenza nell'ambito economico capitalistico, ma che, a partire dalla fase economica del capitalismo avanzato, diventa la cifra del sistema capitalistico stesso.

Ad accrescere l'intensità del processo di riconfigurazione dei valori contribuisce, inoltre, una forza molto potente: l'entusiasmo per tutto ciò che è identificato come 'progresso' e che acquista senso in particolare in relazione al mondo della tecnica[527].

Ferme restando tali considerazioni, la ragione ultima che spinge e che motiva i soggetti a seguire il lume del progresso e a cimentarsi in invenzioni tecniche resta avvolta da un alone di indefinitezza e difficilmente può risiedere, in ultima istanza, esclusivamente nella dimensione del *bisogno*. Quest'ultimo può senza dubbio rappresentare un'importanza molla nell'azione della "persona sociale"[528] se si considera che nuove invenzioni permettono di soddisfare molti bisogni esistenti,

---

[525] Questo aspetto si rivela particolarmente importante poiché contribuisce a ricordare costantemente la necessità di un'analisi che tenga conto delle interdipendenze e delle influenze reciproche tra gli elementi oggetto di studio e tra le dimensioni che essi rappresentano, costituite, nel nostro caso, dagli aspetti materiali e spirituali del fenomeno esaminato. In questo l'analisi si rivela eccezionalmente stimolante, poiché se da un lato rende il quadro globale più articolato, dall'altro si sforza tenacemente per non cadere in un'impostazione esclusivamente materialista o spiritualista dei fenomeni.

[526] Sombart W., *Il Borghese*, cit., p. 426.

[527] Mentre, infatti, non si può certo affermare che "Kant costituisca un progresso su Platone o Bentham su Buddha", non si può dire lo stesso se si paragona la "macchina a vapore tipo 1913" con la macchina a vapore ideata da Watt. *Ibidem.* Notevoli sono, in questo ambito, gli echi positivistici relativi all'interpretazione del progresso scientifico come progresso *tout court*. Per un esame dettagliato delle teorie positiviste si veda Rutigliano E., *op. cit.*, pp. 9-55.

[528] Mongardini C., *La conoscenza sociologica*, cit., pp. 49-50.

ma non è sufficiente se si considera che le invenzioni stesse possono generare, a loro volta, necessità sino a quel momento non sentite e non manifeste. Esse, dunque, come noto, accrescono il sistema dei bisogni di cui il soggetto è portatore e amplificano il processo di crescita delle necessità "in progressione geometrica"[529]. La stessa espressione secondo la quale le invenzioni nascerebbero per soddisfare dei bisogni può essere declinata secondo vari significati. Può intendere, cioè, che l'invenzione serve a soddisfare un bisogno *oggettivo*, ma anche che il bisogno in questione è stato *soggettivamente* sentito dall'inventore, ossia che quest'ultimo ha subìto la pressione di una spinta che lo ha condotto all'invenzione[530]. Tale spinta altro non sarebbe che l'insieme delle *motivazioni* che si pongono alla base dell'agire dei soggetti.

Al bisogno, quindi, sembra opportuno affiancare l'elemento rappresentato dai *motivi*, ovvero sentimenti, pensieri, valori e così via che conducono alla messa in atto di determinate condotte da parte del soggetto. Si tratta, naturalmente, di una gamma di fattori molto eterogenei tra loro e, spesso, di non facile individuazione.

Con tutti i vizi della sintesi, nella visione sombartiana è possibile ricondurre a tre idealtipi le principali motivazioni: "la gioia di inventare", ovvero "l'impulso puramente tecnico di agire"; gli interessi legati al successo, che spaziano dalle utilità personali alle preoccupazioni per gli altri; l'impulso al guadagno, identificato come "la più potente spinta motivazionale" degli inventori dell'epoca[531].

La stessa brama di profitto – tipica del sistema economico capitalista – rappresenta, in tal senso, un elemento non riconducibile in prima battuta al mero

---

[529] Sombart W., *Il capitalismo moderno*, cit., p. 579.

[530] *Ivi*, pp. 584-586.

[531] *Ivi*, p. 585. Interessante è la categorizzazione che, facendo nuovamente ricorso allo strumento concettuale dell'idealtipo, l'Autore effettua relativamente ai "tipi di inventori", in particolare dell'epoca del capitalismo maturo. Sono così distinti: geni inventivi, inventori profani e inventori di professione. I primi sono rappresentati dagli "antichi inventori romantici", ovvero gli inventori privi di una specializzazione professionale. I secondi sono i cosiddetti "inventori profani", ossia inventori occasionali o confusionari (inventori di molteplici cose). Gli ultimi, infine, sono gli "inventori di professione", coloro che sono specializzati nel mestiere dell'invenzione. *Ivi*, pp. 582-584.

bisogno. Il principio del profitto, infatti, racchiudendo in sé l'impulso al progresso e al superamento dei confini della tradizione, si sarebbe sostituito a quello della "copertura del fabbisogno"[532] proprio del sistema economico artigianale, di per sé "ostile alle innovazioni"[533].

Il riferimento al ruolo rivestito dagli Ebrei nell'ambito in questione emerge in relazione alle conseguenze indirette provocate dalla tecnica sullo spirito del capitalismo. In quest'ottica, un elemento che ha esercitato un notevole impulso per la nascita del sistema capitalistico è rappresentato dalla scoperta dell'oro e dell'argento che ha reso possibile un'ampia disponibilità materiale di tali metalli preziosi. L'estrazione, la lavorazione e l'accumulazione di tale "bottino"[534] sono riconducibili, in ultima istanza, all'applicazione di perfezionamenti di natura tecnica[535]. Il popolo ebraico, da questo punto di vista, avrebbe svolto un ruolo primario nell'importazione dei metalli preziosi, grazie ai fiorenti rapporti commerciali che esso aveva intavolato con i Paesi ricchi di miniere di oro e di argento, quali America Centrale e del Sud[536].

Perfezionamento tecnico, infine, è anche, in senso lato, la nuova *Ars computandi*, la contabilità di tipo moderno 'a doppia entrata', grazie alla quale diviene materialmente possibile calcolare in maniera accurata perdite e profitti e separare, così, una volta per tutte i fondi personali dai fondi dell'impresa[537].

---

[532] *Ivi*, p. 166.
[533] *Ivi*, pp. 134, 581.
[534] Sombart W., *Il borghese*, cit., p. 427.
[535] *Ibidem*.
[536] Sombart W., *Gli Ebrei e la vita economica*, vol. I, cit., p. 59. Cfr. Hyamson Albert M., *A History of the Jews in England*, Methuen & Co. Ltd., London 1928.
[537] Si vedano, a tal proposito, Allodi L., *Spirito borghese e nichilismo nella sociologia della cultura di Werner Sombart*, in Aa.Vv., *La scure del nulla Nichilismo e società*, Japadre, L'Aquila-Roma 1984, pp. 49-101; Masi V., *La nascita dell'impresa moderna nel pensiero di W. Sombart*, in «Rivista di economia aziendale», 1928, pp. 207-216.

2.4. Lo spirito capitalistico

2.4.1. L'influenza spirituale ebraica

L'eterogeneità degli elementi passati in rassegna nelle pagine precedenti contribuisce a mettere in luce come sia impossibile, nella prospettiva adottata, ridurre a una sola causa il fenomeno della genesi del capitalismo. Corpo e spirito, infatti, sono in reciproca relazione e l'uno non può fare a meno dell'altro. Le condizioni materiali da sole non sono sufficienti a far scattare la scintilla capitalistica, ma lo stesso spirito, da solo, può produrre soltanto effetti 'ideali' che, per tradursi in contingenza storica, debbono necessariamente assumere una veste concreta, una veste 'ambientale'.

Per tale ragione il corpo del capitalismo può essere anche definito come l'insieme delle "condizioni di ambiente"[538] o delle "condizioni situazionali"[539], condizioni che sono necessarie, ma non sufficienti. Necessarie, giacché eliminando le condizioni sociali e materiali si cadrebbe in una visione idealista del mondo; insufficienti, poiché se non rientrano all'interno di un quadro valoriale che forma, modella e dà senso alla realtà – quale è la cornice culturale dettata dallo spirito – esse non divengono operative. Molte ad esempio, sarebbero le occasioni storiche in cui si verifica la compresenza di fattori propulsivi alla nascita del capitalismo, ma in mancanza di uno spirito, di una visione che orienta, esse non producono effetto alcuno. Così come avviene in riferimento al concetto di 'energia', cui si faceva riferimento in precedenza, ma che, in questo caso, diviene possibile soltanto laddove la dimensione spirituale si sposi con quella materiale.

---

[538] Luzzatto G., *op. cit.*, p. 45. Sull'importanza dell'*ambiente sociale* per la vita della persona sociale e sulla sua doppia funzione di produttore e prodotto dell'individuo, si rimanda a Mongardini C., *La conoscenza sociologica*, cit., pp. 54-55.

[539] Sutton F.X., *The Social and Economic Philosophy of Werner Sombart: The Sociology of Capitalism*, in Barnes H.E. (editor), *An Introduction to the History of Sociology*, Univ. of Chicago Press, Chicago 1948, p. 326 (traduzione mia).

Le condizioni in questione, dunque, "acquistano vita"[540] e significato esclusivamente attraverso l'opera del soggetto che più di ogni altro impersona il nuovo spirito: l'imprenditore capitalista. L'esistenza del sistema capitalistico, quindi, non giunge a *dipendere* – se con tale verbo si intende la simultaneità delle qualità della *necessarietà* e della *sufficienza* – dalle condizioni materiali. Le condizioni fondamentali del divenire, infatti, non equivalgono all'elemento che rappresenta il reale motore del nuovo sistema economico, la "forza motrice determinante e causale"[541]: "*l'uomo vivo*"[542], con i suoi desideri, la sua volontà, i suoi motivi. Se si volesse definire un abbozzo di schema causale – laddove ciò sia possibile, compatibilmente al livello di complessità introdotto dall'Autore – esse sarebbero, piuttosto, le "variabili intervenienti"[543] di un modello che individua come variabile dipendente il nuovo sistema economico e come variabile indipendente l'imprenditore capitalista[544], anche se, tuttavia, ciò resta valido soltanto per la fase del primo capitalismo, poiché – come si analizzerà in seguito – nel capitalismo maturo anche l'imprenditore assumerà la veste di variabile dipendente.

Cardine della teoria sombartiana è l'idea dell'esistenza di un'*influenza interiore* o *spirituale* degli Ebrei sulla mentalità economica, influsso che può essere compreso soltanto se contestualizzato e rapportato allo spirito economico dell'epoca precapitalistica, improntato ai principi dell'etica tomistica[545]. Si tratta – è importante sottolinearlo – di una mera ipotesi interpretativa che, per sua natura non può poggiare su alcuna "prova «documentaria»"[546].

Al modo cristiano di condurre gli affari – il modo, cioè, vigente all'epoca del paleocapitalismo e giudicato 'normale' e legittimo – si sarebbe opposto, attraverso

---

[540] Sombart W., *Il capitalismo moderno*, cit., p. 502.
[541] *Ivi*, p. 497.
[542] *Ivi*, p. 498.
[543] Segre S., *op. cit.*, p. 35.
[544] *Ivi*, pp. 34-36.
[545] Sombart W., *Il capitalismo moderno*, cit., pp. 127-135, 343-360.
[546] Sombart W., *Gli Ebrei e la vita economica*, vol. I, cit., p. 173.

una differente morale – una "morale autentica"[547] – e un diverso diritto, il "modo ebraico di agire economicamente"[548], caratterizzato non solo dal non riconoscimento delle specializzazioni corporative – e, quindi, dall'esercizio libero di attività svolte segretamente dai cristiani e dalla contemporanea conduzione di molteplici attività in diversi ambiti economici –, ma anche dall'accelerazione nella circolazione delle merci e dall'innovatività nel commercio, ossia dalla ricerca di artifici sempre nuovi per soddisfare la clientela[549].

L'agire ebraico in economia viene, quindi, a opporre una differente morale a quella cristiana d'ispirazione tomistica, basata sui seguenti principi, qui sinteticamente richiamati:

- centralità dell'uomo e dei suoi bisogni/interessi: è l'uomo che scandisce il ritmo dell'attività economica. I processi economici sono regolati attraverso misure derivanti da un orientamento personale e a esse restano subordinati[550];
- prevalenza del principio feudale-corporativo: la comunità, sotto la forma frequente delle corporazioni, è sempre pronta a intervenire per ristabilire le condizioni di equilibrio ogniqualvolta produttori e commercianti violino gli spazi di attività assegnati ai loro colleghi e allorquando si manifestino forme di concorrenza che minacciano il "monopolio di un mestiere"[551];

---

[547] *Ivi*, p. 188.

[548] Todeschini G., *op. cit.*, p. 154.

[549] Sombart W., *Gli Ebrei e la vita economica*, vol. I, cit., pp. 177-187.

[550] Ciò non si traduce, ribadisce l'Autore, in puro arbitrio: i soggetti, infatti, agiscono secondo "canoni oggettivi e fissi", ma ispirati a "esigenze puramente personali", esigenze, cioè, legate al sostentamento dei produttori, da un lato e dei consumatori, dall'altro. *Ivi*, p. 178.

[551] *Ivi*, pp. 179-180. A turbare l'equilibrio economico del mondo cristiano contribuiscono, secondo tale prospettiva, altresì: la pratica messa in atto dai commercianti ebrei della "caccia ai clienti", ovvero l'usanza di uscire dalla propria bottega per invogliare potenziali clienti a entrare, considerata un atto anticristiano e immorale; l'"annuncio commerciale", considerato atto non lecito; il ribassamento dei prezzi poiché, mettendo in discussione il principio tomistico del 'giusto prezzo', è ritenuto un metodo disonesto. *Ivi*, pp. 180-187.

- subordinazione di ogni attività umana alla legge religiosa o morale: non esiste separazione tra le 'leggi' della vita economica e quelle della religione e della morale. "Ogni atto", infatti, "soggiace […] alla suprema istanza morale: la volontà divina"[552].

L'opposizione tra commercianti cristiani e commercianti Ebrei altro non è, dunque, che contrapposizione tra due differenti "idee del mondo"[553], due divergenti *mentalità* o, per adottare categorie interpretative sociologiche ancora più specifiche, incontro/scontro tra due differenti *culture*. Tale scontro può essere ricondotto, in ultima istanza, all'antinomia tra tradizionalismo, idea di sussistenza, organizzazione corporativa e stabilità, da un lato, e libero commercio, libera concorrenza e razionalismo economico, dall'altro. In una parola, l'elemento essenziale della mentalità ebraica è la sua modernità[554]. Il suo spirito moderno è rappresentato dalla capacità di aver colto quei tratti che, nei secoli successivi, sarebbero diventati il nucleo fondamentale dell'agire del soggetto economico, il modo 'naturale' di comportarsi in ambito economico – "il pane quotidiano della vita economica moderna"[555].

Lo spirito ebraico è, quindi, uno spirito anticipatore dei tempi, non soltanto perché esso avrebbe accelerato il passaggio dal primo capitalismo al capitalismo maturo, ma anche e soprattutto perché il contributo degli Ebrei al sorgere dello spirito del capitalismo si esprimerebbe già nel protocapitalismo, attraverso una

---

[552] *Ivi*, p. 178. Si noti come altri autori riconoscano centralità per la genesi dello spirito capitalistico non soltanto alla dottrina tomistica, ma anche ad altri indirizzi filosofici e teologici. Su questo si veda, a titolo esemplificativo, l'opera di Bazzichi O., *Alle radici del capitalismo. Medioevo e scienza economica*, Effatà Editrice, Torino 2003, nella quale l'autore riafferma l'importanza economica delle idee provenienti dalla scuola francescana medievale e tardomedievale, che avrebbe formulato concetti quali "utilità sociale della mercatura, valore economico, giusto prezzo, cambio, sconto". Bazzichi O., *Alle radici del capitalismo*, cit., p. 12.

[553] Sombart W., *Gli Ebrei e la vita economica*, vol. I, cit., p. 177.

[554] *Ivi*, pp. 179-211.

[555] *Ivi*, p. 211.

tipicità ebraica nel modo di fare economia[556], nei termini che sono stati sin qui esposti.

Naturalmente non è imputabile ai soli Ebrei l'opposizione, tramite la loro condotta, alla morale vigente allora in ambito economico. Gli stessi cristiani, infatti, sono citati come esempio del fatto che frequentemente essi agivano violando le prescrizioni stabilite, praticando, ad esempio, l'attività usuraia o la ricerca spasmodica del profitto come fine ultimo dell'azione economica. La differenza tra cristiani ed Ebrei, però, consisterebbe nel fatto che mentre i primi erano soliti compiere tali azioni in maniera dissimulata, i secondi agivano "alla luce del sole"[557], senza cercare di nascondersi, senza tentare di occultare la propria condotta noncurante delle "categorie corporative"[558].

Pur praticando spesso entrambi il medesimo tipo di attività economica considerata immorale dalla società di riferimento – si prenda ad esempio il caso dell'usura – ed essendo, pertanto, entrambi soggetti al biasimo e alla riprovazione sociale, essi si pongono in maniera differente di fronte alla sentenza di condanna che proviene dal contesto sociale.

L'analisi sombartiana nella riflessione sul tema suggerisce, dunque, la centralità non già dell'accusa di devianza di cui la società si rende portavoce, quanto, piuttosto, dell'interpretazione che i due soggetti – cristiani ed Ebrei – adottano relativamente alla condotta economica che conduce all'etichetta di devianza.

In altri termini, secondo tale prospettiva non è importante – o, meglio non è *soltanto* importante – il fatto che la società consideri *devianti* coloro che infrangono la morale e le regole economiche che ne discendono, dunque tanto il cristiano quanto l'Ebreo[559]. Ciò che realmente conta è che mentre il cristiano generalmente si

---

[556] Todeschini G., *op. cit.*, p. 154.

[557] Sombart W., *Gli Ebrei e la vita economica*, vol. I, cit., p. 191.

[558] *Ivi*, p. 194.

[559] Naturalmente ciò assume una valenza differente qualora l'analisi verta sulla formazione di stereotipi e pregiudizi, connessa al fenomeno della devianza. Al riguardo, relativamente al popolo

considera effettivamente *deviante* laddove il suo rispetto delle regole economiche stabilite venga meno, ciò non avviene per l'Ebreo, poiché egli non riconosce tali regole come facenti parte della propria cultura economica. Non ne discende, dunque, un'interpretazione immorale o illecita della propria modalità d'agire economico, ma una vera e propria opposizione tra morali, nella misura in cui per 'morale' non si intenda la cultura della società, ma l'insieme dei precetti derivanti dall'etica religiosa, che si traduce in comportamento.

In questa sede non è, quindi, rilevante se e quanto i dettami economici dell'una e dell'altra morale siano socialmente considerati buoni o cattivi, giusti o ingiusti. A contare è, in sé, la presenza di due morali tra loro opposte – entrambe, dal rispettivo punto di vista, egualmente degne di liceità – e, in particolare, di una tra esse che si ispira a principi dapprima non praticati e ora particolarmente affini allo spirito che il nascente sistema capitalistico si accinge ad assumere: *razionalismo economico*, *libero commercio* e *libera concorrenza*[560].

Come spiegare, a questo punto, la presenza negli Ebrei di una mentalità di tipo capitalista molto tempo prima della manifestazione del capitalismo stesso? Quali sono i fattori che hanno condotto all'esercizio di una tale influenza? La chiave di lettura per rispondere a questa domanda passa attraverso la categoria concettuale

---

ebraico, si vedano: Calimani R., *Storia del pregiudizio contro gli ebrei*, Mondadori, Milano 2010; Calimani R., *Destini e avventure dell'intellettuale ebreo*, Mondadori, Milano 2014; Luporini C., *Ebraismo e antiebraismo: immagine e pregiudizio*, Giuntina, Firenze 1989; Funnell W., *Distorsions of History, Accounting and the Paradox of Werner Sombart*, in «ABACUS», vol. 37, n. 1, 2001, pp. 55-78; Lepper F., *Werner Sombarts "Die Juden und das Wirtschaftsleben" unter dem Aspekt des Feindbildes*, http://www.mythos-magazin.de/ideologieforschung/fl_sombart.pdf; Schipper I., *Der jüdische Kapitalismus (Zur Sombart-Brentano-Kontroverse)*, in «Der Jude. Eine Monatsschrift», vol. 1, pp. 130-137; Wätjen H.J.E., *Das Judentum und die anfänge der modernen kolonisation; kritische bemerkungen zu Werner Sombarts 'Die Juden und das wirtschaftsleben'*, W. Kohlhammer, Berlin 1914; Fuchs E., *Die Zukunft der Juden: ein Referat über Werner Sombarts Schrift*, Philo-Verlag, Berlin 1924; Moses H., *Judentum und Kapitalismus; eine kritische Würdigung*, H. Itzkowski, Berlin 1912; Lissner S., *Die pejorative semantische Verkettung der Begriffe „Jude" und „Kapitalismus" am Beispiel der Werke Max Webers und Werner Sombarts*, GRIN Verlag, München 2011.

[560] Sombart W., *Gli Ebrei e la vita economica*, vol. I, cit., p. 211.

della "vocazione per il capitalismo"[561]. Gli Ebrei, secondo l'Autore, manifesterebbero una vera e propria vocazione per il capitalismo, le cui radici sarebbero rintracciabili in una serie di *circostanze storiche* riguardanti le vicende del popolo ebraico – responsabili di una predisposizione 'oggettiva' degli Ebrei al capitalismo – e nell'influenza decisiva della *religione ebraica*[562].

2.4.2. Le circostanze esteriori 'oggettive'

Se 'vocazione' è il termine che sembra esprimere nella maniera più precisa il concetto di vicinanza della mentalità ebraica a quel "carattere impersonale e razionalistico [tipico] della mentalità economica moderna"[563], è all'interno delle circostanze storiche e/o delle abilità soggettive che è possibile scorgere l'origine di tale vocazione.

In riferimento alle evenienze che storicamente potrebbero aver influito sull'attitudine in questione, l'attenzione si appunta, in particolare, sui seguenti elementi della storia ebraica:

- diffusione nello spazio;
- condizione di estraneità;
- status imperfetto di cittadini;
- condizione di eresia.

Relativamente al primo punto, la riflessione considera l'espansione del popolo ebraico nello spazio, avvenuta spesso sotto forma di migrazioni di massa[564] derivanti, tra le altre, da motivazioni di carattere religioso, politico ed economico,

[561] Sombart W., *Gli Ebrei e la vita economica*, vol. II., cit.
[562] Sombart W., *Gli Ebrei e la vita economica*, vol. I, cit., p. 211.
[563] Allodi L., *Spirito borghese e nichilismo*, cit., p. 80.
[564] Sombart W., *Il capitalismo moderno*, cit., pp. 283-285. Sulle migrazioni in generale e sulle migrazioni di massa nello specifico, si rimanda a Mongardini C., *La conoscenza sociologica*, cit., pp. 319-321 e Croteau D., Hoynes W., *op. cit*., pp. 215-239.

come un fattore influente sul "modo di vivere"[565] di questi. Per poterne comprendere le potenzialità in termini di influsso sulla condotta economica, è opportuno legare tale fattore ai significati espressi dagli elementi successivi, facenti parte, nella loro totalità, del medesimo quadro teorico-esplicativo d'insieme.

Tra questi elementi emerge, in particolare, la centralità della condizione di estraneità tipica dello *straniero*. Egli rappresenta l'influenza esterna, l'elemento innovatore, colui che rompe il modo 'naturale' di concepire le cose attraverso un agire che è razionalmente orientato, in quanto libero dai vincoli della tradizione[566]. La posizione sociale che caratterizza lo straniero – l'"outsider"[567], l'"uomo marginale"[568] – in linea con il pensiero simmeliano, è di contemporanea vicinanza e lontananza, indifferenza e coinvolgimento[569]. Si lega a una scarsa socializzazione e alla tendenziale emarginazione dello straniero dalla vita pubblica, elementi che fanno sì che egli scelga (o, più verosimilmente, sia costretto, visto che altre attività gli sono precluse) di dedicarsi interamente all'attività economica[570].

A partire dalla considerazione che non tutti coloro che in Patria sono oppressi decidono di emigrare, Sombart deduce che gli emigranti – dunque coloro che sono stranieri in altri Paesi – possiedono verosimilmente i "temperamenti più energici, più tenaci, più audaci, più freddi e calcolatori, meno sentimentali"[571]. Ciò lo conduce

---

[565] Sombart W., *Gli Ebrei e la vita economica*, vol. II, cit., p. 32.
[566] Sombart W., *Il capitalismo moderno*, cit., pp. 280-282.
[567] Gioia V., De Nardis F., *Sombart's* Der Bourgeois*: economy and politics in the* Spätkapitalismus, in «DadA. Rivista di Antropologia post-globale», n. 1, 2015, p. 100.
[568] Park R.E., *Human Migration and the Marginal Man*, in «American Journal of Sociology», n. 6, vol. XXIII, 1928, pp. 881-893.
[569] Simmel G., *Soziologie*, cit.
[570] Tabboni S. (a cura di), *Vicinanza e lontananza. Modelli e figure dello straniero come categoria sociologica*, FrancoAngeli, Milano 1986, p. 48. Sul ruolo dei gruppi socialmente marginali in qualità di "agenti di innovazione tecnico-economica" (Pellicani L., *op. cit.*, p. 42) si vedano, in particolare, le opere di Hagen E.E., *Come ha inizio lo sviluppo economico*, in Amendola G. (a cura di), *Sottosviluppo, imperialismo e analisi sociale*, Dedalo, Bari 1974; Hoselitz B.F., *I principali concetti per l'analisi delle implicazioni sociali del mutamento tecnico*, in Cavalli A. (a cura di), *Le origini del capitalismo*, Loescher, Torino 1973; Becker H., *Società e valori*, Comunità, Milano 1963.
[571] Sombart W., *Il borghese*, cit., p. 397.

ad affermare che l'oppressione da essi subita in Patria assume la forma della "miglior palestra di formazione capitalistica"[572] e permette loro di agire come un vero e proprio "fermento"[573] nel Paese in cui giungono.

La recisione dei legami dello straniero con il Paese di appartenenza e l'inesistenza di affezione verso il Paese di arrivo – egli è un *déraciné*[574], "tutto dev'essere creato *ex novo* ed allo stesso tempo dal nulla"[575] –, unitamente all'assenza di tradizioni vincolanti il suo agire, condurrebbe all'elevato sviluppo di una condotta ispirata al massimo grado di "razionalismo tecnico-economico"[576], processo influenzato da una visione strumentale della terra di approdo, una visione, cioè, basata sulla concezione della terra di arrivo come luogo che, non possedendo alcun valore affettivo, diviene un mero strumento per altri obiettivi. Obiettivi che, data per lo straniero la preclusione dell'esercizio di numerose attività, non possono non convergere verso il fine economico[577].

Per l'Ebreo, in particolare, data la millenaria storia segnata da ripetute diaspore ed esili, le relazioni sono spesso relazioni con stranieri, non soltanto in termini di provenienza geografica, ma soprattutto in senso "psicologico-sociale"[578], ossia nel senso di una "opposizione interna"[579], di una separazione rispetto alla popolazione circostante. In questa direzione, se un membro del popolo ospitante intratteneva relazioni con stranieri nel rapporto, ad esempio, di uno su dieci, l'Ebreo, al contrario, instaurava rapporti con stranieri nove volte su dieci[580]. "Normale"[581]

---

[572] *Ibidem*.
[573] *Ivi*, p. 398.
[574] Mutti C., *Sombart, gli ebrei e il capitalismo*, in Aa. Vv., *Risguardo IV*, Edizioni di Ar, Padova 1985.
[575] Sombart W., *Il capitalismo moderno*, cit., p. 282.
[576] Sombart W., *Il borghese*, cit., p. 401.
[577] *Ivi*, pp. 398-401.
[578] Sombart W., *Gli Ebrei e la vita economica*, vol. II, cit., p. 38.
[579] Sombart W., *Il capitalismo moderno*, cit., p. 300.
[580] Sombart W., *Gli Ebrei e la vita economica*, vol. II, cit., pp. 38-39. Sul rapporto tra migrazioni e identità, attraverso uno sguardo particolare sulle migrazioni degli ebrei, si veda Kaczynski G.J., *Processo migratorio e dinamiche identitarie*, il Mulino, Bologna 2009.
[581] Sombart W., *Gli Ebrei e la vita economica*, vol. II, cit., p. 38.

diviene la relazione, il contatto con colui che è estraneo rispetto alla comunità ebraica. Tale aspetto assume una valenza centrale nel sancire l'esistenza di una *duplicità* di trattamento giuridico ed economico tanto dello straniero nei confronti dell'Ebreo, quanto di quest'ultimo nei confronti dello straniero[582].

Da questo punto di vista è possibile notare criticamente come Sombart consideri lo straniero nei termini di colui che nell'attività economica riscatta, in un certo senso, la propria condizione di marginalità e, pur ammettendo che le circostanze oggettive da sole non bastano a generare un'azione stimolante e moltiplicatrice di energie, egli considera comunque minoritari tutti i casi in cui la marginalizzazione non genera stimolo all'azione, ma provoca ulteriore marginalizzazione. Un'interpretazione, quella sombartiana, che appare, forse, troppo riduttiva nella sua mancata considerazione degli effetti frenanti e marginalizzanti, anche in termini di conflitto di valori, derivanti dalle problematiche di inclusione e accettazione dei soggetti marginali[583].

Lungo la medesima linea di pensiero, Sombart ritiene che le condizioni di semicittadinanza e di eresia costituiscano uno stimolo all'imprenditorialità capitalistica.

Lo status imperfetto di cittadini agisce nel senso di una spinta alla prevalente, se non totale, dedizione degli Ebrei all'attività economica. La semi-cittadinanza, infatti, li escludeva da gilde e corporazioni e vietava loro la partecipazione alla vita pubblica.

---

582 *Ivi*, pp. 106-117.

583 Su questo aspetto si veda, in particolare, Saraceno C., Sartor N., Sciortino G. (a cura di), *Stranieri e disuguali. Le disuguaglianze nei diritti e nelle condizioni di vita degli immigrati*, il Mulino, Bologna 2013. Sul ruolo delle "minoranze imprenditrici" si leggano, in particolare, i seguenti testi: Garruccio R., *Minoranze imprenditrici. Identità, confini, persistenze, culture, capitale etnico: rassegna per l'organizzazione della ricerca in prospettiva storica*, in Bonelli F., Stabili M.R. (a cura di), *Minoranze e culture imprenditoriali. Cile e Italia (secoli XIX-XX)*, Carrocci, Roma 2000, pp. 23-58; Garruccio R., *Minoranze in affari. La formazione del capitale sociale di un banchiere tedesco nell'ottocento*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2002. Sul peso secondario degli ebrei si veda anche Frankel S.H., *The Jews and Modern Capitalism*, Oxford Centre Papers, Oxford 1983.

L'eresia rappresenterebbe "un importante vivaio d'imprenditorialità capitalistica"[584] perché rafforza l'interesse per il guadagno e incoraggia le abilità commerciali. Come nel caso della condizione di straniero e di semi-cittadino, anche quella di eretico comporta l'esclusione dalla vita pubblica. L'economia si rivela, quindi, l'unico settore nel quale, attraverso le proprie doti, è possibile conquistare una posizione di rilievo all'interno della comunità considerata.

Tali considerazioni conducono Sombart a ritenere in questa fase che lo spirito commerciale non sia legato a una religione come tale, quanto piuttosto all'eterodossia nel suo insieme[585]. Rispetto a un'interpretazione che lega la genesi e lo sviluppo dello spirito capitalistico a un'etica religiosa, nonostante la tesi dell'Autore si focalizzi sul contributo del popolo ebraico a tale causa, non mancano passaggi in cui l'evoluzione dello spirito del capitalismo non è connessa a una determinata religione, ma alla condizione di eresia in sé, a prescindere dalla specifica forma religiosa che essa può o meno assumere[586].

Alla luce di tali ragionamenti, è possibile affermare che l'equazione *estraneità/cittadinanza imperfetta/eresia = innovazione/imprenditorialità* capitalistica appare troppo spesso scontata, in particolare laddove Sombart attribuisca la prevalenza tra azione stimolante e azione deprimente al possesso, da parte dello straniero, di determinate *qualità del carattere*, puntando quindi tutto il focus sulle caratteristiche soggettive del singolo e non considerando le variabili di natura sistemica e strutturale che fortemente incidono sul comportamento del soggetto.

Le condizioni storiche che si traducono nell'essere *contemporaneamente* straniero, semi-cittadino ed eretico renderebbero il popolo ebraico propenso, più di ogni altro, a manifestare uno spirito economico conforme allo spirito capitalistico nascente.

---

[584] Sombart W., *Il capitalismo moderno*, cit., p. 286.
[585] Petty W., *A Treatise of Taxes and Contributions*, N. Brooks, London 1662.
[586] Si vedano, in particolare, le riflessioni contenute nelle pagine 272-278 dell'opera *Il capitalismo moderno*, cit.

Ciononostante, nella visione sombartiana, le circostanze oggettive di per sé non paiono sufficienti a comprendere ciò che viene definito come "vocazione degli Ebrei per il capitalismo"[587]. A quale elemento attribuire, dunque, la paternità di tale attitudine?

Poiché le condizioni storiche analizzate – stranierità, semi-cittadinanza ed eresia – si legano all'aspetto religioso è alla religione – come struttura e come sentire – che è opportuno volgere lo sguardo. Se lo spirito del capitalismo non può derivare unicamente dalle contingenze storiche, ma per affermarsi necessita di una cultura che spinga verso un certo orientamento, allora è opportuno risalire *all'etica che genera quella cultura, all'ethos di cui quello spirito è intriso*.

2.4.3. L'etica religiosa ebraica

La dimensione religiosa si situa in quest'ambito come una delle possibili matrici di un determinato ethos, rappresentando una delle principali sfere attraverso le quali passa il meccanismo di *conferimento di senso al mondo* da parte dei soggetti. In tal senso, analizzare l'etica economica in relazione alla religione non si traduce nell'affermare che determinate religioni contengono un esplicito riferimento al tipo di economia maggiormente desiderabile. Piuttosto che volgere lo sguardo alla mera "«logica» interna"[588] dell'etica in quanto tale, analizzare l'etica religiosa significa prestare attenzione agli effetti sociali che una specifica etica produce in termini economici[589].

---

[587] Sombart W., *Gli Ebrei e la vita economica*, vol. II, cit.

[588] Giddens A., *Capitalismo e teoria sociale. Marx, Durkheim, Weber*, il Saggiatore, Milano 2009, p. 280.

[589] Per gli elementi fondamentali di cui si compone la religione dal punto di vista sociologico, si veda, in particolare l'opera di Stark Werner, *The Sociology of Religion*, contenuta nei cinque volumi intitolati *Established Religion*, *Sectarian Religion*, *The Universal Church*, *Types of Religious Man*, *Types of Religious Culture*, editi da Routledge & Kegan Paul, London 1969. Si rimanda, inoltre, al manuale di O'Dea T.F., *The Sociology of Religion*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, New Jersey 1966; trad. it. *Sociologia della religione*, il Mulino, Bologna 1968 e a van der Leeuw G., *Phänomenologie der Religion*, Mohr Siebeck, Tübingen; trad. it. *Fenomenologia della religione*, Bollati Boringhieri, Torino 2017.

Ciò che conta, quindi, non è l'analisi specifica dell'apparato dogmatico e teologico che la religione che si intende esaminare presenta. Non rileva comprendere l'ipotetico grado di verità o di falsità proprio delle argomentazioni religiose scelte – "non vi sono, al fondo, religioni false"[590], afferma Durkheim, poiché ognuna risponde a determinati bisogni umani alla propria maniera –; né importa individuare il livello di adesione del fedele ai precetti che la propria religione gli impone: *ciò che interessa non è lo stato d'animo interiore al fedele in sé prodotto dalla religione, ma la traduzione di tale stato d'animo in comportamenti, dunque in azioni. L'impatto dell'etica religiosa si manifesta, dunque, nell'operativizzazione della credenza in azione concreta adeguata a quanto prescritto eticamente.*

La rilevanza dell'elemento religioso è data dal fatto che a determinate *credenze* corrispondono altrettanti *comportamenti*, dettati, quindi, dal particolare modo, proprio di ogni soggetto, di definire la realtà[591].

Si tratta di una sfera, quella dell'etica religiosa, che si pone in uno spazio intermedio tra l'oggettività e la soggettività. L'influsso della dimensione religiosa sulla condotta economica dei credenti, nell'opinione dell'Autore viene incluso a torto nella categoria dei fattori totalmente oggettivi. Questa capacità di incidenza sulla vita economica non può essere considerata soltanto un elemento oggettivo, poiché "la religione riflette un certo orientamento spirituale, […] un complesso di tendenze soggettive"[592]. Al contempo, però, il sistema religioso al quale un soggetto appartiene, "s'impone e s'oppone a quest'ultimo con la forza di un elemento 'obiettivo'"[593]. Ciò avverrebbe soprattutto laddove la dimensione religiosa, attraverso i suoi precetti e le sue credenze, penetri "l'esistenza quotidiana fin nei

[590] Durkheim É., *Le forme elementari della vita religiosa*, cit., p. 54.
[591] Centrale, in tal senso, è il teorema di Thomas: "se gli uomini definiscono reali certe situazioni, esse saranno reali nelle loro conseguenze". Thomas W., Thomas D.S., *The child in America: Behavior problems and programs*, Knopf, New York 1928, p. 572.
[592] Sombart W., *Gli Ebrei e la vita economica*, vol. II, cit., p. 57.
[593] *Ibidem.*

minimi particolari", generando un ethos che si ripercuote altresì sulla condotta economica[594].

Questo il caso della religione ebraica che, a differenza di altre religioni che coinvolgono il fedele soltanto in occasione di alcune festività o eventi particolari, 'totalizza', in un certo senso, l'esistenza del credente, informando di sé ogni singolo aspetto di vita quotidiana e regolamentando con estrema dovizia il rapporto tra uomo e uomo e tra uomo e natura. Questo elemento deriverebbe dalla coincidenza tra morale ebraica e teologia ebraica e dalla conseguente importanza della *Legge ebraica* per la vita quotidiana dell'Ebreo[595]. La condotta che ne consegue diviene, dunque, una sorta di "traduzione operativa" dell'ethos deducibile dai principali testi sacri[596] della tradizione religiosa ebraica[597]. In questa accezione, la morale,

---

[594] *Ivi*, p. 58.

[595] *Ivi*, pp. 58-59. Sull'importanza dell'osservanza della Legge per il popolo ebraico si leggano le parole di M. Weber: l'Ebreo matura la consapevolezza che "giorno verrà in cui – con un fatto subitaneo il cui momento temporale è ignoto a tutti, ed alla cui anticipazione nessuno può contribuire – Dio capovolgerà l'ordinamento gerarchico sulla terra, dando luogo ad un regno messianico a favore di coloro che sono rimasti in ogni caso fedeli alla legge. Egli sa che già innumerevoli generazioni, nonostante ogni dileggio, hanno atteso e attendono; al sentimento di un certo «stato di guardia» che ne segue, si congiunge per lui la necessità – per tutto il tempo in cui presumibilmente occorrerà ancora attendere – di alimentare sempre più il sentimento della propria dignità sul fondamento della legge e della sua tormentosa osservanza". Weber M., *Economia e società*, cit., pp. 603-604.

[596] Allodi L., *Spirito borghese e nichilismo*, cit., p. 80. I testi sacri a cui l'Autore fa riferimento per avallare la propria ipotesi interpretativa sono costituiti dalla Bibbia, dal Talmud, dai tre codici medievali di Maimonide (1135-1204), di Asher ben Yehiel (1250-1437) e Joseph Caro (1488-1575). Sombart W., *Gli Ebrei e la vita economica*, vol. II, cit., pp. 62-72. Si noti che criticamente è stata affermata una conoscenza incompleta delle fonti ebraiche da parte dell'Autore. I codici in questione, inoltre, rappresenterebbero soltanto una piccola parte di tutti i codici circolanti fra gli ebrei medievali, che si rifacevano a "sistemi morali e libri di comportamento" assai numerosi. *Ivi*, p. 81, Hoselitz B.F., *op. cit.*, pp. XVII-XLI.

[597] Sui molteplici aspetti della relazione ebraismo-capitalismo analizzati in ottica non esclusivamente sociologica, si vedano, tra gli altri: Barkai A., *Judentum, Juden und Kapitalismus: ökonomische Vorstellungen von Max Weber und Werner Sombart*, in «Jahrbuch für deutsch-jüdische Geschichte», vol. 5, 1994, pp. 25-38; Cotesta V., *Modernità e capitalismo: Saggio su Max Weber e la Cina*, Armando Editore, Roma 2015; Eisenstadt S.N., *Civiltà ebraica. l'esperienza storica degli ebrei in una prospettiva comparativa*, Donzelli, Roma 1993; Friedman M., *Il capitalismo e gli ebrei*, Conferenza presso terme di Mont Pelerin, Svizzera 1972; Kobrin R. (a cura di), *Chosen capital: the jewish encounter with american capitalism*, Rutgers University Press, Brunswick 2012; Mosse W.E., *Gli ebrei e l'economia tedesca: storia di una élite economica (1820-1935)*, il Mulino, Bologna 1987; Muller J.Z., *Capitalism and the Jews*, Princeton University Press, Princeton 2010; Muller J.Z., *Kapitalismus, Rationalisierung und die Juden: zu Simmel,*

intesa come "l'insieme di valori, norme e convenzioni che regolano la condotta dell'uomo sulla base di ciò che è bene e ciò che è male"[598], è strettamente connessa alla prassi comportale concreta. Lungi dal rappresentare una sfera astratta lontana dall'agire tangibile, la morale rappresenta la bussola, ovvero il sistema di regole sulla base del quale impostare la condotta quotidiana.

La dimensione dell'agire rivestirebbe, inoltre, un ruolo centrale, molto più rilevante rispetto ad altre religioni che si fondano su un poderoso impianto dottrinale. Ciò non significa che questo sia assente, ma che assume rilevanza soltanto in stretta relazione all'elemento dell'azione, decisivo rispetto alla fede in sé[599]. La Toràh non è, quindi, "una dottrina sulla Fede, ma la direttiva per agire"[600].

Gli elementi dell'ebraismo fondamentali per la nascita dello spirito del capitalismo sono ravvisabili nei seguenti fattori:

Weber und Sombart, in Berg N. (a cura di), *Kapitalismusdebatten um 1900 - über antisemitisierende Semantiken des Jüdischen*, Leipziger Universitätsverlag, Leipzig 2011; Parinetto L., Sichirollo L., *Marx e Shylock: Kant, Hegel, Marx e il mondo ebraico*, Unicopli, Milano 1982; Todeschini G., *La ricchezza degli ebrei: merci e denaro nella riflessione ebraica e nella definizione cristiana dell'usura alla fine del Medioevo*, Fondazione Cisam, Spoleto 1989; Traverso E., *La fine della modernità ebraica: dalla critica al potere*, Feltrinelli, Milano 2013; Veblen T., *The Intellectual Pre-eminence of Jews in Modern Europe*, in Veblen T., *Essays in Our Changing Order*, Augustus M. Kelley, New York 1934, pp. 219-231.

[598] Voce 'Etica', in *L'Universale*, cit., p. 519. Per una attualizzazione del tema del rapporto tra etica e morale, si rimanda all'interessante scritto di Bauman Z., *La vita in frammenti. La morale senza etica del nostro tempo*, Castelvecchi, Roma 2018.

[599] Alla religiosità ebraica sarebbe, dunque, estraneo un "puro atto di fede". Essa, cioè, non richiede al credente di accettare "per fede" alcune dottrine della salvezza e non si traduce in azioni che "abbassano il cielo sulla terra". Per l'ebraismo, la redenzione non viene a dipendere "dalla retta fede e dalla giusta teologia". L'elemento veramente redentore è l'azione, attraverso la quale "l'uomo percorre le vie di Dio, *imita Dio*". Ciò, però, non implica la mancanza del momento riflessivo e la presenza della sola esperienza e della prassi nella loro immediatezza. L'azione non si realizza se non attraverso la dottrina e questa, a sua volta, non ha senso senza la sua traduzione pratica, non ha senso se la sua conoscenza non si trasforma in agire concreto. Vetter D., voce 'Redenzione', in Aa.Vv., *Islam, Cristianesimo, Ebraismo a confronto. Conoscere per una cultura di pace*, Piemme, Milano 2002, pp. 595-596; Di Sante C., *Parola e Terra. Per una teologia dell'ebraismo*, Marietti, Genova 1990, p. 15. Sull'importanza dell''esperienza religiosa', si veda, in particolare, Ries J., *Simbolismo cultuale e* homo religiosus, in Ries J. (a cura di), *I simboli nelle grandi religioni*, Jaca Book, Milano 2016, pp. 245-264.

[600] Vetter D., voce 'Fede', in Aa.Vv., *Islam*, cit., p. 299.

- idea dell'*elaborazione razionale*: l'ebraismo sarebbe frutto di un piano programmato che prevede l'obiettivo di garantire una religione al popolo[601];
- individuazione di una *disciplina contrattualistica* all'interno di esso: il sistema religioso ebraico è inteso come un contratto concluso tra Jahvè e il popolo eletto[602], dal quale discenderebbe un meccanismo di alternanza tra ricompense e punizioni che Dio assegna al fedele a seconda dell'osservanza o meno dei propri doveri, in parte nell'arco della vita terrena e in parte nell'aldilà. Ciò comporterebbe la prevalenza nel credente di una mentalità calcolatrice, causata dal fatto che egli dovrà sempre tenere in considerazione – e, quindi, calcolare – quali sono i vantaggi e i danni che gli possono derivare dalle proprie azioni. Poiché la decisione ultima che elegge l'uomo come giusto o lo condanna come empio avverrebbe sulla base di questo 'conto' e avrebbe luogo definitivamente soltanto dopo la morte, il fedele, vivendo la sua vita nell'incertezza sino alla morte, tenterebbe di accumulare il più possibile ricompense, per fare in modo che il suo 'bilancio' si chiuda in positivo[603]. Ciò fa sì che non esistano "atti non religiosi" giacché in ogni momento della propria vita l'Ebreo è portato a domandarsi come deve comportarsi per rendere le proprie azioni conformi alla volontà divina[604].

---

601 Sombart W., *Gli Ebrei e la vita economica*, vol. II, cit., pp. 72-75.

602 Il carattere contrattualistico sarebbe riscontrabile, in particolare, nell'*Alleanza*, ovvero nel patto stretto tra Dio e il popolo ebraico. Tale patto è considerato eterno, "immutabile nel tempo e indissolubile come le leggi naturali". Navé Levinson P., voce 'Alleanza', in Aa.Vv., *Islam*, cit., p. 58.

603 Sombart W., *Gli Ebrei e la vita economica*, vol. II, cit., pp. 75-79. Ciò si unisce al principio secondo cui il giudizio di Dio sugli uomini non avviene soltanto al termine della vita, ma quotidianamente. Ogni giorno, quindi, le azioni umane sono soggette al giudizio divino: "Sappi che cosa vi è sopra di te: un occhio che vede, un orecchio che ascolta e tutte le tue azioni vengono scritte nel Libro (della memoria, Ml 3, 16)". Richter K., voce 'Giudizio', in Aa.Vv., *Islam*, cit., p. 334.

604 Gugenheim E., *L'ebraismo nella vita quotidiana*, Giuntina, Firenze 1994, p. 13.

- *Ascesi intramondana*: è sulla terra che il giusto prospera e l'empio soffre e nella felicità terrena si rivelerebbe la giustizia. La prosperità sulla terra verrebbe considerata come il segno che chi la ottiene conduce una vita gradita a Jahvè, anche se, a seguito della penetrazione nell'ebraismo della credenza in un mondo ultraterreno e nella resurrezione del corpo, la ricompensa non si esaurirebbe nella prosperità terrena, ma quest'ultima sarebbe parte di una ricompensa che si otterrà nell'aldilà. Della prosperità terrena, osserva Sombart, fa parte anche la ricchezza, che nelle Sacre Scritture sarebbe esaltata come una benedizione[605].

  La ricchezza è interpretata dal credente come un segno di *benedizione* e non già di *conferma della propria salvezza*, come avviene, invece, nel fedele protestante per via della dottrina della predestinazione[606]. Nell'ebraismo, infatti, non esiste alcuna dottrina della predestinazione o simile.

  All'ascesi intramondana si unirebbe anche il rifiuto del mistero e degli stati di estasi attraverso i quali il credente si fa uno con la divinità[607]. Il carattere ascetico intramondano della religiosità ebraica troverebbe un importante sostegno nel compito affidato da Dio al popolo ebraico relativo alla realizzazione dell'ordine instaurato da Dio nel mondo, dunque la concretizzazione di "Dio stesso nel mondo"[608].

---

[605] Sombart W., *Gli Ebrei e la vita economica*, vol. II, cit., pp. 72-81.

[606] Per un esame approfondito della dottrina protestante in relazione allo spirito del capitalismo, si rimanda alla nota opera weberiana già citata: Weber M. *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, cit. e all'opera Weber M., *Economia e società*, cit., p. 597.

[607] Sombart W., *Gli Ebrei e la vita economica*, vol. II, cit., p. 92.

[608] Mette N., voce 'Comunità', in Aa.Vv., *Islam*, cit., p. 150. Attraverso l'osservanza dei precetti, l'uomo ha il compito di "completare il mondo", che è stato lasciato appositamente incompiuto, per far sì che egli divenga il "collaboratore di Dio per costruire la città terrestre secondo un modello ideale che Dio ha stabilito per lui". Gugenheim E., *op.cit.*, p. 12. L'escatologia ebraica preconizza, infatti, il verificarsi di eventi futuri in grado di ristabilire sulla terra le condizioni propriamente paradisiache. Attraverso l'avvento del Messia la conoscenza e la dottrina di Dio saranno diffuse presso tutti i popoli e la guerra scomparirà dalla terra. Il regno messianico è, quindi, "un regno di questo mondo". Gradwohl R., voce 'Escatologia', in Aa.Vv., *Islam*, cit., p. 278.

Da questo punto di vista, sarebbe interessante – seppure questo aspetto non sia conforme alla concezione dell'ascesi mondana – esaminare come l'ebraismo si ponga in relazione alla categoria della sospensione del tempo e come riproduca quest'ultimo all'interno dello spazio sociale, cioè se e in che termini vi sia posto per la sperimentazione di un tempo 'separato', tipico del fenomeno religioso in sé.

Tra tutti, l'elemento che rappresenterebbe la cifra dell'ebraismo è costituito dalla "*razionalizzazione della vita*"[609], ossia la sostituzione di una vita finalizzata e riflessa a una vita istintiva e spontanea. Il processo di razionalizzazione troverebbe le sue radici proprio nella proclamazione dell'osservanza dei comandamenti come scopo massimo della vita. L'obbedienza, mediante la centralità delle pratiche rispetto alle sole credenze, renderebbe santi e giusti.

In questo contesto riemerge la condizione di stranierità, posta, però, in stretta relazione con l'aspetto religioso. La condizione di straniero – circostanza analizzata come esteriore – può essere, a volte, ricondotta a un elemento interiore, ossia, in questo caso, ai precetti religiosi. L'osservanza rigorosa della Legge da parte dei fedeli Ebrei li avrebbe condotti a esaltare la dimensione della *comunità*, intesa come solidarietà caratterizzata dal senso di un destino condiviso, di un passato comune, come mutua responsabilità[610]. Basti pensare a come nella religiosità ebraica sia preminente la dimensione collettiva e l'integrazione tra i membri raggiunga il

---

[609] Sombart W., *Gli Ebrei e la vita economica*, vol. II, cit., p. 92.

[610] La dimensione della comunità assume una valenza del tutto particolare nel caso del popolo ebraico. la comunità ebraica, infatti, si distinguerebbe per la sua "unità etico-religiosa". Non vi sarebbe distinzione, cioè, tra la sfera religiosa e quella etica, giacché "il religioso (la fede) e l'etico (l'agire) non sono altro che due aspetti dello stesso rapporto con Dio". Mette N., *op. cit*., p. 150. L'unione tra le parti non è determinata meramente da interessi e sentimenti comuni, ma dal compito di attualizzare il rapporto con Dio nella storia. Numerosi sarebbero, da questo punto di vista, i riferimenti all'importanza della comunità per l'Ebreo contenuti all'interno delle Sacre Scritture. A differenza di un protestante, ad esempio, l'Ebreo non può essere tale "da solo", poiché è attraverso la dimensione del gruppo che le credenze e le pratiche rituali acquisiscono un senso. Moore D.D., *David Émile Durkheim and the Jewish Response to Modernity*, in «Modern Judaism», vol. 6, n. 3, 1986, pp. 287-300. Per approfondimenti si vedano, in particolare, le pagine di Mette N., *op. cit*., pp. 150-154.

livello più alto rispetto alle altre religioni, al punto che, come Durkheim evidenziava nella sua nota opera sul suicidio[611], tale carattere comunitario costituirebbe il freno più grande all'impulso autodistruttivo del soggetto mediante il suicidio. Anche in questo i dogmi avrebbero un'importanza minore, poiché "ciò che conta è la capacità di una religione di dar corpo a un'esistenza collettiva"[612].

La santità, quindi, non si tradurrebbe nella negazione della vita, ma in una razionalizzazione della stessa, ponendo l'elemento formale dell'obbedienza morale al di sopra di tutti gli impulsi concreti all'agire[613]. In tal senso, le virtù cardinali del fedele sarebbero costituite dai *tratti razionali del carattere*, ossia da moderazione, prudenza, padronanza di sé[614]. Tutte le esigenze dell'uomo e le sfere dell'agire – in particolare la soddisfazione del bisogno di nutrimento e l'amore[615] – vengono razionalizzate, così come avviene nella teoria freudiana della rimozione degli impulsi, dove l'istinto, ad esempio, sessuale è deviato nella direzione dell'impulso al guadagno pecuniario[616].

Da questo punto di vista, è possibile constatare come Sombart ritenga l'ebraismo totalmente caratterizzato da *razionalismo*. Nella sua analisi non c'è spazio, in tal senso, per la considerazione di eventuali elementi che contraddicano questo

---

611 Durkheim É., *Le suicide*, Félix Alcan Éditeur, Paris 1897.

612 Kippenberg H.G., Voce 'Religione', in *Enciclopedia delle scienze sociali*, VII, Treccani, Roma 1997, p. 359.

613 Interessante, a tal proposito, si rivela la ricostruzione teorica di Sigmund Wagner-Tsukamoto che rintraccia le origini della razionalizzazione economica, del principio della massimizzazione dei benefici e della minimizzazione dei costi, attraverso il criterio dell'interesse personale, all'interno del Vecchio Testamento. Si vedano, in particolare, Wagner-Tsukamoto S.A., *Is God an Economist? An Institutional Economic Reconstruction of the Old Testament*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, UK and New York 2009; Wagner-Tsukamoto S.A., *The Paradise Story: A Constitutional Economic Reconstruction*, in «Journal for the Study of the Old Testament», vol. 34, n. 2, 2009, pp. 147-170; Wagner-Tsukamoto S.A., *Homo Economicus and the Stories of Jacob: On the Methodological Relevance of Rational Choice Theory for Studying the Hebrew Bible*, in «Method and Theory in the Study of Religion», vol. 25, n. 1, 2013, pp. 78-100; Wagner-Tsukamoto S.A., *Rational Religion: Economic Patterns in Old Testament Thought*, in «Scandinavian Journal of the Old Testament», vol. 32, n. 1, 2018, pp. 130-154.

614 Sombart W., *Gli Ebrei e la vita economica*, vol. II, cit., p. 96.

615 Si veda, nello specifico, *ivi*, pp. 93-106.

616 Freud S., *Sammlung kleiner Schriften zur Neurosenlehre*, Franz Deuticke, Leipzig und Wien 1906.

carattere. In questa direzione sembrano muoversi la critica di Fromm – laddove Sombart dimentichi di considerare, ad esempio, la linea ebraica visibilmente non razionalistica rappresentata dalla Mishnàh, dalla cabbala e dal chassidismo[617] – e di M. Weber quando riconosce nell'etica economica ebraica la mentalità precapitalistica improntata al tradizionalismo e non in senso razionale-formale[618].

Spunti interessanti, da questo punto di vista, sono offerti dall'analisi di M. Weber sul ruolo sociologicamente esercitato dall'elemento della ricerca della redenzione all'interno delle religioni sulla condotta quotidiana del soggetto. Introducendo un elemento non presente nella riflessione sombartiana, ovvero la mancanza, all'interno del sistema religioso ebraico, di qualunque tipo "di confessione o di dispensamento della grazia mediante qualsiasi persona"[619], M. Weber contribuisce ad affermare lo sviluppo di una "configurazione eticamente razionale della vita"[620]. Non essendovi alcuna possibilità di "sgravio"[621] per il credente, egli porta costantemente sulle spalle il peso delle proprie colpe e non può mai alleggerirsi dal carico di una "metodica della vita eticamente sistemata"[622].

---

[617] Fromm E., *La legge degli ebrei*, Rusconi, Milano 1993, p. 52. Si vedano, su questo punto, le critiche rivolte all'Autore da studiosi quali Hoselitz, Güdemann, Guttmann, Hoffmann e Feuchtwanger nelle loro rispettive opere: *Saggio introduttivo* all'edizione americana di *Die Juden und das Wirtschaftsleben*, Free Press, Glencoe, Illinois 1951, pp. XVII-XLI; *Die Juden und das Wirtschaftsleben*, in «Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums», vol. 55, n. 3, 1911, pp. 257-275; *Die Juden und das Wirtschaftsleben*, in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», I, 1913, pp. 149-212; *Judentum und Kapitalismus. Eine kritische würdigung von Werner Sombarts "*Die Juden und das Wirtschaftsleben*"*, H. Itzkowski, Berlin 1912; *Rezension zu Werner Sombart* Die Juden und das Wirtschaftsleben, in «Schmollers Jahrbuch», n. 35, 1911, pp. 397-430. A tali critiche l'Autore rispose, nell'opera *Il borghese*, cit., affermando di non aver volutamente preso in considerazione gli elementi mistici della religione ebraica, in quanto non rilevanti ai fini dell'individuazione del nesso etica ebraica-spirito del capitalismo. Similmente egli aveva metodologicamente operato per quanto concerne l'etica cattolica, laddove volontariamente non si sofferma sulla dottrina paolino-agostiniana dell'amore, ponendo al centro della riflessione esclusivamente l'etica tomistica. Sombart W., *Il borghese*, cit., p. 347. Sulla relazione tra etica cattolica e spirito del capitalismo, si veda la nota opera di Novak M., *L'etica cattolica e lo spirito del capitalismo*, cit.

[618] Weber M., *Sociologia della religione*, cit.

[619] Weber M., *Economia e società*, cit., p. 554.

[620] *Ibidem*.

[621] *Ibidem*.

[622] *Ivi*, p. 553.

Un'interpretazione della religiosità ebraica permeata di solo razionalismo appare, in ogni caso, riduttiva e rischia di interpretare l'osservanza ebraica come semplice "devozione estrinseca", ignorando la rilevanza che "l'intima adesione all'adempimento dei precetti"[623] riveste al di là di un'argomentazione strettamente razionale e in termini di preghiera, fiducia, timore, stupore e amore.

È plausibile ritenere che anche l'idea dell'ascesi intramondana dell'ebraismo possa essere riconsiderata alla luce del fatto che quest'ultimo sembra non riconoscere un conflitto tra il 'mondo di qua', cioè "il mondo della corporeità e materialità"[624], e il 'mondo di là', il mondo metafisico. Il 'mondo di qua' è accettato e l'ebraismo chiede che Dio sia conosciuto in esso: "vuole che il mondo sia santificato tramite la conoscenza e l'azione, non vuole la fuga dal mondo e l'ascesi"[625].

Più che di ascesi intramondana, si potrebbe, quindi, parlare di *santificazione attiva del mondo*[626]. Poiché l'uomo, secondo questa visione, non ha motivo di difendersi dal mondo, egli non conosce il lavoro come "mezzo di autodifesa"[627]. Non si riscontrerebbe, quindi, l'idea puritana della santità del lavoro, il quale è concepito come una sorta di male necessario per raggiungere il vero obiettivo della vita, che consiste nella conoscenza. Per tale motivo esso non deve servire per accumulare, ma soltanto per garantire la copertura del fabbisogno[628].

Dalla ricostruzione sombartiana emerge, inoltre, un razionalismo – nel senso specifico del prevalere di una razionalità di tipo formale[629] – appannaggio esclusivo

---

[623] Vetter D., voce 'Razionalismo', in Aa. Vv., *Islam*, cit., p. 591.
[624] Fromm E., *op. cit*., p. 41.
[625] *Ibidem*.
[626] *Ivi*, p. 31.
[627] *Ivi*, p. 41.
[628] *Ivi*, p. 41.
[629] La razionalità propria dell'etica ebraica è considerata, nello specifico, molto simile, se non identica, alla razionalità rispetto allo scopo di weberiana memoria, che mira a ottenere la massimizzazione dei benefici con la minimizzazione degli sforzi. È la razionalità economica per eccellenza. La distinzione di M. Weber relativa ai quattro tipi di azione – tradizionale, affettiva, razionale rispetto allo scopo e razionale rispetto al valore –, riemerge in tale ambito con significativa importanza.

della religiosità ebraica, intendendo mostrare la presenza di tale caratteristica unicamente nell'ebraismo. Tale convinzione è successivamente stemperata dal riconoscimento della presenza del razionalismo non più soltanto nell'ebraismo, ma anche nel cattolicesimo.

Perché, dunque, ritenere ancora che, tra tutti i sistemi religiosi, sia proprio l'ebraismo il sistema che abbia maggiormente influito sullo spirito capitalistico? La risposta è che è possibile rinvenire nell'ebraismo la presenza di questa caratteristica mille anni in anticipo rispetto al cattolicesimo (che pure avrebbe a suo modo influito sullo spirito del capitalismo[630]). L'ebraismo avrebbe profuso gli ideali connessi al razionalismo quando i cristiani vivevano ancora nell'ideale della povertà e secondo la versione paolina e agostiniana dell'amore[631].

A rendere, inoltre, l'etica ebraica così rispondente alle logiche capitalistiche è, altresì, la presenza di una "doppia morale"[632], un particolare *ius gentium* che disciplinava i rapporti economici in maniera differente a seconda che l'Ebreo trattasse con un Ebreo o con uno straniero[633].

Weber M., *Il metodo delle scienze storico-sociali*, cit. Se molteplici sono gli aggettivi che è possibile affiancare al termine razionalità – formale, materiale, sostanziale, funzionale, sinottica, etc. –, il processo di razionalizzazione della tarda modernità si è fondato soltanto su uno o alcuni di essi, prediligendo, ad esempio, la razionalità formale a quella materiale, la razionalità funzionale a quella sostanziale e così via. Per una disamina sui diversi volti della razionalità e del processo di razionalizzazione si veda Iannone R., *L'equivoco della responsabilità sociale delle imprese*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006, pp. 75-81.

630 Si veda, a tal proposito, la ricostruzione storico-religiosa comparativa tra le tre grandi religioni che Sombart effettua nell'opera *Il Borghese* nella quale, in riferimento all'opera *Gli Ebrei e la vita economica*, egli afferma di aver erroneamente attribuito alla sola etica ebraica il principio della razionalizzazione dell'esistenza. Tale principio si rinviene, invece, anche all'interno dell'etica tomistica, ma è nell'ebraismo che per primo esso assume una valenza precipua in relazione alla sfera economica capitalistica. Sombart W., *Il borghese*, cit., pp. 348-349.

631 *Ivi*, pp. 347-355. L'ebraismo vivrebbe, in quegli stessi anni, il "completo sradicamento di ogni sensibilità artistica", a differenza del tomismo in cui essa è ancora fortemente presente. *Ivi*, p. 349. Questo punto si ritrova anche nella ricostruzione weberiana dell'etica ebraica in *Economia e società*, cit., p. 604.

632 Sombart W., *Il borghese*, cit., p. 349. Di 'doppia morale' degli ebrei nel commercio parla altresì M. Weber nella sua opera *Economia e società*, cit., p. 599.

633 Caso, questo, come è stato sottolineato, molto frequente. L'Autore si riferisce, in particolare, alla disciplina del prestito a interesse, vietato verso i "fratelli", ma lecito nei confronti degli stranieri, dei

Se, da un lato, l'attenzione è totalmente incentrata sull'etica ebraica come possibile matrice dello spirito capitalistico, dall'altro la riflessione riserva spazio, seppur in termini diversi, anche all'etica derivante da altre religioni, quali il protestantesimo e il cattolicesimo, in veste di fattori propulsivi o frenanti lo spirito del nuovo sistema economico[634]. Il discorso si inserisce, in tal senso, all'interno della cornice culturale e valoriale dell'epoca del primo capitalismo, un'epoca "di viva religiosità"[635], caratterizzata, cioè, da un modo di vivere e di agire completamento sottomesso alle norme religiose e morali[636].

A prescindere, dunque, dai singoli precetti delle varie religioni, è l'elemento religioso in quanto tale a rivelarsi importante per l'analisi, poiché non può essere sottovalutata la rilevanza che la sfera religiosa rivestì per l'uomo del primo capitalismo. Nel "timor di Dio"[637] che informava la condotta dei devoti di tutte le confessioni cristiane e di quella ebraica sarebbe riscontrabile un elemento fondamentale per comprendere le modalità di svolgimento delle attività economiche del tempo[638].

---

goim. Sombart W., *Il borghese*, cit., pp. 350-355. Si noti, in tal senso, che alcune critiche si rivolgono all'importanza attribuita a tale attività praticata dagli ebrei, considerata eccessiva e sovrastimata. Si veda, ad esempio, l'opera di Pirenne H., *Storia economica e sociale del Medioevo*, Garzanti, Milano 1967, pp. 23-24, 148-151.

634 Per un'analisi comparativa dell'etica economica di cattolicesimo e protestantesimo, si veda, in particolare, Zanotto P., *Cattolicesimo, protestantesimo e capitalismo. Dottrina cristiana ed etica del lavoro*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005.

635 Sombart W., *Il capitalismo moderno*, cit., p. 343.

636 Si pensi, ad esempio, ai numerosi testi di teologia morale, noti come *Summae Theologicae*, che regolamentavano minuziosamente ogni aspetto della vita. Sombart W., *Il borghese*, cit., p. 306. Sull'autonomia della sfera economica dalle norme morali di derivazione religiosa si vedano, tra le altre, le opere Nuccio O., *op. cit.* e Nuccio O., *Addio all'«Etica protestante»*, Casa Editrice Università degli studi La Sapienza, Roma 2003. In esse l'Autore aggettiva le tesi di Werner Sombart e di Max Weber come *idola*, come 'false nozioni', poiché datano l'origine dello spirito capitalistico nel XVI secolo, mentre esso si sarebbe generato precedentemente a partire dal pensiero laico italiano, giuridico ed umanistico. Il razionalismo economico e la legittimazione del profitto – derivante dal concetto di 'avaritia' – non sarebbero tipici dell'età medievale o di quella moderna, ma affonderebbero le proprie radici nell'Umanesimo, in particolare, italiano.

637 Sombart W., *Il capitalismo moderno*, cit., p. 343; Sombart W., *Il borghese*, cit., p. 305.

638 Il 'timore di Dio' sarebbe particolarmente intenso nel caso della religione ebraica e, soprattutto, di quella protestante-calvinista. Il Dio calvinista era "un Dio implacabile, il Dio del terrore" che,

Tralasciando il contenuto teologico dei precetti religiosi – che in tale sede non si rivela importante poiché al centro della riflessione è posta la dottrina "nella sua ricaduta quotidiana", ovvero "l'esercizio pratico della religione"[639] –, è possibile scorgere nella dottrina tomistica della religione cattolica i segni di un processo razionalizzante volto a regolare ogni ambito dell'esistenza, dando luogo a una "metodizzazione della vita"[640]. Si tratta di quell'elemento razionalizzante che in ambito economico assumerà una valenza essenziale nella forma economica del capitalismo e che mira a orientare verso un fine razionale tutto ciò che è sensualità, impulso, passione.

Nel tomismo sarebbero così individuabili quelle virtù borghesi proprie tipicamente dello spirito capitalistico in formazione: l'onestà, la serietà, l'onorabilità, l'avvedutezza, la lungimiranza, la cautela, la previdenza e così via. L'ideale di povertà proprio del primo cristianesimo, invece, nell'etica tomistica risulterebbe assente. Ricchezza e povertà, infatti, sono egualmente desiderate da Dio, poiché entrambe possono volgere a finalità positive, ovvero tradursi in strumenti, in mezzi per "servire l'uomo" e attraverso l'uomo, servire Dio. Per tale motivazione al fedele è richiesto il dovere di buon uso delle ricchezze che egli possiede, mentre ne resta vietato l'abuso[641].

Più controversa, invece, appare l'interpretazione cattolica del concetto di *profitto*, in quanto non univoca. A una visione statica basata sull'idea della sussistenza

---

attraverso la dottrina della predestinazione, imponeva le regole di una rigida "rettitudine di vita" dei fedeli, al punto che la religione viene in tal senso considerata come espressione di un vero e proprio "fanatismo". Sombart W., *Il borghese*, cit., p. 308.

[639] *Ivi*, p. 315. A proposito del legame tra pratica della religione e sviluppo economico, si veda Karaçuka M., *Religion and Economic Development in History: Institutions and the Role of Religious Network*, in «Journal of Economic Issues», vol. LII, n. 1, 2018 (in cui uno sguardo particolare è riservato al ruolo delle istituzioni e delle 'reti religiose'); Blum U., Dudley L., *Religion and Economic Growth: Was Weber Right?*, in «Journal of Evolutionary Economics», vol. 11, n. 2, 2001, pp. 207-230; Carman C.J., *The Spirit of Capitalism? Religious Doctrine, Values, and Economic Attitude Construct*, in «Political Behavior», vol. 22, n. 1, 2000, pp. 1-27; Samuelsson K., *op. cit.*

[640] Sombart W., *Il borghese*, cit., p. 317.

[641] *Ivi*, pp. 324-325.

conforme al proprio status – che non riconosce legittimo, dunque, il tentativo di modificare la propria condizione sociale mediante strumenti come il profitto – si oppone una visione dinamica che ammette la possibilità di mobilità sociale, realizzabile anche attraverso mezzi di tipo economico, purché tale mobilità avvenga nella misura del proprio talento[642]. Ecco, quindi, che la "dottrina del profitto lecito" viene a confondersi con la dottrina "delle virtù spirituali", poiché entrambe riposano sul medesimo principio: "l'impresa operosa è gradita a Dio"[643].

Contrariamente a quanto affermato dal suo contemporaneo M. Weber, Sombart non soltanto non ravvede all'interno dell'etica protestante una possibile fonte dello spirito capitalistico, ma anzi considera tale etica come un ostacolo alla "tendenza capitalistica"[644]. La tesi dell'ostilità dell'etica protestante verso lo spirito capitalistico riposa sul recupero, in particolare dell'etica puritana, dell'ideale di povertà del primo cristianesimo e sulla concezione dell'etica in questione come profondamente avversa verso tutto ciò è mondano.

Pur rifiutando la tesi weberiana dell'etica protestante caratterizzata dall'ascesi mondana, l'Autore afferma un'influenza stimolante *non intenzionale* del protestantesimo sullo spirito capitalistico. Se nell'etica protestante è possibile rinvenire un impulso al capitalismo, ciò avviene per mezzo dei principi di razionalizzazione e "disciplinamento della vita"[645] di matrice tomistica che l'etica in questione recupera e proclama. Solo per questa via si può riconoscere al protestantesimo un ruolo di esortazione nel processo di formazione dello spirito del capitalismo, attraverso, quindi, l'azione degli *effetti perversi* di boudoniana

---

[642] Dalla misura del proprio status si passa, dunque, alla misura del proprio talento, secondo la quale l'ascesa sociale è ammessa, ma con il limite delle proprie virtù. Gli sforzi, cioè, tesi a elevare la propria posizione sociale sono giudicati secondo la misura del proprio talento. *Ivi*, pp. 325-326.

[643] *Ivi*, p. 331. Per una critica dettagliata della concezione sombartiana del tomismo come elemento di stimolo al capitalismo nei termini da egli espressi, si veda l'opera di Max Scheler in Racinaro R. (a cura di), *op. cit.*

[644] Sombart W., *Il borghese*, cit., p. 333.

[645] *Ivi*, pp. 338, 343.

memoria[646], rivoltandosi, cioè, contro le sue stesse intenzioni iniziali, manifestandosi come esito di un processo di *eterogenesi dei fini*[647].

In tutti quei casi in cui la religione, con il suo apparato normativo-morale, si è rivelata un ostacolo alla formazione e all'estensione dello spirito capitalistico, è la *secolarizzazione* che emerge come processo stimolante nei confronti del capitalismo. Il venir meno dei vincoli di carattere religioso permette, così, la libera affermazione del "demone di passioni"[648] all'interno della sfera economica. Processo, questo, che si afferma, quindi, non attraverso il frutto di un'etica nuova, ma mediante l'indebolimento dell'etica precedente[649]. La secolarizzazione, intesa come riduzione di valore di ciò che è religioso in quanto non razionale[650], diviene, in tale accezione, uno degli elementi maggiormente confacenti alle esigenze razionaliste del sistema capitalistico[651].

Si noti, da questo punto di vista, come nella riflessione sombartiana l'elemento rappresentato dal processo di secolarizzazione, al di là del riferimento appena

---

[646] Boudon R., *Effets pervers et ordre social*, PUF, Paris 1977.

[647] Oakes G., *Addio all'"etica protestante"?*, in «MondOperaio», n. 8-9, 1989, pp. 139-146.

[648] Sombart W., *Il capitalismo moderno*, cit., p. 523.

[649] Ragone G., *Il capitalismo e il cristianesimo*, in «MondOperaio», n. 6, 1989, pp. 111-114. In tal senso, l'elemento realmente influente non sarebbe rappresentato da una o più caratteristiche della religiosità ebraica – o dall'*ethos* di qualsiasi altra religione – ma dall'affermazione della libertà religiosa e della tolleranza. Si veda, in particolare, lo scritto di Johnson N.D. e Koyama M., *Jewish communities and city growth in preindustrial Europe*, in «Journal of Development Economics», n. 127, 2017, pp. 339-354. In tale studio, inoltre, si ipotizza una relazione diretta tra un capitale umano molto affermato all'interno del popolo ebraico – molto più affermato rispetto al popolo cristiano, asseriscono gli autori – e lo sviluppo economico delle comunità ebraiche nel periodo dell'Europa preindustriale. Si veda, a tal proposito, l'opera di Botticini M., Eckstein Z., *The Chosen Few*, Princeton University Press, Princeton, NJ 2012.

[650] Are G., *Le due razionalità del capitalismo*, in «MondOperaio», n. 11, 1989, pp. 108-111.

[651] Si veda, a tal proposito, l'interessante ricostruzione delle origini del capitalismo di Baechler J., nell'opera *Le origini del capitalismo*, cit. L'autore riconosce centralità al processo tramite cui la società svaluta alcune attività e alcuni ambiti in modo tale da favorire la specializzazione e il perfezionamento in altre sfere. Egli ritiene, nello specifico, che l'Occidente abbia bloccato l'accesso alle attività di tipo religioso – svalutando i valori religiosi a favore di una conoscenza basta sulla scienza –, militare – specializzando sempre di più le competenze per praticare l'"arte militare" – e politico – limitando le attività dello Stato – per orientare le élites verso la sfera economica. Baechler J., *op. cit.*, pp. 97-105.

riportato, non sia oggetto di trattazione approfondita. Curiosamente, soltanto nel caso del protestantesimo il processo in questione è inteso come elemento stimolante l'avvio del nuovo sistema economico. In tutti gli altri casi, l'attenzione è costantemente rivolta alla religione e all'etica che ne discende. Probabilmente, similmente a quanto affermato relativamente al misticismo ebraico, la secolarizzazione non costituiva un fattore rilevante ai fini dell'identificazione delle possibili fonti dello spirito capitalistico. Cionondimeno tale aspetto si staglia come un interrogativo ancora aperto e dalla risonanza più che mai attuale[652].

L'etica ebraica rimarrebbe, comunque, una delle principali fonti – se non la principale – dello spirito capitalistico. Neppure l'etica religiosa però, per quanto forte possa essere l'influenza che esercita su un popolo, da sola sarebbe sufficiente a esercitare un'influenza determinante.

Ogni popolo, infatti, afferma l'Autore, osserva durevolmente la religione che risulta conforme al proprio *carattere*, alla propria cultura, alla propria *anima*, alla propria 'specificità'. La religione, in altri termini, corrisponde al carattere del popolo che ne è portatore[653]. In tal modo alla dimensione etico-religiosa si affiancano altri elementi di cui è necessario tener conto nell'analisi delle fonti dello spirito capitalistico.

---

[652] Relativamente ai quesiti che rimangono privi di risposta, spunti critici per ulteriori riflessioni, ma anche apprezzamenti metodologici all'opera sombartiana, si ritrovano in: Hauser H., *L'Oeuvre scientifique de quelques économistes étrangers VII: Werner Sombart*, Libraire du Recueil Sirey, Paris 1935; Zemon D.N., *Religion and capitalism once again? Jewish merchant culture in the seventeenth century*, in «Representations», n. 59, 1997, pp. 56-84; Gioia V., *Capitalism and Judaism in Werner Sombart: A Contribution to the Analysis of Capitalist Rationality and its Limits* in Fiorito L. (a cura di), *Research in the History of Economic Thought and Methodology*, vol. 32, 2014, pp. 15-38; Mendes-Flohr P.R., *Werner Sombart's: The Jews and Modern Capitalism. An Analysis of its Ideological Premises*, in «Leo Baeck Institute Year Book», vol. 21, 1976, pp. 87-107; Rapp R., *Werner Sombart's The Jews and Modern Capitalism: A Revaluation*, in «The November Review: The Brooklyn College Journal of the Humanities», vol. 1, n. 1, 1964; Protti M., *Sombart and the Jews*, in «DADA. Rivista di Antropologia post-globale», n. 1, 2015, pp. 183-197; Evola J., *Tre aspetti del problema ebraico*, Edizioni Mediterranee, Roma 1994; Raphaël F., *Judaïsme et capitalisme: essai sur la controverse entre Max Weber et Werner Sombart*, in «Archives de sciences sociales des religions», vol. 56, n. 2, 1983, pp. 296-298.

[653] Sombart W., *Gli Ebrei e la vita economica*, vol. II, cit., p. 124.

Pur attribuendo una posizione centrale all'elemento spirituale, all'interno della mappa delle variabili in gioco si ritrovano – come si è tentato di evidenziare nel presente capitolo – anche i fattori di tipo materiale. Se, fondamentale, inoltre, è il ruolo del fattore religioso, esso deve essere analizzato non soltanto negli effetti che produce attraverso l'impianto dottrinario, ma anche nelle sue conseguenze storiche e oggettive e nelle sue relazioni con il carattere dei popoli che professano quella specifica religione.

Ciò permette di affermare che, per dar luogo a un'interpretazione del legame tra etica religiosa e spirito del capitalismo che intenda definirsi completa e comprensiva delle variabili socialmente rilevanti, l'analisi non può essere limitata agli effetti prodotti dai principi religiosi in termini di comportamento, ma è opportuno che si traduca in una teoria complessa in grado di declinare la relazione religiosità-capitalismo anche in un'ottica di *mobilità sociale*, *devianza*, *mutamento sociale*, *status*, *socializzazione* e *incontro tra culture* – per richiamare soltanto alcuni dei concetti fondamentali esaminati –, arricchendosi, così, di tutti quegli elementi sociologici che assumono una posizione chiave per la comprensione del fenomeno in questione.

Capitolo III

Socio-antropologia di base. Personalità e carattere dell'uomo economico moderno

3.1. Premesse introduttive

Come si è avuto modo di mettere in luce sinora, nell'approccio adottato la sfera rappresentata dall'etica religiosa, pur rivestendo un ruolo di primaria importanza, non costituisce, in ultima istanza, l'elemento primo al vertice della catena causale. Se, cioè, lo spirito capitalistico ritrova il proprio fondamento all'interno del fattore etico religioso, quest'ultimo, a sua volta, affonda le proprie radici in un altro elemento, che è opportuno esaminare e approfondire.

Ogni popolo, come si accennava nel capitolo precedente, osserva in maniera duratura la religione che risulta conforme, idonea, al proprio *carattere*[654]. Gli Ebrei non farebbero, dunque, eccezione in tal senso. Se essi hanno osservato e osservano durevolmente quanto prescritto dall'ebraismo ciò avverrebbe in quanto quest'ultimo si presenta come la religione maggiormente consona e rispondente al carattere del popolo ebraico, le cui componenti fondamentali sono condensate nei seguenti tratti:

- intellettualismo;
- finalismo o teleologismo o razionalismo pratico;
- volontarismo o energetismo;
- mobilismo[655].

L'intellettualismo consisterebbe nella preminenza dell'intellettualità, ossia la "prevalenza delle facoltà e interessi intellettivi (incorporei, astratti) su quelli corporali (manuali)"[656], dalla quale discende un'elevata considerazione per i lavori

[654] Cfr. Sombart W., *Gli Ebrei e la vita economica*, vol. II, cit., p. 124.
[655] Per maggiori dettagli su tali aspetti del carattere del popolo ebraico, si veda *ivi*, pp. 136-154.
[656] *Ivi*, p. 137.

di intelletto, a discapito di quelli che richiedono sforzi di tipo fisico. All'interno della cultura ebraica, cioè, sarebbero attribuiti un grande valore e una grande considerazione sociale all'esercizio delle capacità intellettuali.

Il finalismo, invece, si rinverrebbe nella tendenza a finalizzare, cioè a concepire e intendere il mondo in termini di obiettivi da raggiungere. Elemento, questo, particolarmente significativo all'interno della mentalità capitalistica rivolta alla messa in pratica di azioni razionali rispetto allo scopo.

Il volontarismo si sostanzia in una grande tenacia di propositi, ovvero una notevole capacità di non desistere dal proprio obiettivo persino di fronte a un ostacolo imponente.

Il mobilismo, infine, è dato dall'elevato grado di versatilità dell'intelletto, capace, in tal senso, di dar luogo a una spiccata abilità di adattamento dinanzi a nuove sfide. Si tratta, utilizzando termini attuali, della categoria concettuale della resilienza[657].

Queste caratteristiche, attribuite specificamente al popolo ebraico, corrisponderebbero alle qualità più prossime al nuovo spirito della vita economica così come emerge, in particolare, dal carattere dell'imprenditore, il quale è chiamato a essere, al contempo, avveduto, ingegnoso, intelligente, arido[658], capace ed energico. Tutte qualità, queste, rinvenibili negli elementi appena esposti[659].

L'intellettualismo, infatti, rappresenta l'elemento tipico del sistema capitalistico e si traduce nella separazione dell'attività direttiva da quella esecutrice, nel riconoscimento del primato del lavoro intellettuale su quello corporale. Il finalismo

---

[657] "La velocità con cui una comunità (o un sistema ecologico) ritorna al suo stato iniziale, dopo essere stata sottoposta a una perturbazione che l'ha allontanata da quello stato; le alterazioni possono essere causate sia da eventi naturali, sia da attività antropiche". Dal punto di vista psicologico, la resilienza consiste nella capacità di "reagire a traumi e difficoltà, recuperando l'equilibrio psicologico attraverso la mobilitazione delle risorse interiori e la riorganizzazione in chiave positiva della struttura della personalità". Voce 'Resilienza', in *Enciclopedia on line Treccani*, http://www.treccani.it/enciclopedia/resilienza/.

[658] Nel senso di "immune da sensualità esagerate […], da sentimentalismo e da idealismo evasionistico". Sombart W., *Gli Ebrei e la vita economica*, vol. II, cit., p. 154.

[659] *Ivi*, pp. 135, 153-154.

è ben esemplificato dall'enorme valore assegnato al denaro, che costituisce il mezzo, lo strumento, per eccellenza. Il volontarismo, infine, si rinviene nel carattere energico del capitalista – pronto a fronteggiare situazioni rischiose adottando comunque una condotta razionale, senza che ciò implichi gettarsi a capofitto in una situazione incontrollata – così come il mobilismo nella sua duttilità[660].

Un aspetto proprio dell'uomo economico del capitalismo e riscontrabile nel carattere del popolo ebraico è, inoltre, il differimento della gratificazione[661]. Si tratta, cioè, della ferma volontà di spostare la gratificazione, dunque la ricompensa, derivante dalle proprie attività: elemento tipico dell'essenza del capitalismo, il quale, per necessità, tende al costante rinnovamento e al "perpetuo sacrificio dell'oggi a vantaggio del domani"[662]. Tale elemento si lega, da questo punto di vista, alla condotta accorta del fedele Ebreo ottemperante dei precetti provenienti dalla Legge, ma oggi – indipendentemente dalle caratteristiche di ogni singola confessione religiosa – questo modello appare fortemente in crisi a causa del processo di presentizzazione o presentificazione[663] che invade l'assetto sociale occidentale.

Il carattere del popolo ebraico giunge, così, a corrispondere al carattere dell'idealtipo[664] rappresentato dall'*uomo economico del capitalismo*, un "tipo d'uomo"[665] la cui natura è puramente immaginaria e mentale. Il carattere dell'Ebreo, considerato come singolo, corrisponde, da questo punto di vista, al carattere dell'intero popolo ebraico, esaminato, quindi, come collettività. Tale aspetto diviene ancora più preponderante nel caso specifico del popolo ebraico, in relazione alla rilevanza rivestita dal tema della comunità e all'impossibilità di concepire l'Ebreo

---

660 Cfr. *ivi*, pp. 149-154.
661 Mendes-Flohr P.R., *op. cit.*
662 Sombart W., *Gli Ebrei e la vita economica*, vol. II, cit., p. 151.
663 Sul tema della presentificazione si veda, in particolare, Mongardini C., *La cultura del presente. Tempo e storia nella tarda modernità*, FrancoAngeli, Milano 1993.
664 Weber M., *Il metodo delle scienze storico-sociali*, cit.
665 Sombart W., *Gli Ebrei e la vita economica*, vol. II, cit., p. 131.

come tale "da solo"[666], poiché – come si è osservato nel capitolo precedente – è attraverso la dimensione del gruppo che l'ebraicità acquisisce un senso proprio.

Weberianamente intesa, questa "creatura"[667] – questo uomo nuovo – non la si ritrova tal quale all'interno della società reale. Essa costituisce una *fictio*, una categoria mentale utile, in qualità di strumento ausiliario, alla comprensione del sociale.

Il corpo del capitalismo – ovvero l'insieme dei fattori 'oggettivi' – come è stato evidenziato, di per sé non è sufficiente a far scattare la scintilla capitalistica: occorre lo spirito, che può trarre origine da un certo tipo di religiosità, ma anch'esso può dispiegare pienamente i propri effetti e le proprie potenzialità soltanto se imperniato su una *specificità* socio-antropologica, la quale agisce come una sorta di precondizione essenziale. Quest'ultima, a seconda dell'aspetto che si sceglie di illuminare, assume denominazioni eterogenee, sulle quali si ritiene opportuno soffermare l'attenzione. La specificità in questione, infatti, è declinata, di volta in volta, secondo diverse sfaccettature.

A quale categoria concettuale – o a *quali* categorie – è possibile ricondurre, in ultima analisi, tale nota distintiva?

3.2. 'Specificità': le categorie concettuali in gioco

3.2.1. L'anima collettiva

A prescindere dalle differenti denominazioni che l'elemento della *tipicità* può assumere, il tratto a esse comune, e che definisce l'unicità del concetto, risiede nel ruolo indispensabile della struttura caratteriale del popolo presso il quale un certo ideale si radica. A monte della capacità di presa e di sviluppo di una determinata idea presso uno specifico popolo, si situerebbe sempre una struttura caratteriale

[666] Moore D.D., *op. cit.*, pp. 287-300.
[667] Sombart W., *Gli Ebrei e la vita economica*, vol. II, cit., p. 131.

disposta ad accogliere il principio in questione, come nel caso della possibilità da parte della religione di fare presa in un determinato ambito sociale.

Per tale motivazione, anche laddove l'Autore in questione svolga un'analisi relativa all'etica religiosamente fondata che influenza il comportamento economico dei soggetti – come si è potuto osservare in maniera specifica relativamente al nesso tra etica ebraica e spirito del capitalismo – la comprensione del fenomeno passa prima di tutto per il piano soggettivo, ma nel senso del piano antropologico – dunque della caratteristiche umane – e non soltanto nel senso weberiano della comprensione del senso e del significato attribuito dal soggetto alla vita economica a partire da un'etica religiosa. Quest'ultima occupa una parte centrale dell'indagine, ma a partire dall'anthropos, inteso come struttura caratteriale dei soggetti collettivi in questione.

Si cercherà, quindi, di comprendere in cosa si sostanzi tale struttura, come essa si formi e cosa significhi, in termini di analisi sociologica, attribuire alla dimensione caratteriale il ruolo di variabile fondamentale del processo di sviluppo dello spirito capitalistico.

In questo senso, seppure, ai fini della comprensione del sociale, il livello delle idee e dei principi si conferma antecedente a quello dei processi e della materialità, esso agisce nella realtà attraverso le disposizioni del carattere. Per poter operare nella storia, quindi, le idee necessitano del soggetto, del suo essere in carne e ossa, della sua intenzionalità.

Delineare la categoria concettuale che maggiormente e meglio rispecchia la dimensione della specificità di ogni popolo equivale, da questo punto di vista, a sottoporre a esame la "costituzione psichica"[668] di un determinato gruppo umano.

Cosa significa, dunque, esaminare la tipicità di ogni gruppo umano, al quale sono attribuite determinate caratteristiche psichiche? Si tratta di un processo non privo di difficoltà, giacché la realtà sconfessa incessantemente le riduzioni di complessità

[668] *Ivi*, p. 127.

che necessariamente vengono poste in essere ogniqualvolta si tenti di ricondurre l'eterogeneità del reale all'interno di categorie definite e univoche. È sempre possibile affermare che determinati soggetti presentano tratti caratteriali completamente differenti da quelli attribuiti al loro gruppo di appartenenza. Per tale motivazione, è necessario tenere sempre a mente che si tratta di categorie idealtipiche.

Da questo punto di vista, il concetto di "anima collettiva"[669] si rivela utile come primo momento di riflessione, ma non soddisfacente ai fini della ricerca in questione. L'anima collettiva, infatti, intesa come l'anima dei vari popoli, offre un'immagine fumosa e indistinta rispetto alle qualità che ne costituiscono l'essenza. Rimane, cioè, inafferrabile la sua trasposizione nella realtà sociale, qualificandosi esclusivamente come un "sussidio del pensiero"[670], privo di attuazione tangibile. È all'*uomo vivo* che compone il gruppo – e alle sue azioni e relazioni sociali – che occorre guardare per scorgere le caratteristiche specifiche del gruppo, poiché la realtà si costituisce di soggetti concreti.

Se è vero, da un lato, che la realtà comprende, altresì, le opere prodotte dagli uomini dei vari popoli – opere "oggettivate e materializzate"[671] quali, ad esempio, tecniche, opere poetiche e musicali, edifici –, che una volta create acquisiscono una vita indipendente da quella dei loro autori, poiché possiedono una loro essenza, che può essere autonomamente colta (sono, quindi, materialmente e spiritualmente libere); dall'altro, è altrettanto possibile affermare che per cogliere l'"anima"[672] di tali opere l'unica via consiste nel ricondurle ai propositi e alla progettualità dei soggetti, per poterle comprendere in quanto espressione dell'agire.

---

[669] *Ivi*, p. 128.
[670] *Ibidem.*
[671] *Ibidem.*
[672] *Ivi*, p. 129.

Tutto ciò complica notevolmente, com'è evidente, l'analisi che si intende effettuare, anche in considerazione del fatto che l'anima collettiva richiamata non rispecchia la nota concezione leboniana della stessa[673].

Il concetto di *anima* assume, dunque, una valenza molto importante. Seppur complessa da definire, giacché spesso essa è impiegata come sinonimo di *spirito*, il significato dell'anima sembra rimandare alla moltitudine delle motivazioni strettamente individuali che costituiscono l'elemento primo dell'agire dei soggetti e che si legano alla cultura soggettivamente intesa[674].

In considerazione della nebulosità del termine 'anima', si ritiene preferibile parlare, piuttosto, di "*particolarità etnica*"[675] di un determinato gruppo, concetto che più e meglio di ogni altro esprime, all'interno di categorie concettuali odierne, il senso e il significato della tipicità che si intende tratteggiare.

L'analisi che si intende svolgere nel presente capitolo è volta a delineare tale tipicità facendo in modo che essa prenda forma, per analogie e per differenze, a partire dalle nozioni di "specificità"[676], "identità antropologica"[677], personalità e

---

673 Secondo Le Bon, l'anima collettiva la si ritrova nell'insieme di "caratteri comuni imposti dall'ambiente e dall'ereditarietà a tutti gli individui di un popolo" – dunque caratteri ancestrali –, e di caratteri nuovi, non ereditari, che si manifestano quando "sottoposti a diversi influssi, un certo numero di uomini si trovano momentaneamente riuniti". Le Bon G., *op. cit.*, p. 29. Si tratta, in ogni caso, di un fenomeno transeunte e non di un elemento proprio della tipicità del popolo in questione, un'impostazione, quindi, notevolmente differente da quella sombartiana. Sul concetto di anima collettiva in Le Bon, si veda, in particolare, Cavallaro R., *Sulla teoria della folla e dell'anima collettiva di Gustave Le Bon*, in «Sociologia: rivista di scienze sociali dell'Istituto Luigi Sturzo», n. 2/3, 1981, pp. 297-302.

674 La categoria dell'anima viene spesso considerata estranea alla riflessione sociologica, in quanto appannaggio esclusivo delle dimensioni dell'etica, della religione e della filosofia e in quanto concetto troppo astratto e incorporeo per essere trattato da una scienza sociale empirica, quale è la sociologia. Ciononostante, si noti come tale concetto sia presente all'interno del pensiero sociologico classico, ad esempio, in riferimento "parcellizzazione dell'anima" enunciata da M. Weber e all'"anima individuale e collettiva" di Durkheim. Cfr. Weber M., *Il metodo delle scienze storico-sociali*, cit. e Durkheim É., *Le forme elementari della vita religiosa*, cit. Per una interessante ricostruzione del concetto di anima nel pensiero dei classici della sociologia, si rimanda a Iannone R., *Anima: un rompicapo per le scienze sociali? Il contributo di Pareto*, in «M@GM@», vol. 15, n. 1, 2017.

675 Sombart W., *Gli Ebrei e la vita economica*, vol. II, cit., p. 124.

676 *Ivi*, pp. 17, 123-154.

677 Sombart W., *Gli Ebrei e la vita economica*, vol. III, cit., p. 26.

carattere nazionale, per confluire, infine, in un concetto che – come si intende evidenziare – pur richiamando molteplici aspetti della *personalità di base* e del *carattere sociale*, non è declinabile completamente nei termini dell'uno o dell'altro. Si tratta, quindi, di un excursus necessario e funzionale al poter cogliere l'impianto teorico sombartiano.

3.2.2. Carattere nazionale, carattere sociale e personalità di base

La personalità rappresenta, ai fini dell'indagine, il macro-contenitore all'interno del quale poter comprendere la peculiarità del gruppo e risalire, così, dal singolo alla dimensione collettiva. La personalità coincide, in tal senso, con l'"io totale"[678], ossia con il complesso delle qualità di origine ereditaria e di quelle acquisite attraverso l'esperienza[679]. Da questo punto di vista, il carattere costituisce una frazione della personalità totale.

Il carattere nazionale, invece, è dato "da quei tratti di carattere, cioè da quelle disposizioni relativamente costanti ad agire in un modo determinato e riconoscibile

[678] Riesman D., *The Lonely Crowd. A Study of the Changing American Character*, Yale University Press, New Haven 1950; trad. it. *La folla solitaria*, il Mulino, Bologna 1986, p. 8.

[679] La personalità è definibile come "sistema, struttura, complesso organizzato e relativamente stabile di elementi intrapsichici quali modalità percettive e cognitive, disposizioni del bisogno, attaccamenti affettivi, pulsioni motivazionali, atteggiamenti, che si sviluppano nell'individuo tramite l'interazione fra la sua dotazione biologica […], le particolari esperienze biografiche, i sistemi sociali […] in cui è inserito e la cultura […] cui è esposto". Gallino L., *Dizionario di sociologia*, UTET, Torino 1978, p. 490. Tra i concetti utilizzati dagli scienziati sociali per indicare tutti quegli aspetti psicologici e comportamentali rilevanti dal punto di vista sociologico, quello di personalità è il più generale (rispetto, quindi, alla personalità di base, al carattere sociale e al carattere nazionale). Non esiste un'unica teoria della personalità: essa dipende da vari fattori, tra i quali il livello dell'analisi da effettuare. La personalità, ad esempio, può essere considerata come variabile dipendente oppure indipendente. Nel primo caso, si pone l'accento sul ruolo del processo di socializzazione nella formazione della personalità, mentre nel secondo sulla capacità della personalità di influenzare le azioni sociali. Due, inoltre, le accezioni a cui si ricorre principalmente: la personalità intesa come regolarità di comportamento e la personalità come struttura profonda nella quale si integrano aspetti psichici e aspetti socioculturali. In tal senso, la personalità sarebbe quella "struttura plurifunzionale che predispone l'individuo a certi comportamenti, i quali tuttavia si realizzano solo in rapporto a situazioni contingenti". Quest'ultimo è, come noto, il significato che si è affermato tra i sociologi. *Ivi*, pp. 491-496.

in diverse circostanze, che la maggioranza dei membri adulti di una collettività nazionale, non necessariamente coincidente con una società o con uno Stato, ma partecipe di una medesima cultura […], appaiono possedere in comune, in misura variabile a seconda del modello di carattere utilizzato, consapevolmente o meno, dall'osservatore"[680]. Si tratta di un concetto utile ai fini dell'obiettivo che ci si è preposti, in particolare per il rilievo che esso attribuisce all'elemento della cultura e della sua condivisione tra i membri del gruppo considerato. Delineare con esattezza l'area socioculturale alla quale corrisponde un determinato carattere nazionale, può rivelarsi a volte molto complesso. Pertanto, tale definizione può essere arricchita e diviene più completa se la si integra con quella di carattere sociale[681].

Seguendo l'interpretazione prevalente in campo sociologico, il carattere sociale è qui inteso come l'insieme dei "tratti caratteriali che la maggior parte dei membri adulti di una collettività […] appaiono possedere a causa sia della selezione operata nel loro reclutamento, sia, in special modo, delle esperienze tipiche e ricorrenti cui sono stati sottoposti dalle strutture sociali che integrano la collettività stessa e la pongono in rapporto con le altre"[682]. Rispetto al carattere nazionale scompare, dunque, il riferimento all'elemento della nazione come fattore di unione tra i membri del gruppo e acquista un peso rilevante la componente dell'esperienza[683].

---

[680] *Ivi*, p. 94. Diverse le interpretazioni di cui il concetto di carattere nazionale è stato oggetto: a) come "comportamento culturale appreso", secondo l'accezione più comune tra gli antropologi culturali; b) come stereotipo che alcuni membri di una nazione si formano circa i membri di un'altra nazione; c) come uniformità di comportamento imposta (dunque non appresa); d) come "complesso delle manifestazioni esteriori della cultura di un popolo", ovvero come "l'insieme della cultura oggettivata" in quanto espressione della soggettività di quel popolo; e) come sinonimo del concetto di personalità di base. Gallino L., *op. cit.*, pp. 96-97. Sul concetto di personalità si veda anche Outhwaite W., Bottomore T., Gellner E., Nisbet R., Touraine A. (a cura di), *The Blackwell Dictionary of Twentieth Century Social Thought*, Basil Blackwell, Oxford 1993, 1994; ediz. it. a cura di Jedlowski P., *Dizionario delle scienze sociali*, il Saggiatore, Milano 1997.

[681] Gallino L., *op. cit*., p. 97.

[682] *Ivi*, p. 98.

[683] Si veda, a tal proposito, l'interpretazione di Riesman, la quale conferma il carattere sociale come "prodotto dell'esperienza" del gruppo. Riesman D., *op. cit*., p. 8. Si veda anche la definizione elaborata da Fromm, secondo il quale il carattere sociale è "il nucleo essenziale della struttura di carattere della maggior parte dei membri di un gruppo, sviluppatasi per effetto delle esperienze

Al di là delle differenze lessicali presenti nelle diverse concezioni del carattere sociale, centrale è l'elemento dell'esperienza del gruppo, ossia quel complesso di situazioni non determinato 'naturalmente' attraverso l'ereditarietà, ma di cui ci si appropria attraverso lo svolgersi della vita stessa. Questo aspetto è di fondamentale importanza per l'indagine in corso poiché, rappresentando un fattore cardine della ricostruzione sombartiana, conferma l'impronta storica e culturologica che ne costituisce il fondamento.

La personalità di base, infine, è, come noto, un complesso strutturato "di tratti psicologici e comportamentali che in quanto riflettono valori e norme della cultura […] dominante in una società, specie se essa ha limitate dimensioni, appaiono comuni alla maggior parte dei membri adulti di essa"[684]. Tale concetto rimanda a un livello di analisi più superficiale rispetto a quello di personalità in generale, dal momento che i tratti comuni a un insieme di soggetti rappresentano soltanto una parte della personalità totale propria di ciascuno di essi. Al contempo, però, così come la personalità costituisce un concetto più approfondito e più complesso rispetto al carattere, allo stesso modo la personalità di base rappresenta una sfera più composita del carattere nazionale o sociale[685] ed appare, in tal senso – come si metterà in luce a breve – la più rispondente al livello di eterogeneità e interconnessione dei fattori considerati nell'impostazione dell'Autore.

3.3. L'origine dell'identità antropologica

3.3.1. L'ambiente

Definire la tipicità ebraica attraverso un unico termine che ricomprenda al suo interno la molteplicità degli aspetti in gioco rappresenta un'impresa alquanto

fondamentali e del modo di vita comune a tale gruppo". Fromm E., *Escape from Freedom*, Holt, Rinehart and Winston, New York 1941; trad.it. *Fuga dalla libertà*, Mondadori, Milano 1987, p. 239.

[684] Gallino L., *op. cit*. p. 497.

[685] *Ivi*, pp. 504 e ss.

ardua, ma è ciò che ci si propone di effettuare nelle righe che seguono. Si tratta, infatti, di un'operazione necessaria al fine di riuscire a individuare le variabili nodali nella determinazione della costituzione della specificità oggetto di esame.

Ciò non rileva nei termini di una descrizione esauriente di tale tipicità – non essendo importanti, in sé, i suoi elementi costitutivi –, quanto, piuttosto, per l'individuazione di quei coefficienti della specificità in questione aventi un ruolo degno di nota nell'interpretazione dei processi economici. Per tale motivazione, prive di qualsivoglia importanza sono le affermazioni relative a qualità non proprie di uno specifico gruppo umano, ma dell'essere umano in quanto tale, come, ad esempio "l'amore del guadagno"[686], che non costituisce una caratteristica peculiare di una determinata collettività, ma, tutt'al più, un presunto fattore trasversale alla natura umana in sé[687].

L'"identità antropologica ebraica"[688] trova il suo corrispettivo, in termini di categorie sociologiche attuali che godono di legittimità e di generale applicazione, nel concetto di "ceppo etnico"[689] (*Volksstamm*) o "particolarità etnica"[690]. Gli elementi dell'*etnia*[691] e della dimensione culturale[692] divengono i cardini dell'identità da

---

[686] Sombart W., *Gli Ebrei e la vita economica*, vol. II, cit., p. 135.

[687] È per il medesimo motivo che devono necessariamente essere messi da parte e ritenuto dannosi, ai fini dell'indagine, i luoghi comuni che legano, ad esempio, le abilità degli ebrei in campo economico a presunte predisposizioni per l'agire fraudolento. *Ivi*, pp. 135-136.

[688] Sombart W., *Gli Ebrei e la vita economica*, vol. III, cit., p. 26.

[689] *Ibidem*.

[690] Sombart W., *Gli Ebrei e la vita economica*, vol. II, cit., p. 124.

[691] L'etnia è definibile come una "comunità caratterizzata da una tradizione culturale condivisa, che deriva spesso da un'origine e da una patria comuni". Croteau D., Hoynes W., *op. cit*., p. 221. Come si vedrà, tutti gli elementi costitutivi dell'etnia – cultura, origine e patria comuni – rappresentano il fulcro della tipicità ebraica. Per approfondimenti sulla nozione di etnia si rimanda a Fabietti U., *L'identità etnica*, Nis, Roma 1995; Fabietti U., *L'identità etnica. Storia e critica di un concetto equivoco*, Carocci, Roma 2005; Taguieff P.-A., *La forza del pregiudizio. Saggio sul razzismo e sull'antirazzismo*, il Mulino, Bologna 1994; Zanfrini L., *Sociologia della convivenza interetnica*, Laterza, Roma-Bari 2004; Taylor A.C., voce 'Etnia', in Bonte P., Izard M. (a cura di), *Dizionario di antropologia e etnologia*, Einaudi, Torino 2006, pp. 321-323.

[692] Con il termine 'cultura' si fa riferimento al patrimonio intellettuale e materiale composta da: "valori, norme, definizioni, linguaggi, simboli, segni, modelli di comportamento, tecniche mentali e corporee, aventi funzione cognitiva, affettiva, valutativa, espressiva, regolativa, manipolativa; […] le oggettivazioni, i supporti, i veicoli materiali o corporei degli stessi; […] i mezzi materiali per la

tracciare. Non vi è spazio, dunque, per un'interpretazione dell'identità intesa come *razza*[693], né, tantomeno, per giustificazioni razziali delle caratteristiche etniche[694].

produzione e la riproduzione sociale dell'uomo". Gallino L., *op. cit*., p. 185. In quanto caratterizzata da tali elementi, la cultura è ciò che solo l'essere umano è in grado di pensare e realizzare, in contrapposizione all'elemento naturale proprio degli animali. Significativa, a tal proposito, è la concezione di cultura elaborata da Schmidt: "La cultura è il modo di essere dell'umanità – come la vita è il modo d'essere del protoplasma e l'energia il modo d'essere della materia – ed anche il risultato di questo modo d'essere, ossia la quantità di cultura posseduta o le conquiste culturali raggiunte". Schmidt H., *Philosophisches Wörterbuch,* Kröner, Leipzig 1969, p. 170. Per una trattazione approfondita dei vari significati attraverso i quali è possibile interpretare il concetto di cultura, si vedano Kluckhohn C., Kroeber A.L., *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions*, Vintage Book, New York 1952; trad. it. *Il concetto di cultura*, il Mulino, Bologna 1972 e Santoro M., Sassatelli R. (a cura di), *Studiare la cultura. Nuove prospettive sociologiche*, il Mulino, Bologna 2009.

[693] La 'razza', come noto, denota "un insieme di essere umani che condividono alcune caratteristiche somatiche" (Bagnasco A., Barbagli M., Cavalli A., *«Razze», etnie e nazioni*, in Bagnasco A., Barbagli M., Cavalli A., *Corso di sociologia*, il Mulino, Bologna 2012, p. 357) o, ancora, "una categoria di persone che hanno in comune delle caratteristiche fisiche socialmente significative, come il colore della pelle". Croteau D., Hoynes W., *op. cit*., p. 222. Tale categoria non possiede alcuna validità scientifica se relazionata alla specie umana, poiché, a partire dal secolo XVII e, in particolare, nel corso dei secoli XVIII e XIX, il termine 'razza' passò dall'essere una mera classificazione descrittiva all'essere una classificazione valoriale e assunse il significato di superiorità o inferiorità biologica, dunque innata e permanente, di determinati gruppi rispetto ad altri, fornendo la base pseudoscientifica per lo sviluppo di teorie basate sul razzismo, tradottesi in tragici eventi storici. Geiss I., voce 'Razzismo', in *Enciclopedia delle scienze sociali*, VII, Treccani, Roma 1997, pp. 252-261. Si veda, a tal proposito, anche Hoquet T., voce 'Race (biologie)', in Taguieff P-A., *Dictionnaire historique et critique du racisme*, Puf, Paris 2013, pp. 1473-1479. Si rimanda, altresì, a Biondi G., Rickards O., *L'errore della razza*, Carocci, Roma 2011; Lévi-Strauss C., *Razza e storia e altri studi di antropologia*, Einaudi, Torino 1967; Hiernaux J., voce 'Razza' in Bonte P., *op. cit*., pp. 659-660; de Montagu A.M., *The Concept of race*, The Free Press, New York 1964; Casadei T. (a cura di), *Razza, discriminazioni, istituzioni*, in «Rivista trimestrale di Scienza dell'Amministrazione», n. 4, 2007.

[694] Si vedano, in particolare, le pagine 55-71 di Sombart W., *Gli Ebrei e la vita economica*, vol. III, cit. La presenza di elementi comuni tra i membri del popolo non è sufficiente a rendere quel popolo una 'razza'. Quest'ultima rimane un concetto nebuloso, applicato ad ambiti molto differenti tra loro, e privo di valenza scientifica. "Forma cranica, prognatismo, forma e angolo facciale, naso, orecchio, altezza corporea, colore dell'epidermide, capelli, steatopigia, seno femminile: son questi i contrassegni che si rilevano. Ma noi ignoriamo completamente – e forse persisteremo sempre in questa ignoranza – il significato di ciascuno di questi segni distintivi in rapporto all'intero organismo, il rilievo che l'uno assume per l'altro, l'interdipendenza tra l'uno e l'altro. Nessuna meraviglia, dunque, che attribuendo caratteristiche differenti a gruppi etnici differenti si pervenga a comporre non un quadro unitario, ma sempre un'immagine quasi caricaturale del tipo". *Ivi*, p. 23. "Molto probabilmente", afferma ancora Sombart, "il carattere antropologico e la natura psichica degli Ebrei sono rimasti immutati da migliaia di anni, giacché entrambi rivelano durante un lunghissimo periodo, forse addirittura durante l'intero periodo 'storico', una impronta precisa e tenace. Che cosa dimostriamo con questa affermazione? Forse che la natura psichica degli Ebrei discende da fattori razziali? Gli esponenti dogmatici della 'religione della razza' […] rispondono, è ovvio, affermativamente; noi, che intendiamo procedere con metodo critico, dobbiamo rispondere negativamente, nulla ancora essendo stato dimostrato". *Ivi*, pp. 55-56. Il fatto che vi sia una costanza

È possibile affermare che l'etnicità dei vari popoli, secondo tale prospettiva, trae origine da una congerie di fattori, che producono i loro effetti a partire dalla comparsa della specie-uomo nelle diverse aree della Terra, i cosiddetti "centri d'isolamento"[695]. L'umanità, dall'essere quel protoplasma sociale di durkheimiana memoria[696], inizia a differenziarsi in più "tipi"[697] per opera, in prima battuta, dell'*ambiente* nel quale i vari gruppi si sono casualmente ritrovati.

Il primo elemento che compone il quadro dell'identità antropologica di un popolo è, dato, dunque, dall'ambiente, nel senso dell'influenza proveniente dalle caratteristiche geografiche di un territorio, dal particolare paesaggio presente[698]. I fattori ambientali da considerare non sono soltanto il clima, la flora e la fauna in sé, ma anche e soprattutto le "condizioni di vita"[699] che il complesso di questi elementi produce nell'uomo. Vi sono, cioè, due condizioni di primaria importanza in tal

---

di determinate caratteristiche "non giustifica la supposizione che [esse] siano radicate nel sangue". "Alla fine tutte queste 'teorie' […] altro non sono che una ripetizione, adeguata al sentire 'moderno', della vecchia fede nel popolo eletto da Dio. In quanto 'fedi' esse non sono suscettibili di contestazione. Non debbono però avvolgersi in una mantellina scientifica". *Ivi*, p. 59. Gli unici termini che, agli occhi dell'Autore, rendono accettabile l'utilizzo del termine 'razza' è in connessione con l'elemento culturale: "when Sombart used the word 'race' with reference to the Jews", afferma Colin Loader, "he meant what we would today call 'ethnicity'. Loader C., *Wernes Sombart's The Jews and Modern Capitalism*, in «Society», november/december 2001, p. 74. Si consideri anche che l'Autore, nel capitolo conclusivo della poco nota opera *Die Zukunft der Juden* – dal titolo *Volkstum und Menschtum* – stigmatizza vigorosamente qualsiasi forma di "dileggio, odio, persecuzione" nei confronti del popolo ebraico. Sombart W., *Die Zukunft der Juden*, Duncker & Humblot, Berlin 1912, pp. 89-90.

[695] Sombart W., *Gli Ebrei e la vita economica*, vol. III, cit., p. 62.

[696] Durkheim É., *De la division du travail social*, cit.

[697] Sombart W., *Gli Ebrei e la vita economica*, vol. III, cit., p. 62.

[698] L'ambiente può essere definito come "ciò che si trova intorno ad una cosa. Circondare un oggetto. Collocarsi a fianco, sopra, sotto, dietro, davanti ad un determinato punto di riferimento". Cipolla C., *Epistemologia della tolleranza*, FrancoAngeli, Milano 1997, p. 111. In relazione al soggetto, l'ambiente è, dunque, tutto ciò che gli si colloca intorno, perciò non soltanto la natura, ma anche "gli oggetti, le persone e, in generale, fenomeni di varia tipologia ed entità". Piccoli F., *Ambiente*, in Cipolla C. (a cura di), *I concetti fondamentali del sapere sociologico*, FrancoAngeli, Milano 2011, p. 17. Si veda, a tal proposito, anche Guiducci R., *Ambiente*, in Guiducci R., *Dizionario di sociologia*, Cooperativa Libraria I.U.L.M., Milano 1986 e, in particolare, per un'analisi dell'ambiente inclusiva del concetto di 'relazione', si veda Rossetti F., *L'ambiente oltre l'ambiente: eco come relazione di relazioni*, in Cipolla C. (a cura di), *Principi di Sociologia*, FrancoAngeli, Milano 2000, pp. 615-649.

[699] Sombart W., *Gli Ebrei e la vita economica*, vol. III, cit., p. 63.

senso: la *natura della tecnica* che l'ambiente mette a disposizione dell'uomo e la *forma della sussistenza* che l'uomo decide di adottare sulla base della situazione ambientale esistente[700].

In un primo momento, le decisioni dei gruppi – e, quindi, il loro carattere antropologico – sono fortemente influenzate dalla tecnica e dalla vita economica; una volta che, a seguito di tali influssi, il carattere antropologico appare formato in maniera compiuta, la relazione causale si inverte: è l'identità del gruppo che determina – o quantomeno condiziona – la struttura dell'economia adottata e gli sviluppi della tecnica[701]. Nella formazione del *tipo* conta, cioè, se esso sia stato indotto dall'ambiente a svolgere come attività di sussistenza la caccia, piuttosto che l'agricoltura, l'allevamento, la pesca o qualsiasi altra attività economica[702].

È interessante notare come l'elemento economico torni a occupare una veste essenziale: la vita economica – con la sua organizzazione e le sue strutture – come si è visto, è intesa come il frutto dell'affermazione di un nuovo spirito economico, derivante da uno specifico ethos religioso[703] – o dall'ethos religioso in sé –, conseguenza, a sua volta, dell'esistenza di una specificità antropologica che ne

---

[700] *Ivi*, pp. 62-63.

[701] *Ivi*, p. 63.

[702] Sulla relazione esistente tra fattori climatici – più in generale, ambientali – e forma della sussistenza pratica dagli uomini si vedano le interessanti concettualizzazioni di Edgar Morin e Serge Moscovici, contenute nelle opere Morin E., *Il paradigma perduto*, Feltrinelli, Milano 2001 e Moscovici S., *La società contro natura*, Ubaldini, Roma 1973. I due autori si interrogano, in particolare, sul ruolo rivestito dai fattori in questione al fine di comprendere quale parte del comportamento umano sia attribuibile alla sua natura animale e quale rimandi, invece, a fattori culturali e/o di indipendenza decisionale del soggetto. Per una approfondita e congiunta disamina del pensiero dei due autori, si veda Ruzzeddu M., *Teorie della complessità e produzione di senso*, FrancoAngeli, Milano 2007, pp. 91-116.

[703] Come si è cercato di mettere in evidenza nel capitolo precedente, l'importanza dell'elemento religioso non si esaurisce nei fattori rituale, esperienziale, dottrinale, sociale e istituzionale di cui la religione diviene espressione, ma si sostanzia, attraverso la sperimentazione congiunta di tutti i fattori in questione, nell'essere una vera e propria forma di conoscenza del mondo. La religione, cioè, diviene una chiave attraverso cui poter osservare e conoscere e la lente mediante cui interpretare le dinamiche del sociale. A tal proposito, si rimanda all'interessante studio comparativo sulle diverse forme di religiosità dei fedeli delle principali confessioni religiose elaborato da Cipolla C. e Faccioli P. in *Religiosità a confronto*, FrancoAngeli, Milano 2002.

permette l'attecchimento. Le radici di quest'ultima, però, sono da ricercare nelle condizioni esteriori di vita, tra le quali riemerge l'economico, nella veste di *forma della sussistenza*.

Ciò non si traduce, in ogni caso, in un capovolgimento dell'impostazione teorica. La dimensione delle idee e degli ideali – religiosi, in questo caso – si situa comunque al di sopra della sfera economica tout court e il carattere spirituale del capitalismo si conferma come il fulcro della ricerca.

3.3.2. La cultura

Accanto agli influssi provenienti dall'ambiente – dalla natura –, un ruolo altrettanto importante nel processo di formazione della particolarità etnica di un popolo è rivestito da una serie di fattori di unione che è possibile distinguere in reali e ideali. Tra i primi, i più importanti sono costituiti dai legami parentali, dalla comunanza di lingua, di istituzioni e di cultura, mentre, tra i secondi, centrali sono il sentimento di solidarietà tra i membri del gruppo e la volontà di vivere in comunità[704].

La costruzione dell'identità etnica del gruppo si lega, quindi, in questa prospettiva, all'importanza dei rapporti di tipo primario, personali, intimi e diretti, nei quali la persona prevale sul ruolo[705]. L'accezione di ambiente si allarga da un significato strettamente paesaggistico a una valenza sociale, divenendo, così, *ambiente sociale*, ovvero la "sfera dell'interumano, dalla quale scaturiscono le culture, le civiltà, tutte le istituzioni e le formazioni di idee"[706].

---

[704] Sombart W., *Gli Ebrei e la vita economica*, vol. II, cit., p. 134.

[705] Si veda, a tal proposito, Mongardini C., *La conoscenza sociologica*, cit., pp. 56-57. Per la formulazione classica del concetto di 'gruppo primario' si legga Cooley C.H., *Social Organisation*, Charles Scribner's Sons, New York 1909 e per ulteriori approfondimenti sullo studio dei gruppi veda Olmsted M.S., *The Small Group*, Random House, New York 1959; trad. it. *I gruppi sociali elementari*, il Mulino, Bologna 1959.

[706] Von Wiese L., cit. in Mongardini C., *La conoscenza sociologica*, cit., p. 54.

L'unione tra i membri del gruppo non può non passare, in tal senso, attraverso l'elemento *culturale* e l'*inculturazione*[707], espressione del desiderio dell'uomo di non limitarsi a un inserimento spontaneo all'interno della realtà naturale del mondo, come avviene invece per l'animale, ma di perseguire una separazione, una scissione da essa, opponendosi con i propri fini, lottando, usando anche la violenza, in certi casi, e subendola[708]. Si attua, in tal modo, una vera e propria presa di distanza dalle esigenze naturali, intraprendendo un percorso, una via culturale e dando luogo a un "progetto prodotto dalla mente e ispirato da determinati valori"[709], che si sostanzia in quell'insieme che ricomprende al suo interno "le conoscenze, le credenze, l'arte, la morale, le leggi, i costumi e ogni altra capacità e abitudine acquisita dall'uomo come membro della società"[710]. L'opposizione tra le sfere della natura e della cultura sottolinea la distanza dell'uomo dall'animalità e la sua peculiare "posizione nel cosmo"[711].

3.3.3. L'esperienza

Fondamentale, inoltre, ai fini dell'identificazione della tipicità etnica è la categoria dell'*esperienza*, rappresentata dall'insieme degli eventi storici significativi per la vita della collettività che si intende esaminare. Questo aspetto rileva particolarmente in relazione all'importanza della *comunità*, ossia a un gruppo di persone "che interagisce nel quadro di istituzioni condivise e che possiede un senso

---

[707] Su questo aspetto si veda, in particolare, Mongardini C., *Elementi di sociologia*, cit., pp. 90-96.
[708] Cfr. Simmel G., *Arte e civiltà*, a cura di Formaggio D., Perucchi L., Isedi, Milano 1976.
[709] Mongardini C., *La conoscenza sociologica*, cit., p. 248.
[710] Tylor E.B., *Primitive Culture*, London 1871.
[711] Rasini V., *Natura, cultura e ambiguità umana nella posizione di Arnold Gehlen*, in «Bollettino Filosofico», n. 27, 2011-2012, p. 265. "La natura dell'uomo", afferma Bernardi, "è la cultura". La cultura, cioè, non solo "si innesta necessariamente sulla natura", ma è la natura stessa dell'uomo. Bernardi B., *Uomo cultura società. Introduzione agli studi demo-etno-antropologici*, FrancoAngeli, Milano 1991, p. 26.

di interdipendenza e un senso di appartenenza comuni"[712]. Tali elementi sperimentano un imponente rafforzamento non soltanto laddove i membri della comunità condividano le medesime origini geografiche, ma anche e soprattutto laddove essi siano stati partecipi di esperienze comuni. Naturalmente, come la principale letteratura sociologica sul tema conferma, questi aspetti non sono sufficienti a creare una comunità: non è sufficiente che essa si identifichi con una specifica struttura, ma occorre che si sostanzi in uno stato d'animo: "il sentimento di essere una comunità"[713]. Tale sentimento di appartenenza, di identità e di identificazione con un tutto, una totalità più grande dei singoli individui, fa sì che, all'interno della comunità e nei confronti dei non appartenenti alla collettività in questione, "i valori, le norme, i costumi [e] gli interessi della collettività" siano, "più o meno consapevolmente"[714], anteposti agli interessi personali o del proprio sotto-gruppo. L'elemento comunitario, dunque, implica l'imprescindibile presenza di meccanismi solidali tra i membri del gruppo[715] e la ferma volontà di vivere in comunità.

Il quadro della particolarità etnica sin qui delineata si sostanzia, quindi, nella presenza di molteplici fattori, che esercitano la loro influenza, ma subiscono, altresì, a loro volta, l'ascendenza dell'identità antropologica stessa. Se, cioè, in una prima fase, sono l'*ambiente* e l'*esperienza* a influire sul carattere antropologico attraverso il consolidamento di abitudini e comportamenti, successivamente diviene centrale la dimensione della *cultura*, espressa, in particolare, da una originaria *comunanza* che diviene *comunità*[716]. La semplice aggregazione delle parti dovuta alla condivisione

---

[712] Shore C., *Community*, in Outhwaite W., Bottomore T., Gellner E., Nisbet R., Touraine A., *op. cit.*, p. 107.

[713] *Ibidem.*

[714] Gallino L., *op. cit.*, p. 144.

[715] Tra gli autori che hanno posto particolarmente in evidenza la rilevanza della solidarietà all'interno della comunità, si veda, nello specifico, Kanter R.M., *Commitment and Community: Communes and Utopias in Sociological Perspective*, Harvard University Press, Cambridge, Mass 1972.

[716] L'interazione con l'ambiente può essere concepita, da questo punto di vista, come "la frontiera" in grado di congiungere scienze sociali e scienze naturali, "essendo i vincoli ambientali (in termini

di determinati aspetti – famiglia, lingua, professione e così via – cede il passo alla consapevole e deliberata unità tra i membri del gruppo. Tale intenzione è slegata e indipendente da qualsiasi circostanza esteriore: si radica nell'affermazione, per così dire, interiore della volontà[717]. La credenza in ciò che M. Weber ha efficacemente descritto come "comunanza etnica"[718] si rivela più importante della comunanza stessa, la quale può anche non risultare in qualche modo fondata. Può non esservi, ad esempio, alcuna comunanza di parentela effettiva e, ciononostante, mostrarsi evidente l'elemento dell'unità del gruppo.

3.3.4. Necessità e volontà

Come si può notare, nella presente concettualizzazione la sfera del *bisogno* – attraverso la quale il soggetto è connotato, come noto, come *persona sociale*[719] –, pur rappresentando un fattore basilare per la comprensione dell'agire umano non si rivela sufficiente come base per la costruzione dell'etnicità collettiva. Nettamente più importante della *necessità*, la *volontà* si staglia come segno distintivo della soggettività sombartianamente concepita.

Estremamente interessanti, in tal senso, sono i risvolti che tale argomentazione produce in termini più ampi e più generali in relazione al rapporto dell'uomo con la natura. Esso, da questo punto di vista, non può essere inteso materialisticamente – nel senso del primo come prodotto della seconda e "la cui esistenza sociale,

---

di quantità e qualità delle risorse alimentari, capacità di sopportare un certo peso demografico, accesso a coste o a corsi d'acqua ecc.), delle variabili fondamentali per capire la struttura di un sistema sociale". Ruzzeddu M., *op. cit*., p. 140. Cfr. Morin E., *Il pensiero ecologico*, Hopefulmonster, Firenze 1988.

[717] Per approfondimenti su questi aspetti della concezione sombartiana dell'identità antropologica, si vedano, nello specifico, le pagine 134-135 de *Gli Ebrei e la vita economica*, vol. II, cit.

[718] Weber M., *Economia e società*, cit. Per un'indagine dettagliata su tale aspetto, si veda Spreafico A, *Community*, in Bettin Lattes G., Raffini L., *Manuale di sociologia*, vol. I, CEDAM, Padova 2011, pp. 143-171.

[719] Cfr. Mongardini C., *La conoscenza sociologica*, cit., pp. 49-50.

mediata dal lavoro, rimane costantemente collegata alla natura"[720] – e neppure idealisticamente, concependo la natura come plasmata dall'uomo. Uomo e natura mantengono entrambi la loro autonomia costitutiva, nella consapevolezza, in ogni caso, dell'esistenza di uno stretto legame di influenza reciproca tra i due e ponendo maggiormente l'accento sul ruolo della cultura, come espressione creativa dell'intenzionalità umana, piuttosto che su quello di una natura che determina inesorabilmente l'agire umano.

Ai fini dell'individuazione delle variabili che compongono l'identità antropologica in questione, è possibile affermare che *natura* e *cultura* costituiscono due dimensioni chiamate a interfacciarsi continuamente l'una con l'altra: la natura definisce "le basi biologiche della cultura"[721] e, a sua volta, la cultura modifica la natura mediante un incessante processo di interazione dell'uomo con il suo ambiente di riferimento[722].

Anche la cultura non assume una veste repressiva – per quanto vi sia oramai un consenso unanime della letteratura sociologica circa la funzione della cultura volta a esercitare un controllo, una pressione sul soggetto affinché si mantenga entro i binari tracciati e rappresentati da norme e modelli di comportamento[723] –, ma si configura come l'attività attraverso la quale i soggetti conferiscono senso alla realtà.

Se ciò è vero, è altrettanto vero che lo stesso processo di attribuzione di senso e significato al mondo può essere interpretato come effetto di un bisogno, sì tipicamente umano – non posseduto, cioè, dagli animali –, ma, pur sempre un

---

[720] Angioni G., *Natura, cultura e lavoro. Preliminari a un dibattito intorno a una nozione materialistica di cultura*, in «La Ricerca Folklorica», n. 1, 1980, p. 9.

[721] Ruzzeddu M., *op. cit*., p. 104. Si rimanda, inoltre, a Moscovici S., *op. cit.*

[722] Ciò riverbera i suoi effetti anche in termini di ciò che è possibile conoscere e che può divenire scienza. Afferma, a tal proposito, Morin: "Ogni conoscenza, anche quella di tipo più fisico, subisce una determinazione sociologica. In ogni scienza, anche quella di tipo più fisico vi è una dimensione antropo-sociale. Immediatamente, la realtà antropo-sociale si proietta e si iscrive nel nucleo stesso della scienza fisica". Morin E., *op. cit.*, p. 14.

[723] Su tali aspetti si vedano le pagine sulla 'cultura' di Mongardini C., *La conoscenza sociologica*, cit., pp. e Croteau D., Hoynes W., *op. cit.*, pp.

bisogno. A meno di non generare in se stesso un serio disagio emotivo-cognitivo, ciascun soggetto necessita, in ogni istante della propria vita, di dare risposta alla domanda circa il senso della sua esistenza nel mondo e avverte l'esigenza di mettere ordine all'interno del caos del reale[724].

Il processo che ne emerge deriva, dunque, da un bisogno o da un desiderio? La risposta appare controversa, poiché, se lo si riconosce come bisogno è opportuno affermare che il suo mancato soddisfacimento, pur generando il disagio di cui si diceva poc'anzi, non pregiudica la sopravvivenza stessa del soggetto. Viceversa, se si opta per il desiderio, appare comunque indubbio come il processo in questione non possa essere ricondotto totalmente all'espressione di una volontà scevra dall'elemento dell'esigenza.

3.3.5. Le relazioni tra gli elementi

La dimensione del bisogno rappresenta, dunque, uno degli elementi costitutivi dell'identità antropologica, ma non ne esprime il cuore. Si tratta, quindi, di una concettualizzazione lontana da quella riconducibile a Fromm[725] relativa al carattere sociale sia perché distante dall'idea del bisogno come fulcro del carattere sociale, sia perché opposta rispetto alla concezione della specificità del gruppo modellata a partire dalla struttura socioeconomica della società entro cui il gruppo è situato.

---

[724] Si vedano, su questi aspetti, Goffman E., *Frame Analysis. L'organizzazione dell'esperienza*, Armando Editore, Roma 2001; Berger P., Luckmann T., *La realtà come costruzione sociale*, il Mulino, Bologna 2000. Afferma Mills: "Nessuno si trova immediatamente in contatto con il mondo dei fatti bruti. Un mondo siffatto non è disponibile. Le situazioni nelle quali più direttamente veniamo in contatto con esso le incontriamo nella nostra fanciullezza o quando si diviene pazzi: allora, in una scena terrificante di eventi privi di significato e in una confusione insensata, gli uomini sono spesso colti dal panico dell'insicurezza, in questo contatto immediato". Mills C.W., *Sociologia e Conoscenza*, Bompiani, Milano 1971, p. 187. A tal proposito, Peter Berger mette in evidenza come la paura umana ultima non sia il male, ma il caos: "Una totale assenza di ordine, una parola senza struttura o significato è così terrificante da essere impensabile". Griswold W., *Sociologia della cultura*, il Mulino, Bologna 1997, p. 38. Cfr. Berger P.L., *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, Author, New York 1969; trad. it. *La volta sacra*, SugarCo, Milano 1984.

[725] Si veda, ad esempio, l'opera *Fuga dalla libertà*, cit.

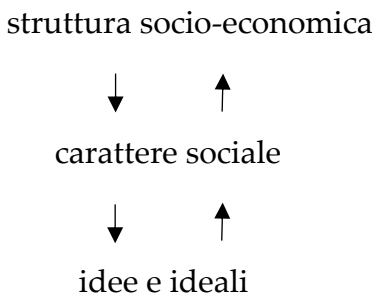
Primario, secondo tale prospettiva, è il processo di adattamento della natura umana alla struttura sociale, da cui deriva l'idea secondo la quale i mutamenti nella struttura caratteriale sono causati da mutamenti delle condizioni sociali. È sulla base di questi cambiamenti che sorgono idee e ideali dotati di "efficacia storica"[726], capaci, a loro volta, secondo un meccanismo dialettico e non meramente deterministico, di influire sul consolidamento del carattere sociale: le condizioni sociali, in altri termini, "influiscono sui fenomeni ideologici per mezzo del carattere"[727].

Un meccanismo molto simile è presente nella concettualizzazione sombartiana laddove si riconosce alle *condizioni esteriori di vita* – ossia ad ambiente, natura della tecnica e, in particolare, forma della sussistenza – la proprietà di influire significativamente sul modellamento del carattere antropologico. È importante sottolineare, però, che tale processo è riscontrabile esclusivamente nella fase iniziale di formazione dell'identità antropologica e che non si traduce automaticamente nel riconoscimento del primato delle condizioni economiche sul resto degli elementi in grado di generare influenze. Tali condizioni, in altri termini, si affiancano agli altri fattori presi sinora in considerazione, i quali sono capaci di esercitare un peso considerevole soltanto unitamente gli uni agli altri.

È possibile tentare di portare a sintesi il ragionamento in essere attraverso l'ausilio dei seguenti schemi.

[726] Gimigliano R., *Come le idee agiscono nella storia. Il problema dell'"autonomia" delle idee nella sociologia della religione di Max Weber*, Liguori Editore, Napoli 2013, p. 1.
[727] Fromm E., *Fuga dalla libertà*, cit., p. 257.

Carattere sociale in Fromm:



Carattere antropologico in Sombart:

Se, da un lato, le condizioni esteriori di vita – costituite, come si è visto, dall'influenza congiunta di *ambiente*, *economia*, *cultura*, *esperienza* e *comunità* – assumono rilevanza nella genesi del carattere antropologico, dall'altro è soprattutto all'influenza che quest'ultimo esercita su di esse che è opportuno volgere lo sguardo. Se così non fosse, l'interpretazione sombartiana assumerebbe i connotati di una spiegazione materialistica della realtà, in cui la base economica rappresenta la struttura sulla quale è edificata la sovrastruttura costituita, tra gli altri elementi, dal complesso delle idee e degli ideali. Nulla di più lontano da un'impostazione che riposa sulla centralità di un elemento di carattere ideale – l'etica religiosa – come fattore generatore dello spirito capitalistico.

Da questo punto di vista, infatti, la religione si sgancia dalla dimensione del bisogno e si lega, invece, al sentimento di solidarietà proprio della comunità e alla volontà come punto cardine dell'appartenenza comunitaria. Ciò emerge in maniera particolare proprio in riferimento al popolo ebraico e alla percezione di esso come *unità*: la religione diviene fautrice della "comunità religiosa"[728] e garanzia di elevata coesione tra i membri.

[728] Sombart W., *Gli Ebrei e la vita economica*, vol. II, cit., p. 134.

In tal modo viene respinta ogni possibilità di interpretazione riduttiva del ruolo della religione, concepita, cioè, unicamente come risposta a uno o più bisogni, sia di carattere materiale, sia di carattere ideale[729].

Se vi è un legame tra l'affermazione di determinate idee e la struttura antropologica del gruppo considerato, esso esiste per tramite non della categoria del bisogno, ma di un insieme più eterogeneo e articolato di aspetti che rendono la specificità del gruppo tanto singolare da essere individuata come idealtipica[730]. Le idee – nel caso specifico, l'etica religiosa ebraica – possono diventare forze potenti, e tradursi, in tal modo, in vere e proprie visioni del mondo, nella misura in cui costituiscono la risposta non a certe necessità umane prevalenti – poiché, in tal modo, la relazione sarebbe puramente meccanica –, ma a quel complesso di elementi tipici dell'identità collettiva considerata – che, quindi, non si esauriscono nella componente del bisogno –, tra i quali essenziali divengono i *motivi*, le *intenzionalità* e le *aspirazioni* che animano l'agire dei soggetti.

---

[729] Si veda, a tal proposito, la concettualizzazione di Fromm relativa alle dottrine protestanti e calviniste e al loro rapporto con la genesi del capitalismo. Le dottrine in questione sono interpretate come "forze potenti", poiché in grado di far appello "a esigenze e ad ansietà presenti nella struttura di carattere di coloro a cui si indirizzavano", ovvero, in particolare, gli esponenti della classe media conservatrice, artigiani e piccoli imprenditori, minacciati dall'ascesa del capitalismo. Dinanzi a tali incertezze, il calvinismo avrebbe esercitato una forte "attrattiva psicologica", poiché "offriva la speranza di una nuova sicurezza mediante la sottomissione e l'autoumiliazione e lo sforzo frenetico del lavoro come rassicurazione". I tratti del carattere che, in tal modo, esse generarono diventarono, successivamente, forze produttive nello sviluppo del capitalismo. Fromm E., *Fuga dalla libertà*, cit., pp. 77, 242-243, 256.

[730] L'originalità di ogni ceppo etnico non può, dunque, essere ricondotta ad attitudini anatomiche o fisiologiche degli uomini: "Se tale originalità esiste", afferma Lévi-Strauss, "– e la cosa non è dubbia – essa dipende da circostanze geografiche, storiche e sociologiche". Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 100. L'insieme di aspetti specifici dell'etnicità può efficacemente essere riassunta con il termine 'cultura', laddove si riconduca alla dimensione collettiva la seguente definizione di cultura: "*l'insieme dialettico dei patrimoni psichici esperienziali individuali, costituitisi* (attraverso rapporti socialmente integrati tra ciascun individuo e il suo ambiente sociale ed ecologico) *nel quadro di una società storicamente determinata*". Bonacini Seppilli L., Calisi R., Cantalamessa Carboni G., Sepilli T., Signorinelli A., Tentori T., *L'antropologia culturale nel quadro delle scienze dell'uomo. Appunto per un memorandum*, in «L'interpretazione delle Scienze Sociali. Atti del Primo Congresso Nazionale di Scienze Sociali», vol. 1, pp. 235-253. Cfr. Bernardi B., *op. cit.*, p. 33.

Fondamentale, poi, è il riconoscimento dell'influenza che le idee, a loro volta, esercitano sulla tipicità del gruppo, come emerge dall'esempio dell'enorme ruolo rivestito dalla religione ebraica ai fini del mantenimento dell'unione del popolo ebraico e della costituzione della sua identità. Il carattere antropologico ebraico risulta, perciò, fortemente influenzato dall'elemento religioso, ma, a differenza dell'impostazione propria di Fromm, la religione non rafforza il carattere nella direzione già distintamente segnata dal "modo di produzione e di vita"[731] della società.

Attraverso la denaturalizzazione del comportamento economico capitalistico e, cioè, ponendo in discussione, all'interno della condotta umana, l'esistenza di una sola logica tipicamente economica rivolta al perseguimento del profitto in quanto tale, l'autonomia riconosciuta alle idee diviene, così, non soltanto apparente, ma concreta ed effettiva. La categoria dell'interesse materiale e ideale discende, in tal senso, dall'idea e rappresenta l'elemento in grado di esercitare una "capacità di dominio immediato sull'agire dell'uomo"[732]. L'idea in sé, infatti, non può direttamente operare, ma è comunque a partire da essa che vengono modellati i percorsi all'interno dei quali è possibile collocare gli interessi.

Ad esempio, l'etica religiosa ebraica – l'idea – può tradursi in effetti pratici – in interessi ideali[733] – nei comportamenti quotidiani volti a ottemperare pienamente a quanto prescritto dalla Legge, poiché ciò rappresenta il dovere dell'Ebreo per potersi affermare come tale e riconoscersi all'interno della dimensione comunitaria. L'idea, dunque, subentra nella dinamica dell'interesse materiale laddove ad essa sia

[731] Fromm E., *Anima e società*, cit., p. 68. Per ulteriori approfondimenti sugli aspetti connessi al modo di produzione come fondamento della struttura sociale nella visione frommiana, si rimanda all'intera opera appena citata.
[732] Gimigliano R., *op. cit.*, p. 3.
[733] Sul concetto di 'interesse ideale' si veda, nello specifico, l'elaborazione teorica weberiana.

riconosciuta l'abilità di condizionare gli scopi particolari perseguiti dall'agire economico e di cui il profitto diviene soltanto una delle destinazioni possibili[734].

Attraverso tali aspetti, la concezione sombartiana si profila come una teoria dall'ampio raggio, che, mediante uno sguardo sul possibile legame tra etica ebraica e spirito del capitalismo, fornisce numerosi e importanti spunti riflessivi in termini di teoria sociologica generale, volta a indagare le dinamiche del rapporto individuo-gruppo e individuo-società. Come si è tentato di mettere in luce, l'accento è posto, in particolare, sui fenomeni culturali e il percorso conoscitivo si traduce nell'esame delle connessioni di tali fenomeni con tutti gli altri elementi del sociale, i quali, a loro volta, sono ricondotti a categorie idealtipiche per poterne esaminare le relazioni pratiche. In tale direzione, alle idee è riconosciuto un ruolo di primo piano, ma il loro grado di efficacia all'interno della storia è subordinato all'esistenza di un 'corpo', individuale o collettivo, mediante il quale esse possano concretamente tradursi in azioni.

Il carattere antropologico diviene, dunque, l'elemento di tipo storico che permette la traduzione dell'idea in agire e che fa sì che da un piano puramente ideale – non indagabile sociologicamente – si passi a un piano tangibile e sociologicamente osservabile, quale quello dei comportamenti e delle connesse regolarità comportamentali[735]*. Le variabili antropologiche chiamate in causa non sono, quindi, fattori eternizzanti, in quanto non concepite esclusivamente come componenti dell'essenza umana, ma come il portato congiunto di elementi di tipo culturale.*

Fondamentale, da questo punto di vista, è il legame che emerge con la sfera dei *valori*: se determinate idee acquisiscono un peso da cui non è possibile prescindere, lo si deve al fatto che esse sono valide proprio nella misura in cui sono declinate

---

[734] Cfr. Gimigliano R., *op. cit.*

[735] La religione, da questo punto di vista, "sintonizza l'azione umana su un dato ordine cosmico", ma ciò che sociologicamente conta è che "proietta le concezioni dell'ordine cosmico sul piano della esperienza umana". Geertz C., *La religione come sistema culturale*, in Cutler D.R. (a cura di), *La religione oggi*, Mondadori, Milano 1972, p. 13.

come valori, ovvero come "oggetto di un'obbligazione etica incondizionata"[736]. La loro efficacia storica è assicurata da quel "carattere categorico"[737], "normativo"[738], che deriva da un'interpretazione dei valori non tanto – o non soltanto – come "oggettivazioni dei bisogni sociali"[739], quanto, piuttosto, come "criteri di ordine"[740] e "di significato"[741] da attribuire alla realtà circostante, attraverso i quali essi vincolano i soggetti e divengono la base dei moventi dell'agire, dando vita a una "immagine del mondo"[742] globale e organizzata sistematicamente[743].

3.4. L'identità antropologia ebraica: tra carattere sociale e personalità di base

3.4.1. L'ethnos

Ponendo al centro dell'analisi gli "attributi più permanenti", piuttosto che le "dimensioni più effimere"[744] dell'identità etnica, quest'ultima appare composta da alcuni attributi fondamentali, atti a configurare l'*ethnos* come un vero e proprio *tipo ideale*, inteso come "complesso simbolico, vissuto dai vari popoli come costitutivo della loro identità e come principio di aggregazione sociale"[745].

Tali attributi, oltre a essere distinguibili all'interno di ogni comunità etnica, connoterebbero con vigore l'etnicità ebraica: l'"*epos*"[746], ovvero la "trasfigurazione

---

[736] Gimigliano R., *op. cit*., p. 6.
[737] *Ibidem*.
[738] Mongardini C., *La conoscenza sociologica*, cit., p. 303.
[739] *Ibidem.*
[740] *Ivi*, p. 306.
[741] *Ibidem.*
[742] Geertz C., *op. cit*., p. 12.
[743] Sui molteplici significati che il concetto di 'valore' assume nelle diverse interpretazioni sociologiche, si veda Bonte P., voce 'Valore' in Bonte P., Izard M. (a cura di), *op. cit*., pp. 791-793. Valore, ad esempio, assume il significato di 'sentimento' in Malinowski e Evans-Pritchard, di 'concetto' in Kluckhohn, di 'significato generale' in Kluckhohn, di 'riferimento implicito' in Homans, di 'relazione d'interesse' in Radcliffe-Brown, di 'ethos' in Bateson e in Kroeber. Firth R., *Essays on Social Organization and Values*, Athlone Press, London 1964.
[744] Smith A.D., *Le origini etniche delle nazioni*, il Mulino, Bologna 1992, p. 31.
[745] Tullio-Altan C., *Ethnos e civiltà. Identità etniche e valori democratici*, Feltrinelli, Milano 1995, p. 21.
[746] L'*epos* è definibile come l'insieme dei "principi base, che sostengono il senso di appartenenza al gruppo e della sua unicità e che collegano generazioni successive dei suoi membri". Essi

simbolica della memoria storica in quanto celebrazione del comune passato"[747]; l'"*ethos*", il fondamento degli imperativi che costituiscono e regolano la socialità del gruppo; il "*genos*", la "trasfigurazione simbolica dei rapporti di parentela e dei lignaggi"[748], intesa in particolare in relazione all'elemento della comunità; il "*topos*", l'"immagine simbolica della madre-patria" e del territorio "vissuto come valore"[749]. Meno rilevante, nella concettualizzazione sombartiana, si rivela l'elemento del "*logos*", ossia la lingua comune tra i membri del gruppo.

È possibile, dunque, ritrovare categorizzati all'interno dell'idealtipo gli elementi dell'*esperienza*, dell'*ethos religioso ebraico*, della *comunità* e del *territorio* messi in luce in precedenza. Quest'ultimo aspetto acquisisce nell'identità ebraica un peso ancora più ampio se si pensa non all'assenza di organizzazione politica – non essendo, infatti, questa essenziale ai fini dell'identificazione dell'etnia[750] –, ma alla mancanza

"costituiscono un punto fondamentale nel distinguere un raggruppamento etnico da altri tipi di raggruppamenti sociali. Questi principi base vanno ricercati nella storia propria del gruppo e soprattutto nei suoi miti sulle origini e sulla liberazione del gruppo. Più questi miti sulla formazione del gruppo e sulla sua liberazione sono singolari e noti, maggiori sono le possibilità per il gruppo etnico di sopravvivere e resistere; viceversa, più ambigui e meno conosciuti i suoi miti, meno vivido il suo senso di unicità e maggiori le probabilità della sua scomparsa". Smith A.D., *Il revival etnico*, il Mulino, Bologna 1984.

[747] Tullio-Altan C., *op. cit*., p. 21.

[748] *Ibidem*.

[749] *Ibidem*. Per approfondimenti sul significato di tali attributi, si rimanda a Smith A.D., *National Identity*, Penguin Books, London 1991. In relazione al fattore territoriale, l'elemento religioso acquista un peso non indifferente. "Il ruolo peculiare dei fattori religiosi è ancor più nettamente evidenziato dal destino delle comunità in diaspora che hanno perduto sia la loro patria che la loro autonomia. In molti modi, questa duplice *perdita* condiziona la loro sorte successiva e la percezione di sé come 'popolo da rimettere al proprio posto'. Ma poiché la restaurazione è sempre posticipata, qualcosa deve sostituire la perdita, e questo qualcosa è una fede di salvezza peculiarmente ardente, circondata da una panoplia di leggi e rituali volti a mantenere questa fede tra le numerose, piccole e tormentate comunità di una diaspora. La religione in questo caso gioca un ruolo duplice, al tempo stesso conservativo in riferimento all'etnia residente, e innovativamente adattivo, al fine di soddisfare una varietà di mutevoli condizioni, conservando nel contempo la sua promessa centrale". Smith A.D., *Le origini etniche delle nazioni*, cit., pp. 244-245.

[750] Si veda, per tale punto, Bagnasco A., Barbagli M., Cavalli A., *op. cit*., pp. 373-377.

di un territorio stabile in cui vivere. La "suggestione […] affettiva"[751] della terra perduta e lontana assume, pertanto, una rilevanza senza pari[752].

Al di là del singolo contenuto particolare con cui ogni specifico aspetto dell'*ethnos* può essere riempito, è l'*ethnos* in sé che rileva, in qualità di struttura idealtipica e, in quanto tale, come elemento chiave dell'interpretazione sociologica. Ciò, però, non significa che la specificità di una collettività sia facilmente individuabile, circoscrivibile, scomponibile e analizzabile nelle sue componenti. Al contrario, non si può prescindere dalla considerazione che si tratta di un'operazione alquanto difficile, se non impossibile. La scoperta di quali siano gli elementi costitutivi dell'"essenza interiore dei popoli"[753], ammettendo che quest'ultima esista, resta, di fatto, un "problema insolubile"[754].

Gli sforzi conoscitivi, infatti, possono orientarsi verso l'analisi di ciò che è possibile definire come 'spirito', ovvero come tipicità, di una determinata collettività, ma esaminare attraverso quali variabili esso si formi e quale sia la sua origine comporta per il ricercatore diversi rischi e ostacoli. Partendo dall'assunto in base al quale tale spirito è costituito dal *sistema dei valori* in base ai quali la collettività orienta il proprio agire – dunque l'insieme di norme, principi, ideali, tradizioni e così via –, è all'interno dei *prodotti culturali* della stessa collettività che è opportuno ricercare la manifestazione dello spirito[755]. Una posizione di primo piano spetta, dunque, alla lingua, alla religione e a tutto ciò che si sostanzia in cultura materiale e spirituale.

Tutto ciò non rivela nulla a proposito delle vie mediante le quali lo spirito in questione nasce e si sviluppa. Assumendo, infatti, che vi sia una corrispondenza tra

---

[751] Tullio-Altan C., *op. cit*., p. 21.
[752] La Torah assume, in questo senso, per il popolo ebraico, il ruolo cardine di "patria portatile" attorno alla quale potersi stringere. Sombart W., *Il borghese*, cit., p. 310.
[753] Sombart W., *Saggio sull'uomo*, cit., p. 399.
[754] *Ivi*, p. 404.
[755] Per approfondimenti su tali aspetti, si rimanda a *ivi*, pp. 403-405.

la specificità del prodotto culturale e la specificità del gruppo da cui esso è sorto, rimane estremamente complesso ricondurre lo spirito dei differenti prodotti culturali a un denominatore unico, al fine di ottenere una sorta di "spirito del popolo unitario"[756]. Si tratterebbe, in altri termini, di affermare la possibilità di dedurre l'esistenza di uno spirito proprio della collettività in tutte le sue "oggettivazioni" nella medesima misura e, pertanto, di un "sostrato", una "sostanza autonoma"[757] da cui emanerebbero le opere dello spirito.

Tuttavia, procedendo in tal senso, non è la tipicità del popolo che si manifesta nelle opere oggettive dello spirito, ma è il ricercatore che procede a dedurla da esse. Il procedimento conoscitivo, inoltre, si arresta, in ultima istanza, sulle specificità dei singoli membri che compongono la collettività. È possibile – ed eventualmente come – riconoscere la specificità di una collettività nei suoi appartenenti? E come riportare a unità tale molteplicità? La questione, nell'impostazione adottata, rimane priva di risposta, a meno di non rischiare di compiere un salto valutativo al momento dell'analisi[758].

---

[756] *Ivi*, p. 404.

[757] *Ibidem*.

[758] Si leggano, a tal proposito, le parole dell'Autore: "non esiste un ambito in cui le emozioni siano di tanto disturbo tra l'osservazione e la conclusione quanto proprio nel processo di caratterizzazione dei popoli, durante il quale si tratta sempre (spesso inconsapevolmente) di prendere una posizione a favore o contro l'oggetto di ricerca". *Ivi*, p. 410. Per un'analisi del tema dell'avalutatività della ricerca nel pensiero di Werner Sombart, si vedano, in particolare, Cavalli A., *La fondazione del metodo sociologico in Max Weber e Werner Sombart*, cit.; Allodi L., *La sociologia di Werner Sombart tra storia e fenomenologia*, in «Sociologia Italiana», n. 5, 2015, pp. 63-85. Nonostante il tema dell'avalutatività sia presente in Sombart, la spinta che lo motiva alla ricerca di essa sembra differente rispetto a quella che motiva il suo coevo Max Weber. È Sombart stesso a indicare i motivi che lo hanno condotto a sostenere l'avalutatività, quando afferma: "Ero allora convinto marxista e nello stesso tempo professore presso un'università del re di Prussia. Ho cercato di risolvere il conflitto interno che nasceva da questa contraddizione col convincimento di poter arrivare a conoscenze valide in modo del tutto indipendente dalle mie esperienze personali. Nella scienza non c'è posto per i giudizi di valore, perciò io posso dedicarmi alla scienza indipendentemente dal punto di vista valutativo sul quale mi fondo". Sombart W., *Verhandlungen des Sechsten Deutschen Soziologentages von 17-bis19*, Congresso di Sociologia, Zurigo 1928, cit. in Cavalli A., *La fondazione del metodo sociologico in Max Weber e Werner Sombart*, cit., p. 35. A differenza dell'interpretazione weberiana che intende l'avalutatività come un postulato strettamente connesso alla concezione dei compiti svolti dallo scienziato e dal docente, l'affermazione sombartiana appare più che altro come una giustificazione

Ciò che è possibile attuare consiste nel tentativo – consapevole dell'elevato numero di problematicità e ostacoli – di riconoscere e distinguere una serie di "tratti"[759], ovvero comportamenti, atteggiamenti[760] e qualità che si presentano con frequenza nei singoli membri della collettività. Spazialmente si rende necessario accertare se la tipicità in esame sia propria dell'intero gruppo o soltanto di un insieme più piccolo; temporalmente occorre verificare il periodo storico in cui si osserva il tratto e la durata della sua validità[761].

Emerge, così, una tipicità – specificata come "carattere del popolo"[762] – che può essere considerata il "luogo casuale in cui un certo numero di tratti e caratteristiche si combina in un insieme particolare"[763] e che si riscontra all'interno di un soggetto, portatore di tali tratti, che non esiste nella realtà ed è, pertanto, una "persona fittizia"[764]. Se, in prima battuta, il concetto di *carattere nazionale* appare come il maggiormente appropriato in termini di vicinanza semantica rispetto a quanto sinora considerato, a un'analisi più approfondita esso non si rivela pienamente corrispondente alla costituzione del 'carattere del popolo'. Il termine 'popolo',

---

delle proprie posizioni agli occhi esterni. Cavalli A., *Momenti di storia del pensiero sociologico*, Ledizioni, Milano 2012. Al di là di tali differenze, l'approccio sombartiano risulta comunque affine a quello weberiano, in particolare nella misura in cui per entrambi *valori* e *weltanschauung* costituiscono due elementi problematici per la ricerca. Su questo punto, si veda Iannone R., *Umano, ancora umano*, cit., pp. 59-61.

[759] Sombart W., *Saggio sull'uomo*, cit., p. 407.

[760] Mutuando questi termini dalla psicologia, si noti come mentre i comportamenti sono costituiti da insiemi di "azioni e reazioni di un organismo alle stimolazioni provenienti dall'ambiente esterno (stimolo) o dall'interno dell'organismo stesso (motivazione)", gli atteggiamenti sono modi "in cui una persona si pone nei confronti di persone, gruppi, oggetti, eventi". Ranieri F., *Psicologia*, Alpha Test, Roma 2002, p. 17.

[761] Sombart W., *Saggio sull'uomo*, cit., pp. 407-408.

[762] *Ivi*, p. 409.

[763] *Ibidem.*

[764] *Ivi*, p. 410. L'elemento della *fictio*, ai fini della riduzione della complessità per le indagini compiute dai ricercatori sociali, è evidenziata anche da Riesman, in riferimento alla categoria del carattere sociale: "è necessario rilevare che i tipi di carattere sociale sono astrazioni. Essi hanno quale base di riferimento l'essere umano, concreto e vivente, e quindi, per arrivare ad essi, […] è necessario, per prima cosa, astrarre dall'individuo reale la sua «personalità», poi da questa astrarre il suo «carattere», infine astrarre da questo l'elemento comune che forma il «carattere sociale»". Riesman D., *op. cit*., p. 9.

infatti, richiama immediatamente alla mente un ambito di tipo nazionale, ma la specificità in esame non si esaurisce affatto nella sola dimensione della nazione.

Da questo punto di vista, il concetto di *carattere sociale*[765] si rivela più calzante ed efficace non soltanto perché focalizzato sui tratti tipici delle collettività non necessariamente corrispondenti a nazioni, ma anche e soprattutto in quanto imperniato sull'*esperienza* come dimensione chiave della specificità del gruppo. L'identità antropologica, in quest'ottica, si connette strettamente alle esperienze vissute in comune dai membri del gruppo. Nodale, quindi, è il legame con la dimensione storica, che scandisce gli eventi segnanti la vita della collettività e, quindi, la sua unità. È interessante notare come, in Fromm, il concetto di carattere sociale prenda forma proprio a partire dalla riflessione dell'autore circa gli elementi che garantirebbero la coesione del popolo ebraico nella diaspora, una condizione di vita, cioè, nella quale non vi è alcuna istituzione statale o ecclesiastica che assicuri

[765] Per un quadro più particolareggiato relativamente alle teorie sociologiche sul carattere sociale si veda, in particolare, Zagari E., *Per una ricerca sulle tipologie del carattere sociale*, in «Cahiers Vilfredo Pareto. Revue européenne d'histoire des sciences sociales», n. 13, 1967, pp. 171-192. Tra gli autori che, in maniera diretta o indiretta, hanno concentrato parte delle proprie riflessioni su tale nozione, si ricordino Vilfredo Pareto, il quale giunge indirettamente a individuare una tipologia di carattere sociale attraverso la teorizzazione del residuo dell'istinto delle combinazioni e del residuo della persistenza degli aggregati e, così operando, distingue il tipo dello speculatore e il tipo del redditiere, o rentier; Howard Becker, che, nel passaggio da società fondamentalmente sacre a società fondamentalmente secolari, identifica sette tipi di personalità (il non socializzato, il desocializzato, il semisocializzato, il socializzato di transizione, il socializzato acriticamente, il socializzato sofisticamente e il socializzato emancipatamente); David Riesman, il quale identifica tre tipi ideali costituiti dall'adattato, dall'anomico e dall'autonomo. Si noti, in particolare, come, mentre in Pareto e in Becker l'individuazione del carattere sociale avviene a partire dalle caratteristiche psicologiche del singolo, in Riesman il ragionamento è capovolto e il paradigma di riferimento è di tipo olistico: il carattere sociale si forma a partire dalla società. È quest'ultima che accresce o scoraggia caratteristiche che, in potenza, sono presenti in tutti i soggetti. Non soltanto, quindi, la società plasma il carattere sociale in sé, ma plasma esattamente il carattere sociale di cui ha bisogno per la propria sopravvivenza, ovvero per garantire l'esistenza costante di una base consensuale. Attraverso Merton e la sua analisi sulle diverse modalità di adattamento del soggetto alla società (identificate con le note categorie della conformità, dell'innovazione, del ritualismo, della rinuncia e della ribellione), entrambe le impostazioni sono superate dal "principio di cauzione circolare": la struttura sociale esercita un'influenza sul comportamento dei singoli, i quali, mediante la loro attività di attribuzione di valore e significato alle mete della società, esercitano, a loro volta, una importante influenza sulla struttura sociale. Zagari E., *op. cit.*, p. 187.

dall'esterno l'unità tra i credenti. Tale garanzia è individuata, in prima battuta, all'interno della legge ebraica, non per la legge in quanto tale, ma per le forme di ethos vissute in comune che essa sollecita, cioè per quella pratica di vita che fa sì che tutti i membri del gruppo agiscano nella stessa maniera, sviluppando il carattere sociale che agisce, dunque, come un cemento unificante[766].

Esso, però, nell'interpretazione sombartiana non deve essere inteso come l'espressione di una specificità 'esclusiva' ed escludente, nel senso di un'identità totalizzante che impedisca ai soggetti che ne sono portatori di appartenere altresì a gruppi differenti. Tale carattere, inoltre, non emerge necessariamente attraverso una forma identitaria di tipo statuale o nazionale, poiché i "coefficienti formativi di un gruppo avente i propri caratteri specifici"[767] non si esauriscono nella sola dimensione statuale o politica[768]. Riconoscere l'esistenza di un carattere sociale, inoltre, non equivale a negare l'eterogeneità presente all'interno di ciascun gruppo, persino laddove essa sfoci nel conflitto tra le parti. Il carattere sociale non implica, quindi, l'omologazione[769].

---

[766] Fromm E., *La legge degli ebrei*, cit. Per un'attenta disamina del pensiero di Fromm si rimanda a Funk R., *La teoria della psicologia sociale analitica di Erich Fromm*, relazione presentata a Tübingen 1987 al seminario italo-tedesco sulla psicologia sociale di Fromm, disponibile al link http://www.gianfrancobertagni.it/materiali/filosofiacritica/funk.pdf; Funk R., *Le radici ebraiche del pensiero umanistico di Erich Fromm*, Relazione presentata al Simposio "Erich Fromm - vita e opere", Centro didattico cantonale in Locarno, Svizzera, 12-14 maggio 1988.

[767] Sombart W., *Gli Ebrei e la vita economica*, vol. II, cit., p. 135.

[768] A tal proposito, si veda la distinzione operata da Sombart circa le tipologie di popolo, sistematizzate nelle tre categorie che si riferiscono al popolo come insieme di soggetti che fanno parte del medesimo Stato, come insieme di soggetti che condividono la stessa lingua e come insieme di soggetti che costituiscono un sottogruppo degli altri due che si contrappone a essi. Quest'ultimo può essere definito sulla base di ragioni costituzionali ("popolo in contrapposizione a coloro che governano"), economiche ("popolo in contrapposizione […] alla classe di coloro che detengono la ricchezza") e intellettuali ("popolo in contrapposizione a coloro che sono colti, popolo nel senso di primitivo"). Sombart W., *Saggio sull'uomo*, cit., p. 326. L'appartenenza a uno di questi gruppi non pregiudica la possibilità di far parte altresì degli altri: non si tratta, infatti, di cerchie che si escludono vicendevolmente, ma di gruppi che possono sovrapporsi e intrecciarsi in vari modi, dando, così, luogo ad appartenenze plurime e non esclusive. Cfr. *ivi*, pp. 325-326.

[769] Da questo punto di vista, la presenza di una molteplicità di indirizzi in seno al gruppo ebraico – "Ebrei occidentali ed Ebrei orientali; Sefarditi e Aschenaziti; ortodossi e liberali (laici); Ebrei di tutti i giorni ed Ebrei del Sabato (secondo l'espressione di Marx)" – non costituirebbe, in quanto tale, un

3.4.2. Il ruolo della personalità di base

Seppure tale concetto si rivela estremamente importante ai fini della definizione di ciò che debba intendersi con l'espressione 'identità antropologica', ancora più rappresentativa e comprensiva delle varie sfaccettature di cui l'identità si compone è la categoria della *personalità di base*, per via del grande rilievo attribuito alla sfera della *cultura*[770]. La personalità racchiude in sé anche la dimensione del carattere, ma si sostanzia in un concetto più ampio di questo, poiché ricomprende al suo interno non soltanto la dimensione dell'esperienza e della cultura, ma anche quella psicologica. Quest'ultima, però, interessa come espressione non degli "strati profondi del sistema psichico"[771] – i quali non sono rilevanti per comprendere come si costituisca lo spirito di un gruppo –, ma di tutto ciò che è *ambiente*. Al centro dell'attenzione non è l'apparato psichico, ma la *disposizione ad agire*, che muta a seconda del contesto e della specifica situazione di riferimento.

L'elemento naturale affiora categorizzato come *ambiente*, ovvero come insieme delle condizioni date per natura[772], cioè non costruite dalla mano dell'uomo. Dedurre le peculiarità dell'uomo dall'ambiente naturale, affermando, così, che egli

impedimento all'affermazione dell'esistenza di una specificità del gruppo stesso. Sombart W., *Gli Ebrei e la vita economica*, vol. II, cit., p. 135.

[770] È opportuno tenere a mente che del concetto di *carattere*, così come di quello di *identità antropologica*, non si rinviene una definizione precisa nell'indagine dell'Autore. Ciò fa sì che le qualità caratteriali rimandino a una 'specificità' i cui contorni e le cui basi semantiche non sono univocamente delineabili, con il rischio che le considerazioni relative al carattere, in generale, e al carattere del popolo ebraico, nello specifico, giungano a riposare su valutazioni soggettive e deduzioni dell'Autore non adeguatamente supportate dalla definizione delle modalità mediante le quali sia possibile giungere all'enucleazione del carattere in questione. Spesso le indagini sombartiane sembrano richiamare altresì aspetti legati alla sfera etnico-antropologica generando una continua oscillazione tra natura e cultura il cui tramite sembra rinvenibile, come si evidenziava precedentemente, a tratti nella categoria concettuale di carattere sociale, a volte in quella di carattere nazionale, altre volte ancora in quella di personalità di base. Ciononostante, dall'analisi in atto è ragionevole evincere che si tratti di un concetto fondantesi su una dimensione di tipo culturale e connessa alle contingenze storiche, dunque esperienziali, del gruppo in questione.

[771] Gallino L., Voce 'Cultura e Personalità', in *Enciclopedia delle scienze sociali*, cit., p. 570.

[772] Per approfondimenti sul concetto di 'natura', si vedano, in particolare, Dupré J., *Natura umana. Perché la scienza non basta*, Laterza, Roma-Bari 2007; Steiner R., *Natura e uomo secondo la scienza dello spirito*, Editrice antroposofica, Milano 2008.

viene formato dall'ambiente, significa impostare la questione del divenire del soggetto in termini di *necessità*[773]. Come si è tentato di mettere in luce sinora, questa non rappresenta la via percorribile dall'impostazione sombartiana. Seguendo l'opzione materialistica che connette l'origine della tipicità umana esclusivamente alle condizioni naturali e ai rapporti geografici, elementi fondamentali come l'appartenenza culturale cedono il passo al primato delle sole "relazioni esterne"[774]. Peccando di riduzionismo, tale interpretazione identifica l'ambiente unicamente come ambiente naturale e non come ambiente sociale, negando, in tal modo, la capacità creatrice e modificatrice propria dell'uomo[775]. Ponendo, invece, al centro dell'analisi proprio questa capacità, ecco che l'ambiente appare quasi sempre un costrutto dell'uomo, appare, cioè, come un *ambiente spirituale*, espressione del fattore *volontà*, che caratterizza l'agire umano in maniera incomparabile con l'operato di qualsiasi altra forma di vita esistente al mondo[776].

Il quadro complessivo è notevolmente complicato dall'esistenza di molteplici fattori che caratterizzano la vita propriamente umana e che la distinguono da quella puramente animale. Alla dimensione dell'organismo – "l'uomo come entità

---

[773] Si tratta di rispondere, in altri termini, alla seguente domanda: "l'uomo agisce o viene agito?". Sombart W., *Saggio sull'uomo*, cit., p. 550. Significative, in tal senso, le parole di Goethe: "Come nel giorno che ti ha donato al mondo stava il sole al saluto dei pianeti, così giorno per giorno hai progredito per quella legge che regola la tua vita. Così devi essere, non puoi fuggir te stesso, fu detto già da Sibille e da Profeti, e non vi è tempo né forza che frantumi forma plasmata che vivendo evolve". Goethe J.W., *Dio e mondo*, in *Tutte le poesie*, vol. I, pp. 1017-1019.

[774] Sombart W., *Saggio sull'uomo*, cit., p. 556.

[775] Pertanto, anche se ciò non significa disconoscere l'esistenza di alcune forme di influenza dell'ambiente sull'uomo, è opportuno "restare cauti" nell'attribuire unicamente agli influssi geografici l'origine della costituzione dei soggetti e addirittura di interi popoli. *Ivi*, p. 577.

[776] "La volpe non può dire:" – afferma Sombart – "se il terreno non mi consente di scavare una tana, vivrò sugli alberi; l'uomo invece lo può fare". *Ivi*, p. 566. Ma non solo. "Se l'ambiente dell'uomo si è modificato radicalmente da quando è stata inventata la polvere da sparo, la stampa o la ferrovia, degno di imprecazione in tutto ciò è il fatto che sia stato proprio lui a creare le condizioni cui dovere 'adattare' la propria esistenza. Tutto l'inferno che deve sopportare, lo ha creato lui". *Ivi*, p. 565. Ed ecco che, a tal proposito, risuonano le parole di Goethe, quando nell'opera *Faust*, scrive: "E si finisce che si dipende dalle creature fatte da noi". Goethe J.W., *Faust*, vol. II, vv. 7003-7004.

biologica"[777] – non può non essere affiancata quella dello spirito, in quanto cifra esclusiva dell'essere umano e della sua persona[778]. Ci si allontana dalle teorie fondate sul primato di *impressioni*, *impulsi* e *istinti* nella *spiegazione* della condotta umana per focalizzarsi sulla preminenza delle *intenzioni* e delle *motivazioni* nella *comprensione* dell'agire, inteso non come stimolo o risposta a "costanti fisiologiche"[779] presenti nell'organismo, ma come espressione di finalità dotate di senso e valori. Dimensioni, queste, inesistenti nella condotta specificamente naturale, quale quella dell'animale.

3.4.3. Il legame con lo spirito

Per tali ragioni, il problema della costituzione della personalità di base si annoda immediatamente al tema del rapporto tra individuo e società, tra singolo e collettivo, tra natura e cultura. Altro non è, dunque, che un problema di *spirito*. L'antropologia sombartiana è una vera e propria "scienza dello spirito"[780]: non una scienza della natura, ma una scienza della cultura[781]. Natura e cultura si configurano diverse l'una dall'altra non dal punto di vista ontologico, ma da quello antropologico. Per questa via, la cultura si esprime sotto forma di creazione umana e, in quanto tale, come opera dello spirito. Cultura, quindi, è l'insieme delle "strutture dotate di senso in cui lo spirito si manifesta"[782].

La dimensione della personalità del soggetto – di cui il carattere è una componente – è costituita dalla "persona" – l'elemento spirituale –, da un lato, e

---

[777] Gerth H., Wright Mills C., *Character and Social Structure*, Harcourt, Brace & World, Inc., San Diego 1953; trad. it. *Carattere e struttura sociale*, UTET, Torino 1969, p. 41.
[778] Per approfondimenti sul concetto di persona e sull'accezione qui adottata, si rimanda a quanto scritto nel capitolo primo del presente lavoro.
[779] Gerth H., Wright Mills C., *op. cit.*, p. 41.
[780] Iannone R., *Umano ancora umano*, cit., p. 25.
[781] "Non esiste […] un'antropologia intesa come scienza della natura", afferma l'Autore. Sombart W., *Saggio sull'uomo*, cit., p. 277.
[782] *Ivi*, p. 240.

dall'"organismo"[783] – l'elemento naturale, ovvero anima e corpo –, dall'altro. Non vi è dubbio che nell'impostazione sombartiana non sia alla sfera dell'organismo che occorre guardare per comprendere la tipicità umana, ma a quella della persona: non all'indole, ma al carattere. Quest'ultimo, infatti, è "il contrassegno, la particolarità che distingue una persona o anche una cosa, tramite cui la si riconosce e differenzia dalle altre"[784].

Ai fini dell'analisi in questione, ne deriva la fondamentale secondarietà dei fattori imputabili alla natura in sé e la totale centralità degli aspetti culturali. Le diversità tra i gruppi umani – dunque tra le varie identità etniche – sono interpretabili come diversità culturali. In quanto tali, si tratta di diversità storicamente determinate. Se è vero, infatti, che la cultura, come emanazione dello spirito, è ciò che fonda la specificità umana e, in sé, è universale poiché comune a tutti i gruppi umani – in quanto, appunto, umani –, è altrettanto vero che ogni singola cultura è necessariamente calata all'interno di un preciso contesto[785] storico-sociale[786].

La personalità di base che ne emerge è, quasi totalmente, una personalità spirituale, ovvero culturale e, in quanto tale, fortemente connessa al livello esperienziale. Non dà luogo a un semplice "legame", come avviene nel caso delle unioni di tipo naturale, ma genera una vera e propria "associazione"[787].

---

[783] *Ivi*, p. 301.

[784] *Ivi*, p. 302.

[785] La dimensione del 'contesto' si lega al fondamentale ruolo dell'"ambiente fisico e sociale in cui si verifica l'evento", agli "eventi che gli fanno da antecedente (logico e cronologico) e da immediato (potenziale) conseguente". Corsale M., *L'identità del sociologo*, Edizioni Goliardiche, Trieste 2000, p. 125.

[786] Tali aspetti sono minuziosamente analizzati in particolare nelle pagine 302-304 e 348 e ss. dell'opera di Sombart W., *Saggio sull'uomo*, cit. Si leggano, nello specifico, le seguenti parole, attraverso le quali l'Autore libera il campo del "cantiere scientifico" da ogni possibile utilizzo delle variabili 'naturali' come fondamento delle differenze tra i popoli: "Altri – oggi forse i più – non si sono appigliati a variabili di natura spirituale […] e hanno definito il popolo […] su un piano puramente 'etnico', 'razziale', come 'comunità di sangue'. Senza dubbio questa variabile ci sembra la più naturale, quella determinante, se vogliamo assecondare le nostre sensazioni. E tuttavia non possiamo giustificarla dinanzi alla nostra ragione". *Ivi*, pp. 324, 348.

[787] *Ivi*, p. 357.

Quest'ultima si realizza soltanto laddove i soggetti rappresentino una unità di carattere spirituale, ovvero siano legati da idee, intenzioni, obiettivi, poiché "il loro legame ha assunto un senso", è divenuto "una struttura sensata"[788]. In tale ottica, la pura e semplice consanguineità o il possesso di caratteristiche comuni dettate dall'ambiente, in quanto fatti non spirituali, non danno vita ad alcuna associazione: non possono porsi come fondamento dell'identità antropologica.

Estremamente importante, in termini di analisi sociologica, è l'affermazione di una teoria della specificità dei popoli che riconosce l'esistenza di fattori – come quelli classicamente intesi come 'naturali' – che possono favorire l'unione identitaria etnica in un determinato senso piuttosto che in un altro, ma che non costituiscono, non *sono*, l'identità etnica. Soltanto ciò che è spirituale, infatti, ha la capacità di fondare l'unione[789].

La mancanza di ancoraggi a teorie cosiddette 'ambientali' rende l'identità etnico-antropologica un concetto non rigido, bensì fluido e dal contenuto culturale non statico, ma mutevole. La riflessione sull'identità antropologica ebraica, ovvero sull'identità etnica come base per la formazione del carattere dell'uomo economico, si colloca, così, all'interno di una teoria sociologica molto più ampia, volta a individuare quali siano gli elementi in grado di connettere il singolo al collettivo. Il

---

[788] *Ibidem*.

[789] L'origine della componente spirituale rimane, secondo l'Autore, un mistero. Lo spirito, cioè, non è creato dalla natura e la sua origine non è "un processo naturale". Esso, infatti, è una "'creazione' dal nulla" e contraddice, in tal modo, il divenire proprio della natura, per la quale "vale la legge razionale per cui dal nulla, non può generarsi nulla". Per tali motivazioni, sarebbe scientificamente inutile tentare di determinare il divenire umano. Sarebbe opportuno lasciare che di tali aspetti si occupino "speculazione" e "fede": "ogni interpretazione dell'origine dell'uomo che voglia essere altro che fede o credenza, è falsa. La scienza finisce con l'affermazione: l'uomo non può 'originarsi', attraverso una graduale trasformazione, un impercettibile cambiamento, da un'altra sostanza. Piuttosto l'uomo viene generato in un unico atto creativo, così da trovarsi d'improvviso al mondo. Come questo atto si sia concretamente realizzato, sfugge alla conoscenza umana". Continua Sombart, "Tutto ciò che concerne la creazione resta di pertinenza della poesia, conservato nella forma della mitologia e rimane solo da sperare, che si abbandoni presto il carattere secco e accademico impresso dal darwinismo e dalla sua generazione 'scientifica', e che ci si ricolleghi al punto esatto in cui lo jahvista, o lo studioso di saghe antropologiche, o il poeta dell'Edda, aveva lasciato cadere la sua penna". *Ivi*, pp. 462-463.

ruolo della specificità etnica è, infatti, esattamente quello di unire, legare, congiungere il soggetto e la società, fungendo da vero e proprio raccordo tra i due ambiti. Inevitabilmente, il problema delle relazioni tra la parte e il tutto conduce alla questione dei rapporti tra natura e cultura e, in tal senso, è mediante la personalità di base che ciò che è naturale incontra ciò che è culturale. L'accento, dunque, è posto sull'evidenza di come tale processo passi necessariamente attraverso l'uomo e la sua antropologia, a meno di non concepire l'elemento culturale come mera astrazione.

La personalità di base individuata attraverso l'identità antropologica si manifesta come il luogo dell'incontro tra l'ambiente naturale e l'ambiente spirituale. Fondamentale, da questo punto di vista, è la concezione delle interdipendenze esistenti tra i due ambienti. Essi, cioè, sono intesi come elementi che incidono in maniera combinata sulla personalità del soggetto. Non si tratta, in altri termini, di una teoria che scinde l'uomo in due parti, la natura e la cultura, l'umano e il sociale. Questi due aspetti si intersecano tra loro, al punto che non soltanto essi influenzano la costituzione della personalità del soggetto, ma si influenzano l'uno con l'altro. Non esistono "una natura prima e una società poi"[790], ma esiste una natura che può realizzarsi all'interno di una società, in modo tale che essa "non può essere colta se non nella sua espressione sociale"[791]. Viceversa, la cultura non opera senza l'elemento naturale. In questa prospettiva, la personalità di base risulta il connubio, il portato congiunto di natura e cultura, nelle loro mutue e biunivoche relazioni e si manifesta allo stesso tempo come prodotto e produttrice della società[792]. Se, da un

[790] Dufrenne M., *La personnalité de base. Un concept sociologique*, Presses Universitaires de France, Paris 1953, pp. 69-70.
[791] *Ivi*, p. 70.
[792] La teoria sombartiana si differenzia, da questo punto di vista, dalle teorie su 'cultura e personalità' che si svilupperanno successivamente, in cui la cultura si staglia come l'unico fattore in grado di modellare la personalità dei soggetti. Si veda, in particolare, la voce 'Cultura e personalità' in Gallino L., *Dizionario di sociologia*, cit., pp. 199-202. Sul ruolo delle istituzioni culturali nel processo di formazione della personalità di base, si veda, in particolare, l'analisi di Kardiner A. nell'opera *The*

lato, la personalità di base è fortemente influenzata dalla cultura, dall'altro, è possibile affermare che la stessa cultura è l'"immagine della personalità"[793].

Tutto ciò aumenta e complica considerevolmente il numero e il ruolo delle variabili in gioco nel processo di socializzazione. Se è allo spirito che è opportuno guardare come elemento cardine dell'uomo, la socializzazione di quest'ultimo non potrà essere esclusivamente determinata da un meccanismo di stimolo-reazione che, in quanto tale, è tipico dell'animale e risponde soltanto all'istinto dettato dalla necessità. Né essa potrà avvenire sulla base di un meccanismo di adattamento più o meno automatico alle circostanze naturali o alle istituzioni culturali. La personalità di base non può essere ridotta, dunque, al modo attraverso il quale la società si assicura un certo "grado di conformità"[794] da parte dei soggetti che la compongono[795].

La teoria sombartiana della socializzazione che emerge dal pensiero dell'Autore rappresenta una teoria multicausale, che ritiene il processo socializzante dipendente non da un unico fattore, ma dall'azione combinata di molteplici elementi, tra i quali si stagliano, come si è evidenziato, le dimensioni della natura e della cultura, ma anche quella nodale dell'esperienza, propria di ciascun soggetto in relazione al proprio ambiente sociale di appartenenza, e quella della comunità. In relazione in particolare a quest'ultimo aspetto, un ruolo di enorme rilievo nel processo di socializzazione sembra riconducibile ai gruppi di tipo primario, all'importanza, cioè, di un certo tipo di rapporti interumani che modella la struttura sulla quale si

---

Individual and his society. The Psychodinamics of Primitive Social Organization, Columbia University Press, New York 1939; trad. it. *L'individuo e la sua società*, Bompiani, Milano 1965.

[793] Dufrenne M., *op. cit.*, p. 3.

[794] Riesman D., *La folla solitaria*, cit., p. 10.

[795] Si veda, a tal proposito, l'analisi di Bendix, secondo il quale l'uniformità delle condotte dei soggetti alle prescrizioni relative al ruolo, non dipende da "disposizioni psicologiche", ma dalle "norme di condotta imposte dalla tradizione, dall'esercizio del potere politico e dalle pressioni economiche". L'elemento della personalità altro non sarebbe che "l'onere psicologico che la domanda di conformità impone alle persone". Cfr. Bendix R., *Compliant Behavior and Individual Personality*, ora in Smelser N.J., Smelser W.T. (a cura di), *Personality and Social Systems*, Wiley, New York 1963, p. 67.

impiantano successivamente le singolari esperienze. Importanti ed evidenti, da questo punto di vista, sono i legami con gli studi sui gruppi primari di Cooley e sui processi cognitivi di Durkheim e Mauss[796], sia pure con tutti i distinguo e le precisazioni che pure allontanano tra di loro queste impostazioni conoscitive. Tali elementi insieme fungono da "istituzioni primarie"[797], ovvero da struttura essenziale della personalità, da fondamento per l'affermazione di tutte le "istituzioni secondarie"[798], tra le quali si inserisce, ad esempio, il fattore religioso con l'ethos che ne deriva. Seguendo tale prospettiva, ovvero affermando l'esistenza di un legame tra la dimensione culturale/religiosa e quella del carattere/della personalità, l'ipotesi secondo la quale lo spirito capitalistico, come prodotto di un determinato ethos religioso, si connetta all'identità antropologica – ebraica, nello specifico – non appare un'interpretazione irragionevole.

Cifra essenziale della teoria sombartiana della socializzazione è la centralità dell'elemento dello spirito. La socializzazione del soggetto viene a dipendere, in ultima istanza, da ciò che connota la costituzione umana e la distingue da quella di qualsiasi altro essere vivente. Nonostante la rilevanza del ruolo esercitato dai gruppi primari nella prima fase della socializzazione del bambino – nodale, in particolare, è il ruolo della madre nell'interpretazione dell'Autore – è per opera dello spirito che egli impara tutto ciò che lo rende un uomo[799]. Conseguentemente,

---

[796] Si vedano le opere di Cooley C.H., *The Human Nature and the Social Order*, New York, 1902; Durkheim É., Mauss M., *De quelques formes primitives de classification*, in «Année sociologique», 1901.
[797] Mongardini C., *La conoscenza sociologica*, cit., p. 64. A tal proposito si vedano, nello specifico, le analisi di Kardiner e Linton, contenute nelle opere Kardiner A., *The Psycological Frontiers of Society*, New York 1945; Linton R., *The Cultural Background of Personality*, New York 1945.
[798] Mongardini C., *La conoscenza sociologica*, cit., p. 64.
[799] Significative, a tal proposito, le parole di Sombart nell'opera *Saggio sull'uomo*, cit., pp. 585-586: "Ma su questa povera creaturina [il neonato] si china subito un volto umano, dai cui occhi traspare l'amore divino, la madre, ed è lei a scaldarlo con lo sguardo, a proteggerlo, a curarlo, a farne un uomo. Ella onora la sua promessa con mezzi che mai la natura può averle insegnato. Si porta il bambino al senso (un primo atto di libertà), gli prepara un giaciglio, fosse anche la mangiatoia in una calda stalla, lo veste, lo fa sentire a casa. Fa in modo che egli percorra il suo cammino di uomo, gli insegna i primi suoni della lingua umana. Ed ecco il nostro eroe, in cui s'accende un bagliore di umanità, avanzare lungo il cammino terrestre: passo dopo passo, fuori dalla natura, senza la natura,

poiché lo spirito – come si è evidenziato – nonostante sia insito "in ogni impulso vitale dell'uomo e trovi dimora tanto nel mignolo quanto nel cervello […] non si fonde con la vita stessa"[800], dunque con i processi biologici propri dell'organismo umano, ne deriva che esso non possiede alcuna relazione con "la carne" e con i processi ereditari dell'organismo stesso. La riproduzione dello spirito passa necessariamente attraverso il piano antropologico rappresentato dall'insegnamento, dall'istruzione e dall'esempio[801]. È, quindi, tramite lo spirito che l'uomo è inserito all'interno della società. Viene meno, in quest'ottica, ogni possibile legame del processo di socializzazione con una trasmissione di tipo ereditario[802], per affermare, invece, il primato della trasmissione culturale, la quale assume un ruolo tanto più importante quanto più il gruppo di riferimento è chiuso verso l'esterno. Ciò varrebbe in maniera particolare per il popolo ebraico, un popolo caratterizzato da frequente isolamento, un culto religioso molto pervasivo, un forte senso del vincolo comunitario e un maggiore livello di endogamia sociale: tutti elementi che pongono al centro della riflessione il ruolo capitale dell'educazione e della sua trasmissione[803].

---

contro la natura. 'Impara' i numeri, 'impara' le lettere, 'impara' le note. Impara a usare fuoco e utensili, impara usi e costumi, ciò che è giusto e ciò che è sbagliato, impara a onorare il padre e la madre, ad amare la propria patria, a pregare Dio. Da dove gli sono venute tutte queste informazioni? Che cos'è che lo ha fatto vivere? Che cosa lo ha reso uomo? Cos'è che ha perfezionato e potenziato la sua umanità? Non la natura. Non è *a semine* che ha imparato a parlare e a scrivere e a pregare. Tutto ciò che ha reso possibile la sua esistenza da uomo è venuto da un altro mondo, noi sappiamo quale: il mondo dello spirito. I doni dello spirito sono offerti ogni volta *ex novo* al neonato, non sono cresciuti a partire da lui, ma inseriti in lui da coloro che a loro volta li hanno ricevuti da altri".

[800] Sombart W., *Saggio sull'uomo*, cit., p. 586.

[801] "Di generazione in generazione", afferma l'Autore, "la fiaccola passa da una mano all'altra e accende sempre una nuova luce in un nuovo corpo. *Hominem scire nihil sine doctrina*: l'uomo non sa niente e non può niente, senza che un altro glielo abbia trasmesso". *Ibidem*.

[802] A testimonianza di come non sarebbe possibile sostenere la trasmissione ereditaria di questo patrimonio di tipo spirituale, basti pensare a "un'attitudine dello spirito che, con tutta la buona volontà non potrebbe derivare *a semine*", ovvero "l'ideale ascetico". Si tratta, infatti, di un ideale che impedisce, per chi lo persegue, la riproduzione, ossia uno degli istinti più profondi dell'essere umano. *Ibidem*.

[803] Cfr. Sombart W., *Gli Ebrei e la vita economica*, vol. II, cit., p. 60. Sul concetto di endogamia sociale si veda, nello specifico, McPherson M., Smith-Lovin L., Cook J.M., *Birds of a feather: Homophily in social networks*, in «Annual Review of Sociology», n. 27, 2006, pp. 415-444.

In questo senso, dunque, non si tratta più di stabilire, tra tutti gli elementi che compongono la specificità etnica, quale prenda posto al vertice della catena causale – operazione, questa, priva di risposte ultime, al pari di quando ci si domanda se sia nato prima il singolo o la società[804] –, ma si tratta di comprendere *come* tali fattori interagiscano tra loro. Da questo punto di vista, quindi, il cuore dell'"essenza etnica"[805] è dato da tutto ciò che è culturale, poiché prodotto dello spirito, sia pure nel suo rapporto costante con l'esperienza concreta. È fondamentale, da questo punto di vista, tenere sempre in considerazione come la dimensione spirituale nella riflessione sombartiana si sviluppi su due livelli differenti: da un lato, lo spirito sovratemporale, come precondizione che rende l'uomo tale; dall'altro, lo spirito calato all'interno del contesto storico, ovvero lo spirito oggettivo, lo "spirito del tempo"[806] – per utilizzare la nota espressione jungiana –, come tendenza culturale che predomina in una data epoca.

Per tale ragione diviene estremamente problematico impostare la questione facendo ricorso alle "predisposizioni". Cosa, infatti, è predisposizione? Il complesso delle capacità forse, o quello delle inclinazioni?[807]. Così rappresenta un'"assurdità" il parlare di una "predisposizione tecnica" o, ad esempio, di un "talento dell'inventore": "La tecnica di cosa?, dovremmo chiedere. […] La tecnica quando? Nel Seicento o nel Novecento? Inventore di che? Inventore quando?"[808]. Ecco, dunque, che l'operazione di idealtipizzazione condotta dall'Autore non può

---

[804] Sombart W., *Saggio sull'uomo*, cit., p. 227.

[805] Sombart W., *Gli Ebrei e la vita economica*, vol. III, cit., p. 34.

[806] Jung C.G., *Das Rote Buch. Liber Novus*, Patmos, Düsseldorf 2009; trad. it. *Il libro rosso*, Bollati Boringhieri, Torino 2010.

[807] Per approfondimenti su questo aspetto dell'analisi sombartiana, si vedano le pagine 592-596 di Sombart W., *Saggio sull'uomo*, cit. Esemplificative le parole dell'Autore: "Cosa vorrebbe dire, allora, che uno è nato per commettere un reato, che è un *delinquente nato*, che porta con sé alla nascita la predisposizione che renderà un criminale? Ma che cosa significa 'reato'? Si tratta per lo più di una cerchia di azioni definita dalla legge e che sono a loro volta di diverso tipo. Per diventare assassini, avvelenatori, falsari di valute, ladri, spergiuri, coniatori di monete false, impostori, bisogna effettivamente dotarsi di strutture davvero ben diverse". *Ivi*, p. 593.

[808] *Ibidem*.

condurre a un tipo universale, ma si tradurrà sempre nell'individuazione di un tipo che fa necessariamente i conti con il livello rappresentato dalla storia.

Ne deriva che l'"osservazione naturalistica" e l'"osservazione spiritualistica"[809], da sole, non possono che sfociare in un'interpretazione adulterata della realtà sociale. L'una perché appiattisce l'agire umano sul sistema puramente meccanico dell'ereditarietà – e nega, così, la sfera della libertà come prodotto dello spirito e condizione tipicamente e unicamente umana –; l'altra perché assolutizza lo spirito come la sola dimensione caratterizzante l'azione dell'uomo – lo spirito non incontra ostacoli lungo il suo cammino – e non riconosce, quindi, l'esistenza di una *relazione* tra spirito e natura. Relazione che, secondo tale prospettiva, rappresenta la cifra della condizione umana, con la quale da sempre, il soggetto si confronta nell'arco della propria vita.

La dimensione dell'*esperire* viene, dunque, a costituire il ponte tra i due termini del ragionamento che, da soli, non sono sufficienti. Non sono soltanto natura e spirito gli aspetti da tenere in considerazione, ma anche – e soprattutto – quello dell'*esperienza sociale*. Elemento, questo, che rappresenta uno dei punti cardine della teoria sociologica dell'Autore.

La strutturazione della personalità di base, sia del singolo che del gruppo, viene, dunque, a essere condizionata da entrambi gli elementi dello spirito e della natura, nel riconoscimento che, da un lato, l'azione dello spirito trova una limitazione del proprio potere nelle "condizioni date nella natura umana"[810] e che, dall'altro, la volontà umana può esercitare la sua influenza sulla natura, cosicché lo spirito instilli nella personalità le aspirazioni, che costituiscono il cardine della dimensione spirituale.

Attribuendo ad aspirazioni e valori la significatività centrale, attribuendo loro lo statuto di elementi cardine della condizione umana, tutto ciò che è propriamente

[809] *Ivi*, p. 598.
[810] *Ibidem*.

'biologico' è posto necessariamente in una posizione del tutto secondaria e non determinante. Come Sombart ebbe ad affermare, esso "è sempre solo un ingrediente"[811], ma la "vera strutturazione della personalità umana […] si compirà sempre solo nella misteriosa compenetrazione dell'uomo con lo spirito: solo così nasce l'uomo"[812].

3.5. Oltre l'appartenenza etnica: l'incontro tra culture

A partire dalle riflessioni sin qui esposte, appare ragionevole affermare che l'elemento culturale rappresenti la cifra dell'identità antropologica sombartianamente intesa. Se tale categoria concettuale si mostra fondamentale all'interno dell'impianto teorico, in particolare al fine di comprendere attraverso quali variabili si affermi e si espanda lo spirito del capitalismo, di identica – se non anche maggiore – importanza si rivela la categoria dell'*incontro* tra differenti popoli[813].

Se in tale processo si tentasse di risalire alla 'causa decisiva' di weberiana memoria – per quanto, come è stato sottolineato in precedenza, si tratti di un'operazione difficilmente applicabile in riferimento all'impostazione sombartiana –, si potrebbe affermare che lo spirito del capitalismo trae una fondamentale linfa vitale dall'etica religiosa – nello specifico ebraica –, la quale si radica in una sfera etnico-antropologica che, però, a ben vedere non sembra rappresentare il punto di arrivo del ragionamento. Tale sfera, infatti, è a sua volta connessa a una dimensione plurale. L'affermazione dello spirito del capitalismo –

---

[811] *Ivi*, p. 600.

[812] *Ibidem.* È per questo che ciò che è definito come "il vero contenuto e il verso senso dell'essere umano" altro non è che l'appartenenza di questi a "due mondi" e la cui sorte è quella di recare dentro di sé "questa discrepanza tra spirito e natura". *Ibidem*.

[813] Sul tema della relazione tra capitalismo e incontro tra popoli diversi, nel senso di un capitalismo figlio della dimensione dell'incontro tra soggetti vicendevolmente stranieri, si vedano, a titolo esemplificativo, Tabboni S., *op. cit*.; Amendola G., *op. cit*.; Pellicani L., *La genesi del capitalismo e le origini della modernità*, cit.; Labriola A., *Il capitalismo. Lineamenti storici*, Fratelli Bocca, Torino 1910; Cavalli A., *Le origini del capitalismo*, cit.

e, di conseguenza dell'intero sistema capitalistico – è, cioè, subordinata all'incontro tra popoli tra loro caratterialmente diversi, nei termini che, come si è visto, la sfera caratteriale vuole significare per l'Autore.

Nello specifico, il capitalismo moderno sarebbe il frutto dell'incontro del tutto casuale tra gli Ebrei, popolo originariamente del Sud spostatosi nel corso dei secoli, e i popoli del Nord[814]. In particolare, la migrazione degli Ebrei rileva, in tal senso, poiché essi rappresentano l'esempio di popolo che, "calato in un ambiente totalmente estraneo sotto il profilo climatico ed etnico, vi dispiega tutte le sue migliori energie"[815]. Si tratta di un popolo che avrebbe adottato un'economia di tipo feudale, attraverso l'acquisizione di vaste estensioni di terra, e che si sarebbe dedicato all'allevamento del bestiame, in quanto pratica consentita dalle condizioni climatiche di terre come quella di Canaan[816].

Caratteristica fondamentale dell'identità antropologica di un popolo la cui azione è, nei termini appena esposti, in tale direzione orientata dalle condizioni ambientali, è rintracciata nel nomadismo, diversamente definito come "indole desertica"[817]. L'aggettivo 'nomade', lungi dall'essere inteso come espressione di un giudizio di valore, affonda le proprie radici nelle contingenze storiche, che costrinsero il popolo ebraico ad abbandonare la propria terra natale. Nuovamente, l'elemento storico si intreccia alla dimensione antropologica e a quella etico-religiosa, in particolare laddove Jahvè sia considerato come la manifestazione del "Dio del deserto e dei pastori"[818], ovvero un Dio particolarmente vicino al proprio popolo e compartecipe della condizione storica di quest'ultimo.

La categoria dell'esilio assume un rilievo centrale, soprattutto nei termini che sono stati evidenziati nel capitolo precedente a proposito del ruolo innovatore e di

[814] Sombart W., *Gli Ebrei e la vita economica*, vol. III, cit., pp. 79-80.
[815] *Ivi*, p. 80.
[816] *Ivi*, pp. 80-82.
[817] *Ivi*, p. 83.
[818] Sombart W., *Gli Ebrei e la vita economica*, vol. III, cit., p. 82.

fermento dello straniero, ponendo, cioè, in primo piano come lo sradicamento dalle proprie condizioni originarie provochi l'assuefazione di tutti quegli elementi caratteriali più propriamente sedentari[819]. A tale processo di liberazione si legherebbe la capacità propria di ogni popolo di sopravvivere alle vicende cui va incontro e di manifestare un elevato grado di resilienza[820].

È interessante notare come l'elemento dell'esperienza sembra tradursi e acquisire un senso proprio nella – e attraverso la – dimensione della *relazionalità*. Aspetto, questo, che conferma l'importanza della lettura sociologica che può essere tratta a partire dalla riflessione sombartiana. Si tratta, naturalmente, di una relazionalità che non è automaticamente sinonimo di 'accordo' o 'cooperazione' tra i soggetti che entrano in contatto. A prescindere dalla qualità specifica del rapporto in essere – cooperativo o conflittuale, favorevole od ostile – è all'esistenza della relazione in quanto tale, e ai processi a cui essa dà luogo, che l'impostazione in oggetto invita a prestare attenzione.

A tutto ciò si aggiunge un elemento essenziale per la vita dei popoli, ossia l'influenza cui essi sono soggetti per via dell'ambiente che, in relazione alla nascita e all'affermazione del capitalismo moderno, sarebbero esemplificati dal *deserto*, per quanto concerne gli Ebrei, e dalla *foresta*, per quanto riguarda i popoli nordici, ovvero la realtà storico-sociale dell'Occidente all'interno della quale si è concretamente sviluppato il sistema capitalistico[821].

Riemerge, in altri termini, la rilevanza degli influssi ambientali sulla personalità di base dei vari gruppi etnici, seppure – come è stato sottolineato in precedenza –

---

[819] Su come tale aspetto influenzi la personalità di base/il carattere sociale del popolo ebraico, si veda Fel S., Zdun M., *Judaism and Economics: The Link between Judaism and Economic Life*, in «The Person and the Challenges», vol. 4, n. 2, 2014, pp. 83-96.

[820] "È chiaro infatti che non già gli elementi amanti delle comodità e poco dinamici, bensì quelli irrequieti e intrisi di nomadismo sanno meglio resistere, e quindi sopravvivere, alle continue vicissitudini cui gli Ebrei risultano sottoposti". Sombart W., *Gli Ebrei e la vita economica*, vol. III, cit., p. 90.

[821] Su questi aspetti si rimanda a *ivi*, pp. 91 e ss.

non sia possibile attribuire a essi la capacità di determinare la personalità nel suo complesso. Interessante è la constatazione del legame che tale sfera manifesta con l'attività di tipo economico: deserto e foresta altro non sono, cioè, che i simboli di due differenti modalità di agire e relazionarsi in ambito economico.

Da questo punto di vista, l'attività economica connessa alla pastorizia e all'allevamento – in una parola, il deserto –, in quanto attività che richiede capacità di organizzazione, riflessione, ponderazione e uno sforzo più mentale che fisico, faciliterebbe l'estensione di modalità comportamentali improntate all'"astratto e al razionale"[822] e rilevanti mobilità e adattabilità. Differentemente, l'attività economica legata all'agricoltura richiederebbe meno capacità di questo genere e un minor livello di mobilità, poiché si tratta di un esercizio effettuato su base sedentaria[823]. Dalla pratica di determinate attività economiche deriverebbe, dunque, una certa inclinazione all'interno dell'identità di un popolo, espressa dalla "capacità commerciale" nel caso degli Ebrei e dall'"attitudine tecnico-scientifica"[824] nel caso dei popoli nordici.

Deserto e foresta rappresentano, dunque, due differenti profili antropologici: l'uno caratterizzato da un'anima "razionale" e razionalizzante il mondo, l'altro da un'"anima contemplativa e sognatrice"[825]. Nel primo caso, infatti, i pericoli derivanti dal deserto svilupperebbero una notevole abilità di fronteggiare gli imprevisti e incoraggerebbero le "capacità della ragione"[826], la quale è sottoposta a sollecitazioni costanti ed è così chiamata a prestare incessantemente attenzione a ogni aspetto e a "mirar sempre all'obiettivo"[827], opponendosi, in tale maniera, all'agire tradizionalistico tipico delle attività che si ripetono sempre in maniera

[822] *Ivi*, p. 96.
[823] *Ivi*, pp. 95 e ss.
[824] *Ivi*, p. 79.
[825] *Ivi*, p. 96.
[826] *Ivi*, p. 97. Si veda anche Mendes-Flohr P.R., *op. cit.*, pp. 87-107.
[827] Sombart W., *Gli Ebrei e la vita economica*, vol. III, cit., pp. 97-100.

identica. È, in particolare, quell'agire razionale rispetto allo scopo di weberiana memoria che assume un ruolo di primo piano, nello specifico in relazione all'elemento della progettualità calata all'interno di un contesto futuro: una progettualità che non rimane tale, ma diviene orientamento all'azione, vera e propria concezione del mondo che funge da base, da fondamento per l'agire.

In questo senso, la religione ebraica riemerge come dimensione nodale del discorso, nello specifico nella sua espressione della Terra promessa, come aspirazione massima del fedele Ebreo. Nell'ebraismo, cioè, si rinverrebbe un forte orientamento teologico al differimento della gratificazione, ovvero alla capacità di rimandare a un momento futuro la ricompensa immediata, sacrificando, così, l'oggi a favore del domani[828]. La proiezione verso l'avvenire fa sì che ciò che realmente sia pieno di significato e acquisti valore per la condotta del fedele sia posto al di là della dimensione del presente. Quest'ultimo, infatti, risulta "insipido", ogni realtà appare "vuota di contenuto" e qualsiasi agire "privo di senso"[829]. La Terra promessa si posiziona *davanti*, dunque è al futuro che occorre guardare con gioia e con speranza[830] e conformemente a tale visione del futuro che occorre agire.

È l'opera dei "contenuti della coscienza religiosa"[831] sulla "vita culturale e materiale"[832] che riemerge nella sua importanza ai fini della presente analisi, rispondendo implicitamente anche all'interrogazione circa le modalità attraverso le quali le idee operino concretamente con la storia. Non si tratta, infatti, di una causalità di tipo diretto – soltanto un "idealista ingenuo crede che le idee operino direttamente"[833] –, ma di una causalità che agisce indirettamente attraverso l'aggancio con i piani culturale e antropologico, per tramite dell'eticità di

[828] Caratteristica, questa, che si rivelerebbe particolarmente confacente al meccanismo dell'accumulazione capitalistica. Su questi aspetti si veda Mendes-Flohr P.R., *op. cit.*, pp. 87-107.
[829] Sombart W., *Gli Ebrei e la vita economica*, vol. III, cit., p. 98.
[830] *Ivi*, pp. 98-99.
[831] Schluchter W., *op. cit.*, p. 44.
[832] *Ibidem*.
[833] *Ivi*, p. 50.

derivazione religiosa. È in tal senso che la sola interpretazione delle connessioni di senso originarie – nel caso specifico, dell'apparato dogmatico – non si rivela sufficiente alla comprensione di come effettivamente le idee entrino a far parte della storia e giochino un ruolo attivo in essa. Occorre interpretare come i soggetti della storia reagiscono a livello comportamentale ai contenuti dottrinari cui sono sottoposti. Come, cioè, l'idea diviene azione concreta e tangibile.

Ecco, dunque, che tale operazione assume la forma non tanto e non solo di una "costruzione storica", quanto, piuttosto, di una vera e propria "ri-costruzione storica"[834] basata non soltanto sull'esame del contenuto religioso specifico, ma anche e soprattutto sulla traduzione di quel contenuto in condotta empiricamente osservabile. Ciò dà vita a un "avvincente gioco reciproco di «spirito» soggettivo" – l'assimilazione soggettiva delle credenze religiose – e di "«spirito» oggettivo"[835], l'apparato dottrinario in sé.

In ogni caso, ciò che più conta non è soltanto l'identità antropologica di un popolo in quanto tale, ma anche, e nello specifico, l'*incontro* tra identità antropologiche differenti e, quindi, tra *culture* differenti. È attraverso la collaborazione e la cooperazione che i popoli possono esprimere "*in toto* le proprie capacità" e sviluppare interamente le proprie "energie"[836]. Se la particolarità etnica agisce come un contenitore che può essere riempito, a seconda delle proprie caratteristiche, con diverse "forme fenomenologiche dello spirito"[837] e, quindi, può offrire delle situazioni di accoglienza di volta in volta differenti, è l'incontro ciò che realmente permette lo scatenarsi di determinati eventi storico-sociali.

Da questo punto di vista, la nascita del capitalismo è completamente rimessa a tale accidentalità storica: né l'identità dei soli popoli nordici, né quella del solo

[834] *Ivi*, p. 60.
[835] *Ibidem*.
[836] Sombart W., *Gli Ebrei e la vita economica*, vol. III, cit., p. 98.
[837] Sombart W., *Saggio sull'uomo*, cit., p. 596.

popolo ebraico avrebbe potuto generare il nuovo sistema economico[838]. La specificità dei vari gruppi assume, quindi, importanza concreta in termini di produzione di effetti sociologicamente rilevanti, esclusivamente nella sua relazione con il diverso da sé, con "l'altro"[839].

Ad acquisire centralità è, in tale direzione, il processo di *acculturazione*, ovvero il processo attraverso il quale differenti culture entrano in contatto e in relazione tra loro[840]. Molteplici, come noto, sono i fenomeni che derivano dalle relazioni culturali, primo fra tutti e più rilevante per il presente lavoro, quello rappresentato dalla *simbiosi culturale*, la convivenza o coesistenza di due o più culture. Il contatto tra popolo ebraico e popoli nordici appare, infatti, assumere le medesime modalità e conseguenze tipiche della simbiosi culturale: la relazione non è di tipo temporaneo, ma soprattutto la sottocultura mantiene le proprie "caratteristiche etnemiche"[841] nonostante la predominanza della cultura dominante. Quella ebraica rappresenta, a tutti gli effetti, una sottocultura che convive con una cultura dominante, quella del popolo nel cui territorio gli Ebrei si insediano. Ed essa, anche per via della netta separazione fisica e sociale vissuta dagli Ebrei attraverso la dimensione del ghetto, si rivela una cultura in grado non soltanto di conservare le proprie caratteristiche

---

838 "Il capitalismo deve la propria nascita all'associarsi puramente accidentale di popoli dotati di indoli radicalmente diverse, i cui destini sono stati determinati da mille circostanze puramente accidentali", afferma Sombart. Sombart W., *Gli Ebrei e la vita economica*, vol. I, cit., p. 22.

839 La categoria concettuale dell'"altro", come noto, è stata oggetto di numerose analisi in campo sociologico. Soltanto a titolo esemplificativo, si vedano le opere: Simmel G., *Lo straniero*, in Simmel G., *Sociologia*, cit.; Mead G.H., *Mind, Self and Society*, The University of Chicago Press, Chicago 1934; Levinas É., *Le Temps et l'Autre*, Fata Morgana, Montpellier 1980; Mongardini C., *La rappresentazione dell'altro*, in Mongardini C., *Economia come ideologia*, cit., pp. 146-161; Marci T., *Dimensioni e dinamiche dell'alterità*, in Marci T., *L'altra persona*, cit.; Cesareo V., *La questione dell'altro* (pp. 5-26) e *Tempo, alterità e multiculturalità* (pp. 141-155), in Cesareo V., *L'Altro. Identità, dialogo e conflitto nella società plurale*, Vita e Pensiero, Milano 2004.

840 Su tale processo si veda, in particolare, Bernardi B., *op. cit.*, pp. 91-94. Sulle relazioni culturali interpretate in termini di migrazioni dei popoli, si vedano le elaborazioni della scuola storico-culturale, nata dall'impostazione metodologica di Ratzel. Si riportano, tra le altre, le opere di Ratzel F., *Anthropogeographie*, Verlag Von J. Engelhorn, Stuttgart 1891; *Politische Geographie*, Verlag Von R. Oldenbourg, München und Leipzig 1897.

841 Bernardi B., *op. cit*, p. 91.

distintive – altresì nel contatto con una cultura differente –, ma anche di diffondere i contenuti della propria cultura verso quella dominante[842].

L'emarginazione cui gli Ebrei furono frequentemente protagonisti, in quest'ottica non diviene un isolamento di tipo culturale. La specificità ebraica assume, così, la forma dell'opposizione di una cultura propria alla cultura esistente, senza che ciò significhi la fusione o l'osmosi tra le due culture[843]. Per la vita economica, la maggiore conseguenza derivante dalla situazione di emarginazione è esprimibile nei termini del comportamento degli stranieri che si è avuto modo di mettere in luce precedentemente e, cioè, che qualsiasi relazione al di fuori della cerchia ebraica si risolve in una relazione con stranieri.

Un punto critico di tale impostazione è rappresentato, a parere di chi scrive, dalle problematicità che presenta una prospettiva che riconosca un ruolo centrale di positiva promozione dello sviluppo economico alla condizione di separazione tra i gruppi e, nello specifico, alla condizione di ghettizzazione del popolo in questione. Non è possibile non gettare lo sguardo, cioè, sul pericolo che una tale prospettiva introduce in termini di perpetuazione dell'isolamento e dell'emarginazione, con tutto il portato di conseguenze discriminatorie e segreganti che ciò può implicare[844].

Al di là di tale osservazione, la dimensione dell'incontro tra popoli differenti, unici nella loro tipicità, diviene, nella visione sombartiana, il motore dell'"arricchimento"[845] dell'umanità. È soltanto attraverso la loro singolarità che essi possono dar luogo a quella "unità nella molteplicità" che rende l'unione una "diversità senza perdita di stile"[846]. Si noti come il ragionamento sombartiano denoti, in questo ambito, un'accezione quasi olistica del sociale: è l'umanità nel suo

[842] Si pensi, ad esempio, a quando si riconosce nella capacità razionalizzante la cifra della civiltà moderna.
[843] Sui processi di fusione culturale e osmosi culturale, si rimanda a *ivi*, pp. 92-93.
[844] Su questo aspetto, si veda, in particolare, Todeschini G., *Una polemica dimenticata*, cit., pp. 142-143.
[845] Sombart W., *Saggio sull'uomo*, cit., p. 444.
[846] *Ibidem*.

insieme che costituisce "il tutto" – la "sinfonia", la "composizione musicale complessiva" –, mentre i singoli popoli non sono che le parti, le "singole voci"[847]. Nella loro singolarità, dunque, questi elementi si rivelano imperfetti, ma nell'incontro con gli altri essi valorizzano la propria tipicità.

Diviene, quindi, interessante mettere in luce come tutto ciò costituisca le basi per una teoria della società che fa dell'incontro tra popoli il proprio punto di forza, riconoscendo a ciascuno di essi una propria singolarità che, da questo punto di vista, non è paragonabile a quella degli altri e, proprio in quanto tale, non può fungere da fondamento per giudizi di valore circa il contenuto della tipicità stessa. Non si tratta, dunque, di formulare valutazioni tra le varie culture, al contrario si tratta di imperniare il funzionamento della vita sociale proprio su quelle differenze culturali, nel riconoscimento della loro rilevanza ai fini del mantenimento dell'ordine sociale stesso.

Così, se in M. Weber la variabile indipendente del ragionamento sulle origini dello spirito capitalistico è rappresentata dall'etica religiosa – protestante, nel caso specifico[848] –, altrettanto non può dirsi per l'analisi di Sombart, nella quale anche l'efficacia dell'elemento etico di derivazione religiosa finisce per dipendere da fattori di tipo socio-antropologico e storico-culturale.

3.6. L'uomo economico come tipo bio-socio-psichico

3.6.1. Capitalismo e soggettività

È, dunque, a partire dal complesso intreccio tra le variabili in questione che si delineano i contorni della figura di importanza capitale della dimensione del capitalismo: l'uomo economico. "Come da un magma ribollente"[849], essa si staglia in maniera sempre più netta e nitida. E, in particolare, come si è tentato di

[847] *Ibidem*.
[848] Si rimanda all'opera di Weber M., *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, cit.
[849] Rizzo F., *op. cit.*, p. 195.

evidenziare, secondo questa prospettiva, tra tutte le etiche religiose è nell'etica propria dell'ebraismo che è possibile rinvenire per prime le tracce di quel razionalismo che diventerà la cifra del capitalismo, per tramite dell'azione del soggetto qui inteso come "uomo religioso"[850]. Quest'ultimo è definibile come colui che "crede nella presenza di una forza, il sacro, e che modella il proprio comportamento su questa credenza"[851]. L'aspetto del "mistero" tipico della sfera religiosa cede, così, il passo all'aspetto dell'*esperienza* vissuta dal soggetto, alle modalità tramite le quali egli risponde al mistero[852], conformemente al proprio "campo".

La dimensione del "campo"[853] di bourdieusiana memoria si rivela particolarmente affine e coerente rispetto ai termini del discorso in oggetto. Essa, infatti, rappresenta "un'area della vita sociale caratterizzata dalla condivisione fra un certo numero di attori di determinati interessi, dalla presenza di certe posizioni reciproche, certe pratiche, certe regole e certi rapporti di forza"[854]. Ciascun elemento costitutivo del campo si rinviene nelle variabili che sono state messe in luce nel corso del presente lavoro. Basti pensare, ad esempio, alle pratiche economiche e di vita derivanti da una determinata interpretazione dei precetti religiosi, alle regole che ne derivano e ai rapporti di potere esistenti tra i soggetti coinvolti, come mostra il

---

[850] Ries J., *L'uomo religioso e la sua esperienza del sacro*, Jaca Book, Milano 2007. Sulla figura dell'uomo religioso si vedano anche van der Leeuw G., *op. cit.* e Anati E., Boyer R., Delahoutre M., Durand G., Facchini F., Faik-Nzuji M., Laleye I.P., Mulago Gwa Cikala V., Thomas L.V., Ries J., *Le origini e il problema dell'homo religiosus*, in Ries J. (a cura di), *Trattato di antropologia del sacro*, Jaca Book, Milano 1989.

[851] Ries J., *L'uomo religioso*, cit., p. 8.

[852] *Ivi*, p. 7.

[853] Si rimanda a Bourdieu P., *Risposte. Per una antropologia riflessiva*, Bollati Boringhieri, Torino 1992; Bourdieu P., *Meditazioni pascaliane*, Feltrinelli, Milano 1998.

[854] Jedlowski P., *Il mondo in questione. Introduzione alla storia del pensiero sociologico*, Carocci, Roma 2009, p. 295.

caso del popolo ebraico in relazione con i popoli dei territori in cui esso si trovava aD emigrare[855].

Interessante, in tal senso, la connessione con la categoria dell'*habitus*[856], come disposizione ad agire in un determinato modo che non è meramente una reazione di tipo deterministico, come, invece, può apparire il caso della parsonsiana idea dell'interiorizzazione delle norme in qualità di "riflesso delle strutture"[857]. In questo caso, il concetto di *habitus* richiama alla mente "il versante sociale"[858] della personalità del soggetto, delineando una sorprendente continuità rispetto alla dimensione qui identificata come "identità antropologica" o "specificità".

Centrale per la comprensione della genesi del fenomeno capitalistico è, come si sottolineava in precedenza, la sfera dell'intenzionalità, della volontà nell'agire, dunque il legame imprescindibile con la dimensione strettamente umana dell'attribuzione di senso e significato al mondo, per il tramite dell'elemento dell'"anima" o "psiche".

Se, da un lato, il tentativo di stabilire in quale area risieda l'azione in ultima istanza – ovvero in quale sfera essa affondi le radici per il proprio dispiegarsi[859] –, costituisce senza dubbio un'operazione alquanto complessa, se non persino scientificamente impossibile, perlomeno in riferimento all'essere umano[860] –,

---

[855] Ci si riferisce alla condizione di straniero unita a quelle di semicittadino e soggetto eretico vissuta dall'Ebreo.

[856] Cfr. Bourdieu P., *Risposte*, cit.; Bourdieu P., *Campo intellettuale, campo del potere e habitus di classe in* Bourdieu P., *Campo del potere e campo intellettuale,* Manifestolibri srl, Roma 2002.

[857] Jedlowski P., *Il mondo in questione*, cit., p. 297.

[858] *Ibidem*.

[859] Per un'attenta disamina sulla necessità di un'analisi di tipo sociologico dell'agire umano e sull'impossibilità di ridurre la questione a livelli epistemologici inferiori, si veda il capitolo *Dov'è l'azione?* dell'opera Garzia M.B.C., *Dalle neuroscienze cognitive alla sociologia*, in «Quaderni del Dipartimento di Sociologia e Ricerca Sociale» dell'Università degli Studi di Trento, n. 55, 2011, pp. 7-14.

[860] Emblematiche, a tal proposito, le parole di Vico, quando afferma che i fatti umani sono "dominati dall'occasione e dalla scelta, che sono incertissime", e – poiché le guidano "la simulazione e la dissimulazione, cose ingannevolissime […] i fatti umani non possono misurarsi con il criterio di [una] rettilinea e rigida regola mentale". Vico G., *De nostri temporis studiorum ratione*, in Battistini A. (a cura di) *Opere*, vol. I, Mondadori, Milano 1990, pp. 131-133.

dall'altro, per la prospettiva qui adottata è possibile affermare l'assoluta preminenza delle categorie dei sentimenti, delle inclinazioni, dei desideri e anche degli interessi – seppure questi ultimi in misura minore tra tutti i precedenti – rispetto alle categorie del bisogno e dell'obbligo.

Sociologicamente si noti che non si tratta, in tutti i casi, di azioni la cui coerenza mezzi-fini non sia facilmente riscontrabile, tutt'altro. Non si tratta, cioè, di un agire necessariamente esclusivamente affettivo, riprendendo la nota elaborazione weberiana[861], ma di un agire che è anche razionale rispetto al valore e, soprattutto, razionale rispetto allo scopo. Si pensi, in tal senso, a come il *principio del razionalismo economico* nell'impostazione sombartiana richiami proprio questo tipo di agire, orientato alla garanzia dell'efficacia dei mezzi in vista di uno scopo prefissato che, con altre parole, è definito anche come "l'orientamento fondamentale di tutte le azioni verso la massima adeguatezza allo scopo"[862].

Sono questi, nella visione dell'Autore, i "motivi", da non confondere con i "moventi"[863], che rinviano alla ragione ultima dell'azione umana, alla motivazione fondamentale, al "residuo" di matrice paretiana: l'insieme degli impulsi che rimandano a elementi come istinti e sentimenti, ma che non sono gli istinti e i sentimenti stessi, bensì la loro manifestazione. È "il principio che esiste nella mente dell'uomo"[864], la parte fondamentale e ineliminabile che rimane una volta che il comportamento umano sia stato scomposto nelle sue componenti elementari.

Ciò che preme porre in risalto non è tanto l'individuazione esatta della categoria di azione entro la quale collocare l'agire del soggetto economico, cioè, per quanto importante possa essere, in questa sede non è tanto importante stabilire se si tratti

---

[861] Cfr. Weber M., *Economia e società*, cit.
[862] Sombart W., *Il capitalismo moderno*, cit., p. 166.
[863] Sombart W., *Saggio sull'uomo*, cit., p. 171.
[864] Pareto V., *op. cit*., p. 416. Sulla categoria del residuo si veda, in particolare, Burzio F., *Il concetto di "residuo" in Pareto*, in «Giornale degli Economisti e Annali di Economia», Nuova Serie, anno 7, n. 3/4, 1948, pp. 125-138.

di un'azione razionale rispetto allo scopo, rispetto al valore, di un'azione affettiva o di altro tipo, oppure se si tratti di un'azione dettata da motivi, piuttosto che da moventi. Ciò che rileva è la profonda connessione esistente tra l'azione dell'uomo economico e il dispiegarsi della realtà capitalistica. A prescindere, dunque, dalla tipologia precisa di azione compiuta, è all'azione in quanto tale, ovvero all'*atto riconducibile unicamente alla volontà umana*, che occorre guardare per scorgere il cuore del problema[865].

È per tale ragione che i 'rapporti economici' o le 'forze economiche' in quest'ottica non sono interpretabili come *cause* della nascita del capitalismo, poiché non sono direttamente connessi all'intenzionalità umana, ma sono "forme dell'organizzazione capitalistica dell'economia" e "forme tecniche della produzione"[866] che si impongono in maniera costrittiva sulla libertà del soggetto[867]. Esse esistono e giocano un ruolo importante nella vita capitalistica, ma non ne costituiscono il fondamento generativo. Indubbiamente "quanto più ci avviciniamo al presente" tantopiù le "condizioni economiche" divengono elementi in grado di esercitare una forte influenza, poiché "col tempo, gli interessi economici – quantomeno nella storia dell'Europa occidentale – hanno occupato uno spazio crescente nella vita intellettuale degli uomini"[868], ma l'invito è a non confondere le

[865] Come si avrà modo di sottolineare in seguito, questo aspetto è molto importante per le conseguenze estremamente attuali che il capitalismo maturo produce in termini di *volontà* e di *libertà* dell'azione dell'uomo economico moderno.

[866] Scheler M., *Lo spirito del capitalismo e altri saggi*, cit., p. 44.

[867] È interessante notare come nel capitolo XXII dell'opera *Il borghese*, Sombart avanzi l'ipotesi di una relazione di segno contrario, rispetto a quanto da egli affermato sino a quel momento, tra spirito del capitalismo e precetti derivanti dalle forze morali. E cioè ipotizza che lo spirito capitalistico non sia influenzato dai postulati morali della filosofia e della religione, poiché entrambe non sarebbero che un "riflesso delle specifiche condizioni economiche che trovano espressione in una certa mentalità economica". Sombart W., *Il borghese*, cit., p. 357.

[868] *Ivi*, p. 358.

variabili in gioco nello sviluppo del capitalismo con quelle in gioco al momento della sua genesi[869].

È stato messo in luce come, all'interno di tale interpretazione, non si possa fare a meno dell'elemento storico e ciò si conferma anche in relazione alla figura chiave dell'organizzazione capitalistica e alla sua mentalità. Si tratta di un aspetto fondamentale perché contribuisce alla riaffermazione dell'idea che le motivazioni che influenzano l'agire dell'uomo economico non siano sempre le medesime, ma cambino a seconda del contesto storico. Non sarebbe, dunque, corretto sostenere che da sempre è esistita l'aspirazione del soggetto verso una ricchezza superiore rispetto alle condizioni di vita conformi al proprio stato sociale se si volessero rintracciare in essa le ragioni della nascita del capitalismo. Se tale aspirazione è effettivamente da sempre esistita – e non è questa la sede adeguata per trattare questo aspetto – si registrerebbero, di conseguenza, soltanto differenze di intensità tra le medesime aspirazioni e, quindi, l'opposizione fra "'razionalità calcolistica' e 'tradizionalismo del sentimento' di fatto sarebbe sempre esistita"[870].

A conferma dell'importanza del fattore storico, si ricordi come il fenomeno del capitalismo nella visione sombartiana altro non sia che un "accidente storico"[871], ovvero un evento del tutto casuale che non si sarebbe verificato se non avessero concorso al suo avvento tutte le circostanze di tipo etnico, culturale, sociale ed economico precedentemente analizzate, tra le quali, prime fra tutte, l'incontro tra popoli con personalità di base fra loro differenti. A differenza dell'interpretazione weberiana, secondo la quale "senza il protestantesimo si sarebbe ugualmente avuto il capitalismo, ma diverso"[872] – poiché il fattore religioso avrebbe influito soltanto

[869] Significative le parole di Fransoni quando afferma che: "una dottrina economica non spunta come un fungo dopo una notte di pioggia: c'è tutto un clima culturale ed esistenziale che la prepara e che va preso in considerazione". Fransoni F., *op. cit.*, p. 34.
[870] Scheler M., *Lo spirito del capitalismo e altri saggi*, cit., p. 44.
[871] Sombart W., *Gli Ebrei e la vita economica*, vol. I, cit., p. 22.
[872] Baechler J., *op. cit.*, p. 36.

su alcuni aspetti del capitalismo –, ciò non avviene nella visione sombartiana, nella quale il venir meno di anche una soltanto tra le variabili fondamentali avrebbe compromesso la nascita stessa del capitalismo, almeno nella veste con cui esso si è presentato ai nostri occhi. Si tratta, infatti, per utilizzare la terminologia dello stesso M. Weber, di una *individualità storica*[873].

Seguendo la medesima linea teorica e metodologica, anche il soggetto del capitalismo, l'uomo economico, non è da intendersi come espressione di caratteristiche universalmente applicabili; al contrario, egli è un soggetto storico, temporalmente limitato e circostanzialmente situato. In tale direzione si dà luogo a una definizione non già "ontologica", bensì "storico-genetica"[874] del soggetto economico, che fa sì che non esista un tipo "unico per tutti i tempi", ma un "tipo diverso per diversi tempi"[875]. Non esiste, dunque, *il* borghese – ovvero il soggetto economico del capitalismo – in generale, ma esiste *un* borghese diverso per ogni epoca del capitalismo. Nel primo capitalismo, ad esempio, il soggetto cardine è il "borghese vecchio stile" – il borghese 'virtuoso'[876] –, mentre nel capitalismo maturo il soggetto centrale diviene, in maniera specifica, l'imprenditore moderno, l'espressione ultima dell'*uomo economico moderno*.

Nel primo caso ci si riferisce all'"uomo naturale"[877], ovvero l'uomo guidato, nei suoi progetti e nei suoi atti, "dalla considerazione del bene e del male in rapporto all'uomo in carne e ossa"[878], secondo la convinzione che "lo svolgimento naturale della vita" sia la "misura di ogni cosa"[879]. Nel secondo caso, invece, si chiama in causa il soggetto che ha respinto l'uomo naturale, per far posto al perseguimento

---

[873] Cfr. Weber M., *Il metodo delle scienze storico-sociali*, cit.
[874] Allodi L., *Spirito borghese e nichilismo*, cit., p. 78.
[875] Allodi L., *La sociologia di Werner Sombart*, cit., p. 68.
[876] In riferimento alla figura del borghese 'virtuoso', si veda la ricostruzione del pensiero di Butler e di Sombart contenuta nell'opera di Crispini I., *Il «borghese virtuoso». Configurazioni di un paradigma antropologico tra Butler e Sombart*, FrancoAngeli, Milano 1998.
[877] Sombart W., *Il borghese*, cit., p. 317.
[878] *Ivi*, p. 220.
[879] *Ibidem*.

esclusivo di due "astrazioni"[880]: il "profitto" e gli "affari"[881]. È il soggetto le cui fattezze inverano completamente l'"uomo nuovo", "l'"*homo capitalisticus*"[882], un "prodotto artificiale e ben concepito"[883].

Persino internamente al capitalismo stesso, quindi – e non soltanto in relazione alle epoche precedenti il capitalismo – la figura di riferimento è soggetta a mutamento: il borghese non è "semplicemente un cittadino" o "colui che vive nel borgo"[884], ma è un "tipo speciale"[885], un *tipo umano*, con caratteristiche psico-antropologiche tipiche e una propria *forma mentis*.

È l'*agente del mutamento sociale*, si potrebbe affermare, il protagonista di processi di trasformazione e il fautore stesso di processi di mutamento sociale, che dal campo dell'economia irradiano i propri effetti in tutte le sfere[886] e attraverso cui sembra profilarsi "l'alba di una nuova epoca"[887].

3.6.2. Capitalismo e scenari futuri

Si tratta, perciò, di porre al centro delle dinamiche proprie del sistema capitalistico – e, di conseguenza, anche al centro delle analisi su di esso – il ruolo della soggettività, ovvero l'imprenditore, che rappresenta – almeno nella fase del capitalismo iniziale, come si evidenzierà più avanti – il soggetto storico attivo. Un'interpretazione, da un lato, molto distante da quelle che identificano nell'imprenditore una *funzione* o una variabile totalmente dipendente da altri fattori – quali, ad esempio, le forze del mercato – e che agirebbe sospinto da esse, in

[880] *Ivi*, p. 236.
[881] *Ibidem*. Sulle differenze tra i due soggetti si avrà modo di soffermarsi adeguatamente nel prossimo capitolo del presente lavoro.
[882] *Ivi*, p. 318.
[883] *Ibidem*.
[884] Fransoni F., *op. cit.*, p. 109.
[885] *Ibidem*.
[886] Processi che, come si vedrà più avanti, sono interpretati nel senso di "regressione e decadenza". Allodi L., *La sociologia di Werner Sombart*, cit., p. 70.
[887] Sombart W., *Il borghese*, cit., p. 323.

maniera del tutto passiva[888]; dall'altro, anticipatoria di quelle impostazioni di pensiero che fanno dell'imprenditore il perno del capitalismo. Si pensi, in tal senso, all'analisi di Schumpeter[889] e alla sua idea dell'imprenditore come "genio" innovatore[890].

Se centralità assoluta nel processo di genesi e sviluppo del sistema capitalistico è riconosciuta a questo soggetto "differenziato qualitativamente"[891], si potrebbe affermare che, automaticamente, anche il destino del sistema stesso sia strettamente ancorato a tale figura. La fine del capitalismo, cioè, non potrà dipendere da variabili prettamente economiche, da sconvolgimenti politici, né da qualsiasi tipo di "rivoluzione dall'alto"[892], operata attraverso l'intervento dello Stato. Essa, seguendo questa prospettiva, dovrà essere rimessa al venir meno di quel tipo d'uomo che è "portatore dello spirito del capitalismo e dei suoi valori"[893].

Se il capitalismo sorge e si radica per il tramite dei fini e delle valutazioni di un certo tipo bio-socio-psichico di uomo, in base al principio "cessante causa cessat effectus"[894] e in base a quello secondo cui "solo attraverso un cambiamento (sottrazione) della causa c'è da attendersi un cambiamento (sottrazione)

---

888 A tal proposito, si veda l'opera Barbosa G.G., *Origem do capitalismo: uma comparação entre as abordagens de Max Weber e Werner Sombart*, in «Revista Sociais e Humanas», vol. 22, n. 1, 2009, nello specifico le pagine 8-14.

889 Schumpeter J.A., *op. cit.*

890 Su questo aspetto si vedano le opere März E., *Schumpeter Scholar, Teacher and Politician*, Yale University Press, New Haven and London 1991; Ebner A., *Entrepreneurship and economic development. From classical political economy to economic sociology*, in «Journal of Economic Studies», vol. 32, n. 3, 2005, pp. 256-274; Campagnolo G., Vivel C., *Before Schumpeter: forerunners of the theory of the entrepreneur in 1900s German political economy – Werner Sombart, Friedrich von Wieser*, in «The European Journal of the History of Economic Thought», vol. 19, n. 6, 2012, pp. 908-943. Per un'interpretazione coeva a quella di Sombart in relazione al ruolo dell'imprenditorialità come dimensione attiva, come agente e non vittima del cambiamento sociale, si veda Wieser F., *Social Economics*, Adelphi Company, New York 1927. Si noti che quest'opera, pur essendo stata pubblicata soltanto nel 1927, risale al 1914.

891 Scheler M., *L'avvenire del capitalismo*, in Rimbotti L., *op. cit.*, p. 29.

892 Racinaro R., *op. cit*., p. 14.

893 *Ibidem*.

894 Scheler M., *Lo spirito del capitalismo e altri saggi*, cit., p. 94.

dell'effetto"[895], allora le sorti del sistema economico in oggetto sono rimesse esclusivamente al tramonto di questo tipo di uomo.

In quest'ottica, non soltanto il capitalismo non porta dentro sé i germi della propria estinzione, ma, sia che si tratti di una scomparsa improvvisa, sia che si tratti di una scomparsa graduale, nessun'altra causa, al di fuori della perdita di potere e di ruolo del soggetto cardine del sistema, può provocarne la caduta. Unico elemento determinante è l'affermazione di un *ethos* diverso rispetto a quello del borghese, mentre irrilevanti sono, ad esempio, i mutamenti nell'ordinamento della proprietà, nella produzione e nella distribuzione dei beni economici.

Sorprendentemente, invece, nell'ipotesi interpretativa sombartiana tale aspetto è completamente omesso. Non solo; è verso tutt'altro tipo di fattori che si dirige l'attenzione dell'Autore nel decretare il crollo del capitalismo. In primo luogo, fautore della caduta del sistema in questione sarebbe il progressivo "scivolamento verso la sazietà di una vita comoda, da *rentier*"[896]. In secondo luogo, si registra una crescente burocratizzazione delle imprese che fa sì che anche lo spirito di impresa venga "meccanizzato"[897] insieme al razionalismo economico. Infine, una parte importante sarebbe rivestita dal decremento del tasso di natalità, responsabile del meccanismo secondo cui al capitalismo "verrà a mancare il fiato"[898], in maniera irreparabile, poiché non vi saranno rimedi nazionali o religiosi in grado di arrestare tale processo.

Risulta evidente come le cause analizzate, se rapportate alle forze capaci di generare il sistema capitalistico e il suo spirito e di garantirne una "salute fiorente"[899] – si pensi al ruolo dell'etica religiosa, dello Stato, della tecnica, dei metalli preziosi, delle colonie e del lusso, solo per citarne alcune –, appaiano sproporzionate, un po'

---

[895] *Ibidem*.
[896] Sombart W., *Il borghese*, cit., p. 457.
[897] *Ibidem*.
[898] *Ivi*, p. 458.
[899] Scheler M., *Lo spirito del capitalismo e altri saggi*, cit., p. 43.

"come se ci si attendesse la morte di un gigante dalla zanzara che sta posata sul suo naso!"[900].

Si tratterebbe di un'enunciazione lineare e coerente se la causa prima, la "*causa causans*"[901] dell'origine del capitalismo fosse rintracciata nel graduale aumento della popolazione nel corso della storia moderna[902] e non in "un mutamento di principio della struttura della motivazione economica"[903]. Poiché, però, la radice del fenomeno capitalistico affonda nel dominio di uno specifico tipo bio-socio-psichico di uomo, numerosi punti critici sembrano apparire, in relazione al metodo e alla linea teorica perseguiti dall'Autore, privi di una soluzione convincente.

Ad esempio, la diminuzione della popolazione potrebbe provocare la progressiva mancanza di forza-lavoro e, come ulteriore e conseguente effetto, la riduzione della dimensione delle prestazioni economiche garantite dal sistema, nei suoi risultati, senza, però, che tale processo intacchi minimamente l'ordinamento capitalistico, né, tantomeno, lo spirito che lo anima[904].

Si noti, dunque, come, nonostante l'analisi della genesi del corpo e dello spirito del capitalismo sia costantemente imperniata sugli aspetti *qualitativi* dei processi in esame e non su quelli *quantitativi* – come evidenzia l'interesse per gli elementi connessi all'etica religiosa come fonti di determinate condotte economiche di un certo tipo –, la dimensione qualitativa è, in ultima istanza, curiosamente del tutto accantonata. E, anche nell'affrontare il tema del ruolo della popolazione in tale ambito, l'attenzione è rivolta al lato quantitativo del problema – aumento o diminuzione – e non a quello qualitativo, quale, ad esempio, potrebbe essere un mutamento nella composizione della popolazione, ovvero delle sue qualità tipiche.

---

[900] *Ibidem*.
[901] Sombart W., *Il borghese*, cit., p. 454.
[902] Come sostiene, ad esempio, Walther Rathenau. Cfr. *Die neue Wirtschaft*, S. Fischer, Berlin 1921; *Zur Kritik der Zeit*, S. Fischer, Berlin 1922; *Zur Mechanik des Geistes*, S. Fischer, Berlin 1918.
[903] Scheler M., *Lo spirito del capitalismo e altri saggi*, cit., p. 101.
[904] Su questo punto si veda l'analisi di Max Scheler in *ivi*, pp. 100-102.

Da sistema unitario di cultura e di vita, il capitalismo viene, così, scisso estrapolandone soltanto alcune parti, nella convinzione che le trasformazioni di esse corrispondano a mutamenti dell'intero sistema e il tipo borghese, con il suo spirito, sembra divenire *conseguenza* dell'ordinamento capitalistico e non già *causa* di esso. Da attore e agente di trasformazione sociale muta in elemento passivo. L'impianto spiritualista appare cedere a tratti il passo a echi materialistici.

Similmente, l'aspetto qualitativo delle dinamiche in esame è riposto in un angolo anche in relazione al ruolo della religione ebraica nelle fasi successive all'affermazione dell'originario spirito del capitalismo. L'etica religiosa derivante dall'ebraismo continua a influire sulla sfera economica nel tempo del capitalismo maturo? Nel periodo paleo-capitalistico il capitalismo sembra rimanere sotto l'influsso della morale cristiana soltanto sino a quando la morale ebraica non abbatte "i limiti dei vecchi costumi economici"[905]. Le idee alla base dello spirito capitalistico divengono, poi, bene comune nel periodo dell'ultracapitalismo, un periodo nel quale si assisterebbe a una diffusione dell'influenza dell'ebraismo e a una diminuzione della forza del sentimento religioso, soprattutto nei Paesi protestanti. Nonostante l'ebraismo tenda, in questo periodo, a espandersi, gli influssi di tutte le religioni, e quindi anche quelli ebraici, progressivamente decrescono, fino al punto in cui, nel tempo del capitalismo maturo, è possibile riscontrare l'applicazione di un ebraismo rigoroso soltanto nelle comunità dell'Europa orientale.

La diminuzione dell'influenza ebraica è qui imputata a due possibili elementi: una perdita di quelle vocazioni originarie attribuibile a cambiamenti nella condizione esteriore degli Ebrei, come un miglioramento del loro stato giuridico e l'affievolirsi del sentimento religioso per opera della secolarizzazione – a questo mutamento corrisponderebbe un cambiamento nelle inclinazioni dei soggetti non Ebrei che si sarebbero adattati alle esigenze del sistema capitalista – oppure una

[905] Sombart W., *Il borghese*, cit., p. 361.

progressiva burocratizzazione dell'impresa capitalista, la quale non necessiterebbe più, come un tempo, della presenza di qualità specifiche e personali[906].

Nel considerare la diminuzione dell'influenza ebraica sullo spirito del capitalismo maturo le uniche cause, dunque, sono di tipo esteriore, ovvero sia storiche che sistemiche, mentre non vi è riferimento a un eventuale cambiamento della sfera culturale-soggettiva, pur avendo ricondotto a essa in ultima istanza la decisiva capacità di incisione sullo spirito capitalistico.

Rispetto all'intera impostazione teorico-metodologica dell'Autore, resta difficilmente comprensibile il fatto che il decremento dell'influenza ebraica non sia connesso agli stessi elementi ritenuti fautori di tale capacità incisiva. Se i fattori storici e strutturali cambiano, il carattere del popolo ebraico, ovvero la sua identità antropologica, in quest'ottica non sembra mutare nel tempo, così come non sembrano mutare neppure le condizioni storiche e sociali che incidono sulle modalità attraverso le quali i dettami etico-religiosi vengono recepiti.

Le indagini di Sombart sollevano, dunque, molteplici problemi e manifestano a volte punti di debolezza, incoerenze e questioni irrisolte. Numerosi, in tal senso, sono i quesiti aperti che conducono a interrogarsi su importanti ulteriori questioni strettamente connesse all'attualità, quali, ad esempio, se, quanto e in quali termini al giorno d'oggi la dimensione religiosa influisca sulla sfera economica, nel complesso e sulla condotta economica capitalistica, nello specifico; quale sia il ruolo del soggetto economico oggi, ossia all'interno di quali cornici e di quali contesti egli si trovi ad agire, quali siano i cambiamenti nella tipicità di questo tipo bio-socio-psichico.

In altri termini, quale sia – se è mai esistita e se vi è ancora – la relazione tra l'*homo œconomicus* e l'"*homo credens*"[907], l'"uomo ideologico"[908], l'uomo che ha fede, non

[906] Sombart W., *Gli Ebrei e la vita economica*, vol. I, cit., p. 22.
[907] Moscovici S., *La machine à faire des dieux*, Fayard, Paris 1988, p. 30.
[908] Mongardini C., *Elementi di sociologia*, cit., p. 201.

necessariamente intesa in senso religioso, ma anche in senso laico: l'uomo che aggancia la dimensione di senso del proprio agire a un'ideologia e a un complesso di valori *esterni* all'ambito propriamente economico.

Questi aspetti si legano, infine, all'analisi dei mutamenti antropologici che investono il soggetto economico moderno e che connettono tra loro, valicando il confine della categoria di classe, tutti i protagonisti della vita economica, siano essi gli imprenditori o i lavoratori salariati[909].

Ecco, allora, che "l'eroe del protocapitalismo"[910], il borghese, "è atteso al varco"[911] dall'*homo capitalisticus* tout court e, con lui, dall'insieme delle dinamiche sociali che il cambiamento del soggetto di riferimento comporta. A questi temi è dedicato il capitolo che segue.

[909] Cfr. Campagnolo G., Vivel C., *op. cit.*
[910] Rizzo F., *op. cit.*, p. 200.
[911] *Ibidem*.

Capitolo IV

Anticipazioni e attualità nel pensiero dell'Autore

4.1. Uno sguardo retrospettivo

Come si è cercato di mettere in luce nel corso del presente lavoro, l'analisi sombartiana si presenta, nei suoi vari aspetti, estremamente variegata e multiforme. Molteplici, in tal senso, sono gli spunti di riflessione che è possibile cogliere a partire da essa, in modo particolare per quanto concerne l'incredibile attualità delle tematiche affrontate.

Fondamentale è sottolineare la presenza, all'interno di tutta la riflessione dell'Autore di un filo rosso imprescindibile: il tema della *deumanizzazione* e della connessa *umanizzazione/ri-umanizzazione*. Si tratta di un aspetto di importanza essenziale poiché, come si evidenzierà in questo capitolo, esso rappresenta il processo culmine della via capitalistica, l'ineluttabile destino – si potrebbe affermare – che segna il cambiamento antropologico più rilevante, decisivo e carico di conseguenze mai verificatosi e che si lega alla figura dell'*homo religiosus*, di cui l'Ebreo rappresenta un valido esempio.

La deumanizzazione analizzata è l'emblema dell'esito cui va incontro un sistema economico, quale quello capitalistico, nel momento del raggiungimento della sua fase matura. Un processo poliedrico caratterizzato da diverse fasi e numerosi aspetti, sui quali, in vista della straordinaria attinenza con la situazione sociale dei giorni nostri, ci si intende soffermare con particolare attenzione.

Ora, una volta liberato dalle sue catene, il gigante infuria, abbattendo tutto ciò che si oppone alla sua corsa. Cosa ci riserverà il futuro? Chi ritiene che il gigante chiamato "capitalismo" distrugga la natura e gli uomini, spera di poter un giorno incatenarlo e ricondurlo nuovamente là da dove esso è fuggito. Ma la sua furia durerà in eterno? Non si

esaurirà nella sua corsa? Io credo di sì. Ritengo infatti che, nella stessa natura dello spirito capitalistico, risieda una tendenza che lo corrode dall'interno e lo ucciderà. […] Una volta divenuto cieco, forse il gigante sarà condannato a tirare il carro della civiltà democratica. Forse assisteremo al crepuscolo degli dei. E l'oro sarà restituito al Reno. Chi può saperlo?[912]

Queste le parole dell'Autore scritte nel 1913 nelle pagine conclusive della sua opera *Il Borghese*. A oltre un secolo di distanza, i suoi interrogativi circa il futuro del capitalismo risultano più che mai attuali, soprattutto se si pensa a come e quanto questo sistema economico influisca, direttamente e indirettamente, sull'intera esistenza dei soggetti che coinvolge, travalicando i confini della sfera economica dalla quale esso è sorto per informare di sé in misura sempre maggiore ogni ambito del sociale.

Nonostante il capitalismo delle origini e quello dei giorni nostri appaiano come due fenomeni quantitativamente e qualitativamente tra loro differenti, è al capitalismo delle origini che è opportuno volgere lo sguardo se si intendono indagare le dinamiche che hanno dato luogo alle derive generate dal capitalismo nel corso del tempo. È, dunque, a quel capitalismo iniziale che bisogna guardare per poter comprendere attraverso quali processi il capitalismo abbia perso lungo la via i suoi scopi originari e le sue primigenie modalità organizzative e di funzionamento.

È importante sottolineare, però, l'opportunità di uno sguardo volto all'indietro non per assecondare un nostalgico desiderio di ritorno a modalità economiche e di vita precapitalistiche – le quali, tra l'altro, secondo lo stesso Sombart, sarebbero irrealizzabili – né per tornare a un passato ipoteticamente 'migliore', ma per cogliere, lungo la linea dello sviluppo del sistema capitalistico, il punto di rottura o i punti di rottura, il momento – che è da intendere, chiaramente, non già come atto singolo e immediato, ma come il frutto di una dinamica processuale più o meno

[912] Sombart W., *Il borghese*, cit., pp. 456-458.

lenta e complessa – che ha portato a un cambiamento radicale nel funzionamento del sistema stesso e alle sue attuali derive.

Un'attenzione particolare sarà, quindi, riservata all'analisi della deumanizzazione connessa al tardo capitalismo, nei suoi aspetti critici e anche propositivi, chiedendosi, in particolare, se esistano, già in essere o auspicabili, delle modalità attraverso cui dar luogo, se possibile, a un'inversione di rotta, ovvero tendere a un recupero del senso dell'umano e del ruolo del lavoro del soggetto all'interno di una società, come quella attuale, caratterizzata dal predominio dell'economia su ogni altra sfera sociale.

4.2. Dal paleocapitalismo al capitalismo maturo

Per poter cogliere quali siano gli elementi fondamentali del fenomeno della deumanizzazione è necessario – si diceva in precedenza – risalire allo spirito del capitalismo delle origini, il capitalismo nascente o "paleocapitalismo"[913]. Risalire, quindi, alle fonti dello spirito capitalistico, con uno sguardo particolare alla fonte costituita dall'etica religiosa ebraica.

L'attenzione nei confronti dell'elemento umano è resa ben evidente dall'affermazione con la quale, nella premessa de *Il Borghese*, Sombart esprime il desiderio di descrivere, in quel volume, lo spirito del suo tempo "nel suo divenire e nella sua forma attuale"[914] attraverso l'analisi del soggetto nel quale lo spirito del capitalismo si è incarnato nella maniera più compiuta: il borghese. E a tal fine, "affinché le idee del lettore non si perdano nel regno oscuro delle astrazioni, ma, al contrario, restino in costante contatto con le concezioni della vita reale"[915], l'uomo è posto al centro dell'analisi, intendendo indagare non già il complesso delle relazioni sociali del borghese, ma soltanto l'insieme delle sue facoltà intellettuali e morali.

---

[913] Sombart W., *Il capitalismo moderno*, cit., p. 155.
[914] Sombart W., *Il borghese*, cit., p. 51.
[915] *Ibidem*.

Se dietro ogni attività del sociale si ritrova "la presenza della mente umana"[916], ciò vale, quindi, anche per l'attività economica capitalistica e, più che mai, per il capitalismo delle origini, il quale pone l'uomo al centro dell'interesse: "*mensura omnium rerum homo*"[917], l'uomo è "misura di tutte le cose". Tale criterio si manifestava tipicamente nell'epoca del precapitalismo, ma resta la cifra essenziale anche del periodo del paleocapitalismo. L'uomo e i suoi bisogni sono costantemente posti "al centro di ogni fatica e di ogni preoccupazione"[918]. Se l'uomo è il punto di partenza, l'uomo è altresì il punto di arrivo di tale sistema economico: gli obiettivi che l'economia si prefigge sono 'obiettivi umani'. È quanto avviene nella fase iniziale del capitalismo, in quell'epoca di "viva religiosità"[919] nella quale, tra le altre fonti, l'etica religiosa ebraica esercita una particolare influenza.

Pur avendo superato l'idea precapitalistica della copertura del fabbisogno legata al tradizionalismo e derivante, in particolar modo, dalla pedissequa applicazione della dottrina tomista anche in ambito economico[920], il profitto e il razionalismo economico tipici del primo capitalismo rimangono strumenti economici miranti al soddisfacimento di bisogni umani e non ritrovano, dunque, il loro obiettivo in se stessi, ma in qualcosa che è loro esterno e ancorato ai bisogni dell'uomo in quanto tale[921].

L'elemento fondamentale, responsabile del passaggio dal capitalismo delle origini al capitalismo maturo, consiste nel processo di "oggettivazione dell'impulso al profitto"[922]. Attraverso tale processo, la dimensione del profitto si distacca dagli

---

[916] *Ivi*, p. 55.
[917] *Ivi*, p. 63.
[918] *Ibidem*.
[919] Sombart W., *Il capitalismo moderno*, cit., p. 343.
[920] Sul ruolo che il cattolicesimo, in particolare attraverso la dottrina tomista, ha rivestito in ambito economico e, nello specifico, in ambito capitalistico, si vedano, a titolo esemplificativo, le opere Bazzichi O., *Dall'economia civile francescana all'economia capitalistica moderna: una via all'umano e al civile dell'economia*, Armando, Roma 2015; Bazzichi O., *Alle radici del capitalismo*, cit.; Capitani O. (a cura di), *L'etica economica medievale*, il Mulino, Bologna 1974; Novak M., *op. cit.*
[921] Su questo punto, si veda Iannone R., *De-umanizzazione*, cit., pp. 41-49.
[922] Sombart W., *Il capitalismo moderno*, cit., p. 530.

scopi soggettivi dell'imprenditore e si oggettiva nell'impresa, l'imprenditore si separa dall'impresa, la quale diviene sempre più un "organismo economico autonomo che si eleva sopra i singoli soggetti economici"[923].

La problematicità della questione non si lega alla ricerca smisurata del profitto o al profitto in quanto tale – elementi già presenti nell'epoca del primo capitalismo – quanto, piuttosto, all'*oggettivazione* dell'impulso al profitto, che è tipica, secondo Sombart, dell'epoca del capitalismo maturo. Nel capitalismo delle origini, infatti, l'impresa capitalistica si presenta ancora in forma embrionale, poiché lo spirito che informa il capitalismo appare alla fase iniziale del suo sviluppo, il quale risente ancora enormemente delle influenze dei fattori extraeconomici, in particolare dell'etica religiosa ebraica, ma anche della dottrina tomista che pervade e organizza l'intero assetto sociale. Con la successiva affermazione dello spirito capitalistico e l'ingrandimento dell'impresa capitalistica – derivanti, in particolare, dalla progressiva produzione di procedure economicamente razionali, frutto della crescente esperienza – si prepara il terreno che conduce alla concretizzazione del meccanismo oggettivante. Si tratta, in ogni caso, di un'oggettivazione da non intendere come mero portato inevitabile del gigantismo industriale, ma come un processo che non è privo di responsabilità di tipo politico o culturale.

Se nell'epoca del primo capitalismo, inoltre, è lo spirito d'impresa a guidare l'avanzata dello spirito del capitalismo, nell'epoca del capitalismo maturo l'equilibrio cambia e la bilancia viene a pendere a favore dello spirito borghese, per opera del processo di razionalizzazione a quest'ultimo connesso, che conduce alla progressiva atrofizzazione dello spirito imprenditoriale, per far posto alla realizzazione di procedure oggettivamente adeguate allo scopo profittuale dell'impresa.

---

[923] *Ivi*, p. 529.

In altre parole, lungo la via del suo sviluppo, lo spirito del capitalismo perde, a mano a mano, le sue caratteristiche più audaci e avventuriere e innalza a virtù le qualità borghesi ritenute indispensabili per la realizzazione della "buona economia": la razionalizzazione della conduzione economica e l'economicizzazione dell'amministrazione, elementi dapprima percepiti non già come meriti, ma come necessità[924].

Cosa accade, dunque, all'elemento umano nel capitalismo maturo? "L'uomo in carne e ossa, coi suoi pregi e difetti, con le sue esigenze e i suoi bisogni"[925] non rappresenta più il fine ultimo del capitalismo, come invece accadeva agli inizi. Al posto dell'uomo, ritroviamo due astrazioni, il profitto e gli affari. Non è possibile, afferma Sombart, considerare separatamente questi due elementi, giacché essi sono uniti da uno "stretto e indissolubile nesso reciproco", dato dal fatto che se gli imprenditori aspirano alla prosperità dei propri affari, essi *devono* mirare al raggiungimento di un profitto, persino quando "non lo hanno consapevolmente posto come fine"[926].

L'impresa capitalistica, infatti, può essere considerata prospera soltanto se, tramite la sua attività, ottiene un utile. Non potrebbe essere altrimenti. È questo, dunque, il punto di rottura che Sombart intende illuminare con la sua analisi: con la sostituzione del profitto all'uomo come centro di interesse, ecco che la variegata molteplicità di scopi e obiettivi dell'imprenditore – l'ambizione, il senso del dovere, la sete di dominio, ecc. – viene disconosciuta per fare posto all'unico fine, all'unico obiettivo che con l'aspirazione al profitto è possibile perseguire, il profitto stesso[927]. Gli scopi soggettivi dell'imprenditore capitalista sono tradotti nell'oggettività del

[924] Sombart E., *Il borghese*, cit., pp. 171-187.
[925] *Ivi*, p. 236.
[926] *Ibidem*.
[927] *Ivi*, pp. 236-250. Sombart W., *Il capitalismo moderno*, cit., pp. 528-533.

profitto d'impresa e l'"orientamento verso dei fini dotati di senso"[928] cede, così, il passo all'*orientamento verso il profitto e per il profitto*.

Mentre nel capitalismo iniziale è l'imprenditore, quindi l'uomo, che 'fa' il capitalismo, successivamente è il capitalismo, nella sua maggiore esemplificazione, l'impresa, che 'fa' l'imprenditore[929]. Le parti sono, quindi, completamente invertite.

4.3. La deumanizzazione e i suoi volti

Numerose sono le conseguenze rilevanti in termini di deumanizzazione che derivano da tale processo di oggettivazione. Quest'ultima, infatti, produce effetti in termini di *scopi*, *intelletto* e *virtù*. L'impresa, cioè, assume sempre di più qualità e attributi tipicamente umani, ma nel fagocitare tali elementi essa non diviene più umana, ma, al contrario, si deumanizza e deumanizza intorno a sé. Nel farsi carico di aggettivi propriamente umani, l'impresa non solo non assume essa stessa una veste di umanità, ma produce una distorsione nella natura di tali elementi: adattandoli a un sistema che espunge l'umano, li deumanizza.

Pur distinguendo nel tardo capitalismo i segni di una 'disumanizzazione', in questa sede si ritiene preferibile parlare di 'deumanizzazione', riconoscendo che si tratta pur sempre di una differenza a volte semanticamente impercettibile. Ci si concentra, perciò, non tanto sulle conseguenze in termini di privazione o perdita delle qualità più proprie dell'uomo a cui l'impresa capitalistica del tardo capitalismo darebbe luogo, quanto, piuttosto, sulla negazione dell'umanità stessa, nel senso di una negazione delle qualità propriamente umane e della centralità dell'elemento umano nell'ambito – in questo caso – economico.

Pur negando l'umano nella sua interezza, l'impresa del capitalismo maturo non lascia completamente in disparte l'uomo – sia nella sua veste di imprenditore che in

[928] Sombart W., *Il capitalismo moderno*, cit., p. 346.
[929] Sombart W., *Il borghese*, cit.

quella di lavoratore –, ma, appropriandosi delle sue qualità più intime, essa incide fortemente sulla sua dimensione socio-psico-antropologica. L'impresa del tardo capitalismo non respinge completamente l'uomo, né lo accetta interamente, ma lo utilizza strumentalmente per il raggiungimento del suo scopo legato al profitto. In tal modo, il capitalismo maturo nega l'uomo – sia egli l'imprenditore o il lavoratore – in quanto *umano che agisce in vista dell'umano* e accetta – o meglio, pretende – il soggetto agente *in qualità di umano ma in vista di scopi differenti dall'uomo*.

Piegandolo ai suoi scopi, il capitalismo maturo afferma il soggetto economico moderno e nega l'uomo, in quanto nega la sua unità per far posto alla frammentazione delle sue qualità. Non si ha più, quindi, *l'umanità per l'umanità* che si realizzava nella prima fase del capitalismo in cui l'economia agiva per l'umanità, ma si ha *l'umanità per l'economia*, ossia lo sfruttamento delle qualità propriamente umane per il soddisfacimento di obiettivi economici.

In tal senso, ciò che si vuole sottolineare nell'analisi di Sombart non è solo e non è tanto la denuncia dell'esistenza di modalità di sfruttamento della componente umana da parte del capitalismo – poiché tale elemento si riscontra, come noto, già nella teoria marxiana dell'alienazione – e neppure – per quanto brillante sia stata tale intuizione – lo smascheramento di un utilizzo strumentale da parte del capitalismo non soltanto della componente fisica dell'uomo, ma anche di quella intellettuale e cognitiva. Ciò che si intende evidenziare – e che rappresenta la novità e l'attualità del pensiero di Sombart –, è la capacità dell'Autore di aver presagito non soltanto il meccanismo di sfruttamento dell'uomo da parte dell'economia capitalistica, ma anche e soprattutto l'enorme influenza di quest'ultima sulla psiche e persino sull'antropologia dell'uomo, un'influenza talmente capillare e pervasiva che non è più limitata al mero utilizzo strumentale di corpo e intelletto umani, ma è fautrice del modellamento e della costruzione di un tipo umano nuovo, funzionale

alle esigenze capitalistiche e completamente assoggettato a esse. Nelle righe seguenti si cercherà di dar conto di questo processo.

In forza dell'oggettivazione di cui si diceva sopra, le virtù, inizialmente appannaggio della figura del borghese – quelle virtù che derivano da condotte religiosamente ispirate e in cui, come si è evidenziato, la matrice ebraica riveste un ruolo centrale –, divengono patrimonio oggettivo dell'impresa stessa, al punto che, afferma l'Autore, nel capitalismo maturo è indifferente se l'imprenditore possieda o meno quelle virtù tipicamente borghesi che lo contraddistinguevano nel capitalismo degli inizi. Le virtù borghesi cessano di essere "manifestazioni della volontà personale" e divengono "patrimonio oggettivo del meccanismo economico"[930]. Così, ad esempio, la 'solidità' diviene la solidità dell'azienda, totalmente scissa da quella della figura dell'imprenditore. Un imprenditore 'solido', infatti, sul piano personale può essere del tutto moralmente deficitario[931].

Per tali ragioni, l'impresa del tardo capitalismo distaccata dalla personalità e dai desideri dell'imprenditore è paragonata a un mostro che acquista "un'esistenza indipendente senza essere vivente"[932], un sistema creato dalla mente umana che si dota di un proprio intelletto e inizia ad agire "senza, oltre e contro l'intervento cosciente del singolo individuo"[933]. In tale descrizione appare riconoscibile il mito della ribellione della creatura nei confronti del proprio creatore, che Langdon Winner designa come il fondamento dell''animismo tecnologico', ovvero di quel processo in virtù del quale "una macchina o un sistema tecnologicamente progredito acquisisce caratteristiche simili a quelle della vita – coscienza, volontà e movimento spontaneo – che lo portano a ribellarsi contro la comunità umana"[934]. A

[930] *Ivi*, pp. 251-252.
[931] *Ibidem*.
[932] Sombart W., *Il capitalismo moderno*, cit., p. 791.
[933] Sombart W., *Il borghese*, cit., p. 442.
[934] Winner L., *Autonomous technology: technics-out-of-control as a theme in political thought*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts 1977, pp. 30-31.

partire da tale spunto, in riferimento all'interpretazione sombartiana si potrebbe parlare di una forma di "animismo capitalistico"[935]. Ciò che è privo di vita, inorganico, si 'anima', mentre ciò che è vivo, l'uomo, è "degradato al rango di oggetto passivo e manipolabile"[936]. Lo scenario che si dispiega dinanzi agli occhi di colui che interpreta il sociale, si presenta come una sorta di mondo capovolto.

Si tratta, inoltre, di un processo attraverso cui il capitalismo sembra rinnegare la sua stessa "essenza"[937], data dalla tensione tra razionalismo e irrazionalismo – tra componente razionale e componente mistica, si potrebbe dire, in relazione all'influenza ebraica –, tra spirito borghese e spirito imprenditoriale, tra ponderazione e azzardo, tra calcolo e speculazione. Con il sopravvento dell'elemento razionale, lo spirito diviene completamente razionalizzato e, in quanto tale, esso "non è già più un autentico spirito capitalistico"[938]. Nonostante esso prenda forma attraverso l'attività umana, lo spirito si sgancia dalla volontà dell'uomo e finisce per essere dominato dalla dinamica indipendente del sistema economico che sottomette qualsiasi progetto umano, generando un processo del tutto irrazionale[939].

Allorquando le virtù borghesi si depositano negli "involucri aziendali"[940] che da essi si sono generati, i processi di soggettivazione si scindono dal sistema economico e quest'ultimo agisce in maniera autonoma operando "retroattivamente una pressione coercitiva sugli individui"[941].

Questo processo si sviluppa di pari passo con la spersonalizzazione dell'azienda e fa sì che il lavoratore sia costretto a lasciare la propria personalità al di fuori

---

935 Bosincu M., *Retorica anticapitalistica e nascita dell'uomo economico ne "Il Borghese" di Werner Sombart*, in «Giornale Critico di Storia delle Idee», anno I., n. 2, 2009, p. 6.
936 *Ivi*, p. 7.
937 Rizzo F., *op. cit.*, p. 208.
938 Sombart W., *L'avvenire del capitalismo*, cit., p. 30.
939 Pérez Franco M.L., *op. cit.*, p. 42.
940 Bevilacqua E., *La vita oltre l'utilità. Soggettività ed economia*, Mimesis, Milano-Udine 2015, p. 99.
941 *Ibidem*.

dell'azienda stessa, producendo, quindi, quella forma di alienazione già evidenziata da Marx. La degenerazione del capitalismo maturo, però, in quest'ottica non produce effetti soltanto nei riguardi dei lavoratori, ma anche nella sfera soggettiva dell'imprenditore. Il processo di deumanizzazione tipico del capitalismo avanzato, cioè, penetra ogni strato sociale con molteplici ripercussioni. Il quadro delle conseguenze psicologiche e sociali per la figura dell'imprenditore derivanti dagli effetti degenerativi del capitalismo maturo si rivela ai nostri occhi con estrema attualità, al punto da sembrare una vera e propria anticipazione dei tempi che sarebbero venuti.

Il primo effetto deriva dal fatto che, se l'obiettivo dell'impresa è rappresentato dal profitto, il fine ultimo di tutti gli sforzi dell'imprenditore non sarà mai del tutto raggiungibile. Così come per la prosperità dell'impresa, anche per il profitto non è possibile stabilirne "un limite naturale"[942], a differenza di quanto accadeva non solo nell'economia precapitalistica, seguendo il principio della sussistenza conforme al proprio status, ma anche nell'economia del capitalismo nascente, in cui il limite all'azione economica continua a essere stabilito dai precetti religiosi.

La continua ricerca di qualcosa che si pone in misura illimitata produce nell'imprenditore moderno "una sorta di costrizione psichica"[943]. Spesso, cioè, "egli non desidera più andare avanti e tuttavia è costretto a farlo"[944], dal momento che, se vuole far prosperare la sua impresa, non può far altro che perseguire il profitto illimitatamente.

Questa ricerca senza sosta produce un secondo effetto, dalle conseguenze prima inimmaginabili, che consiste nella perdita del senso e del significato connesso all'attività svolta dall'imprenditore. Se si domandasse a quest'ultimo "a cosa servono, in fin dei conti, tutti questi sforzi?", egli risponderebbe un po' sorpreso e

[942] Sombart W., *Il borghese*, cit., p. 238.
[943] *Ibidem*.
[944] *Ibidem*.

irritato: "si capisce da sé: sono la prosperità e il progresso dell'economia a esigerlo"[945]. È come se non vi fosse, dunque, la consapevolezza di questa inesorabile e infinita ricerca, come se si fosse perso il desiderio, tipico dell'essere umano, di attribuire un senso alla propria esistenza e, quand'anche decida di farlo, il fondamento alla propria esasperata attività verrebbe ritrovato nell'ineluttabile esigenza di autoreferenzialità e autoriproduzione del sistema.

Se, però, tutto questo risulti ancora assurdo ai nostri occhi, com'è facile che sia, "perché si sente il bisogno di trovare un senso alla cosa per quanto insensata sia o perché si è del parere che, in fin dei conti, qualche sorta di valore dovrà pur esserci alla base di tutte queste fatiche, anche se di esso non ci si rende conto, anche se esso sonnecchia in fondo all'animo come un istinto"[946], ecco allora che la risposta la si può trovare laddove ci sovvenga alla mente la psiche del bambino. Tipiche di quest'ultimo, infatti, sono l'aspirazione alla quantità, la sperimentazione della rapidità, la ricerca della novità e la vertigine della potenza. Agendo sulla base delle sue caratteristiche psichiche infantili, l'imprenditore moderno si sforza, quindi, di ritrovare un senso alla sua attività.

Il terzo e altrettanto importante effetto prodotto dall'oggettivazione del sistema capitalistico è rappresentato dall'incidenza del sistema economico sulla sfera temporale della vita dell'imprenditore. Dal momento che la sua azione è divenuta smisurata, tutta la quantità di tempo a sua disposizione, dunque tutta la sua vita, è dedicata al lavoro. "Tempo", afferma Sombart, è diventata "la parola d'ordine della nostra epoca"[947]. La conquista del tempo da parte del sistema economico è, comunque, un aspetto comune a tutti gli uomini del nostro tempo, siano essi imprenditori o semplici lavoratori. "Il quadro dell'uomo che lavora sino alla follia

[945] *Ivi*, p. 239.
[946] *Ibidem*.
[947] *Ivi*, p. 245.

è sotto gli occhi di tutti" e il rischio di "crollare per eccesso di affaticamento"[948] riguarda chiunque. È il paradosso di ciò che, più tardi nel corso del tempo, sarà definito come "capitalismo flessibile"[949], un sistema che, imperniandosi sul concetto di "flessibilità"[950], si oppone alle rigidità burocratiche e richiede ai lavoratori versatilità e disponibilità a cambiamenti anche con breve preavviso. Promettendo una maggiore capacità di controllo delle proprie vite, in realtà la formula del capitalismo flessibile sostituisce "nuove forme di controllo alle vecchie"[951], più complicate da riconoscere. Questo meccanismo è ben esemplificato dalle modalità di gestione del tempo sul luogo di lavoro. Sempre più frequentemente, le imprese si affidano al cosiddetto "tempo flessibile"[952], un'organizzazione temporale che surroga la turnazione fissa. Tale sistema, anche se sembra garantire una libertà maggiore rispetto a quella riconosciuta all'operaio "inchiodato alla routine della spilletteria di Smith"[953], appartiene a un sistema di controllo nuovo, in cui l'"io lavorativo"[954] è sempre più sottoposto a sorveglianza.

Gravi sono le conseguenze, secondo Sombart, in termini non solo di sfinimento dei corpi, ma anche e soprattutto di inaridimento dell'anima e di "logoramento della vita emotiva", ogniqualvolta "i grandi valori essenziali" finiscano "per essere sacrificati al Moloch del lavoro"[955] .

Ecco, quindi, che le uniche forme attraverso le quali la vita emotiva può tornare a esprimersi sono, da un lato, l'apatia totale e, dall'altro, la superficiale e breve ebbrezza dei sensi, come ben esemplifica il caso dei rapporti dell'uomo economico

---

[948] *Ibidem*.
[949] Sennett R., *The corrosion of character. The Personal Consequences of Work in the New Capitalism*, W.W. Norton & Company, New York-London 2008; trad. it. *L'uomo flessibile. Le conseguenze del nuovo capitalismo sulla vita personale*, Feltrinelli, Milano 2010, p. 9.
[950] *Ibidem*.
[951] *Ivi*, p. 10.
[952] *Ivi*, p. 56.
[953] *Ivi*, p. 57.
[954] *Ivi*, p. 107.
[955] Sombart W., *Il borghese*, cit., p. 245.

moderno con le donne[956]. Il soggetto economico del capitalismo maturo appare, in un certo senso, un soggetto incapace di tessere una trama della propria vita, di riconoscere in essa un disegno e non un insieme di frammenti di senso tra loro disgiunti, di percepirla come una narrazione[957].

Sono vani, da questo punto di vista, gli sforzi dell'imprenditore volti a eludere i meccanismi propri dell'oggettivazione dell'impulso al profitto. Egli, se intende perseguire la prosperità della propria azienda, non può sottrarsi al vortice del meccanismo economico che, stabilendo il ritmo della sua vita all'unisono con il ritmo della vita economica, muta la sua iniziale virtù in coercizione[958].

L'attività capitalistica diviene, dunque, un'attività 'totale' e totalizzante, che rifiuta la personalità dell'imprenditore (nel senso dei suoi desideri, delle sue aspirazioni, della sua volontà), ma pretende la totalità delle sue energie e del suo tempo, imbrigliandolo all'interno di un meccanismo che egli non soltanto non riesce a controllare, ma al quale non è neppure più in grado di attribuire un senso che sia esterno all'impresa stessa.

Si compie ciò che appare come "il destino del moderno"[959], ossia quel "*monismo* del sistema funzionale e autoreferenziale: un sistema capace di autogovernarsi al di fuori di qualsiasi finalità esterna e di ogni riferimento a vincoli di contenuto"[960].

Si assiste, quindi, all'affiancamento, nell'uomo economico moderno, dell'"impulso all'infinitamente piccolo" all'"impulso all'infinitamente grande", ossia l'aspirazione "a intensificare quanto più possibile la propria attività sino al

---

[956] Il rapporto con le donne, da questo punto di vista, sarebbe scevro di qualsiasi "profondo appagamento offerto da teneri sentimenti amorosi" e di qualsiasi "galante gioco d'amore". La "passione amorosa" scompare, per far posto al soddisfacimento di meri "piaceri esteriori". *Ivi*, pp. 245-246.

[957] Cfr. Benjamin W., *Angelus novus*, Einaudi, Torino 1976.

[958] Sombart W., *Il borghese*, cit.

[959] Barcellona P., *Il ritorno del legame sociale*, Bollati Boringhieri, Torino 1990, p. 31.

[960] *Ibidem*.

punto di sfruttare la più piccola porzione di tempo da cui scaturisce quel frenetico ritmo della vita economica dei nostri tempi"[961].

Il capitalismo diviene, così, 'totale' non soltanto nel senso di un'attività che occupa la totalità del tempo a disposizione del soggetto, ma anche nel senso di un'attività che totalizza il corpo e la mente del medesimo soggetto. Da questo punto di vista – come si evidenzierà in seguito – Sombart anticipa lungamente la corrente di studi che si dedicherà, in questo senso, al tema del *biocapitalismo*[962].

La denuncia della deumanizzazione nella riflessione sombartiana viaggia in parallelo con l'analisi del ruolo e della rilevanza sempre crescente che la tecnica acquisisce in quegli anni. Se lo sfruttamento così capillare del tempo è possibile, lo si deve, infatti, agli enormi avanzamenti della tecnica e alle sue applicazioni in campo economico. Essa, al pari dell'organizzazione economica, esercita sull'imprenditore una vera e propria coercizione, dal momento che la responsabile della capacità di superare i limiti della natura è proprio la tecnica. A monte dello sforzo dell'imprenditore per assecondare le "leggi coattive della concorrenza e dell'accumulazione del profitto"[963] vi è, dunque, l'attività della tecnica.

Il fatto che la tecnica renda possibile lo sfruttamento intensivo del tempo, dapprima impensabile, non spiega, però, *perché* tale accelerazione si manifesti. Come per ogni aspetto del sociale, la lezione che qui Sombart ci lascia è quella relativa allo sforzo costante che deve essere effettuato nel cercare le motivazioni che si celano dietro le azioni umane. Anche in questo caso, perciò, per capire perché questa accelerazione avvenga, è necessario ricercarne le origini nell'animo dell'uomo economico moderno.

È il capitalismo stesso che, attraverso l'imposizione, instilla nell'animo dell'imprenditore l'aspirazione all'accelerazione, con il risultato che egli sia ormai

[961] Sombart W., *Il borghese*, cit., p. 447.
[962] Il concetto di biocapitalismo sarà analizzato nei paragrafi successivi.
[963] Sombart W., *Il borghese*, cit., p. 445.

costretto a volerlo, e del resto, per via dell'oggettivizzazione dell'impulso al profitto, non potrebbe volere altro. Aiutato dalla tecnica, il capitalismo impone all'uomo economico moderno persino "il ritmo della sua vita spirituale"[964]. Egli *deve* affrettarsi, anche se non vuole farlo.

È qui che subentra un elemento di rilevanza fondamentale per le conseguenze socio-psico-antropologiche che il capitalismo maturo origina in termini di deumanizzazione. "In realtà", afferma l'Autore, "questo è ciò che [l'uomo economico moderno] vuole"[965]. Egli, cioè, non guarda più all'attività economica soltanto come *dovere* o come male necessario, ma giunge a guardarla con *vero amore*. Non si tratta più, dunque, soltanto di pura coercizione. Una volta spinto sino alle sue estreme conseguenze, il tardocapitalismo è in grado di esercitare un'influenza talmente grande e talmente potente sull'animo del soggetto economico da spingere quest'ultimo sino al punto di amare la propria attività. E non si tratta di semplice piacere nello svolgere i propri compiti, di soddisfazione nell'ottenimento dei risultati auspicati o, più in generale, di benessere lavorativo, ma di vero amore.

Se il capitalismo maturo è in grado di attecchire in maniera così adesiva alla mente dell'imprenditore è perché esso rende il suo animo, nel lungo termine, simile all'"animo del colonizzatore"[966]. La figura del colonizzatore richiama alla mente del lettore l'immagine di un uomo il cui spirito si caratterizza per un profondo senso di solitudine. Il logoramento della vita emotiva di cui l'Autore parla conduce l'imprenditore a una vita da straniero in patria, così come il caso dell'Ebreo ben esemplifica: occupandosi soltanto di affari per tutta la sua vita, egli va incontro a un isterilimento, a una desertificazione dei valori. Ogni ambito, dall'arte all'amicizia "svanisce in un enigmatico nulla per lui che non ha più 'tempo'"[967] da dedicare a

[964] *Ivi*, pp. 447-448.
[965] *Ivi*, p. 448.
[966] *Ibidem*.
[967] *Ibidem*.

essi. A differenza del colonizzatore, che trova ancora la pace del suo animo nella vita di famiglia, "il fuoco dell'impulso all'impresa consuma [per l'imprenditore] anche quest'ultima oasi"[968].

Ecco, quindi, che per non morire, l'imprenditore deve costruirsi nuovi valori, "cercare attaccamento e profondità"[969] in qualcosa, che egli non può che ritrovare, a seguito dell'annientamento di ogni altro valore, all'interno della propria impresa. Così, "dall'arida sabbia degli affari quotidiani scaturiscono nuove fonti per l'assetato"[970]. L'impresa diviene l'amante dell'imprenditore, "che egli custodisce e cura col massimo ardore"[971].

Con questo passaggio, la trasformazione psicologica e socio-antropologica dell'imprenditore è definitivamente compiuta. Giungendo al punto di esaltare "l'economia per amore dell'economia", la grande legge del tempo fa sì che sia "apprezzato il mezzo del mezzo e dimenticata del tutto la meta finale, l'umanità vivente"[972].

La metamorfosi del primo capitalismo in capitalismo maturo fa sì, in ultima istanza, che la soggettività dell'imprenditore venga tradotta nell'oggettività dell'impresa, capovolgendo i termini della relazione causale: non è più l'imprenditore a fare il capitalismo, ma il capitalismo forgia l'imprenditore. Similmente a quanto osservato da M. Weber, Sombart afferma che "l'attuale organizzazione capitalistica è […] un enorme cosmo all'interno del quale l'individuo si ritrova sin dalla nascita e che gli si presenta quale dimora in cui gli tocca inesorabilmente risiedere"[973], esercitando su di lui un'azione impositiva e creando da sé il 'tipo umano' di cui necessita per il suo funzionamento[974].

---

[968] *Ibidem*.
[969] Sennett R., *op. cit.*, p. 139.
[970] Sombart W., *Il borghese*, cit., p. 449.
[971] *Ibidem*.
[972] *Ibidem.*
[973] *Ivi*, p. 263.
[974] Si veda anche Fransoni F., *op. cit.*

La deumanizzazione messa in luce da Sombart assume, quindi, molteplici volti, andando ben oltre la denuncia dell'alienazione di marxiana memoria. Non si tratta, infatti, per l'Autore, di un capitalismo che deumanizza soltanto la figura del lavoratore, ma di un sistema che genera da sé la figura di cui ha bisogno, rendendo il soggetto economico moderno, sia esso l'imprenditore o il lavoratore, "una piccola ruota di un intricato meccanismo"[975]. Il capitalismo è, cioè, talmente pervasivo da colpire indifferentemente ogni ceto e ogni categoria sociale.

Non avrebbe, dunque, senso affrontare tale analisi attraverso il concetto di classe sociale. Non soltanto l'imprenditore ha perduto, lungo la via, il senso del costruire una comunità nuova e relazioni sociali armoniose, ma anche il proletariato perde la sua capacità di trasformare la società capitalistica[976]. Dal momento in cui i proletari sperimentano su loro stessi i frutti del capitalismo, essi ne rimangono completamente conquistati e l'idea di riformare il sistema capitalistico viene progressivamente abbandonata.

"Tutti gli addetti" all'interno dell'azienda, "dal Direttore generale fino all'ultimo imballatore"[977] compiono il loro lavoro quotidiano non in base alla propria percezione di come sia meglio agire, ma secondo "un sistema di norme e di prescrizioni"[978]. Una volta che le porte "dell'ufficio o della fabbrica" – indifferentemente, poiché si tratta di un processo trasversale – sono chiuse, il soggetto altro non è che "un numero in un meccanismo che non può venir da lui determinato né in dettaglio, né in complesso"[979]. È l'azienda che 'cammina' ed "egli con essa"[980].

---

[975] *Ivi*, p. 127.
[976] Gioia V., De Nardis F., *op. cit*., p. 102.
[977] Sombart W., *Il socialismo tedesco*, cit., p. 33.
[978] *Ibidem*. È il processo in base al quale "la nostra condotta viene sottoposta ed affidata ad un sistema di edifici spirituali che si formano senza la nostra personale collaborazione. In luogo delle decisioni che il singolo volta per volta prende, troviamo prescrizioni obbiettive fissate una volta per sempre, o dei precedenti che determinano la condotta del singolo e lo incatenano". *Ivi*, p. 32.
[979] *Ivi*, p. 33.
[980] *Ibidem*.

Il capitalismo muta la 'natura umana' di entrambe le figure. E la muta poiché ha bisogno di un'umanità nuova per raggiungere i propri scopi, un'umanità totalmente 'rapita' dal meccanismo capitalistico, al punto di identificare gli scopi dell'impresa con i propri. Se il socialismo sarà mai in grado di affermarsi, esso sarà, dunque, non già l'esito di un'organizzazione sociale in grado di riportare l'uomo al centro delle attività umane, ma il risultato di esigenze tecniche legate alla produzione capitalistica[981].

La deumanizzazione denunciata dall'Autore non è più soltanto sfruttamento corporale e/o intellettivo del lavoratore e dell'imprenditore, ma vera e propria *plasmazione socioantropica*, ossia un processo attraverso cui il capitalismo plasma e forgia da sé il tipo umano di cui ha bisogno, agendo, dunque, sulle sue condizioni storiche, sulla sua psiche e persino – ed è questo il punto che intendiamo sottolineare – sulle sue caratteristiche antropologiche. Ciò che Sombart scorge nelle dinamiche di funzionamento del capitalismo maturo è l'embrione di un vero e proprio cambiamento antropologico, che riverbera le sue conseguenze a livello individuale e sociale, e che l'epoca attuale ben conosce. Il capitalismo attuale, cioè, non si limiterebbe più all'estromissione delle qualità personali del lavoratore dal luogo di lavoro – lasciate fuori dai cancelli della fabbrica, secondo Marx, o in guardaroba, secondo il primo Sombart – ma richiederebbe sempre più l'apporto delle qualità personali del soggetto sul luogo di lavoro.

Questo dà luogo, forse, a una ri-umanizzazione? Coerentemente con quanto affermato dall'Autore, la risposta non può che essere negativa: se le qualità propriamente umane sono impiegate strumentalmente in vista di finalità che si pongono al di fuori della dimensione dell'umanità, allora non vi è umanizzazione. Il capitalismo attuale vuole, quindi, l'*individuo*, ma non l'*uomo* e il portato di significato che tale termine reca con sé. La deumanizzazione sombartiana non è,

[981] Gioia V., De Nardis F., *op. cit*., p. 103.

dunque, da intendersi come eliminazione in toto dell'elemento umano dalla sfera economica – che, anzi, a ben guardare, oggi più che mai pretende 'l'umano' –, ma come la negazione dell'umanità finalizzata all'umanità, ben esemplificata dalla capacità dell'economia di penetrare nell'antrophos sino al punto di intaccare una delle qualità propriamente umane esistenti al mondo: l'amore. Per tale motivazione l'analisi dell'Autore si svela come indagine socio-psico-antropologica.

L''io lavorativo' – che, contrapponendosi, ad esempio, all''io privato', richiama alla mente la possibilità di vivere attraverso diversi 'io', di assumere molteplici e differenti ruoli all'interno della vita sociale –, finisce per coincidere con ciò che potrebbe essere definito come l''io capitalistico': l''io' non è altro che 'io capitalistico', non si dispiega se non nella sua versione capitalistica. Non solo, dunque, è un 'io' che non è più in relazione – o lo è soltanto in maniera strumentale – con il 'noi', ma è un 'io' che fagocita completamente le altre dimensioni dell''io'.

La deumanizzazione, quindi, è, in primo luogo, *spersonalizzazione*, cioè rimozione della personalità dell'imprenditore nel processo capitalistico; è *oggettivazione delle virtù borghesi* all'interno del sistema stesso; è *distorsione dello spirito imprenditoriale*; è *condizionamento psicologico* attraverso la *costrizione psichica* prima e l'*amore* poi; è *monopolizzazione del tempo*; è *desertificazione dei valori* e, dunque, *isolamento sociale*; è *creazione di un 'tipo umano' la cui umanità – intesa come umanità finalizzata all'umanità – è negata*. In altre parole, la deumanizzazione è un processo totalizzante di *'colonizzazione dell'animo'* dell'imprenditore. Ma la deumanizzazione non è soltanto tutto questo. È anche *perdita del senso e del significato dell'esistenza*; *razionalizzazione che si trasforma in irrazionalità*[982]; *uguagliamento*, ossia "tendenza all'uniformità, all'unificazione di tutte le nostre forme di vita"[983], derivante dalla standardizzazione

[982] Se nel paleocapitalismo l'irrazionalità delle parti era funzionale alla razionalità del fine, nel capitalismo maturo, al contrario, la razionalizzazione delle parti si affianca alla totale irrazionalità del tutto. Sombart W., *Il capitalismo moderno*, cit.

[983] Iannone R., *De-umanizzazione*, cit., p. 37.

dei bisogni dell'uomo e ben esemplificata dal ruolo della moda[984] e, infine, *tecnicizzazione*, la deriva che si ha ogniqualvolta la tecnica sia dimentica di quello che dovrebbe essere il suo obiettivo ultimo: la felicità umana[985]. Sganciata dall'ancoraggio umano, le meraviglie della tecnica sono apprezzate in quanto espressione di una "potenza esteriore" generando, anche in questo caso, l'amore della tecnica per la tecnica[986].

La deumanizzazione messa in luce non è, pertanto, una dimensione limitata all'ambito economico, ma un processo che si estende e pervade la società intera. Di fronte a tali derive in pochi sembrano voler mettere in discussione "gli immortali principi"[987] di questo sistema. Seppure quest'ultimo sembri godere di un'accettazione universale, non sono assenti fenomeni che paiono sconfessare l'assoluta fiducia in esso. Basti pensare alla crescente disaffezione dalla professione che sempre più spesso caratterizza i lavoratori o a quel fenomeno di 'deprivazione relativa', di scollamento tra la realtà oggettiva e le percezioni soggettive, che Merton ha ampiamente ed efficacemente descritto[988].

Interrogandosi sul perché di quest'accettazione indiscussa, una possibile risposta la si ritrova nella ricerca, da parte dell'individuo "isolato ed orfano nella società decomposta", di una forma, seppure soltanto esteriore, di legame comunitario, e

---

[984] Fransoni F., *op. cit.*

[985] "I progressi della tecnica", afferma Sombart, "sono auspicabili solo fintantoché non recano danno alla felicità umana: in tal senso, i centesimi che fa risparmiare sul prodotto non valgono le lacrime che essa fa spargere alle famiglie dei lavoratori che, a causa sua, rimangono disoccupati". Sombart W., *Il borghese*, cit., p. 230.

[986] Osserva Sombart: "un uomo dotato di sentimenti profondi ed elevati non proverà un'impressione straordinaria di fronte ai motori che riempiono l'aria con il loro rombare. Una generazione veramente grande, alle prese con i problemi più profondi dell'anima umana, non si sentirà accresciuta dalla riuscita di due o tre invenzioni tecniche. […] Ma la nostra epoca, inaccessibile a tutto ciò che è veramente grande, non apprezza precisamente che questa potenza esteriore, ne gode come un fanciullo e consacra un vero culto a quelli che la possiedono". Cit. in Fransoni F., *op. cit*., p. 147.

[987] Fransoni F., *op. cit*., p. 128.

[988] Merton R., *Social Theory and Social Structure*, The Free Press, New York 1957. Si noti come Merton riprenda tale concetto da Samuel Andrew Stouffer e la sua opera *The American Soldier*, 4 voll., Princeton University Press, Princeton 1949.

nella sua aspirazione a "immergersi, scomparire e nascondersi nella massa per non andare attraverso la vita in eterna solitudine"[989]. Il legame che una volta, cioè, i vincoli associativi gli garantivano dall'interno, adesso egli lo ritrova, inconsapevolmente, negli aspetti esteriori. Ma nell'epoca della solidarietà organica che scalza la solidarietà meccanica, della società che prende il sopravvento sulla comunità di tönnesiana memoria, le unioni tra gli uomini "non uniscono i compagni più strettamente di quanto accada in un mucchio di sabbia tra i granelli che lo compongono"[990].

Il soggetto perde, in tale senso, il controllo della propria attività sociale ed è quest'ultima che, in misura sempre maggiore, esercita un controllo sul soggetto che l'ha generata[991]. "Il sottomettersi dell'uomo a condizioni da lui stesso prodotte e riprodotte si svolge sotto determinate condizioni sociali"[992]. Tra esse, particolarmente influente è quella tipica della società capitalistica, all'interno della quale ogni rapporto sociale diviene un rapporto di scambio fra merci, determinando, in tal modo, una contrapposizione tra "azioni strumentali rivolte ai mezzi e azioni rivolte ai fini" e il conseguente predominio "del valore di scambio sul valore d'uso"[993]. Ecco che, attraverso tale processo, "l'uomo si trasforma in una cosa, in un oggetto e perciò resta socialmente isolato"[994].

Come sfuggire, dunque – se è possibile sfuggire –, alle derive in termini di deumanizzazione? Qual è il destino dell'umanità?

---

[989] Sombart W., *Il capitalismo moderno*, cit., p. 773.
[990] Sombart W., *Il socialismo tedesco*, cit., p. 51.
[991] Mongardini C., *Elementi di sociologia*, cit., p. 180.
[992] Israel J., *Der Begriff Entfremdung. Zur Verdinglichung des Menschen in der bürokratischen Gesellschaft*, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1985, p. 163.
[993] *Ibidem*.
[994] *Ibidem*.

4.4. Verso la 'ri-umanizzazione'?

Il quadro delineato non dischiude certamente scenari futuri rosei e senza criticità. Al contrario – e con ammissione dello stesso Sombart –, tali riflessioni suscitano molto spesso un profondo "senso di inquietudine e di disagio"[995] nei lettori.

Il suo realismo a volte pessimistico non deve, però, indurci a pensare che il punto d'arrivo sia un epilogo rassegnato o disfattista. Sarebbe profondamente contrario allo spirito della sua analisi, infatti, trarre da essa tali conclusioni[996].

L'invito di Sombart consiste in un'esortazione a fronteggiare tale situazione in maniera attiva e agendo concretamente nella direzione di un'"inversione di rotta"[997]. Quest'ultima non si esprimerà necessariamente nel crollo del capitalismo. Per quanto, infatti, l'Autore auspichi l'avvento di un "ordinamento programmato dell'economia"[998], egli è convinto del fatto che il sistema capitalistico continuerà per lungo tempo a sopravvivere, mutando continuamente pelle e adattandosi alle nuove condizioni sociali. Se, comunque, il crollo del capitalismo si verificasse, non è detto si possano prevedere le modalità attraverso le quali tale tracollo potrebbe avvenire. L'inversione di rotta cui Sombart si riferisce deve avvenire, dunque, su un altro piano.

Se è vero che il capitalismo ha inteso liberare il soggetto dai lacci del passato – quali tradizione e religione, nonostante da essi abbia avuto origine – ma, nel fare ciò, ha prodotto legami a nuove catene[999], è altrettanto vero, ci ricorda Sombart, che

---

[995] Sombart W., *Il borghese*, cit., p. 453.

[996] Su tale punto, si veda Fransoni F., *op. cit.*

[997] *Ivi*, p. 159.

[998] Sombart W., *L'avvenire del capitalismo*, cit., p. 37; Sombart W., *Correnti sociali della Germania di oggi*, in Pirou G., Sombart W., Durbin E.F., Patterson E.M., Spirito U., *La crisi del capitalismo*, Sansoni, Firenze 1933, ora in Sombart W., *La crisi del capitalismo*, a cura di Iannone R., Mimesis, Milano-Udine 2016.

[999] A tal proposito, afferma efficacemente l'Autore: "l'uomo che era così superbo di essersi liberato da pregiudizi e superstizioni e che si era chiamato per questo libero, viene ora irretito in una maglia indistruttibile di teorie pietrificate entro le quali può muoversi assai meno liberamente di quello che potesse fare l'uomo naturale. Si chiami come si vuole la trappola dei concetti in cui cade: ateismo o darwinismo, lotta di classe, antisemitismo o internazionalismo, arte popolare, sfruttamento o

il fatto che occorra "*necessariamente* volere e fare qualcosa"[1000] non implica che dietro a tale necessità non ci siano una *volontà* e un'*azione*. Ad esempio, l'intelligenza umana è tanto più richiesta quanto più si avanza nel capitalismo, giacché aumenta la complessità delle macchine da adoperare. Sembra aperta, quindi, la possibilità di affermazione (o riaffermazione) di spazi di soggettività. Resta, però, da appurare se l'intelligenza umana richiesta non rientri in quell'impiego strumentale delle risorse umane e non rispettoso delle sue caratteristiche costitutive di cui si diceva sopra. La critica di Sombart al capitalismo non si rivolge mai, infatti, al capitalismo in quanto tale, ma sempre alla forma che esso assume nell'epoca matura[1001].

Da questo punto di vista, è interessante notare l'affinità con l'affermazione fordiana secondo la quale "un'impresa gigantesca è troppo grande per essere umana, la sua crescita è tale da schiacciare la personalità del singolo. In una grande impresa la figura del datore di lavoro e del lavoratore scompaiono nella massa"[1002]. L'epilogo del processo di deumanizzazione, però, appare differente. Ford, infatti, afferma: "noi non teniamo in gran conto i contatti personali o l'elemento umano nell'azienda: per lavorare gomito a gomito non c'è bisogno di amarsi"[1003]. L'esito della deumanizzazione concepita dall'Autore è costituito, come si evidenziava, dalla 'cattura', da parte del sistema capitalistico, dell'interiorità del soggetto: non appare più sufficiente affermare che il capitalismo accantona determinate qualità umane, che trovano, però, piena applicazione e possibilità di esprimersi in altri ambiti esterni all'economico. Qualsiasi ambito si informa ai criteri economici e l''anima' è, così, completamente assoggettata alle esigenze del sistema, al punto che persino l'amore ne diviene una componente centrale, purché, naturalmente,

---

rivoluzione sociale, progresso o reazione, oppure razzismo o altro fa lo stesso: egli ne rimane dominato". Sombart W., *Il socialismo tedesco*, cit., p. 56.

[1000] Sombart W., *Il capitalismo moderno*, cit., p. 533.

[1001] Cfr. Iannone R., *De-umanizzazione*, cit.

[1002] Ford H., cit. in Sombart W., *Il capitalismo moderno*, cit., p. 797.

[1003] *Ibidem*.

finalizzato alle necessità capitalistiche. L'attività economica, in altre parole, è erotizzata[1004].

Non si tratta più, perciò, soltanto di "far funzionare una macchina alla quale l'uomo deve adeguarsi"[1005] e di assumerne "la nevrotica ed alienante cadenza"[1006], ma di portare sul luogo di lavoro qualità sempre più personali e intime dei soggetti, mettendole a frutto, ovvero impiegandole ai fini della prosperità del sistema.

Sono molteplici, dunque, gli aspetti su cui riflettere che Sombart ci lascia. In primis, la dimostrazione che un'analisi retrospettiva non equivale all'espressione di sentimenti nostalgici, ma si rivela lo strumento essenziale per potersi porre in un'ottica prospettica. Il guardarsi indietro è, perciò, spesso propedeutico al puntare lo sguardo avanti. L'analisi delle supposte radici ebraiche dello spirito capitalistico è, quindi, essenziale per poter comprendere il futuro dell'intero sistema.

In secondo luogo, la denuncia di un fenomeno la cui analisi non può essere limitata all'ambito meramente economico. La deumanizzazione messa in luce, infatti, non è un problema esclusivamente economico, ma anche e prima di tutto culturale e sociale che, quindi, è opportuno affrontare su tale terreno[1007]. Non si tratta, infatti, soltanto del dominio che la "fretta senza respiro del lavoro"[1008] esercita sul soggetto, ma di un vero e proprio "immiserimento dell'esistenza sotto il profilo delle energie vitali"[1009].

In terzo luogo, infine, il riscatto del ruolo del soggetto e del suo volontarismo dinanzi alle pressioni che gli derivano dai diversi ambiti del sociale: la

---

[1004] Bosincu M, *op. cit*., p. 10.
[1005] Fransoni F., *op. cit.*, p. 52.
[1006] *Ibidem*. Si veda anche l'interessante opera di Fortuna F., *Tecnica industriale e commerciale*, Giuffrè, Milano 1969.
[1007] Fransoni F., *op. cit.*, p. 130.
[1008] Nietzsche F., *Die fröhliche Wissenschaft*, in *Sämtliche Werke*, Bd. 3, Deutscher Taschenbuch Verlag - de Gruyter, München 1980, p. 556.
[1009] Bosincu M., *op. cit.*, p. 11.

consapevolezza, quindi, che l'uomo può sottrarsi ai dettami dell'economia, poiché è per opera della sua stessa volontà che l'economia è sorta e continuerà ad esistere.

Egli, quindi, può riprendersi il posto centrale che occupava inizialmente. Le modalità con cui tale recupero dell'umano avverrà – se mai avverrà – Sombart non le anticipa. Esse sono completamente rimesse alla libertà e alla volontà del soggetto, alla sua "risposta vitale"[1010] al nichilismo, alle sue infinite "costellazioni di motivi"[1011]. Non esiste una ricetta a priori valida applicabile per la 'cura della deumanizzazione'. Ciò che è certo, secondo l'Autore, è che difficilmente vi sarà un ritorno indiscusso al passato. La linea della storia, infatti, non prevede passi indietro, ma soltanto orizzonti proiettati verso il futuro. "È compito dell'avvenire", afferma l'Autore, "liberare la razionalità dai lacci del principio di rendibilità[1012] e porle delle mete degne"[1013]. È, dunque, alla linea dell'orizzonte che occorre guardare per scorgere se da lì, rimessa alla libera volontà del soggetto, la centralità dell'elemento umano si staglierà nuovamente e con forme nuove. Non tenere a mente questo elemento significherebbe aver travisato il messaggio che Sombart ha inteso lasciarci.

4.5. La spiritualizzazione

Direttamente connesso al tema della deumanizzazione, e del relativo rinnegamento della matrice religiosa del capitalismo, è il processo di *spiritualizzazione*. A partire dalla centralità che il concetto di spirito del capitalismo riveste nell'impianto teorico sombartiano – si pensi, ad esempio, all'enorme influenza che il dibattito sul metodo tra scienze dello spirito e scienze della natura

---

[1010] *Ivi*, p. 10.

[1011] Sombart W., *Il capitalismo moderno*, cit.

[1012] La rendibilità, nelle parole dell'Autore, altro non è che "il calcolo ragionato sulla base di cifre dell'attività e della situazione d'una determinata impresa, stabilito in vista del successo economico, ossia con lo scopo di incassare alla fine di un determinato ciclo, una somma superiore a quella spesa per ottenere quel risultato". Sombart W., *Il socialismo tedesco*, cit., pp. 362-363.

[1013] *Ivi*, p. 367.

ebbe su Sombart –, attraverso tale processo ci si interroga sul destino dello spirito capitalistico nell'epoca del tardo capitalismo.

Aver impostato l'analisi del fenomeno del capitalismo a partire dall'idea di spirito ha significato, infatti, soffermarsi sulla dimensione del *comprendere* cosa sia lo spirito del capitalismo, ovvero di cosa sia fatto, da dove derivi e come si traduca in comportamenti concreti. Analizzare lo spirito significa anche cogliere la natura simbolica del sistema economico capitalistico, una natura disconosciuta laddove si reputi il mercato come il mero luogo dello sterile incontro tra domanda e offerta mediato dalla moneta.

È a partire dalle dinamiche in questione che ci si chiede se – e in che termini – sia possibile scorgere ancora, all'interno del capitalismo attuale, quella stessa matrice spirituale di derivazione etico-religiosa dalla quale tale sistema economico ha avuto principio e quali siano i cambiamenti in atto.

Per procedere in tale direzione appare inevitabile tornare, seppur soltanto sommariamente, sul significato del concetto di 'spirito' nella concezione dell'Autore. Come anticipato nei precedenti capitoli, lo spirito rappresenta 'ciò che rende l'uomo umano', ciò che gli permette di essere tale e che lo distingue dall'animale. Lungi dall'essere un semplice sinonimo di quelle caratteristiche che la letteratura filosofica e sociologica avevano sino a quel momento considerato tipicamente umane – ovvero la 'ragione', l''intelligenza', l''intenzionalità', l''attività del pensare' –, esso è ciò che a monte fa sì che tali caratteristiche possano esistere. È, in altri termini, la capacità in potentia, propria dell'essere umano, di attribuire senso e significato al mondo, di problematizzare il mondo e se stesso, ponendosi non soltanto come soggetto, ma anche come oggetto di riflessione.

Ciononostante, secondo questa prospettiva, l'uomo non è un "essere spirituale"[1014], ma un "essere vivente"[1015], ossia fatto di sangue e di carne,

[1014] Sombart W., *Saggio sull'uomo*, cit., p. 181.
[1015] *Ibidem*.

storicamente e culturalmente collocato all'interno di un preciso contesto. Ed è proprio la dimensione definita come 'vita', ossia come processo temporalmente limitato, che diviene lo strumento attraverso cui poter tradurre in azioni concrete le capacità potenziali del livello spirituale.

Assicurate tali premesse, gli snodi che concernono gli sviluppi dello spirito del capitalismo sono molteplici.

Il primo cambiamento riguarda la persistenza dello spirito: se tutto ciò che costituiva l'essenza originaria del capitalismo sembra essere svanito nel tempo, il capitalismo attuale appare privo dell'elemento dello spirito. Più che di una vera e propria scomparsa dello spirito capitalistico, però, ci si chiede se non sia più opportuno porre la questione nei termini di un *mutamento* dello spirito stesso: la dimensione spirituale non viene meno (anzi, forse, si rafforza, come avviene per la componente ideologica), ma cambia volto.

Il secondo cambiamento è relativo alle istanze di senso originariamente ricercate al di fuori del capitalismo e che all'esterno ritornavano – cioè ritrovavano il proprio fine nel soddisfacimento del sistema dei bisogni della collettività –, che invece ora sono rintracciate internamente ad esso. Legando, ad esempio, il significato di 'spirito del capitalismo' al concetto di "ideologia che giustifica l'impegno nel capitalismo"[1016] – riprendendo quanto affermato da Boltanski e Chiapello –, emerge l'impossibilità, da parte del capitalismo, di disfarsi del suo spirito. Può, infatti, cambiare la sostanza dell'ideologia attraverso la quale giustificare la partecipazione al sistema, ma non può venir meno l'ideologia in quanto tale, a meno di non far precipitare l'intera struttura. Muterebbero, quindi, le fonti motivazionali a cui fare appello – si pensi all'idea dei benefici individuali o collettivi – e muterebbero le

[1016] Boltanski L., Chiapello È., *op. cit.*, p. 69. La nozione di 'ideologia' non deve qui essere intesa nella sua accezione marxiana di 'falsa coscienza', ovvero di discorso volto a occultare i reali interessi materiali, ma come "insieme di credenze condivise, inscritte in istituzioni, impegnate in azioni e per questo radicate alla realtà". *Ivi*, p. 64.

espressioni dello spirito, ma quest'ultimo continuerebbe ad esistere sotto una forma diversa.

Il terzo cambiamento rappresenta il punto nodale della questione: il processo di 'spiritualizzazione' che Sombart individua come tipico della fase matura del capitalismo. Quel processo, cioè, che conduce al distacco dell'impresa dalle componenti psichiche umane, all'oggettivazione, alla reificazione, alla spersonalizzazione, che trasforma l'impresa "da una comunità di uomini viventi legati l'un l'altro da relazioni personali in un sistema di mansioni lavorative artificialmente integrate le une alle altre, eseguite da elementi intercambiabili in forma di uomini"[1017]. La ricerca del profitto come fine e non più come mezzo si pone dinanzi all'imprenditore come una forza *oggettivamente coattiva*, come elemento costringente che espelle le sfere della libertà e della volontà, come la 'gabbia d'acciaio' di weberiana memoria. Elementi, questi, efficacemente riassumibili sotto l'ombrello della deumanizzazione di cui si diceva poc'anzi.

A ben vedere, dunque, è all'eccesso di spiritualizzazione che occorre prestare attenzione: non allo spirito in sé, ma alla sua relazione con la dimensione che abbiamo identificato come 'anima'. Ed è a tali dinamiche che si lega il quarto cambiamento in atto: rilevante, oggi, appare il richiamo a diverse forme dello spirito. Si tratta, in ogni caso, di una dimensione spirituale che appare molto diversa da quella del capitalismo delle origini, così come intesa dalla letteratura sociologica classica. Si pensi, ad esempio, alle richieste di affermazione, anche in campo economico, di una spiritualità di tipo olistico e trasversale, diretta a dar luogo a un processo di 'reincantamento del mondo'[1018], o a quei movimenti sociali che puntano all'inveramento di una ulteriore fase del capitalismo, quella di uno "spirito oltre il capitalismo"[1019], ossia di una dimensione spirituale di livello planetario che rimette

[1017] Sombart W., *Il capitalismo moderno*, cit., p. 810.
[1018] Maffesoli M., *op. cit.*
[1019] Hernàndez i Marti G-M., *op. cit*, pp. 171-172.

in questione la legittimità sociale della lettura del mondo propria del capitalismo. Lo spirito è qui inteso come elemento che torna prepotentemente contro il sistema stesso, minandolo alle sue fondamenta e promuovendo una trasformazione della coscienza collettiva in grado di impedirne la riproduzione culturale.

La componente dello spirito riemerge, inoltre, anche attraverso la categoria del cosiddetto 'capitalismo spirituale', in cui lo spirito – nel senso lato di una spiritualità di tipo esperienziale ed emozionale – diviene l'oggetto della produzione capitalistica, la merce finale di scambio. Siamo giunti a demandare al capitalismo il soddisfacimento del bisogno di sicurezza e persino quello del nostro bisogno di senso. Illuminante, da questo punto di vista, l'analisi di Sennett nella sua opera *La cultura del nuovo capitalismo*[1020].

Resta da indagare, a parere di chi scrive, in che termini ciò significhi un reale recupero dell'elemento spirituale o, al contrario, un suo utilizzo perlopiù strumentale. Non a caso l'attuale domanda di liberazione che viene rivolta al sistema capitalistico sembra passare attraverso la richiesta di un affrancamento non più *dell'*Io, ma *dall'*Io, un'emancipazione da quelle conseguenze individualistiche prodotte dal sistema economico capitalistico[1021]. Una libertà indirizzata verso la ricerca di un senso da attribuire all'economico che provenga dall'esterno dell'economia, "dagli altri ambiti dell'esperienza umana"[1022] e che recuperi la componente più propriamente umana.

Ciò che ci si chiede è se sia sufficiente tornare a includere la dimensione soggettiva in ambito economico senza riflettere sulla natura dell'utilizzo delle risorse connesse alla soggettività. Se sia sufficiente, cioè, sostenere che si è nell'epoca del "ritorno del soggetto"[1023] se poi il soggetto al quale si fa riferimento è l'*homo*

[1020] Sennett R., *La cultura del nuovo capitalismo*, il Mulino, Bologna 2006. Del medesimo autore si veda anche l'interessante opera *Rispetto. La dignità umana in un mondo di diseguali*, il Mulino, Bologna 2004.
[1021] Gherardi L., Magatti M., *op. cit.*, pp. 65-68.
[1022] *Ivi*, pp. 67-68.
[1023] Boltanski L., Chiapello È., *op. cit.*, p. 573.

œconomicus, l'agente individuale come classicamente concepito dall'economia e non il soggetto inteso come uomo e come persona, come simbolo del legame tra spirito e anima, tra oggettività e soggettività.

Alla luce di tali riflessioni, appare plausibile parlare, ancora oggi, di spirito, purché se ne rispettino le concezioni originarie – che si richiamano anche a quell'etica religiosa ebraica che Sombart ha individuato come una delle sue fonti – e lo spirito *del* capitalismo non venga confuso con un *capitalismo dello spirito*. Ovvero con un capitalismo che produce dal suo interno lo spirito di cui necessita, ritrovando in se stesso le istanze di senso dapprima ricercate esternamente, e che mette lo spirito al servizio del capitalismo, trattandolo al pari di una merce di scambio. La "*mancanza di senso*" è, così, "*istituzionalizzata nella capacità del sistema di durare* a prescindere da ogni rapporto con gli uomini"[1024].

La categoria dello spirito può, quindi, restituire un quadro interpretativo ancora utile, che contempla non la cultura del capitalismo in sé – altrimenti sarebbe sufficiente parlare di *cultura del capitalismo* o di *valori del capitalismo*, ma la cultura che diviene comportamento concreto, che trasferendosi in una mentalità, si traduce in azione, cogliendo, così, aspetti che le sole dimensioni della cultura o dei valori non riescono ad abbracciare.

Riprendendo quanto affermato in chiusura al capitolo precedente, centrale diviene la relazione tra l'*homo œconomicus* e l'"*homo credens*"[1025], l'uomo che ha fede, ovvero colui che connette il senso del proprio agire a un insieme di valori *esterni* all'ambito economico. Il cambiamento socio-antropologico del soggetto economico è così legato al ruolo che la religione riveste in termini di *ethos*, vale a dire come insieme di indicazioni relative alla condotta del soggetto che si traducono in azioni concrete.

[1024] Barcellona P., *op. cit.*, p. 30.
[1025] Moscovici S., *op. cit.*, p. 30.

I processi di spiritualizzazione e quello, conseguente, di deumanizzazione dipendono, a loro volta, dal crescente distacco dell'azione dai precetti religiosi di matrice giudaico-cristiana, che prima la informavano. Fintanto che la religione – in particolare nella veste dell'ebraismo, in quanto specifica religione analizzata – rappresenta la cornice di riferimento da cui emerge l'istanza di senso delle azioni del soggetto, ogni agire e, quindi, anche l'agire capitalistico, – in questo caso proprio della fase iniziale del capitalismo – ritrova il proprio fine in una dimensione esterna a se stessa che valorizza l'umano. È, dunque, allorquando lo spirito del capitalismo si allontana da una matrice religiosa che promuove istanze di universalismo e garanzia dei diritti umani – come avviene nella fase del capitalismo maturo – che il sistema si oggettivizza, producendo gli effetti deumanizzanti che si è voluto sottolineare, e l'*homo credens* non è affiancato, ma totalmente sostituito dall'*homo capitalisticus*, che è tale in ogni ambito del sociale e non solo nella vita economica.

Non si tratta di porre enfasi sulla dimensione religiosa in quanto tale come possibile ostacolo o 'rimedio' al processo di deumanizzazione, giacché non possono non essere presi in considerazione i devastanti effetti deumanizzanti prodotti talvolta proprio dalla sfera della religione. Si pensi, ad esempio, alle negazioni umane frutto di certi fondamentalismi. Si tratta, invece, di analizzare quell'universo di senso che proviene dalla dimensione religiosa ebraica e cristiana, che opera come base culturale e che rappresenta lo 'zoccolo duro', ciò che più avanti negli anni R. Bellah definirà come il "basso continuo religioso"[1026]. È, dunque, al di là della 'religione legale' che Sombart ci invita a guardare, per prestare attenzione alla 'religione reale', una religione che non è soltanto dottrina ufficiale, ma anche – e forse, in questo senso, prima di tutto – sedimentazione culturale. Se credenze e prassi rappresentano ciò che, generalmente, 'fa' la religione, non di minore importanza si rivela quello strato culturale di derivazione religiosa che è

[1026] Bellah R. N., *Uncivil Religion: Interreligious Hostility in America*, Crossroad Pub Co, New York 1987.

strettamente connesso al livello esperienziale, poiché, traducendosi in comportamenti concreti, permea fortemente la vita sociale. È in questo contesto che si inserisce l'importanza della dimensione religiosa non soltanto ebraica, ma anche cristiana. Nel senso, cioè, dell'eredità culturale e umanistica che proviene da radici giudaico-cristiane e che ha ispirato lo sviluppo di valori universali, tra i quali i diritti inviolabili e inalienabili della persona, o il pluralismo, che si connette all'aspirazione all'apertura e al cosmopolitismo[1027]. Elementi, questi, ben visibili e riconoscibili nel popolo ebraico.

4.6. Capitalismo e bíos

Homo capitalisticus è, dunque, un uomo la cui vita è costantemente vita economica, nel senso di una vita completamente dedicata all'economico, "smarritasi nei meandri e nelle contraddizioni disumane dell'*epoca economica*, dell'epoca, cioè, in cui l'interesse economico ha travolto tutti gli altri interessi"[1028], nei termini che la riflessione sombartiana efficacemente espone. Cardine di tutta l'interpretazione economica dell'Autore è il concetto di 'vita'. Quest'ultimo è quel processo, temporalmente delimitato, che caratterizza ciò che è vivente, ovvero ciò che può agire tramite una propria intenzionalità. Nello specifico, è rilevante in quanto

[1027] Molto interessante, da questo punto di vista, è il legame con l'analisi operata da Sombart nello scritto *Unità di cultura e di costituzione in Europa*, poiché si riconnette fortemente a questi temi. Si tratta di una raccolta di tre saggi, risalente al 1940, rimasta inedita sino al 2005, anno in cui il figlio Nicolaus la mise a disposizione per la pubblicazione, avvenuta, poi, sia in lingua tedesca che in lingua italiana. In essa, l'Autore delinea le basi per una storia dell'unità culturale europea e rintraccia nella cattolicità, in quanto espressione di una concezione unitaria del mondo, un elemento fondamentale in termini di unità culturale. Significativi, in tal senso, la coincidenza di tale pubblicazione rispetto all'anno in cui è stato pubblicato il trattato che adotta una Costituzione per l'Europa, mai entrato in vigore, e il richiamo che esso opera nei confronti dell'eredità religiosa e della sua importanza per l'unità dell'Europa. Sombart W., *Unità di cultura e di costituzione in Europa*, Bibliopolis, Napoli 2005. Si veda anche Iannone R., *Unità di cultura e costituzione di Europa. Storia e attualità europea nel pensiero di Werner Sombart*, in «Rivista di Studi Politici», vol. 4, anno XXIII, ottobre-dicembre 2011, pp. 127-139. Cfr. *Preambolo* e *Parte II - Carta dei diritti fondamentali dell'Unione* in Unione Europea, *Trattato che adotta una Costituzione per l'Europa*, Comunità Europee, Lussemburgo 2005.

[1028] Rizzo F., *op. cit.*, p. 118.

condizione che designa l'esistenza umana. Tale concetto appare fondamentale in particolare per due motivazioni. In primo luogo, poiché con il termine 'vita' si rimanda alla centralità della figura dell'attore sociale rispetto a tutto ciò che è inorganico, 'morto', non vivente, che non possiede una propria volontà. E in tal modo, attraverso tale termine si ribadisce la diversità rispetto a un'impostazione, ad esempio, materialistica.

In secondo luogo, la 'vita', in riferimento all'ambito economico, evidenzia come l'intera esistenza umana si informi a criteri economici. Non a caso, la traduzione italiana di una delle opere di Sombart presa in considerazione nel presente lavoro è "Gli Ebrei e la vita economica". La vita che diventa sempre più intensamente 'vita economica'. Ciò rinvia anche all'idea di un vissuto connesso alla sfera economica, la quale non resta sul piano dell'astrattezza, ma assume una veste concreta, producendo effetti tangibili, passando per il tramite della soggettività, dell'individualità.

Il *bíos* diviene, così, la base del capitalismo, l'elemento essenziale senza il quale l'intero impianto crollerebbe. Anche nella fase avanzata del capitalismo, infatti, esso, non rinuncia alla sfera della vita riponendola in un angolo, ma la fagocita e la modella sulla base delle esigenze del sistema: si innesta direttamente su di essa. La vita è messa al servizio del capitale.

Si tratta, naturalmente, di una categoria già fortemente battuta sul terreno anche sociologico. Basti pensare, solo per citarne alcuni, a *Intuizione della vita* del classico Simmel[1029] o a *Il ritorno dell'attore* di Touraine[1030], per volgere lo sguardo alla contemporaneità.

[1029] Simmel G., *Lebensanschauung*, Duncker & Humblot, München 1918; trad. it. *Intuizione della vita: quattro capitoli metafisici*, Bompiani, Milano 1938.

[1030] Touraine A., *Le retour de l'acteur*, Fayard, Paris 1984. Si pensi, anche, a *Il mondo come volontà e rappresentazione* di Schopenhauer (edizione originale *Die Welt als Wille und Vorstellung*, F.A. Brockhaus, Leipzig 1819); alla Prefazione di Pareto al primo libro de *Il Capitale* di Marx o al ruolo del soggetto nell'ultimo Engels.

È la realtà del soggetto che torna in scena, su cui la riflessione sociologica si interroga e rispetto alla quale neppure Sombart si sottrae. La vita che torna a riconquistare il centro della scena. Ma perché l'esigenza di ritornare al concetto di vita? E a quale idea di vita ci si intende riferire oggi? Sembra lontana l'accezione di 'vita economica' attribuita dall'Autore agli Ebrei nella fase dell'avvento del capitalismo. Una vita sì impegnata in campo economico, ma mai soggiogata alle esigenze dell'economia o imbrigliata indistricabilmente nelle sue logiche. Una vita che entra in contatto con i meccanismi capitalistici, ma che non ritrova la propria istanza di senso internamente al capitalismo, poiché aggancia le proprie intenzioni e il proprio agire concreto alla dimensione religiosa.

La riflessione sulla categoria del *biocapitalismo* contribuisce, in tal senso, a fare chiarezza rispetto a tali punti critici. Nell'epoca in cui centrali divengono le sfere della biopolitica, del biopotere, della bioetica e della bioeconomia, anche il biocapitalismo acquista un suo significato peculiare prima inedito. Direttamente connesso alla bioeconomia, esso è inteso secondo una duplice veste: come economia sostenibile dal punto di vista ecologico e sociale[1031], da un lato; come economia che impiega, al pari dei fattori di produzione classicamente concepiti, le capacità di tipo cognitivo e relazionale degli individui[1032], dall'altro.

È questo secondo aspetto che acquisisce particolare rilevanza rispetto alla tematica oggetto di riflessione. Spesso identificato come "capitalismo cognitivo"[1033],

---

[1031] Georgescu Roegen N., *Bioeconomia. Verso un'altra economia ecologicamente e socialmente sostenibile*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

[1032] Bazzicalupo L., *Il governo delle vite. Biopolitica ed economia*, Laterza, Roma-Bari 2006; Codeluppi V., *Il biocapitalismo. Verso lo sfruttamento integrale di corpi, cervelli ed emozioni*, Bollati Boringhieri, Torino 2008; Fumagalli A., *Bioeconomia e capitalismo cognitivo. Verso un nuovo paradigma di accumulazione*, Carocci, Roma 2009.

[1033] Ma anche come "economia del simbolico", "economia dell'immateriale", "economia della conoscenza". Su questi temi, si vedano: Goldfinger C., *L'utile e il futile: per un'economia dell'immateriale*, UTET, Torino 1996; Foray D., *L'économie de la* connaissance, La Découverte, Paris 2000; Foray D., *Une introduction à l'économie fondée sur la connaissance*, in Guilhon B. *et al.* (a cura di), *Économie de la connaissance et organisation*, L'Harmattan, Paris 1997, pp. 16-38; Gorz A., *L'immateriale. Conoscenza, valore e capitale*, Bollati Boringhieri, Torino 2003; Lebert D., Vercellone C., *Il ruolo della conoscenza nella*

questa fase economica sarebbe caratterizzata da elementi di continuità e di discontinuità rispetto al passato. Continuità, poiché si tratta pur sempre di un regime economico di tipo capitalistico; discontinuità, poiché la natura del processo di accumulazione muta "dalla produzione materiale alla produzione immateriale di conoscenza"[1034]. Le facoltà vitali dell'essere umano divengono l'oggetto di scambio, accumulazione e valorizzazione del capitalismo[1035]. In particolare, capacità propriamente umane, quali il linguaggio e lo sviluppo di conoscenze attraverso le relazioni sociali, sono piegate "alle ragioni dello sfruttamento"[1036] capitalistico.

Il biocapitalismo agisce, dunque, "su tutte le componenti biologiche e sulle dimensioni mentali, relazionali e affettive degli individui"[1037], appropriandosi della loro intera vita, muovendosi in estensione, assorbendo, cioè, anche quelle dimensioni che il vecchio capitalismo lasciava volutamente fuori dai cancelli della fabbrica, e in espansione, facendo sì che progressivamente l'attività di accumulazione si imponga su quella dello scambio, attività tipica del capitalismo delle origini[1038].

---

dinamica capitalistica di lungo periodo: l'ipotesi del capitalismo cognitivo, in Vercellone C. (a cura di), *Capitalismo cognitivo. Conoscenza e finanza nell'epoca postfordista*, Manifestolibri, Roma 2006; Moulier Boutang Y., *L'età del capitalismo cognitivo*, Ombre Corte, Verona 2002; Rullani E., *Economia della conoscenza*, Carocci, Roma 2004.

[1034] Fumagalli A., *op. cit.*, p. 9.

[1035] Si leggano, a tal proposito, le parole di Boltanski: "con l'estendersi del capitalismo al mondo della vita, una volta detto «privato», della vita familiare, sentimentale, sessuale, parentale, estensione incentivata dalla diffusione di tecnologie biologiche poggianti, esse stesse, sulle promesse di profitto ai detentori di captali, si sta configurando un nuovo spazio di lotta su un asse che si può chiamare, riprendendo il termine coniato da Michel Foucault, biopolitico: esso non riguarda, come invece il precedente, la produzione delle merci, ma essenzialmente la produzione della vita, specialmente quella degli esseri umani". Boltanski L., *Gli attuali cambiamenti del capitalismo e la cultura del progetto*, in «Studi di Sociologia», anno XLIII, n. 4, 2005, p. 385.

[1036] Fumagalli A., *op. cit.*, p. 10.

[1037] Codeluppi V., *op. cit.*, p. 8.

[1038] Iannone R., *L'uomo dell'organizzazione e l'ideologia della collaborazione. La nuova frontiera del biocapitalismo?*, in Pendenza M., Romania V., Ricotta G., Iannone R., Susca E. (a cura di), *Capitalismo e teoria sociologica*, FrancoAngeli, Milano 2019.

Si noti come già Marx aveva individuato il potenziale produttivo del cosiddetto *general intellect*, ovvero il "sapere sociale generale"[1039], inteso come "rete di relazioni e conoscenze che si sviluppano all'interno della fabbrica e che vengono impiegate per la produzione attraverso i macchinari"[1040]. Il processo in atto ai nostri giorni – ma i cui prodromi risalgono già al secolo scorso – è, però, ancora più complesso rispetto a quanto identificato da Marx, in primo luogo poiché esso investe non tanto e non solo la dimensione interna alla fabbrica, quanto, piuttosto, la dimensione esterna a essa, ovvero la vita in sé, in tutte le sue sfaccettature; in secondo luogo in quanto non concerne soltanto la capacità del sapere sociale di divenire capitale fisso, ma quella di mettere a frutto le componenti immateriali dell'essere umano, quali i "processi mentali, le immaginazioni e le visioni del mondo"[1041].

È a partire da questi elementi che è possibile notare come la riflessione sombartiana sia stata lungimirante nell'anticipare, di circa un secolo, tematiche così attuali, legando la problematica del ruolo della dimensione vitale nel sistema economico capitalistico a quella del mutamento antropologico di base a cui il soggetto andrebbe incontro proprio per tramite dell'influenza capitalistica. L'esigenza, in altre parole, di forgiare un uomo nuovo, sul quale il biocapitalismo possa impiantare fecondamente le proprie radici, facendo assumere alla produzione capitalistica un "carattere antropogenetico"[1042], ovvero un modello di produzione "dell'uomo attraverso l'uomo"[1043].

Quale migliore strumento per fare in modo che le capacità vitali dell'uomo siano assoggettate alle necessità capitalistiche, se non quello di 'agire dall'interno', generando una vera e propria interiorizzazione di esse, a tal punto da avvertire tali esigenze come proprie? Per far sì che ciò avvenga, è alle relazioni culturali e sociali

---

[1039] Codeluppi V., *op. cit.*, p. 22.
[1040] *Ibidem*.
[1041] *Ivi*, p. 23.
[1042] Fumagalli A., *op. cit.*, p. 186.
[1043] *Ibidem.*

del soggetto che, nello specifico, occorre volgere lo sguardo, per comprendere come il loro mutamento costituisca un terreno fertile per l'affermazione delle modalità economiche basate sul loro impiego. Si tratta, seppur espresso con altri termini, di quell''amore' di sombartiana memoria, che il soggetto economico finisce per provare esclusivamente per tutto ciò che è economico, proprio in quanto tale.

È l'asservimento totale della dimensione più vitale che possa esistere, quella relativa a "impulsi volitivi, passioni brucianti, ardenti desideri"[1044], al capitale. Laddove, nel capitalismo delle origini, l'amore rappresentava proprio l'espressione di tale slancio vitale e, di conseguenza, ribadiva la centralità della soggettività imprenditoriale, nel capitalismo maturo anche l'esercizio dell'amore diviene il simbolo non più dell'attività, ma della passività del soggetto moderno[1045].

Così, "il progetto biopolitico di presa diretta del potere sulla vita"[1046] si realizza non attraverso la violenza, che "uccide, seleziona, asservisce vite riluttanti e corpi piegati"[1047], ma mediante un processo di plasmazione, di 'sagomatura', di modellamento di un tipo umano nuovo, di vite "che cooperano alle influenze da cui sono attraversate, che collaborano a produrre la trasformazione delle proprie vite, del proprio tempo e dei propri corpi: fino al paradosso di pagare per esserne pervasi"[1048].

Poiché gli elementi che il capitalismo decide di mettere a valore, quali sentimenti, emozioni, idee creative e pensieri[1049], lavorano sempre, anche al di fuori del luogo

---

[1044] Sombart W., *Il capitalismo moderno*, cit., p. 515.

[1045] "È di straordinaria importanza", afferma Sombart, "per lo sviluppo e l'espansone del capitalismo che l'organismo economico non venga mosso soltanto dalla volontà che nasce dal senso del dovere, ma anche dal fatto che in esso si riversa la feconda operosità di tutto l'amore di cui l'uomo moderno è ancora capace". *Ivi*, p. 521. Un'accezione di amore ben diversa da quella che egli prospetterà in seguito.

[1046] Bazzicalupo L., *op. cit.*, p. 111.

[1047] *Ivi*, p. 112.

[1048] *Ibidem.*

[1049] Si tratta di un insieme di elementi che ben esemplificano come il corpo si sia aperto a una trasformabilità dapprima impensabile. A esserne direttamente coinvolte sono le percezioni (per esempio, si può "pensare di incrementare all'infinito la propria possibilità di sentire e vedere in

di lavoro, viene a interrompersi quella discontinuità tra tempo di lavoro e tempo libero. Il biocapitalismo, cioè, "non si accontenta"[1050] delle ore di lavoro, ma pretende di avocare a sé la totalità del tempo che il soggetto ha a disposizione, compreso il suo tempo sociale. Ciò che esso cattura è il "*tempo di vita*"[1051] e il riferimento temporale che occorre utilizzare non è più la semplice giornata lavorativa, ma "*l'intero arco della vita*"[1052].

Allorquando le capacità vitali divengono dei meri strumenti di lavoro, esse perdono quella loro "natura originaria e creativa", mutando in "docili strumenti funzionali al processo"[1053]. È lungo questa linea che si inseriscono le forme, sempre più diffuse, di dissociazione, stress, schizofrenia comportamentale, "di autocommiserazione"[1054] che colpiscono i soggetti e l'intorpidimento della vita emotiva, espressa con vigore soltanto attraverso quella superficiale ebbrezza dei sensi descritta da Sombart ne *Il borghese*[1055].

Non si tratta più, dunque, di riconoscere l'esistenza di una vita *oltre* la vita economica. Mai come oggi si rivela fallace considerare la presenza di "due diversi tipi di vita sociale"[1056], l'una orientata da principi di efficienza e di razionalità – le organizzazioni economiche di tipo formale –, l'altra guidata da solidarietà e principi sentimentali – i gruppi di tipo primario. Se, riconoscendo le due sfere come due

---

luoghi diversi da quello in cui ci si trova; si può godere di cibi o di odori inediti che ci ricordano qualcosa o ci stordiscono con la loro novità"); le emozioni (si può essere "artificialmente euforici o estremamente lucidi, o non sentire la paura, l'ansia, il dolore, la tristezza che la vita, così com'è, ci impone"); le passioni (si può "amare di più di quanto si ama, ci si può stupire, distrarsi, spaventarsi, essere coinvolti in luoghi, spettacoli, storie che moltiplicano la nostra storia"); le capacità fisiche ("si può correre velocissimi o si può somigliare, per gli abiti o per i capelli, a qualcuno che ci piace). *Ivi*, p. 113.

[1050] Codeluppi V., *op. cit.*, p. 8.

[1051] Fumagalli A., *op. cit.*, p. 87.

[1052] *Ivi*, p. 86.

[1053] *Ivi*, p. 166.

[1054] *Ibidem*.

[1055]

[1056] Zelizer V.A., *Vite economiche. Valore di mercato e valore della persona*, il Mulino, Bologna 2009, p. 11.

"mondi ostili"[1057], si ritiene che la logica dei sentimenti e delle emozioni indebolisca l'efficienza del mercato –, il biocapitalismo, nella misura in cui 'pretende' l'essere umano nella sua interezza, poiché il suo impiego si rivela in grado di garantire ancora maggiore efficienza, mette efficacemente in evidenza come ciò non sia (mai stato?) vero.

E non si tratta, neppure – o soltanto – di riconoscere che la "natura onnilaterale"[1058] dell'uomo non si esaurisce nella categoria dell'*homo œconomicus* e che è all'"uomo intero"[1059] che è opportuno guardare.

Lo snodo critico con cui la contemporaneità si trova a dover fare i conti – e che rende l'analisi sombartiana ancora attuale – è dato dalle problematicità connesse all'uso strumentale, da parte del sistema capitalistico – e, più in generale, dell'economia – della vita. Di tutta la vita: dalle sue componenti corporee e tangibili a quelle 'spirituali' e più immateriali. Dell'*uomo intero*, appunto.

Se è vero, infatti, che l'*homo œconomicus* costituisce, di fatto, una "finzione"[1060], una "istanza riduzionista"[1061] che, privando il comportamento umano di qualsiasi inclinazione culturale, lo equipara all'azione di un puro meccanismo e lo assimila a un "animale economico"[1062], si rivela opportuno emanciparsi da qualsivoglia "logica monistica"[1063] che comprometta ogni possibilità gnoseologica con un orientamento originariamente "mutilante e distorto"[1064]. Approcciare, quindi, all'agire dei soggetti come all'agire di "esseri totali, non suddivisi in facoltà"[1065] e abbandonare

---

[1057] *Ibidem*.
[1058] Bevilacqua E., *op.cit*., p. 98.
[1059] Giacobello M.L., *Dall'*homo œconomicus *all'uomo intero*, in «Humanities», anno V, n. 9, 2016.
[1060] Georgescu Roegen N., *The Entropy Law and the Economic Process*, Harvard University Press, Cambridge, Massachussetts 1971, p. 1.
[1061] Giacobello M.L., *op. cit*., p. 46. Su questo aspetto, si veda anche Gembillo G., Anselmo A., Giordano G., *Complessità e formazione*, ENEA, Roma 2008.
[1062] Giacobello M.L., *op. cit*., p. 46.
[1063] *Ivi*, p. 48.
[1064] *Ibidem*.
[1065] Mauss M., *Saggio sul dono*, Einaudi, Torino 2002, pp. 116 e ss.

l'idea dell'uomo come "figura astratta", come "uomo scarnificato"[1066], per fare posto a quella di un "uomo di carne e sangue"[1067].

L'azione umana, da questo punto di vista, conferma la dimensione della complessità nella quale essa è inserita, sottraendosi a ogni tentativo di schematizzazione volto a ridurla a un registro unico. L'analisi in oggetto si radica, dunque, all'interno di ciò che si potrebbe definire come un'"antropologia *complessa*"[1068], ovvero comprensiva di tutte le istanze umane. È l'"*homo complexus*"[1069] che esprime "*l'incoercibile multiformità della nostra condizione originaria*"[1070] ed è "l'espressione del tutto bipolare di caratteri antagonisti"[1071]. È all'interno di questo paradigma che è possibile inserire la riflessione sombartiana, laddove il soggetto economico sia l'unione, ad esempio, di due 'anime' differenti e tra loro opposte, quali lo spirito imprenditoriale e lo spirito borghese, l'espressione di una "natura costituita da fratture e contraddizioni"[1072].

"Le attività di gioco, di festa, di rito", afferma Morin, "che testimoniano da sempre la presenza dell'*homo ludens*, *poeticus*, *consumans*, *imaginarius*, *demens*, non sono invero rari momenti di evasione dalla vita reale, ma esprimono stati esistenziali di pari dignità antropologica e attingono, piuttosto, le loro radici nella profondità della natura umana"[1073].

Ciò testimonia l'esigenza di leggere l'azione umana in maniera multilaterale e non esclusivamente a partire dalla razionalità (*homo sapiens*), dalle attività

[1066] Giacobello M.L., *op. cit.*, p. 49.
[1067] Sombart W., *Saggio sull'uomo*, cit., p. 181. Si noti come anche Marshall abbia usato la stessa espressione nell'opera Marshall A., *Principles of Economics*, Macmillan, London 1890; trad. it. *Principi di economia*, UTET, Torino 1972, p. 52.
[1068] Giacobello M.L., *op. cit.*, p. 50.
[1069] *Ibidem.*
[1070] *Ibidem.* Su questo, si veda anche Manghi S., *Il metodo 5. L'identità umana*, in «Complessità», n. 1-2, 2011, p. 179.
[1071] Giacobello M.L., *op. cit.*, p. 50.
[1072] Bevilacqua E., Borrelli D., *op. cit.*, p. 16.
[1073] Morin E., *I sette saperi necessari all'educazione del futuro*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2011, p. 61.

utilitaristiche (*homo œconomicus*), dalla tecnica (*homo faber*), dai doveri della vita quotidiana (*homo prosaicus*)[1074].

Alla luce di quanto affermato sinora, tali argomentazioni, seppur fondamentali per l'utilizzo di categorie gnoseologiche inedite e lontane da quell'istanza riduzionista che equipara "l'unità umana a un substrato puramente bio-anatomico"[1075], non appaiono più sufficienti a esaurire le ragioni che spingono verso l'elaborazione di un'analisi critica nei confronti delle nuove forme di sfruttamento e di deumanizzazione messe in atto dal capitalismo.

Se esiste una vita *oltre* la vita economica, essa – a differenza di quanto concepito in relazione al legame ebraismo-vita economica – è completamente implicata nelle dinamiche capitalistiche, alle quali si assoggetta. La vita diviene, dunque, una vera e propria risorsa da capitalizzare, ma il suo utilizzo non necessariamente equivale alla sua valorizzazione e alla sua cura. Anzi, l'impressione è che "il biocapitalismo prenda e non restituisca"[1076], che impieghi tali senza rispettarne, né consentirne la riproduzione. Come se risorse quali la fiducia o l'amore possano essere trattate come se fossero "sacchi di farina o utensili meccanici"[1077]. "L'estrazione di valore", afferma Gallino, "è un processo affatto diverso dalla produzione di valore"[1078]. Efficaci le parole di Caillé, quando retoricamente si domanda "come stabilire l'equivalente tra un chilo di patate e un *quantum* d'amore? Conviene ridurre le patate all'amore o viceversa?"[1079]. L'appello che il capitalismo attuale rivolge al soggetto è rivolto alla sua 'anima', per usare una terminologia sombartiana. Quella stessa anima che tenta di sfuggire alla sua sussunzione nelle mediazioni economiche, emblema della vita come "soglia del non dicibile"[1080], come tema

[1074] *Ivi*, p. 59.
[1075] *Ivi*, p. 48.
[1076] Iannone R., *L'uomo dell'organizzazione e l'ideologia della collaborazione*, cit., p. 128.
[1077] *Ibidem.*
[1078] Gallino L., *Finanzcapitalismo*, Einaudi, Torino 2011, p. 6.
[1079] Caillé A., *Critica della ragione utilitaria*, Bollati Boringhieri, Torino 1991, p. 83.
[1080] Bazzicalupo L., *op. cit.*, p. 6.

"disordinante"[1081], che preme ai margini delle strutture ingabbianti ed è alla continua ricerca di nuove modalità espressive[1082].

Da questo punto di vista, le problematiche che ne conseguono non sono soltanto di natura etica, ma anche di tipo funzionale. Laddove impiegate in maniera strumentale, infatti, le risorse in questione cesseranno di riprodursi. Tale processo assume la veste della cosiddetta "disconferma del valore sociale", che si realizza quando le risorse – in questo caso la vita – non vengono più estromesse dal capitalismo, come avveniva in passato, ma vengono impiegate e non riprodotte. Si tratta, dunque, di una "disconferma", ovvero, di una "risposta intermedia tra l'accettazione e il rifiuto"[1083], poiché allude alla volontà di accettare determinate risorse non per la loro essenza costitutiva, ma in quanto oggetto di un possibile utilizzo strumentale. Questione fondamentale, quindi, quella attinente alla *strumentalità*: "la subordinazione/cooperazione, senza idealismo e senza redenzione etica, al processo produttivo, utilitaristico"[1084].

La tipicità del capitalismo che impiega la vita non è data, pertanto, (soltanto) dalla quantità di fattori che vengono assorbiti e divorati, ma dal completo stravolgimento del loro senso. Un senso che si manifesta soltanto nella funzionalità al sistema economico. La vita, cioè, 'acquista' senso – non a caso si utilizza un termine di tipo economico –: non possiede senso in quanto vita, ma lo acquisisce nella misura in cui si rende asservibile alle esigenze del sistema. Non vi è spazio per tutto ciò che non si rivela significativo dal punto di vista economico. È l'era delle virtù che "o sono economiche per definizione, o non sono virtù"[1085].

[1081] *Ivi*, p. 5.

[1082] Non si può non fare riferimento, seppur breve, su questo punto, all'analisi simmeliana del rapporto tra la vita e le forme. Simmel G., *Sociologia*, cit.; Simmel G., *Intuizione della vita*, cit.

[1083] Iannone R., *L'uomo dell'organizzazione e l'ideologia della collaborazione*, cit., p. 129. Per approfondimenti sul concetto di 'disconferma del valore sociale', si veda Iannone R., *L'equivoco della responsabilità sociale delle imprese*, cit.

[1084] Bazzicalupo L., *op. cit.*, p. 131.

[1085] Iannone R., *L'uomo dell'organizzazione e l'ideologia della collaborazione*, cit., p. 129.

Così, il meccanismo ripetitivo della macchina non è più sufficiente ai fini della produzione: a esso si affiancano i cosiddetti "*sistemi biotecnici*"[1086], ovvero sistemi che considerano anche la necessità dell'impego dell'azione creativa del lavoratore. È il "*lavoro vivo*"[1087], che non casualmente viene definito con tale aggettivo, che sempre più frequentemente viene richiesto, indicando con ciò l'insieme degli elementi della creatività, della cooperazione con il team, dello spirito di iniziativa, della "fantasia desiderante" intesa come "immedesimazione nelle fantasie e nei desideri di chi comprerà"[1088]. "Socievolezza, affabilità, ascolto, controllo della propria aggressività, cortesia" e ancora "adattamento dei toni e degli stili ai diversi codici degli interlocutori, capacità di cooperazione nel gruppo e di padroneggiamento delle dinamiche psicologiche"[1089]: tutte doti, proprie della sfera più privata e personale del soggetto, che divengono oggetto di un vero e proprio processo di *commercializzazione*. Acquistano, cioè, un valore di tipo produttivo e contrattuale, venendo inglobate, a tutti gli effetti, nei codici e nei "regimi di potere"[1090] della sfera economica.

Alla luce di tali processi, il termine '*bíos*' sembra perdere qualsiasi significato. Evocata, tutt'al più, ideologicamente, la vita cede lo spazio che essa copriva alle determinazioni che il "regime di veridizione economico"[1091] le attribuisce: interessi, preferenze, costi e vantaggi, necessità, utile, "ti do e tu mi dai"[1092].

Rilevanti le conseguenze in termini di svuotamento del senso dell'esistenza. Come scrisse Simmel, la tipica situazione dell'uomo moderno è data dalla sensazione "di essere circondato da un'infinità di elementi della cultura, che sono insignificanti, ma fondamentalmente nemmeno significativi, che, nella loro massa,

---

[1086] Bazzicalupo L., *op. cit.*, p. 129.
[1087] *Ibidem*.
[1088] *Ibidem*.
[1089] *Ivi*, p. 130.
[1090] *Ibidem*.
[1091] *Ivi*, p. 149.
[1092] *Ibidem*.

hanno qualcosa di soffocante, perché l'uomo non può assimilare nella propria interiorità ogni singolo contenuto, ma nemmeno limitarsi a rifiutarlo, perché appartiene potenzialmente alla sfera del suo sviluppo culturale"[1093].

Si tratta di fronteggiare una vera e propria "crisi di un'epoca"[1094], la cui essenza si iscrive all'interno della categoria nietzschiana del *nichilismo*. "*Fiat productio et pereat homo*"[1095]: sulle rovine del "mondo naturale e vivente" è sorto un "mondo artificiale di invenzioni umane e materie inerti"[1096], che ha profondamente modificato la complessiva concezione del mondo dei soggetti. È, in particolare, per opera del razionalismo che tale concezione muta, per via degli effetti che esso genera all'interno dello spirito capitalistico, dove si può cogliere, "come per fotogrammi"[1097], la progressiva affermazione della componente borghese su quella imprenditoriale. Il fenomeno del nichilismo contemporaneo, in quest'ottica, si sviluppa parallelamente all'esaurimento dello spirito d'avventura tipico del primo capitalismo. È all'interno di tale cornice che è possibile inserire l'interpretazione sombartiana del mutamento antropologico che sorge dall'economia, ma riverbera i suoi effetti in ogni ambito del sociale.

Il nuovo capitalismo, in tal senso, non è semplicemente una "realtà economica", ma è una mentalità "che integra e sostiene questa realtà"[1098]. Il capitalismo, dunque, riesce a catturare la vita nella sua interezza, perché "la produce normativamente all'interno del suo campo di relazioni"[1099], ponendosi come una vera e propria

---

[1093] Simmel G., *Arte e civiltà*, cit., p. 106.
[1094] Allodi L., *Spirito borghese e nichilismo*, cit., p. 49.
[1095] Sombart W., *Il borghese*, cit., p. 427.
[1096] *Ibidem*.
[1097] Allodi L., *Spirito borghese e nichilismo*, cit., p. 52.
[1098] Mongardini C., *Elementi di sociologia*, cit., p. 222. A tal proposito, si veda anche Mongardini C., *La società del nuovo capitalismo. Un profilo sociologico*, Bulzoni, Roma 2007.
[1099] Chicchi F., *Bioeconomia: ambienti e forme della mercificazione del vivente*, in Amendola A., Bazzicalupo L., Chicchi F., Tucci A. (a cura di), *Biopolitica, bioeconomia e processi di soggettivazione*, Quodlibet, Macerata 2008, p. 144.

"*texture* del senso sociale"[1100], sino a divenire una sorta di "sfondo antropologico originario"[1101].

Il problema fondamentale non è relativo all'uso della "ragione calcolante in sé"[1102]. Tale uso, infatti, è sempre stato presente nell'attività umana. Il problema, ben più articolato, è quello del ruolo che essa riveste nella tarda modernità, laddove pone l'accento su alcuni aspetti della vita e ne emargina altri, mutando "il significato dell'individualità e costruendo su questa trasformazione un diverso mondo"[1103].

Aspetto, questo, da cui deriva anche l'esasperazione dell'opposizione tra la sfera dei sentimenti, delle emozioni e degli istinti che opera in ciascun soggetto e la sfera dei rapporti sociali oggettivati e delle forme di organizzazione, un'opposizione che rende estremamente complesso ogni tentativo di mediazione e di sintesi tra le due. L'oscillazione tra l'*io* e il *noi*, coerentemente con quanto affermato da Elias[1104], stenta a trovare un punto di equilibrio che non comporti il prevaricare di una delle due dimensioni sull'altra.

È nuovamente l'eterna lotta, di simmeliana memoria, tra la vita e le forme, la resistenza dei "mondi vitali"[1105], intesi come le "sorgenti non economiche della vita sociale"[1106], al tentativo della sfera economica di produrre omologazione e divenire autonoma e indipendente dalle altre sfere del sociale. Gli stati di "effervescenza collettiva"[1107] irrompono violentemente per provare a ricostituire il legame sociale lacerato e il "tipo di uomo razionalizzato"[1108] prodotto dall'ideologia dell'economicismo è fronteggiato dal ritorno dell'*homo religiosus* che, date le

---

[1100] *Ibidem*.
[1101] *Ibidem.*
[1102] Mongardini C., *Economia come ideologia*, cit. p. 15.
[1103] *Ibidem*.
[1104] Elias N., *Wandlungen der Wir-Ich-Balance*, in Elias N., *Die Gesellschaft der Individuen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1987.
[1105] Sul concetto di 'mondo vitale' si veda, in particolare, la nota opera di Ardigò A., *Crisi di governabilità e mondi vitali*, Cappelli, Bologna 1980.
[1106] Mongardini C., *Economia come ideologia*, cit., p. 193.
[1107] *Ibidem*.
[1108] *Ivi*, p. 83.

premesse considerate, non può che assumere una veste "radicale e fondamentalista"[1109].

Si tratta, quindi, di un *homo religiosus* molto diverso da colui che caratterizza la prima fase del capitalismo, come il caso dell'ebraismo ben esemplifica: un uomo che non è più 'creatore', che agendo mosso da moventi religiosi genera le condizioni necessarie alla nascita e allo sviluppo del nuovo sistema economico, ma è un uomo completamente asservito alle istanze di tale sistema, alieno dalla "contemplazione del religioso"[1110], uno spirito quantitativo e numerico.

Gli elementi in questione evidenziano, pertanto, come la relazione tra economia e religione si stagli ancora come legame centrale per il funzionamento della società e sul quale, dunque, appare ancora opportuno riflettere.

4.7. L'economia come religione

Se le religioni producono visioni e pratiche economiche – e ciò, secondo Sombart, sarebbe particolarmente vero nella fase del primo capitalismo –, si è visto, seguendo l'impostazione dell'Autore, come l'influenza religiosa decresca a mano a mano che il capitalismo entra nella sua fase avanzata. Il processo nichilistico messo in luce è, infatti, connesso al progressivo declino della fede di tipo religioso e neppure l'ebraismo appare sfuggire a tale destino. Come è stato sottolineato in precedenza, infatti, Sombart mette in luce una significativa riduzione dell'influenza ebraica nei confronti della vita economica, i cui motivi rimangono, però, soltanto supposti e non indagati in profondità. Nel dettaglio, non è la fede in sé a venir meno, ma specificamente la fede religiosa. Quest'ultima è sostituita sempre più intensamente dalla fede nel razionalismo, quel razionalismo che diviene la cifra del tardo capitalismo.

[1109] *Ibidem*. A tal proposito, si veda anche Eisenstadt S.N., *Fondamentalismo e modernità*, Laterza, Roma-Bari 1994.

[1110] Fransoni F., *op. cit.*, p. 99.

Nell'epoca in cui la fede è ridotta a "una questione della domenica mattina"[1111], è presumibile che le antiche fedi religiose non esercitino più alcuna influenza decisiva sull'attività imprenditoriale e che a esse subentrino dei veri e propri 'sostituti della fede religiosa'. Dove l'agire del soggetto economico non è informato all'impulso acquisitivo o all'istinto di potere, la condotta è influenzata dai sostituti in questione. Si tratta, in primo luogo, della crescente "fede nel progresso"[1112], ovvero della fede nella "missione umanitaria"[1113] dell'espansione economica, identificata come strumento essenziale per fornire un servizio al bene comune. Si afferma il 'credo' in un progresso che è incarnato nel processo storico verso un ordine razionale crescente[1114].

In secondo luogo, la fede religiosa viene a essere sostituita dallo sviluppo di un particolare concetto "moderno-borghese-capitalistico"[1115] del dovere che considera valevole il guadagno soltanto se fondato sul duro lavoro, sopravvalutando così la sfera del lavoro, riconoscendolo come l'unica fonte di benessere terreno.

Un fondamentale sostituto della fede religiosa, infine, è l'amore che il soggetto economico prova per la propria attività. Un vero e proprio "pervertimento dell'attitudine spirituale"[1116] dal punto di vista psicologico, a detta dell'Autore. Un pervertimento legato a quel processo di inglobamento dell'intera vita umana a opera del capitalismo che fa sì che non appena il soggetto esca dal mondo protettivo, "caldo e vivificatore"[1117] delle cifre, egli sia assalito da un forte senso di aridità,

---

[1111] Sombart W., *Il capitalismo moderno*, cit., p. 520.
[1112] *Ibidem.*
[1113] *Ibidem*.
[1114] Si veda, a tal proposito, la riflessione di Löwenthal in Löwenthal R., *Jenseits des Kapitalismus*, Dietz, Berlin-Bonn-Bad Godesberg 1977. In questo senso, è stato osservato che "l'uomo contemporaneo non è tanto *ateo*, quanto piuttosto *idolatra*, anche se il suo vitello d'oro si chiama razza o sesso, scienza o classe, denaro o progresso. L'uomo 'adulto' è per lo più un uomo *adultero*: esso pretende di fare a meno di Dio, in realtà adora un idolo". Morra G.F., *Indifferenza ed ateismo*, in Segretariato per i non credenti (a cura di), *L'indifferenza religiosa*, Città Nuova, Roma 1973, p. 148.
[1115] Sombart W., *Il capitalismo moderno*, cit., p. 520.
[1116] *Ivi*, p. 521.
[1117] *Ibidem*.

dovuto, a sua volta, al completo assorbimento della personalità nelle questioni d'affari che, atrofizzando ogni elemento dell'animo umano, non lasciano spazio ad altro se non all'*amore dell'economia per l'economia*. Poiché il capitalismo è percepito come "la sua vera patria", come "la sorgente che ridà vita al moribondo"[1118], non stupisce che, alla fine, egli riservi a questo mondo il suo amore.

È in considerazione di ciò che si può tentare di fornire una risposta alla domanda scheleriana: "come mai queste forze sono passate alla vita economica?"[1119]. Com'è potuto succedere che esse hanno offerto "le loro anime impetuose, grandi e ardenti"[1120] a questo ramo dell'attività umana, un tempo disprezzato? Com'è stato possibile, si potrebbe affermare con altre parole, che alla crescita degli affari e dell'impresa sia riservata quella dedizione prima consacrata unicamente a valori sovraindividuali, quali, ad esempio, la religione e la fede? Il nuovo eroismo si declina esclusivamente come un "eroismo capitalistico"[1121], ovvero è il capitalismo in quanto tale l'unico obiettivo per raggiungere il quale si è disposti a logorare la propria vita e le proprie forze.

Il processo che prende vita assume le sembianze di una vera e propria sostituzione degli dei religiosi con divinità di tipo economico. Non soltanto l'economia, nella sua declinazione capitalistica, acquisisce i connotati di una religione, ma anche la dimensione religiosa attuale subisce un radicale mutamento poiché diviene interpretabile attraverso la lente economica. È rispetto a tali processi che la riflessione sombartiana opera come fosse un preludio, anticipando di oltre cent'anni le dinamiche in questione.

Il capitalismo, riprendendo quanto affermato da Benjamin nell'opera *Capitalismo come religione*, si presenta come "un fenomeno essenzialmente religioso"[1122]. La

---

[1118] *Ibidem.*
[1119] Scheler M., *Lo spirito del capitalismo e altri saggi*, cit., p. 53.
[1120] *Ibidem*.
[1121] *Ibidem*.
[1122] Benjamin W., *Capitalismo come religione*, Il Melangolo, Genova 2018, p. 18.

religiosità di tale sistema economico si estrinseca non tanto nei termini di un capitalismo che ritrova le proprie origini all'interno di una dimensione etico-religiosa – protestante nel caso di M. Weber o giudaica nel caso di Sombart –, quanto, piuttosto, affermando la totale coincidenza tra l'apparato simbolico e funzionale del capitalismo e quello proprio della religione.

Attraverso le dinamiche riconosciute come proprie del capitalismo in relazione alla sua presunta religiosità – capitalismo come religione totalmente cultuale, come rito costante e senza termine, come culto privo della possibilità di redenzione, come manifestazione di una divinità lontana e posta al limite[1123] – assumono centralità, da un lato, la dimensione del mutamento sociale che tali dinamiche inducono e, dall'altro, i cambiamenti inerenti al capitalismo che si afferma come conseguenza del mutamento sociale in oggetto. In particolare, ci si riferisce al problema del mutamento sociale connesso alla possibilità di abiurare o meno al sistema capitalista, laddove centrale diviene la riflessione su un sistema economico che permea ogni sfera del sociale, sino a divenire una "malattia dello spirito"[1124], dalla quale non si può uscire, se non ricadendo nelle medesime dinamiche

[1123] *Ibidem*.
[1124] *Ibidem*.

capitalistiche[1125]. È la "grazia del Capitale"[1126], che opera in maniera imperscrutabile e rende "eletto"[1127] colui che ne viene pervaso e dannato colui a cui viene negata, secondo la medesima logica del Dio calvinista che elegge e condanna in maniera immodificabile coloro che saranno, rispettivamente, salvati e dannati. Scompare ogni traccia di una possibilità di salvezza connessa all'azione e alle opere così come la si può riscontrare nell'etica ebraica o in quella cattolica.

La dimensione in questione ben si esprime come emblema della società attuale, in cui regnano le "inquietudini"[1128] e nella quale la via d'uscita possibile, in grado di ribaltare completamente non soltanto l'assetto economico, ma l'intero assetto sociale, sarebbe rappresentata dalla dimensione della 'comunità', assumente la forma di una rottura di tipo messianico.

[1125] Estremamente significative e attuali, da questo punto di vista, sono le parole di Paul Lafargue nella sua opera *La religione del Capitale*, nella quale si riporta un dialogo immaginario tra un anonimo intervistatore e un lavoratore salariato qualunque di fine Ottocento: "D. – Qual è la tua religione? R. – La religione del Capitale. D. – Quali doveri ti impone la religione del Capitale? R. – Due doveri principali: il dovere di rinunziare e il dovere di lavorare. […] D. – Chi è il tuo Dio? R. – Il Capitale. D. – Esiste da tempo immemorabile? R. – I nostri preti più sapienti, gli economisti ufficiali dicono che è esistito dall'inizio del mondo; siccome era piccolo piccolo allora, Giove, Jehova, Gesù e gli altri falsi dèi hanno regnato al suo posto e in suo nome; ma dal 1500 circa egli diventò grande e non cessa di crescere in massa e in potenza; oggi domina il mondo. D. – Il tuo Dio è onnipotente? R. – Sì. Il suo possesso dà tutte le felicità della terra. Quando egli allontana il suo volto da una famiglia, da una nazione, esse vegetano nella miseria e nel dolore. La potenza del Dio-Capitale cresce a mano a mano che la sua massa si accresce; ogni giorno egli conquista nuovi paesi; ogni giorno ingrossa il branco dei salariati che, durante la loro vita, sono destinati ad aumentare la sua massa. […] D. – Quali sono le tue preghiere? R. – Io non prego affatto con le parole. Il lavoro è la mia preghiera. Ogni preghiera parlata disturberebbe la mia preghiera efficace che è il lavoro, la sola preghiera che piaccia, perché è la sola utile, la sola che dà profitto al Capitale, la sola che crea plusvalore. D. – Dove preghi tu? R. – Dappertutto: sul mare, sulla terra e sotto terra, nei campi, nelle miniere, nelle fabbriche e nelle officine. Affinché la nostra preghiera sia accolta e ricompensata, noi dobbiamo deporre ai piedi del Capitale la nostra volontà, la nostra libertà e la nostra dignità. Al suono della campana, al fischio della macchina, noi dobbiamo accorrere e, una volta in preghiera, noi dobbiamo, come degli automi, dimenare braccia e gambe, piedi e mani, ansare e sudare, tendere i nostri muscoli e logorare i nostri nervi". Lafargue P., *La religione del Capitale: massime preghiere e lamenti del capitalista*, Dedalo libri, Bari 1979, pp. 31-37.

[1126] *Ivi*, p. 54.

[1127] *Ivi*, p. 55.

[1128] Benjamin W., *Capitalismo come religione*, cit., p. 18.

"Agli animali acquatici – scrive Aristotele – sfugge che un corpo bagnato tocchi un corpo bagnato"[1129]. Tutto ciò che essi possono toccare e percepire è bagnato e, dunque, differentemente dagli uomini, non sono in grado né di "cogliere il bagnato in quanto tale"[1130], né di percepire il bagnato nel quale sono immersi. Questo esempio illumina efficacemente un aspetto fondamentale e, cioè, che la rappresentazione di sé che il capitalismo fornisce attualmente si presenta come un orizzonte dal quale non è possibile uscire, al pari dell'acqua nella quale sono immersi i pesci. Se ciò può essere esemplificato affermando che, in tal modo, scompare qualsiasi "criterio di verità"[1131] esterno al sistema capitalistico, sociologicamente assume rilevanza la constatazione che a venir meno sia qualsiasi attribuzione di senso e significato esterna al capitalismo, ossia che non passi per il tramite del capitalismo stesso. Il rapporto mediato – di qualsiasi tipo esso sia – esistente tra l'essere umano e l'ambiente e che passa attraverso percezioni, immaginari, pratiche e rappresentazioni, cede, così, il passo a un rapporto tipicamente e "pericolosamente animale"[1132], vale a dire rinchiuso in un ambiente non trascendibile, eliminando qualunque possibilità di mettere in pratica "un'esperienza attiva del mondo"[1133].

Tale riflessione diviene, così, l'occasione per porre in questione i processi sociali relativi al capitalismo attuale e alla sua capacità di sopravvivere e fortificarsi in un'epoca caratterizzata, da ogni punto di vista, da innumerevoli e continue trasformazioni.

[1129] Monchietto A., *Pesci fuor d'acqua. Il capitalismo non è un destino*, in Donaggio E. (a cura di), *C'è ben altro. Criticare il capitalismo oggi*, Mimesis, Milano-Udine 2014, p. 76.
[1130] *Ibidem*.
[1131] *Ibidem*. Si veda anche D'Andrea D., *Soggettività e immagini del mondo in Max Weber*, in «Iride», anno 25, n. 65, 2012.
[1132] Monchietto A., *op. cit.*, p. 76.
[1133] *Ibidem*.

Il sistema economico capitalistico assume i connotati di una 'religione mondana'[1134], attraverso la quale si tenta di coprire quei vuoti di significato, espressione di una vera e propria crisi culturale, che l'uomo economico moderno vive, come ben ha esemplificato Sombart. Concentrando nel capitale e nel capitalismo la produzione di senso, questi, identificati come la fonte extra-umana da cui derivare il linguaggio religioso, divengono i legittimi detentori "della verità e dell'ortodossia"[1135], dando luogo alla generazione di veri e propri codici di senso e di significato che facilmente assumono la forma della manipolazione simbolica, secondo la logica del potere[1136].

Ma tale processo può rappresentare anche la risposta a uno stato di difetto, a un debito di cui qualsiasi uomo sarebbe gravato a seguito della sua nascita, ovvero ricevendo il dono della vita. Il capitalismo, attraverso l'assorbimento dell'intera persona e la dinamica del perseguimento del profitto come meccanismo costantemente produttivo e riproduttivo, appare, in tal senso, come una risposta soddisfacente alla mancanza originaria[1137].

Si tratta di una crisi che sembra assumere una doppia dimensione: da un lato, si oppone fermamente all'"*assolutizzazione*" o "*astrazione*"[1138], ovvero alla riduzione della vita a una visione unilaterale operata dall'economicismo; dall'altro, acquisisce la veste della "*decadenza*"[1139], ossia del declino di tutti quegli aspetti dell'umano che non possono essere imbrigliati all'interno delle categorie economiche capitalistiche,

---

[1134] Su questo punto, si veda in particolare Schelsky H., *Die Arbeit tun die Anderen*, Westdeutscher Verlag, Opladen 1975.
[1135] Pace E., *Discorso religioso e dinamiche sociali*, Edizioni C.S.S.R., Padova 1980, p. 2.
[1136] Si potrebbe parlare di una 'religione senza Dio'. Si vedano, a tal proposito, le opere di Morra G.F., *Dio senza Dio. Fenomenologia ed esperienza religiosa*, vol. I., Japadre, L'Aquila 1981 (in particolare il capitolo 7, pp. 121-164) e di Allodi L., *La modernità controversa. Analisi storico-sociologica e prospettive epistemologiche*, Edizioni Studium, Roma 2000 (in particolare il capitolo I, pp. 3-44).
[1137] In questa direzione, si veda Stimilli E., *Il debito del vivente. Ascesi e capitalismo*, Quodlibet, Macerata 2011.
[1138] Mongardini C., *Elementi di sociologia*, cit., p. 191.
[1139] *Ibidem*.

ma che, però, dal capitalismo vengono *impiegati*. Si pensi, solo per riportarne alcuni, all'amore, al riconoscimento, alla benevolenza, alla fiducia.

Se, quindi, da un lato, il capitalismo attuale – nella sua veste di biocapitalismo – ha "assoluto bisogno di nutrirsi della vita degli esseri umani per produrre valore economico"[1140], dall'altro esso tende a "soffocare tale vita"[1141].

È il senso originario del capitalismo stesso che va perdendosi lungo il suo cammino, riducendosi al solo istinto acquisitivo, come già Marx ed Engels avevano messo in luce affermando che la borghesia e lo sviluppo del capitalismo avrebbero finito per non lasciare altro legame tra uomo e uomo che il "nudo interesse"[1142].

Quando gli dei muoiono, aveva sottolineato Durkheim, i popoli vanno incontro alla decadenza. "Poiché gli dei non sono che ideali collettivi personificati, ciò che consegue a ogni indebolimento della fede è che anche l'ideale collettivo si indebolisce; e non può indebolirsi se non è colpita anche la vitalità collettiva. In una parola è inevitabile che i popoli muoiono quando i loro dei muoiono, se gli dei non sono che i popoli pensati simbolicamente"[1143].

La sostituzione delle divinità religiose con quelle economico-capitalistiche non si rivela sufficiente, da questo punto di vista, a vivificare e rinsaldare l'ideale collettivo di cui parla Durkheim, poiché il tardo capitalismo, nella sua forma degenerata rispetto al capitalismo originario, non vive se non attraverso una matrice fortemente individualistica, ben lontana da quel legame collettivo di durkheimiana memoria.

Il capitalismo potrebbe, dunque, essere paragonato a una religione, laddove esso di fatto serva a soddisfare le medesime "ansie, sofferenze, inquietudini"[1144] cui un tempo rispondevano gli apparati religiosi. Interessante, in tal senso, diviene la riflessione sull'etimologia della parola 'credito', derivante dal latino 'credo', da cui

---

[1140] Rifkin J., cit. in Codeluppi V., *op. cit.*, p. 101.
[1141] *Ibidem*.
[1142] Marx K., Engels F., *op. cit.*, p. 55.
[1143] Durkheim É., cit. in Moscovici S., *op. cit.*, p. 58.
[1144] Benjamin W., *Scritti Politici*, Editori Riuniti, Roma 2011, p. 84.

deriverebbe il doppio significato del termine tedesco 'gläubiger', ovvero sia 'creditore' che 'fedele'; oppure quella relativa a come il termine 'conversione' riguardi sia l'ambito della fede che quello della moneta[1145].

Non trascurabili, da questo punto di vista, sono le conseguenze connesse all'affermazione di un vero e proprio culto del brand, il quale appare sempre più come una realtà inesorabile. Talmente dotata di forza d'attrazione da superare ogni elemento contrario. Un po' come nel caso del pacchetto di sigarette – che, pur riportando la scritta delle conseguenze letali del fumo, viene comunque acquistato –, in cui è la fede che vince sull'evidenza, come in qualsiasi religione[1146].

Lungi dal poter essere considerato come un dato ineluttabile, il capitalismo interpretato come religione apre il dibattito a numerose altre questioni, prima fra tutte l'interrogazione circa il futuro che si prospetta a partire dalle premesse osservate. Il destino che attende gli attori sociali del futuro è forse quello di divenire degli "officianti devoti del culto capitalistico"[1147]? Si tratta, in altre parole, dell'impossibilità di uscire da un capitalismo che si è strutturato come "una chiesa universale"[1148] che ha a propria disposizione "un inaccessibile concistoro di anonimi che, tramite la macchina finanziaria, decidono la sorte dei popoli"[1149]?

Sembra ragionevole poter affermare che la sfida si giochi tutta sul terreno della restituzione, alle sfere dell'economia e della religione, del loro significato e senso originario; sulla possibilità di opporre all'idea di un "mondo dentro il capitale"[1150] la prospettiva rovesciata del *capitale dentro il mondo*, ovvero di una sfera economica calata all'interno del sociale poiché è dal sociale e tramite il sociale che essa prende

---

[1145] Per un'interessante riflessione sull'opera di Benjamin *Capitalismo come religione*, si veda lo scritto di Roberto Esposito, *La mistica del capitalismo*, in «La Repubblica», 12 dicembre 2011. Documento disponibile al link http://temi.repubblica.it/micromega-online/la-mistica-del-capitalismo/.

[1146] Esposito R., *op. cit.* Si veda anche Franchini S. (a cura di)., *Capitalismo divino. Colloquio su denaro, consumo, arte e distruzione*, Mimesis, Milano-Udine 2011.

[1147] Esposito R., *op. cit.*

[1148] Rimbotti L., *Il capitalismo tra diagnosi e profezia*, in Rimbotti L., *op. cit.*, p. 9.

[1149] *Ibidem*.

[1150] Sloterdijk P., *Il mondo dentro il capitale*, Meltemi, Milano 2005.

vita. Seppur ricca di problematicità e nodi irrisolti, una tra le strade possibili da percorrere appare quella dell'abbandono della fede nell'economia come sinonimo di progresso o di sviluppo[1151], del rifiuto del "culto irrazionale e quasi idolatra della crescita fine a se stessa"[1152], trasformandosi in "atei dell'economia"[1153], con l'obiettivo di reinserire l'economico nel sociale, non necessariamente muovendosi all'interno di un'ottica anticapitalista.

4.8. La religione come economia

"Che le nostre forme di vita siano completamente diverse da quelle dei nostri antenati sa o sente ognuno che sia conscio della propria situazione"[1154], aveva anticipato Sombart. "Pochissimi però vedono il fondo delle cose, pochissimi comprendono in che cosa i mutamenti consistano e come anch'essi siano il risultato di quell'assoluto dominio degli interessi economici sotto il cui regno noi viviamo"[1155]. È, quindi, a quel dominio incontrastato che è opportuno guardare con occhio critico per restituire a ciascun ambito la propria costitutiva dimensione di senso.

Si tratta, dunque, di una dimensione, quella capitalistica, talmente pervasiva da assumere la forma di un vero e proprio modo di interpretare la realtà intera, dunque qualsiasi sfera sociale. La sfera religiosa, da questo punto di vista, non farebbe eccezione: anch'essa diviene leggibile attraverso la lente dell'economia e, più nello specifico, attraverso la lente capitalistica. Ciò avviene a partire dall'assunto che la dimensione religiosa possieda le medesime logiche e i medesimi meccanismi del

[1151] Latouche S., *Breve trattato sulla decrescita serena*, Bollati Boringhieri, Torino 2008, p. 18.
[1152] *Ibidem*.
[1153] Latouche S., *Come si esce dalla società dei consumi. Corsi e percorsi della decrescita*, Bollati Boringhieri, Torino 2011, pp. 59-60.
[1154] Sombart W., *Il socialismo tedesco*, cit., p. 32.
[1155] *Ibidem*.

mercato. Si è in presenza di un'impostazione che difficilmente può discostarsi dalla prospettiva del paradigma utilitarista e della *rational choice*.

Come emblema di tale interpretazione si pensi, ad esempio, al concetto di "supermarket religioso" proposto da Berger[1156] e applicabile a tutte le forme religiose praticate individualmente e collettivamente, secondo cui la religione rappresenta anche un business. Le religioni divengono, così, agenti che operano all'interno del mercato religioso, in cui ciascuna religione è in competizione non soltanto con le altre religioni, ma anche con agenzie non religiose e si basa sulla logica della domanda e dell'offerta[1157].

Si sviluppa una vera e propria "arena religiosa"[1158] all'interno della quale il fedele, che assume la veste del "consumatore religioso"[1159], deve riuscire a districarsi. Il processo in questione implica, dunque, conseguenze non solo a livello organizzativo, ma anche individuale, se si pensa all'impatto psicologico e sociale che il vasto assortimento di possibilità tra cui scegliere comporta[1160].

È la logica propria della dinamica bisogno-consumo che si impone come lente interpretativa della vita, inglobando al suo interno non soltanto beni materiali, ma anche simbolici e culturali, come il caso della religione ben esemplifica. Ed è il senso stesso della componente religiosa che si trova a essere stravolto, giacché, in tale ottica, "il tempo libero non serve più per il perfezionamento di sé o per la ricerca di un posto migliore nella società, bensì per aumentare sempre più i consumi e i divertimenti"[1161]. Gli interrogativi circa il senso dell'esistenza rivolti alle religioni

---

[1156] Berger P.L., *A Market Model for the Analysis of Ecumenicity*, in «Social Research: An International Quarterly», vol. XXX, n. 1, 1963, pp. 77-94.
[1157] Su questo punto, si veda in particolare Berger P.L., *La sacra volta: elementi per una teoria sociologica della religione*, Sugarco, Milano 1984.
[1158] Giorda M.C., Nuti B., *op. cit.*, p. 52.
[1159] *Ibidem*.
[1160] Al riguardo, si veda Luckmann T., *La religione invisibile*, il Mulino, Bologna 1969.
[1161] Arendt H., *La crisi della cultura: nella società e nella politica*, in Arendt H., *Tra passato e futuro*, Vallecchi, Firenze 1970, pp. 223-229.

trovano risposta nel "diritto-obbligo alla ricerca della felicità"[1162], che diviene la cifra della società dei consumi. La religione somiglia sempre più a uno dei reparti del grande magazzino, in cui è possibile trovare ciò di cui si ha bisogno e ciò che si sogna e in cui ciascuno combatte per l'attenzione instabile e fluttuante dei potenziali consumatori, nella speranza di attirarla e mantenerla[1163]. Sono queste le "cattedrali del consumo"[1164]: supermercati, televisione, stadi e così via; elementi che, non a caso, sono identificati con un termine tipicamente religioso. È la religione stessa che diviene merce, vendibile, in quanto tale, sul mercato[1165].

Si tratta, dunque, dell'affermazione di un paradigma inedito, quello della "religione come prodotto del mercato"[1166], che si ritrova anche all'interno delle analisi delle spiritualità contemporanee e secondo cui religioni e spiritualità agiscono *hic et nunc*. Possiedono, cioè, un potere terapeutico più che salvifico, attraverso cui potersi abituare a "'stare' nel pluralismo"[1167], nella modernità. Un potere che rende superflua qualsiasi fede classicamente concepita.

In considerazione di tali elementi riemerge fortemente l'importanza dei concetti di 'contingenza' e di 'presentificazione', soprattutto in riferimento a un assetto sociale che identifica la religione come una merce, al pari dei beni materiali, e che schiaccia il bisogno e il desiderio di ricerca e di attribuzione di senso, tipico dell'uomo, sulla logica del consumo.

Appare come esito inevitabile che, a partire da tali premesse, il capitalismo maturo respinga quella dimensione religiosa a cui potrebbe essere imputabile lo

---

[1162] Mongardini C., *Elementi di sociologia*, cit., p. 193. A tal proposito, si veda l'interessante analisi di Bauman svolta attraverso la lente del concetto di 'liquidità'. Bauman Z., *Consumo, dunque sono*, Laterza, Roma-Bari 2008.

[1163] Bauman Z., *Le avventure liquido-moderne dell'Avanguardia*, in «Terzocchio», anno XXXV, n. 9, 2009.

[1164] Ritzer G., *La religione dei consumi. Cattedrali, pellegrinaggi e riti dell'iperconsumo*, il Mulino, Bologna 2000, p. 212.

[1165] Si veda al riguardo, Dawson A., *Religion for Sale: Market Dynamics and Contemporary Religiosity*, in «Sociology of Religion», SCM Press, London 2011, pp. 131-149.

[1166] Giorda M.C., Nuti B., *op. cit.*, p 52.

[1167] *Ibidem*.

sviluppo dello spirito del capitalismo stesso, considerandola come un freno, come un limite tipico del capitalismo borghese. E ciò appare particolarmente evidente se si pensa a come alcune religioni procrastinino il momento della 'ricompensa', contrastando il meccanismo della presentificazione imperante. Basti ricordare l'idea del differimento della gratificazione presente nell'etica ebraica. Il processo, però, non si esaurisce in ciò, ma conduce non tanto (o non soltanto) a un rifiuto dell'elemento religioso da parte del sistema capitalistico, quanto, piuttosto, all'utilizzo strumentale di questo e al mutamento totale del senso che la sfera religiosa possiede. Quest'ultima, infatti, assume caratteristiche economiche – viene anch'essa asservita alle esigenze del capitalismo, è ridotta a merce –, mentre il capitalismo assume caratteristiche religiose. Si afferma il modello dell''economia religiosa'[1168]: un'economia che, oltre all'interpretazione secondo cui essa rappresenta un'economia delle religioni – ovvero un mercato delle religioni[1169] –, a parere di chi scrive può essere efficacemente intellegibile anche attraverso la logica di un'*economia che è religiosa in quanto si appropria di caratteristiche tipiche della sfera religiosa*, provocando, in tal modo, una distorsione e un'alterazione del significato da essa posseduto.

Imprigionato all'interno di una dinamica situazionista e presentificata, il capitalismo eleva a valore supremo la contingenza e la logica del consumo. Così, la

---

[1168] Per una lettura critica del modello dell'economia religiosa, si veda D'Andrea F., *Consumare il trascendente*, in D'Andrea F., *L'uomo mediano. Religiosità e* Bildung *nella cultura occidentale*, FrancoAngeli, Milano 2005, pp. 217-225.

[1169] Si vedano le analisi di Iannaccone R., *Introduction to the Economics of Religion*, in «Journal of Economic Literature», vol. XXXVI, n. 3, 1998, pp. 1465-1495; Finke R., Stark R., *The Churching of America 1776-1990. Winners and Losers in our Religious Economy*, Rutgers University Press, New Brunswick 1992; Finke R., Stark R., *Acts of faith: explaining the Human Side of Religion*, University of California Press, Berkeley 2000. Si tratta di un'interpretazione che ritiene che più il mercato religioso è libero e aperto alle innovazioni e più esso diviene un "fertile incubatore di religioni e religiosità". Poiché evidenti sono gli assunti basati sul paradigma della rational choice, tale impianto ha subito diverse critiche. Per uno sguardo alle critiche, si veda Alles G.D., *Religious economies and rational choices. On Rodney Stark and Roger Finke*, Acts of faith, in Stausberg M. (a cura di), *Contemporary Theories of Religion, a critical companion*, Routledge, London & New York 2009, pp. 83-98.

vita stessa si sostanzia in una mera "concatenazione di istanti immobili, di istanti eterni dai quali bisogna poter trarre il massimo di godimento"[1170], come già Sombart, attraverso il passaggio dalla figura del borghese a quella dell'uomo economico moderno, aveva messo in luce.

Riemerge con sempre maggiore forza, dunque, la necessità di una rinnovata riflessione sul ruolo dell'"uomo ideologico"[1171], dell'*homo credens*, all'interno di un'epoca satura dell'economico, sul significato che l'umanità e tutto ciò che è propriamente umano 'acquistano' nella società capitalistica odierna, nella misura in cui il dominio dell'*homo œconomicus* equivale alla riduzione dell'uomo alla vita animale[1172].

"L'uomo moderno ha desacralizzato il suo mondo e ha deciso di vivere un'esistenza profana"[1173], afferma Eliade. "Basterà constatare il fatto che la desacralizzazione caratterizza l'esperienza totale dell'uomo non-religioso delle società moderne"[1174]. Il capitalismo attuale mette in evidenza come, a differenza di quanto sostenuto da Eliade, sia in atto un processo di 'ri-sacralizzazione' del mondo – seppure differente dal mondo sacro immaginato dall'autore – ad opera proprio dello stesso capitalismo. Una 'ri-sacralizzazione' che sembra assumere i connotati di una nuova idolatria[1175] e si estende sino a dar luogo a una religione "tecno-capitalista"[1176]. Quest'ultima, attraverso il suo potere pastorale – come lo aveva inteso Foucault, in relazione ai connessi temi della governamentalità e della biopolitica[1177] –, lega i soggetti al suo apparato.

[1170] Maffesoli M., *L'instant éternel. Le retour du tragique dans les sociétés postmodernes*, Denoël, Paris 2000, p. 11.
[1171] Mongardini C., *Elementi di sociologia*, cit., p. 202.
[1172] Arendt H., *Vita activa: la condizione umana*, Bompiani, Milano 1964.
[1173] Eliade M., *Le Sacré et le Profane*, Paris, Gallimard 1956; trad. it., *Il sacro e il profano*, Bollati Boringhieri, Torino 1984, p. 18.
[1174] *Ibidem*.
[1175] Bruni L., *Capitalismo infelice. Vita umana e religione del profitto*, Giunti, Firenze 2018.
[1176] Demichelis L., *La religione tecno-capitalista. Suddividere, connettere e competere. Dalla teologia politica alla teologia tecnica*, Mimesis, Milano-Udine 2015.
[1177] Si veda, ad esempio, Foucault M., *op. cit*.

Il ruolo della tecnica, in tal senso, è centrale e già Sombart ne aveva avvertito l'importanza: eliminando qualsivoglia elemento legato alla persona e alla sua esperienza – nel senso di una tecnica che si sostituisce agli insegnamenti tramandati "da un maestro all'altro"[1178] –, essa contribuisce a rafforzare quel processo di oggettivazione cui va incontro il capitalismo maturo. Incrementando, inoltre, la peculiare *forma mentis* dell'uomo economico moderno, ovvero una concezione "puramente quantitativa del mondo"[1179], la tecnica si rende partecipe dello "stravolgimento dei valori esistenziali" per mezzo del quale 'l'uomo' è completamente rimosso "dal centro di ogni considerazione economica come di ogni altra considerazione culturale"[1180], decretando finanche il passaggio dall'*homo œconomicus* tipico del mercato all'*homo technicus* del tecno-capitalismo[1181].

Uno dei punti di approdo delle riflessioni condotte nel presente elaborato e che sembra emergere come esito consequenziale e spontaneo, è dato dalla necessità di una rinnovata analisi sul tema della relazione tra *capitalismo* e *persona*, essendo, quest'ultima, la categoria concettuale che più e meglio di ogni altra appare rispecchiare "l'uomo nella sua interezza"[1182] e nella sua "sovrafunzionalità"[1183].

L'espressione "capitalismo personale"[1184] riunisce due aspetti tra loro in contraddizione e che si è tentato di mantenere separati, ovvero il capitale e il suo carattere impersonale, da un lato; la persona e il suo spazio di vita privata – distintamente differenziato dallo spazio tecnico proprio della produzione –

[1178] Sombart W., *Il borghese*, cit., p. 422.
[1179] *Ivi*, p. 424.
[1180] *Ivi*, p. 427.
[1181] Demichelis L., *op. cit*. Interessante, in tale ottica, è la riflessione sulla tecnocrazia intesa come ideologia, ovvero come processo di semplificazione della realtà. Su questo si vedano: Iannone R., *Tecnocrazia. Spunti di riflessione sulla storia e l'attualità di una ideologia*, in Chiodi G., Macioti M.I. (a cura di), *Teocrazia e tecnocrazia*, Guida Editori, Napoli 2019, pp. 141-149; Janne H., Morsa J., Delruelle N., Coenen J., *Technique, développement économique et technocratie*, Istituto di Sociologia, Bruxelles 1964; Meynaud J., *op. cit*.
[1182] Donati P., *Introduzione alla sociologia relazionale*, FrancoAngeli, Milano 1983, p. 12.
[1183] *Ibidem*.
[1184] Bonomi A., Rullani E., *Il capitalismo personale. Vite al lavoro*, Einaudi, Torino 2005.

dall'altro. Ciononostante, come si è tentato di evidenziare, oggi questa separazione viene meno, poiché il capitale necessità in misura sempre maggiore delle persone, con tutti i rischi e le criticità che sono emersi, tra cui si staglia in maniera evidente il pericolo della deumanizzazione, così come messa in luce dall'Autore qui analizzato.

"Se ci avviciniamo, scendendo sul terreno, e interroghiamo quelle che – viste dall'alto – apparivano formiche, prive di altre determinazioni rilevanti, scopriamo un mondo. Al posto di ruoli, funzioni, processi scopriamo uomini e donne in carne e ossa: persone che pensano, vedono, comunicano e agiscono"[1185].

È esattamente su questo punto, a tal proposito, che Sombart invita a riflettere, ovvero che la locuzione 'capitalismo personale' non può significare un *capitalismo delle persone* e, cioè, un capitalismo che considera la persona una merce al pari delle altre. Il 'capitalismo personale' non può che essere un capitalismo che vive *per tramite della persona*, un sistema "popolato di persone e di «libere» (imprevedibili) iniziative personali"[1186]. La "centralità del lavoro produttivo"[1187], che confina l'uomo "alla sua millenaria condizione di essere subalterno chiuso nella propria celletta dai rigidi ruoli della divisione sociale del lavoro"[1188], è sostituita con la "centralità dell'uomo nell'universo"[1189], afferma Toscano.

Tale interpretazione apre le porte a una sorta di 'via umanistica', cui lo stesso Sombart sembra guardare con favore, ma essa non va intesa nel senso di una "religione umanista"[1190], nella quale, al centro del culto, si ritrova l'uomo, idolatrato al pari di un Dio. Differentemente da quanto sostenuto da Feuerbach[1191], secondo

---

[1185] *Ivi*, p. 12.
[1186] *Ivi*, p. 14.
[1187] Toscano C., *Capitalismo in agonia. Ricerche e appunti per contribuire al mutamento. Prima parte. Tempo di lavoro, tempo libero e tempo perso nella società a capitalismo industriale avanzato: Verso l'alienazione totale dell'uomo?*, Pendragon, Bologna 2015, p. 31.
[1188] *Ibidem*.
[1189] *Ivi*, p. 32.
[1190] Harari Y.N., *Homo Deus. Breve storia del futuro*, Bompiani, Milano 2017, p. 340.
[1191] Feuerbach L.A., *Das Wesen der Religion*, Otto Wigand, Leipzig 1846; trad. it. *Essenza della religione*, Laterza, Roma-Bari 2006.

cui, come noto, alla religione deve subentrare l'umanesimo – ovvero all'amore verso Dio l'amore verso l'uomo – ricollocare al centro la persona nelle intenzioni dell'Autore implica il riconoscimento di una sociologia come scienza che considera "la realtà umana *tutta intera*"[1192]. È nelle cose che una disciplina particolare come la sociologia non possa che affrontare aspetti specifici della realtà, "ma una cosa è se questi aspetti sono lasciati a sé, parcellizzati e frammentati (e quindi estraniati)"[1193], con il rischio che siano essi soltanto l'obiettivo conoscitivo, e un'altra è "se sono ricondotti sempre alla loro ragione di essere, che fa sì che la conoscenza, pur parziale e settoriale quanto all'oggetto e al metodo, sia inscritta e rapportata ad un criterio di interezza"[1194]. Dare risalto alla persona altro non implica che una scelta anti-riduzionistica che conferma la concezione dell'uomo non come "essere agito"[1195], ma come *essere che agisce*.

È, dunque, lungo tali direttrici che si inserisce il convincimento sombartiano di un'economia – in questo caso di tipo capitalistico – che, in quanto scienza sociale, si occupa di persone, delle loro necessità e tenta di fornire una risposta al modo attraverso il quale le risorse sono distribuite[1196]. In tal senso, il fine dell'economia non si ritrova nell'economia stessa, ma "nel senso umano e sociale che essa", in quanto scienza sociale, appunto, "deve possedere"[1197]. Un'economia che non riconosce l'uomo come oggetto di idolatria, in sostituzione alle divinità classicamente concepite e al ruolo fondamentale della religione, ma un'economia che nasce e rimane *al servizio dell'uomo*.

[1192] Donati P., *op. cit*., p. 10.
[1193] *Ivi*, pp. 10-11.
[1194] *Ivi*, p. 11.
[1195] *Ivi*, p. 67.
[1196] Avignone A., *Prefazione* a Lopresto F., *Igitur. L'economia può fare a meno di Dio?*, Pellegrini editore, Cosenza 2013.
[1197] *Ivi*, p. 7.

Conclusioni

Alla luce del percorso conoscitivo e analitico delineato nel presente lavoro, nel tentativo di tracciare gli snodi fondamentali della riflessione sombartiana, appare opportuno soffermarsi – seppur in maniera necessariamente sintetica – sugli aspetti salienti del contributo offerto dall'Autore alla riflessione sociologica non soltanto classica, ma anche a quella dei nostri giorni.

A tal proposito, il ragionamento che si decide di portare avanti, si dispiega attraverso alcuni aspetti ritenuti di centrale importanza per la comprensione del pensiero di Sombart e del suo apporto contenutistico, epistemologico e metodologico.

1) Per quanto concerne il livello contenutistico, la principale tesi dell'Autore qui considerata riposa, come si è visto, sull'idea di una influenza della sfera religiosa, in particolare ebraica, sulla nascita e lo sviluppo del sistema economico capitalistico. Si tratta di una relazione che prende forma mediante la presenza e l'azione combinata di molteplici fattori. A generare, da un lato, il capitalismo come sistema e, dall'altro, l'uomo economico moderno come soggetto del sistema, contribuiscono, in estrema sintesi, elementi di tipo materiale ed elementi di tipo spirituale.

È a questi ultimi che, nello specifico, occorre volgere lo sguardo, poiché è proprio la dimensione spirituale a rivestire il ruolo centrale di fattore chiave della genesi del capitalismo. Ed è, dunque, all'interno dello spirito del capitalismo che è possibile scorgere le radici dell'intero processo. Lo spirito capitalistico, infatti, appare come il portato di idee e ideali di matrice religiosa derivanti, in particolare, dall'etica religiosa propria dell'ebraismo.

A voler risalire sempre più indietro, sempre più a fondo, alla ricerca della 'causa prima', dell'elemento che più di ogni altro appaia il responsabile del sorgere del nuovo sistema economico, ci si accorge che, a differenza dell'impostazione

weberiana che riconosce nell'etica protestante la "*causa causans*"[1198] del capitalismo, la visione sombartiana tenta di risalire ancora oltre, nella convinzione che l'etica religiosa, per attecchire efficacemente presso un popolo, necessiti di una costituzione caratteriale, relativa al popolo in questione, predisposta ad accogliere i principi che informano l'etica di riferimento. Come si è cercato di evidenziare nelle pagine precedenti, fondamentale è l'ancoraggio della teoria sombartiana della nascita del capitalismo all'elemento più propriamente antropologico, senza il quale l'etica, da sola, non sarebbe in grado di generare alcun effetto in termini di agire e di comportamento dei soggetti ai quali si rivolge.

A rendere ancora più eterogenea una teoria già alquanto ricca e complessa, contribuisce, altresì, l'introduzione di un ulteriore elemento che si situa in precedenza nella 'catena causale' – anche se, come si è visto, per Sombart non si può parlare di una spiegazione del sociale in termini di vera e propria causazione –, ossia al di sopra del fattore antropologico rappresentato dall'identità antropologica ebraica. Si tratta dell'elemento che fa sì che la costituzione caratteriale di un popolo non resti un semplice portato di attributi senza alcuna traduzione operativa, ma divenga un reale fattore di mutamento connesso all'agire concreto: è la dimensione dell'incontro fra popoli tra loro caratterialmente differenti, le cui qualità non si dispiegherebbero con la medesima energia di cui, in tal senso, si serve il capitalismo se essi rimanessero chiusi all'interno dei loro ambiti di origine senza mescolarsi.

Si è in presenza, quindi, di una teoria particolarmente articolata e, per questo, non priva di contraddizioni o di importanti elementi di criticità. Una teoria che, pur assegnando a ogni variabile un ruolo e un portato ben precisi, che ne permettono di considerare la posizione che esse occupano rispetto alle altre, si sforza di porre l'attenzione sulle *relazioni* tra le variabili stesse.

[1198] Sombart W., *Il borghese*, cit., p. 454.

A rilevare, da questo punto di vista, non sono unicamente le variabili, ma, soprattutto, le relazioni che intercorrono tra una variabile e l'altra, con tutto ciò che ne consegue in termini di estensione della cornice teorica e analitica entro la quale ci si trova a doversi muovere.

Fondamentale, inoltre, è sottolineare come il ragionamento non sia mai unilaterale, ma sempre bilaterale e/o multilaterale. Non si tratta, infatti, di scorgere soltanto se e come l'etica religiosa abbia inciso sull'avvento del sistema capitalistico, ma anche di comprenderne la relazione inversa, ovvero se e come il capitalismo abbia influenzato la sfera della religione – e, soprattutto, della religiosità –, dello spirito e della specificità caratteriale dei popoli. Da ciò deriva che la connessione tra le parti è costante e, dunque, la riflessione non può prescindere da tale considerazione. Numerose, infatti, sono le influenze reciproche tra gli elementi, nei termini che sono stati considerati nel corso del lavoro.

Cardine dell'intero sistema di pensiero dell'Autore, lo spirito, da questo punto di vista si staglia come il concetto chiave che rappresenta il raccordo tra tutti e tre i livelli considerati. Esso, infatti, acquisisce un rilievo del tutto peculiare sia in riferimento al livello contenutistico, sia in relazione ai livelli epistemologico e metodologico.

In particolare, lo spirito della concezione sombartiana – è bene ricordarlo – assume tre significati differenti a seconda della prospettiva dalla quale lo si analizza. Come si è avuto modo di vedere, esiste uno spirito "sovratemporale"[1199] e, quindi, a-storico, che corrisponde a ciò che rende l'uomo tale. Una "forza generatrice"[1200] che possiede la facoltà di produrre "tutto ciò a cui l'essere umano è in grado di dare forma"[1201]. È, in altri termini, *l'essenza dell'umanità*[1202].

[1199] Sombart W., *Saggio sull'uomo*, cit., p. 185.

[1200] Scoppettuolo A., *op. cit.*, p. 2.

[1201] *Ibidem*.

[1202] Naturalmente tale espressione solleva numerosi quesiti circa cosa rappresenti, in ultima istanza, l'essenza dell'umanità. Ciò, però, non è rilevante ai fini dell'indagine. Non è importante, cioè, risalire oltre, stabilire che cosa debba intendersi con l'espressione 'essenza dell'umanità'. Si rischierebbe, infatti, di perdere il contatto con la dimensione dell'esperire e di scivolare nella sfera della metafisica. Basti considerare che lo spirito, quando considerato nella sua veste sovratemporale, è da interpretarsi in questo senso.

Ma esiste anche uno spirito storicamente situato che corrisponde a tutto ciò che si manifesta all'esterno dell'uomo, ma che è da questi prodotto. Si tratta dei costrutti spirituali tipici della cultura oggettivamente intesa, ossia di tutte quelle *forme che lo spirito assume oggettivandosi*. L'esistenza umana è l'emblema dell'oggettivazione dello spirito. Basti pensare a come la sfera del trascendente si oggettivizzi nel religioso, quella politica e del diritto nello Stato, quella del fabbisogno vitale nell'economia[1203]. Lo spirito capitalistico è da intendersi in questo senso, ovvero come spirito oggettivato. È, infatti, uno spirito storicamente determinato che appartiene a una sfera, quella economica, sulla quale intervengono la mente e la mano dell'uomo.

A ciò si aggiunge, inoltre, lo spirito soggettivamente inteso, ovvero l''anima' – per utilizzare un termine caro all'Autore –, la cultura soggettiva, che prende forma internamente all'uomo.

2) Oltre a essere contenutisticamente imprescindibile per la teoria sombartiana, lo spirito assume un senso del tutto peculiare anche per quanto riguarda l'aspetto epistemologico di questa. È, infatti, attraverso lo spirito che è possibile fondare la differenza tra le scienze della cultura – le scienze dello spirito, appunto – e le scienze della natura[1204]. Come anticipato nel primo capitolo del presente lavoro, la riflessione di Sombart si inserisce a pieno titolo all'interno del dibattito sul metodo che, come noto, vide protagonisti, tra gli altri, Rickert e Dilthey[1205].

La sociologia, nella concezione dell'Autore, è, come noto, una scienza della cultura. In tal senso, la distinzione con le scienze della natura non passa attraverso

---

[1203] Si vedano, in particolare, le pagine 241-243 dell'opera di Sombart W., *Saggio sull'uomo*, cit.

[1204] Nella riflessione sombartiana è fortemente presente il tentativo di dar luogo a una vera e propria 'teoria della cultura' basata sul ruolo dell'elemento dello spirito. Oltre alla nota opera *Saggio sull'uomo*, si segnala anche la presenza di un manoscritto, *Teoria della cultura*, strettamente legato all'impostazione in oggetto e purtroppo mai edito, poiché andato perduto in occasione della seconda guerra mondiale, a seguito di un incendio divampato nella casa berlinese dell'Autore.

[1205] Su tali aspetti, si veda l'interessante articolo di Ross E.J. e Kilzer E., *Verstehende Sociology*, in «The American Catholic Sociological Review», vol. 14, n. 1, 1953, pp. 25-31.

il piano metodologico del concetto di 'relazione al valore' di matrice rickertiana, come nel caso del suo contemporaneo M. Weber, ma si situa su un terreno ontologico e antropologico[1206].

Il "fondamento di ogni sociologia, intesa come scienza della cultura"[1207], afferma l'Autore, "è l'antropologia"[1208]. È su tale piano che si gioca la differenziazione con le scienze naturali. Poiché "ogni opera umana […] porta l'impronta dello spirito"[1209], è lo spirito il fondamento antropologico della concezione sombartiana della cultura. Il risalto che l'Autore attribuisce a tale aspetto è, come si è visto, particolarmente evidente se si volge lo sguardo al ruolo che lo spirito riveste nella relazione tra ebraismo e capitalismo. Ciò che rileva non è, dunque, la sezione finita della realtà infinita che viene isolata per il tramite di una 'relazione di valore', ma lo spirito oggettivo, ovvero l'oggettivazione dello spirito che avviene attraverso l'opera umana[1210].

Essenziale, ai fini dell'autonomia dello statuto epistemologico della scienza sociologica elaborata da Sombart, è la relazione che il 'mondo dello spirito' presenta con il 'mondo delle essenze'. L'essenza, come si è avuto modo di mettere in luce, è ciò che consente di individuare il *senso* di un fenomeno e di una cosa, ciò che Sombart, agganciandosi alla definizione di Sigwart, considera come "il persistente fondamento a-temporale della realtà temporale momentanea di una cosa"[1211].

L'attribuzione di senso passa, quindi, soltanto attraverso la dimensione dello spirito. La relazione tra senso, essenza e spirito costituisce, pertanto, la chiave di

---

[1206] Allodi L., *Saggi sociologici*, cit., pp. 103, 117; Cavalli A., *Weber e Sombart e la disputa sui giudizi di valore*, in «Quaderni di Sociologia», vol. XXXIII, 1964, pp. 24-50.
[1207] Sombart W., *Die Grundformen des menschlichen Zusammenleben*, in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», LXIV, 1930, p. 225.
[1208] *Ibidem*.
[1209] Sombart W., *Die Drei Nationaloekonomien*, cit., p. 199.
[1210] *Ibidem*. Si veda anche Cavalli A., *Weber e Sombart e la disputa sui giudizi di valore*, cit., p. 38.
[1211] Sombart W., *Die Drei Nationaloekonomien*, cit., p. 113. Si veda, a tal proposito, la teorizzazione di Sigwart nei due volumi dell'opera Sigwart C., *Logik*, J.C.B. Möhr, Tübingen 1873 e 1878 (volume I: *Logik. Die Lehre vom Urtheil, vom Begriff und vom Schluss*, 1873; volume II: *Logik. Die Methodenlehre*, 1878).

lettura dell'epistemologia sombartiana. La conoscibilità del reale viene a fondarsi sull'essenza e sul senso.

3) Se tali sono le fondamenta dello statuto epistemologico, metodologicamente non può non rilevare, ancora una volta, la centralità della categoria dello spirito. In particolare, come è stato sottolineato, ciò avviene attraverso il conoscere comprendente, quella forma di conoscenza tipica delle scienze della cultura che non classifica, come invece operano le scienze della natura, ma comprende, ovvero intende conoscere non dall'esterno, ma dall'interno, giungendo all'essenza dei fenomeni analizzati, attraverso il "metodo critico"[1212]. Se nelle scienze naturali il concetto si forma attraverso "l'associazione esterna delle caratteristiche costanti di un oggetto"[1213], nelle scienze della cultura esso si forma mediante "la determinazione di caratteristiche che riguardano la connessione spirituale che l'oggetto forma o in cui si trova"[1214]. La conoscenza, cioè, avviene per tramite di una "connessione significativa tra un fenomeno e il nucleo spirituale a cui appartiene"[1215]. Ed è proprio verso tale direzione che intendono convogliare gli sforzi dell'Autore laddove il fenomeno capitalistico, colto nel suo momento generativo, sia considerato in connessione con la propria matrice spirituale.

Ciò mette in evidenza come non si tratti di una conoscenza di tipo metafisico, poiché sia lo spirito oggettivo che lo spirito soggettivo "ci sono dati – in modo verificabile – nell'esperienza"[1216] e, perciò, è possibile analizzarne i "contesti di senso"[1217]. Si travalica nella metafisica allorché non si miri più a comprendere "il

---

[1212] Bertolino A., *Esplorazioni nella storia del pensiero economico*, cit., p. 343. Su questo si veda anche Allodi L., *Saggi sociologici*, cit., pp. 102-104.
[1213] Sombart W., *Die Drei Nationaloekonomien*, cit., p. 235.
[1214] *Ivi*, p. 236.
[1215] Allodi L., *Saggi sociologici*, cit., p. 115. A tal proposito, si vedano anche Barnes H.E., *op. cit.*; Betz H., *Scholarship and Weltanschauung in Sombart's Work*, in «Journal of Economic Issues», vol. 5, n. 3, 1971, pp. 1-11; Betz H., *From Schmoller to Sombart*, in «History of Economic Ideas», vol. 2, n. 1/2, pp. 331-356.
[1216] *Ivi*, p. 106.
[1217] Sombart W., *Die Drei Nationaloekonomien*, cit., p. 225.

senso immanente della cultura nella sua datità empirica"[1218], ma si aspira a cogliere "il senso trascendente della cultura, il senso dell'umanità o del mondo"[1219]. Tale elemento è ben evidente nella ricostruzione sombartiana relativa alle origini ebraiche dello spirito del capitalismo, una ricostruzione volta ad analizzare le condotte orientate da un punto di vista etico-religioso di un certo tipo – dunque condotte osservabili empiricamente – e non a considerare la veridicità o la falsità di specifici contenuti religiosi. Questi ultimi, infatti, non rilevano sul piano del mero convincimento mentale, ma soltanto nella misura in cui si traducono in comportamenti concreti. Non è al pensiero che occorre guardare sociologicamente, ma all'azione, la quale può prendere vita attraverso un determinato pensiero che se ne situa a monte. Ciò diviene tanto più evidente quanto più l'etica di una specifica religione si sostanzi in un'etica dell'azione – e non della sola fede –, come avviene nel caso dell'etica ebraica.

L'elemento antropologico, inoltre, consente di poter rilevare quanto importante sia, nella concezione dell'Autore, la categoria della causalità. Poiché "i contenuti di significato vivono nella persona e si reimmergono continuamente nella psiche di uomini viventi"[1220], il 'mondo della vita', la dimensione psichica, si affianca alla dimensione spirituale e permette di individuare nessi causali, che al solo livello spirituale non è possibile applicare.

Sombart si schiera, quindi, contro la scuola di Spann, secondo la quale nelle scienze dello spirito non è possibile scorgere rapporti di tipo causale[1221]. Su questo punto, la posizione dell'Autore è chiara, laddove egli affermi che la causalità di cui parla è una "causalità psichica"[1222] e non meramente meccanica. Vale a dire, una

---

[1218] Sombart W., *Noo-soziologie*, cit., p. 80.
[1219] *Ibidem*.
[1220] *Ivi*, p. 86.
[1221] Su questo aspetto, si vedano le opere di Spann O., *Kategorienlehre*, Verlag von Gustav Fischer, Jena 1924; Spann O., *Gesellschaftslehre.* Zweite, neubearbeitete Auflage, Verlagsbuchhandlung Quelle & Meyer, Leipzig 1923.
[1222] Allodi L., *Saggi sociologici*, cit., p. 110.

causalità che individua i *motivi* che si celano dietro le azioni umane e non dietro i soli pensieri. "L'agire umano è […] sempre indirizzato a contesti di senso che appaiono agli agenti stessi o agli osservatori come fondamenti inerenti al senso stesso"[1223]. È a questi motivi che il sociologo deve guardare, senza cercare di superarli, ossia di "cercare di risalire oltre"[1224], pena il pericolo di uno scivolamento verso il piano metafisico e l'attuazione di un "infinitus regressus"[1225] nel procedimento di ricerca delle cause che originano un fenomeno.

I complessi causali da ricercare non assumono, dunque, la forma delle regolarità statistiche, ma si sostanziano nell'insieme di motivi che permettono di considerare l'elemento studiato come un tutto. Da notare come ciò non significhi operare un'analisi di tipo psicologico o subordinare i processi esaminati a fattori psicologici. Sombart, come M. Weber, rivolge lo sguardo alle attitudini mentali storicamente collocate in tempi e luoghi differenti, non agli elementi universali che è possibile rintracciare in esse e di cui si occupa, appunto, la psicologia[1226].

La sociologia comprendente nella concezione sombartiana, nonostante sia la forma conoscitiva da privilegiare, incontra comunque dei "limiti"[1227] che non la rendono applicabile in qualsiasi contesto. Un primo limite è dato dalla considerazione che il *Verstehen* non può essere utilizzato laddove il senso cessi di esistere. Il che non significa che possano essere comprese soltanto le azioni razionali o significative. Anche le condotte irrazionali possono essere comprese attraverso il metodo in questione, purché relazionate o relazionabili a un senso. Sono i casi connessi alla pazzia o alla psicanalisi che non rientrano nel campo della conoscenza

[1223] Sombart W., *Die Drei Nationaloekonomien*, cit., p. 225.
[1224] Allodi L., *Saggi sociologici*, cit., p. 110.
[1225] *Ibidem*.
[1226] Pérez Franco M.L., *op. cit.*, pp. 38-39.
[1227] Sombart W., *Die Drei Nationaloekonomien*, cit., p. 230.

di tipo comprendente. Ovunque, cioè, il "fondamento cognitivo"[1228] sia rappresentato dall'"inconscio"[1229].

Tale aspetto è particolarmente evidente in relazione al ruolo dell'etica religiosa ebraica, così come considerato dall'Autore, in termini di operazionalizzazione dei contenuti religiosi, di traduzione di dettami religiosi in comportamenti concreti, empiricamente osservabili. In tal senso, infatti, l'azione non necessariamente assume i connotati della razionalità, ma ciò non vuol dire che essa sia priva dell'elemento del senso e, dunque, di significato per chi la compie né, tantomeno, per l'indagine sociologica.

Ciò si lega a un ulteriore limite, costituito dai confini dettati dal campo dell'esperire. È all'interno della sfera dell'esperienza che il metodo comprendente trova spazio, mentre al di fuori di essa si cade nel tentativo di un'analisi della cultura non immanente, ma trascendente. Campo, quest'ultimo, di competenza del "*Metaphysiker*"[1230], che non ricerca la realtà, ma, diversamente, la verità[1231]. Anche in tale direzione, nella tesi sombartiana relativa all'esistenza di un possibile legame tra processi economici e condotte eticamente e religiosamente fondate, è possibile rintracciare il fondamento empirico necessario per l'osservazione sociologica. Come l'Autore stesso afferma più volte, ciò che il sociologo è chiamato ad effettuare non è stabilire la verità o la falsità del contenuto religioso esaminato, ma analizzare criticamente come quello stesso contenuto religioso venga interpretato e 'agito' da coloro i quali, attribuendogli uno specifico senso e un determinato significato, lo professano, generando una serie di regolarità comportamentali osservabili ed esaminabili.

[1228] *Ivi*, p. 232.
[1229] *Ibidem*.
[1230] *Ivi*, p. 234.
[1231] Allodi L., *Saggi sociologici*, cit., pp. 113-114.

La possibilità di individuare internamente alle sfere sociale e culturale se non delle vere e proprie 'leggi', così come intese nella maniera positivistica, quantomeno delle regolarità, riposa sulla necessaria relazione esistente tra la parte e il suo tutto, ovvero il contesto di senso al quale essa appartiene. Relazione identificata attraverso il concetto di "regolarità per essenza"[1232].

Questo aspetto fondamentale contribuisce a mettere in risalto l'importanza del fattore storico all'interno della riflessione di Sombart. Come anticipato all'inizio del presente elaborato, la strada adottata dall'Autore si sostanzierà nel tentativo di superare la dicotomia tra conoscenza storica e conoscenza teorica, per mostrare come, da un lato, la teoria senza storia rischi di sfociare nella metafisica e nel naturalismo e, dall'altro, la storia senza teoria corra il pericolo di una frammentazione del reale e della mancanza di una sua "concezione unitaria"[1233]. La teoria, quindi, necessita della storia per liberarsi dal "dommatismo metafisico e dal naturalismo"[1234] e la storia necessita della teoria per poter giungere a una "concezione precisa e piena"[1235] del processo storico-economico.

Come noto, infatti, il dibattito tra la scuola teorica e la scuola storica si sviluppò, in particolare, sul terreno della conoscenza economica. In questo senso, l'opera sombartiana di ricostruzione della genesi del sistema capitalistico, in particolare nella sua connessione con l'etica ebraica, conferma il desiderio di legare storia e teoria nell'analisi del fenomeno economico. Poiché l'obiettivo d'indagine è quello di "capire la vita economica dell'uomo nella comunità"[1236], la teoria economica non ritrova il proprio fine in se stessa, ma nell'"economia concreta"[1237].

[1232] Sombart W., *Die Drei Nationaloekonomien*, cit., p. 257.
[1233] Bertolino A., *Esplorazioni nella storia del pensiero economico*, cit., p. 348.
[1234] *Ibidem*.
[1235] *Ibidem*.
[1236] Bruguier Pacini G., *Il pensiero di Werner Sombart (1863-1941)*, in «Rivista Internazionale di Filosofia Politica e Sociale», vol. XIX, 1941, p. 12.
[1237] *Ibidem*.

Da questo punto di vista, lo strumento concettuale che appare più adatto al raggiungimento di questo obiettivo è dato dal "sistema economico"[1238], ovvero quella "superiore coordinazione concettuale di concetti inferiori i quali hanno la caratteristica di contenere sempre un rapporto di mezzo a scopo"[1239] – come l'azienda, l'impresa – "laddove questa superiore coordinazione non esprime alcuna idea di scopo, ma tuttavia possiede una sua intrinseca razionalità"[1240] rispetto allo spirito di una specifica epoca[1241]. Il sistema economico si sostanzia nel modo con cui si provvede ai bisogni materiali, considerato in maniera unitaria e 1) animato da uno spirito preciso; 2) organizzato secondo uno specifico piano; 3) adottante una conoscenza tecnica definita[1242]. Rappresentando i fatti economici nel loro "flusso storico"[1243], tale costrutto riuscirebbe a cogliere e riassumere "gli aspetti generali degli eventi storici"[1244], permettendo di delineare la "mai-individuale realtà nella […] individualità"[1245]. Lo sguardo si rivolge, così, non tanto all'evento nella sua singolarità, quanto, piuttosto, alle situazioni ricorrenti, analizzabili con l'intento di ritrarne le caratteristiche comuni e generali[1246].

La grande quantità di fattori connessi all'azione umana che l'impostazione sombartiana contempla, talvolta appare condurre l'Autore verso una perdita del

---

[1238] Sombart W., *Il capitalismo moderno*, cit., p. 119.
[1239] Bruguier Pacini G., *op. cit.*, p. 13.
[1240] *Ibidem*.
[1241] Come si può notare, il costrutto sombartiano di 'sistema economico' possiede una sua originalità e una sua autonomia rispetto ai concetti di 'sistema' più noti all'interno della riflessione sociologica classica. Basti pensare alla concezione organicista di Comte e Spencer, all'impostazione marxiana o meccanicistica di Pareto, alla visione funzionalistica di Parsons o alla teoria generale dei sistemi di Luhmann. Ciò rende l'interpretazione sombartiana del tutto singolare e, dunque, meritevole, per quanto riguarda questo aspetto, di un maggiore approfondimento da parte della comunità sociologica.
[1242] Sombart W., *Il capitalismo moderno*, cit.
[1243] Bertolino A., *Esplorazioni nella storia del pensiero economico*, cit., p. 346.
[1244] *Ibidem*.
[1245] Sombart W., riportato in *ivi*, p. 347.
[1246] Su questo aspetto si veda l'interessante analisi di Richard O. Nahrendorf and Óscar Uribe Villegas sul concetto di 'tipo ideale', in particolare in Sombart e in Weber. Cfr. Nahrendorf R.O., Uribe Villegas Ó., *El Concepto de Tipo-Ideal*, in «Revista Mexicana de Sociología», vol. 25, n. 2, 1963, pp. 521-540.

controllo metodologico. Si pensi a come egli rintracci nell'etica religiosa ebraica le radici del capitalismo, per poi virare verso il convincimento di un capitalismo basato su radici religiose cattoliche e, considerare, infine l'etica religiosa in sé e, in particolare, lo status di eterodossi ed eretici attribuito a coloro che non professano tale etica, come il principale fattore esplicativo. Tuttavia, è opportuno ricordare come Sombart medesimo, consapevolmente, 'metta sul piatto' fattori che spesso appaiono in contraddizione tra loro, sollevando problemi e dando prova di come, nella scienza sociale, non sia possibile operare alcun tipo di riduzionismo, pena il rischio di un'interpretazione semplicistica della complessità del reale.

Da questo punto di vista, il tentativo di mostrare che la causalità storica si fonda sulla relazione specifica tra i processi economici e una mentalità concreta, si può considerare come uno degli sforzi maggiori dell'Autore. Principio, questo, che consente di addentrarsi nella complessità sociale attraverso una prospettiva multicausale che non si riduce all'idea della dimensione economica come unica forza esplicativa[1247], ma che si concentra sugli stili di vita economica che divengono stili sociali e si concretizzano nei caratteri antropologici dell'uomo economico del capitalismo[1248].

Si tratta di aspetti, questi delineati, che assumono una forte valenza nel denotare l'impostazione sombartiana come non meramente idealistica, ma estremamente attenta alla dimensione dell'esperire, poiché è esclusivamente all'interno di essa che si muove la riflessione sociologica. L'impiego di categorie concettuali – forse solo implicite nelle opere dell'Autore, ma che in questo lavoro si è cercato di portare alla luce in tutta la loro evidenza e centralità – quali quelle di 'carattere sociale' o 'personalità di base' o, ancora, l'attenzione per la sfera relazionale dell'incontro e

[1247] Pérez Franco M.L., *op. cit.*, pp. 53-55. Sulla insufficienza di un'interpretazione della genesi del capitalismo basata unicamente sull'aspetto economico, si veda anche Mitzman A., *Modern Capitalism. The Origins of the Capitalistic Spirit*, in Mitzman A., *Sociology and Estrangement: Three Sociologists of Imperial Germany*, Alfred A. Knopf, New York 1973, pp. 186-194.
[1248] Ingravalle F., *op. cit.*, p. 134.

per le 'condizioni oggettive', ovvero per i fattori di tipo materiale, mettono ben in evidenza la prospettiva considerata.

È in tale direzione che si inserisce il problema della nascita dello spirito, che appare spesso come uno dei nodi irrisolti della teorizzazione dell'Autore. Ammesso, infatti, che sia la dimensione dello spirito a posizionarsi come la fonte di qualsiasi esperienza umana, questo come si crea? Dall'analisi dell'opera sombartiana, considerata nel suo complesso, la questione della definizione dello spirito emerge, senza dubbio, come un punto tanto centrale quanto complesso. Come si è avuto modo di evidenziare in questa sede, la forma più compiuta che lo spirito assume in termini di conoscibilità e di enunciazione di significato, è data dalla sua identificazione con 'ciò che rende l'uomo umano'. Come facilmente intuibile, sforzarsi di delimitare e spiegare cosa sia l'essenza dell'umanità rappresenterebbe un'operazione enormemente contorta, se non addirittura impossibile. Ma soprattutto, sarebbe un'operazione totalmente inutile ai fini dell'indagine sociologica.

È a questo punto che occorre prestare particolare attenzione: *la chiave di lettura dell'impostazione adottata da Sombart non sta tanto – o soltanto – nella nozione di spirito tout court, ma nel concetto di 'spirito oggettivato'. È, infatti, l'oggettivazione dello spirito che il sociologo illumina con la sua lente, non lo spirito in quanto tale e neppure la sua essenza, poiché procedere nella tortuosa ricerca volta a risalire, a tutti i costi, all'essenza dell'umanità – e, dunque, a una definizione univoca dello spirito – significherebbe abbandonare il piano dell'empiria e addentrarsi in quello della metafisica o della pura filosofia.*

Al di là, quindi, delle possibili determinazioni con cui identificare lo spirito – attività del pensare? Intenzionalità? Ragione? Intelligenza? –, ciò che conta è la traduzione dell'attività dello spirito in oggettivazioni esterne all'uomo. Ambiti quali la religione e l'economia, ad esempio, sono analizzabili proprio in quanto

prodotti dell'uomo, espressioni del processo di oggettivazione dello spirito. È il ruolo della soggettività, della dimensione vitale nel senso della sfera più propriamente antropologica, che si staglia come elemento focale dal quale il processo di comprensione non può prescindere. L'analisi sombartiana sul rapporto tra capitalismo ed ebraismo mette efficacemente in luce, in tal senso, le interrelazioni tra lo spirito oggettivato e la componente vitale e l'importanza che esse rivestono per la teorizzazione relativa alla nascita del sistema economico capitalistico.

La centralità della relazione tra 'vita' ed 'economia', come relazione chiave dello sviluppo del sistema in questione, afferma senza soluzione di continuità l'essenzialità di un metodo che è chiamato a passare attraverso la persona. Così, anche quando il capitalismo appare come una struttura oramai pienamente compiuta dal punto di vista tecnico e organizzata burocraticamente, la relazione vita-economia evidenza come esso sia comunque l'esito di un processo di tipo storico derivante da "comportamenti individuali"[1249]. Il fondamento antropologico fa sì, ad esempio, che finanche lo scenario più catastrofico che possa essere immaginato in termini di deumanizzazione sia soggetto a possibili crisi e mutamenti, poiché sono gli stessi comportamenti iniziali che l'hanno originato che possono mutare e diversificarsi. La deumanizzazione, in altri termini, non è un destino immodificabile, poiché pur sempre modificabili sono le condotte da cui essa deriva.

Gli elementi della 'volontà' e dell''azione' – che non a caso costituiscono anche due punti cardine dell'etica religiosa ebraica – contrastano il fattore, in tale prospettiva secondario, della 'necessità', come ben esemplifica la metafora del meccanismo ad orologeria paragonato al razionalismo economico tipico del capitalismo, in particolare maturo, quando Sombart afferma che è "pur sempre

[1249] Bevilacqua E., Borrelli D., *op. cit*., p. 22.

necessaria la presenza di qualcuno che «carichi» il meccanismo"[1250] e che sia "tanto più intelligente quanto più la macchina è complessa"[1251].

La combinazione tra livello ideale e livello concreto che ne emerge, dà prova di come la concezione sombartiana del sociale si sviluppi, su questo piano, con notevoli differenze rispetto all'impostazione del suo contemporaneo M. Weber, ribadendo la scelta di una via metodologica non declinabile nei termini di un mero idealismo. Alla luce delle riflessioni condotte sinora, appare quindi plausibile affermare che lo studio sombartiano sugli Ebrei spicca con evidenza tra i principali contributi sul tema delle origini religiose del capitalismo. Da esso non sembra possibile prescindere senza il rischio di scontare difetti in termini di esaustività e di appropriatezza nella conoscenza storico-sociale del capitalismo.

In particolare, numerosi sono gli aspetti che rendono l'interpretazione sombartiana della genesi dello spirito capitalistico una trattazione originale e ricca di spunti per la riflessione sociologica. Si pensi anche alle notevoli differenze rispetto all'elaborazione weberiana sul medesimo tema che, come ampiamente noto, pone al centro dell'attenzione l'etica protestante. In questo senso, se per certi versi l'ebraismo è una religione, per altri esso non è riducibile esclusivamente a tale etichetta. L'ebraismo, infatti, è un sistema di cultura, di vita, di civiltà, è "popolo unito da storia e ideali comuni"[1252] e altro ancora. Tra tutte le religioni diffusesi nell'Europa occidentale, l'ebraismo sarebbe l'unica a contemperare nel medesimo tempo tutte queste sfaccettature, l'unica in cui ogni aspetto della vita quotidiana è vissuto "sub specie religionis"[1253] in quanto rientrante nella sfera della Halakhà, la legge che disciplina ogni comportamento. Non è possibile circoscrivere l'ebraismo ai soli ambiti religioso e morale, poiché esso si spinge ben oltre quei confini che

[1250] Sombart W., *Il capitalismo moderno*, cit., pp. 533-534.
[1251] *Ibidem*.
[1252] Bahbout S., *Ebraismo. La storia, i precetti e le feste, la cultura e le idee*, Giunti, Firenze 1996, p. 4.
[1253] *Ibidem*.

generalmente definiscono una religione "per abbracciare tutti i momenti e i settori dell'attività umana"[1254], riempiendo di senso ogni gesto quotidiano. Più che in altre religioni, è proprio in tale unicità, che garantisce, inoltre, ampio spazio all'elemento economico, che è possibile scorgere, secondo l'Autore, la via preferenziale al capitalismo.

Ma l'ebraismo, come si è visto, non è considerato come l'etica religiosa da cui sarebbe sorto lo spirito capitalistico soltanto per tale ragione. Un elemento di centrale importanza è dato, infatti, dalla disciplina contrattualistica propria di tale religione e dall'elaborazione di tipo razionale con cui essa è sorta. Si tratta della condotta che discende dall'esistenza del *berit*, il 'contratto', il 'patto', l''alleanza' tra Dio e l'uomo e tra l'uomo e Dio, che rappresenta la teologia di Israele[1255].

Dio parla a Israele e, attraverso la sua parola, non esprime delle idee, ma un appello. Non descrive, cioè, qualcosa che già esiste – "parola descrittiva o constatativa"[1256] –, ma invita imperativamente a far esistere qualcosa ("parola performativa"[1257]). Invita all'obbedienza dei propri comandamenti – mitzvòth –, al di là di qualsiasi dogma. Non esistono, infatti, principi ai quali gli Ebrei devono credere, in quanto dogmi, ma solo indicazioni su quali siano le azioni giuste da compiere. È per tale motivo che spesso si preferisce parlare di "ortopraxia"[1258] ebraica, piuttosto che di 'ortodossia' vera e propria. L'*azione* occupa, dunque, un posto del tutto peculiare nella teologia ebraica. Un'azione che si connoterebbe per il suo essere espressione di una razionalità di tipo formale, la razionalità tipica dei contraenti, che convergono le loro volontà verso un unico obiettivo[1259]. È questo un terreno particolarmente fecondo, nell'interpretazione sombartiana, per l'avvento

[1254] Gugenheim E., *op. cit.*, p. 12.
[1255] Di Sante C., *op. cit.*, p. 124.
[1256] *Ibidem*.
[1257] Di Sante C., *op. cit.*, p. 124.
[1258] Bahbout S., *op. cit.*, p. 66.
[1259] Cfr. Di Sante C., *op. cit.*, p. 124.

dello spirito capitalistico, il quale necessita non soltanto della sua componente romantica – lo spirito di Faust –, ma anche della sua componente più propriamente borghese, tra le cui espressioni vi è proprio questo tipo di razionalità.

La nascita dello spirito capitalistico non si lega al dogma della predestinazione, come invece avviene secondo la ampiamente nota tesi weberiana, sia perché nell'ebraismo non vi sono dogmi, sia perché in esso non vi è neppure l'idea della predestinazione del soggetto. Al contrario, l'uomo è pienamente libero di decidere del proprio destino e della propria salvezza, ottenibile attraverso l'obbedienza ai comandamenti divini. La dimensione della *libertà* si connette, così, strettamente a quella dell'*azione*. L'uomo, infatti, è libero di scegliere anche di peccare – venendo meno ai precetti divini –, poiché attraverso la sua azione è in grado di potersi riscattare dal peccato[1260].

Ne consegue che, dinanzi alla sofferenza e al male presente nel mondo, l'Ebreo non adotta né un atteggiamento di rifiuto, né un atteggiamento di sublimazione, ma opta per l'assunzione del negativo nell'obbedienza, per ristabilire, a partire da esso, la logica del patto. Questo aspetto evidenzia come non vi sarebbe, nella teologia di Israele, una vera e propria dimensione ascetica, ossia l'aspirazione all'allontanamento dalle dinamiche della mondanità e dell'immanenza. È all'interno del mondo che l'Ebreo aspira a compiere il proprio progetto di vita che mira all'avvicinamento alla condizione di santità. Si tratta, quindi, di un'etica religiosa che non costituisce un fatto intimo ed esclusivamente interiore, ma si rivolge all'esterno. Si lega a quest'interpretazione l'idea della venuta del Messia che ripara i peccati umani in questo mondo, ovvero riempie il mondo della conoscenza divina e lo libera dalla guerra, pacificandolo. Più che di ascesi intramondana – espressione con cui Sombart aveva parlato di tale aspetto – la condizione propria dell'Ebreo appare quella di una "santificazione attiva del mondo"[1261] – come aveva

[1260] Cfr. *ivi*, pp. 159-160.
[1261] Fromm E., *La legge degli ebrei*, cit., p. 31.

osservato Fromm – e *nel* mondo. Le azioni giuste o sbagliate dell'uomo possono, inoltre, anticipare o allontanare il momento della venuta del Messia. L'osservanza dei comandamenti, dunque, rileva fortemente anche per tale ragione ed è attraverso il concetto di benedizione che l'uomo può comprendere con anticipo se la via seguita sia quella corretta o se egli stia incorrendo in errori.

Come è stato messo in luce nel corso del presente lavoro, si tratta di elementi fondamentali dell'etica ebraica che la renderebbero un'etica particolarmente affine al nascente spirito capitalistico. In particolare, la benedizione, intesa come 'dire bene', rappresenta la traduzione verbale e immediata dello 'stare bene', il quale è da intendersi non già nel senso "pseudo-spirituale"[1262] tipico della tradizione ellenistica, ma nel senso "terrestre"[1263], caro a tutta la tradizione biblico-ebraica. Lo 'stare bene' implica, cioè, l'avere a disposizione i beni di cui l'esistenza umana necessita per essere se stessa e "raggiungere la misura colma e giusta che le è stata assegnata"[1264]. I tre tipi di libertà che devono essere ottenuti sono costituiti, infatti, dalla libertà fisica, da quella spirituale e anche da quella economica, ovvero la libertà dal bisogno[1265]. È per questo che nella preghiera di benedizione non ci si riferisce genericamente al bene di Dio in quanto tale, ma nello specifico ai beni che egli dona, con ciò intendendo non soltanto i beni puramente materiali, ma anche quelli spirituali, quali la Toràh, il tempo, gli amici e così via. Ciò implica che l'uomo e la terra – quale fonte dei beni di cui egli si nutre – siano legati da un patto indissolubile[1266]. È l'integrazione armoniosa tra la dimensione dell'essere e quella dell'avere e non l'opposizione di cui si fa espressione la tradizione occidentale.

[1262] Di Sante C., *op. cit.*, p. 38.

[1263] *Ibidem*.

[1264] *Ibidem*.

[1265] Bahbout S., *op. cit.*, p. 52.

[1266] Si vedano, a tal proposito, le suggestive parole di M. Buber quando, nella sua opera *Israele. Un popolo e un paese*, definisce tale legame come le "sacre nozze". Buber M., *Israele. Un popolo e il suo paese*, Garzanti, Milano 1964, p. 10 e ss.

A tale elemento si lega ulteriormente la riflessione sombartiana. All'idea, cioè, della possibilità per il fedele Ebreo di scorgere nei beni posseduti la benedizione divina, ovvero la ricompensa, il segno che egli stia agendo conformemente alla volontà di Dio. Si tratta di una ricompensa che muove alla reiterazione dell'azione, secondo la logica della 'legge' del risultato, che porta a ripetere l'azione che ha avuto 'successo' e ad abbandonare altri corsi di azione più 'infruttuosi'.

Come è stato sottolineato, se si volesse delineare, in ultima istanza, l'elemento centrale che definisce la tipicità dello spirito del capitalismo e che lo rende rapportabile all'etica religiosa ebraica, tale aspetto si rinverrebbe nel processo di "razionalizzazione della vita"[1267]. Una razionalizzazione presente tanto nello spirito del capitalismo – anche se soltanto in nuce, almeno nella fase del suo avvento – quanto nell'etica di derivazione ebraica. La sostituzione di una vita riflessa e finalizzata a una vita spontanea e istintiva, di cui si rende portavoce il capitalismo, la si ritroverebbe ben estrinsecata nell'affermazione ebraica dell'osservanza dei comandamenti come scopo ultimo dell'esistenza.

Centrale, poi, è la relazione che l'Autore individua tra razionalismo e oggettivazione dell'impulso al profitto nell'epoca del capitalismo maturo. Relazione che, come è stato evidenziato, permette di analizzare criticamente il ruolo della soggettività nel tardo capitalismo – attraverso l'elaborazione di una socio-antropologia di base – e le derive che il sistema economico in questione sconta nel suo avanzamento, permettendo di fornire risposte utili ed efficaci a interrogativi ancora estremamente attuali. Consentendo, inoltre – punto essenziale – di affermare l'imprescindibilità della componente soggettiva all'interno dei processi sociali e, dunque, all'interno dei processi economici, intendendo con ciò indicare, in particolare, la dimensione dell'attribuzione di senso e significato come l'elemento

[1267] Sombart W., *Gli Ebrei e la vita economica*, vol. II, cit., p. 92.

chiave della soggettività, a partire dal quale prende forma e si dispiega la sfera sociale.

Naturalmente, diversi sono i punti critici della teorizzazione operata da Sombart in relazione al sistema capitalistico. Si pensi, ad esempio, al ruolo che l'elemento religioso, da un lato, e il processo di secolarizzazione, dall'altro, giocano in qualità di 'fonti' dello spirito capitalistico. Elementi in opposizione l'uno all'altro, ma che nella visione dell'Autore a tratti confermano tale opposizione e a tratti sembrano convergere verso il medesimo effetto, ovvero incentivare lo sviluppo del capitalismo, contraddicendo, in tal modo, l'idea di un loro reciproco contrasto. Si pensi anche alla dimensione del misticismo dell'etica ebraica che, nonostante la sua importanza, è completamente omessa dall'analisi oppure ai coni d'ombra che derivano da una concezione dell'emarginazione sociale come fattore di propulsione economica.

Si tratta di aspetti importanti che non sempre incontrano una trattazione complessa e articolata come quella che l'Autore effettua generalmente nella sua opera, non potendo che lasciare tale problematiche prive di risposta. Ma, come afferma Bruguier Pacini, probabilmente lo sforzo più grande di colui che analizza attraverso la lente sociologica non sta tanto nell'arricchire il patrimonio scientifico di "conquiste definitive"[1268], quanto, piuttosto, nel desiderio di sollevare problemi, destare interessi e dischiudere orizzonti nuovi. Non sembra, quindi, vi sia dubbio sull'evidenza di un impegno che converge in tale senso e nella direzione di una costante e ostinata ricerca, all'interno dei fatti sociali, dei "motivi più profondi della vita spirituale umana"[1269].

In conclusione e alla luce del percorso seguito nel presente elaborato, emerge, dunque, come il contributo di uno dei classici della riflessione sociologica, quale è Werner Sombart, relativamente agli aspetti che qui sono stati analizzati e nei termini

[1268] Bruguier Pacini G., *op. cit.*, p. 13.
[1269] *Ibidem*.

che si è provato ad esplicitare, rappresenti una valida risposta a problematiche contemporanee. Attraverso l'opera sombartiana è possibile dotarsi di una chiave interpretativa, di una lente del tutto inedita seppur complessa, attraverso cui riuscire efficacemente a "smontare il congegno"[1270] capitalista per illuminarne ogni singola risorsa e ogni singolo contrasto.

[1270] Rimbotti L. (a cura di), *op. cit.*, p. 14.

Bibliografia

Aa.Vv., *Islam, Cristianesimo, Ebraismo a confronto. Conoscere per una cultura di pace*, Piemme, Milano 2002.

Aa.Vv., *L'opera di Werner Sombart nel centenario della nascita*, Giuffrè editore, Milano 1964.

Aa.Vv., *La scure del nulla. Nichilismo e società*, Japadre, L'Aquila-Roma 1984.

Aa.Vv., *Sociologia per la persona. Documento programmatico*, in «Studi di Sociologia», n. 1, 1997, pp. 2-10.

Alles G.D., *Religious economies and rational choices. On Rodney Stark and Roger Finke*, Acts of faith, in Stausberg M. (a cura di), *Contemporary Theories of Religion, a critical companion*, Routledge, London & New York 2009, pp. 83-98.

Allodi L., *La sociologia di Werner Sombart tra storia e fenomenologia*, in «Sociologia Italiana», n. 5, 2015, pp. 63-85.

Allodi L., *La modernità controversa. Analisi storico-sociologica e prospettive epistemologiche*, Edizioni Studium, Roma 2000.

Allodi L., *Saggi sociologici. Werner Sombart*, Aracne, Ariccia 2015.

Allodi L., *Spirito borghese e nichilismo nella sociologia della cultura di Werner Sombart*, in Aa.Vv., *La scure del nulla. Nichilismo e società*, Japadre, L'Aquila-Roma 1984, pp. 49-101.

Alvi G., *Le seduzioni economiche di Faust*, Adelphi, Milano 1989.

Amendola A., Bazzicalupo L., Chicchi F., Tucci A. (a cura di), *Biopolitica, bioeconomia e processi di soggettivazione*, Quodlibet, Macerata 2008.

Anati E., Boyer R., Delahoutre M., Durand G., Facchini F., Faik-Nzuji M., Laleye I.P., Mulago Gwa Cikala V., Thomas L.V., Ries J., *Le origini e il problema dell'homo religiosus*, in Ries J. (a cura di), *Trattato di antropologia del sacro*, Jaca Book, Milano 1989.

Angioni G., *Natura, cultura e lavoro. Preliminari a un dibattito intorno a una nozione materialistica di cultura*, in «La Ricerca Folklorica», n. 1, 1980.

Ardigò A., *Crisi di governabilità e mondi vitali*, Cappelli, Bologna 1980.

Are G., *Le due razionalità del capitalismo*, in «MondOperaio», n. 11, 1989, pp. 108-111.

Arendt H., *La crisi della cultura: nella società e nella politica*, in Arendt H., *Tra passato e futuro*, Vallecchi, Firenze 1970.

Arendt H., *Vita activa: la condizione umana*, Bompiani, Milano 1964.

Avignone A., *Prefazione* a Lopresto F., *Igitur. L'economia può fare a meno di Dio?*, Pellegrini editore, Cosenza 2013.

Baechler J., *Le origini del capitalismo*, Feltrinelli, Milano 1977.

Bagnasco A., Barbagli M., Cavalli A., *«Razze», etnie e nazioni*, in Bagnasco A., Barbagli M., Cavalli A., *Corso di sociologia*, il Mulino, Bologna 2012.

Barbosa G.G., *Origem do capitalismo: uma comparação entre as abordagens de Max Weber e Werner Sombart*, in «Revista Sociais e Humanas», vol. 22, n. 1, 2009, pp. 1-20.

Barcellona P., *Il ritorno del legame sociale*, Bollati Boringhieri, Torino 1990.

Barkai A., *Judentum, Juden und Kapitalismus: ökonomische Vorstellungen von Max Weber und Werner Sombart*, in «Jahrbuch für deutsch-jüdische Geschichte», vol. 5, 1994, pp. 25-38.

Bauman Z., *Consumo, dunque sono*, Laterza, Roma-Bari 2008.

Bauman Z., *La vita in frammenti. La morale senza etica del nostro tempo*, Castelvecchi, Roma 2018.

Bauman Z., *Le avventure liquido-moderne dell'Avanguardia*, in «Terzocchio», anno XXXV, n. 9, 2009.

Bazzicalupo L., *Il governo delle vite. Biopolitica ed economia*, Laterza, Roma-Bari 2006.

Bazzichi O., *Alle origini dello spirito del capitalismo*, Edizioni Dehoniane, Roma 1991.

Bazzichi O., *Alle radici del capitalismo. Medioevo e scienza economica*, Effatà Editrice, Torino 2003.

Bazzichi O., *Dall'economia civile francescana all'economia capitalistica moderna: una via all'umano e al civile dell'economia*, Armando, Roma 2015.

Bellah N., *Uncivil Religion: Interreligious Hostility in America*, Crossroad Pub Co, New York 1987.

Bendix R., *Compliant Behavior and Individual Personality*, ora in Smelser N.J., Smelser W.T. (a cura di), *Personality and Social Systems*, Wiley, New York 1963.

Benjamin W., *Angelus novus*, Einaudi, Torino 1976.

Benjamin W., *Capitalismo come religione*, Il Melangolo, Genova 2018.

Benjamin W., *Scritti Politici*, Editori Riuniti, Roma 2011.

Berger P., Luckmann T., *La realtà come costruzione sociale*, il Mulino, Bologna 2000.

Berger P.L., *A Market Model for the Analysis of Ecumenicity*, in «Social Research: An International Quarterly», vol. XXX, n. 1, 1963, pp. 77-94.

Berger P.L., *La sacra volta: elementi per una teoria sociologica della religione*, Sugarco, Milano 1984.

Berger P.L., *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, Author, New York 1969; trad. it. *La volta sacra*, SugarCo, Milano 1984.

Bergson H., *L'Evolution créatrice*, Félix Alcan Editeur, Paris 1907.

Bergson H., *Matière et mémoire*, Félix Alcan Editeur, Paris 1896; trad. it. a cura di Pessina A., *Materia e memoria*, Laterza, Bari-Roma 1996.

Bernardi B., *Uomo cultura società. Introduzione agli studi demo-etno-antropologici*, FrancoAngeli, Milano 1991.

Berti N., *La genesi del capitalismo ovvero l'antichità del moderno*, in «MondOperaio», 5/1989, pp. 144-150.

Bertolino A., *Considerazioni critiche sulla metodologia sombartiana*, in Aa.Vv., *L'opera di Werner Sombart nel centenario della nascita*, Giuffrè editore, Milano 1964, pp. 171-184.

Bertolino A., *Esplorazioni nella storia del pensiero economico*, La Nuova Italia, Firenze 1950.

Betz H., *From Schmoller to Sombart*, in «History of Economic Ideas», vol. 2, n. 1/2, pp. 331-356.

Betz H., *Scholarship and Weltanschauung in Sombart's Work*, in «Journal of Economic Issues», vol. 5, n. 3, 1971, pp. 1-11.

Bevilacqua E., Borrelli D., *Vita ed economia nell'analisi sombartiana del capitalismo. Appunti per una interpretazione bioeconomica di Werner Sombart*, in «DadA. Rivista di Antropologia post-globale», n. 1, 2015.

Bevilacqua E., *La vita oltre l'utilità. Soggettività ed economia*, Mimesis, Milano-Udine 2015.

Biondi G., Rickards O., *L'errore della razza*, Carocci, Roma 2011.

Blondel M., *L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, Félix Alcan Editeur, Paris 1893; trad. it. a cura di Codignola E., *L'azione. Saggio di una critica della vita e di una scienza della pratica*, 2 voll., Vallecchi, Firenze 1921.

Blum U., Dudley L., *Religion and Economic Growth: Was Weber Right?*, in «Journal of Evolutionary Economics», vol. 11, n. 2, 2001, pp. 207-230.

Boezio S., *Liber de persona et duabus naturis contra Eutichen et Nestorium*, 1343.

Boltanski L., Chiapello È., *Il nuovo spirito del capitalismo*, Mimesis, Milano-Udine 2014.

Boltanski L., *Gli attuali cambiamenti del capitalismo e la cultura del progetto*, in «Studi di Sociologia», anno XLIII, n. 4, 2005, pp. 369-389.

Boltanski L., *Una nuova componente dello spirito del capitalismo*, in «Ágalma», 3, 3 giugno 2002, pp. 9-21.

Bonacini Seppilli L., Calisi R., Cantalamessa Carboni G., Sepilli T., Signorinelli A., Tentori T., *L'antropologia culturale nel quadro delle scienze dell'uomo. Appunto per un*

memorandum, in «L'interpretazione delle Scienze Sociali. Atti del Primo Congresso Nazionale di Scienze Sociali», vol. 1, pp. 235-253.

Bonomi A., Rullani E., *Il capitalismo personale. Vite al lavoro*, Einaudi, Torino 2005.

Bonte P., voce 'Valore' in Bonte P., Izard M. (a cura di), *Dizionario di antropologia e etnologia*, Einaudi, Torino 2006, pp. 791-793.

Bosincu M., *Retorica anticapitalistica e nascita dell'uomo economico ne "Il Borghese" di Werner Sombart*, in «Giornale Critico di Storia delle Idee», anno I., n. 2, 2009.

Botticini M., Eckstein Z., *The Chosen Few*, Princeton University Press, Princeton, NJ 2012.

Boudon R., *Effets pervers et ordre social*, PUF, Paris 1977.

Bourdieu P., *Campo del potere e campo intellettuale,* Manifestolibri srl, Roma 2002.

Bourdieu P., *Meditazioni pascaliane*, Feltrinelli, Milano 1998.

Bourdieu P., *Risposte. Per una antropologia riflessiva*, Bollati Boringhieri, Torino 1992.

Brentano L., *Le origini del capitalismo*, Sansoni, Firenze 1978.

Bruguier Pacini G., *Il pensiero di Werner Sombart (1863-1941)*, in «Rivista Internazionale di Filosofia Politica e Sociale», vol. XIX, 1941.

Bruni L., *Capitalismo infelice. Vita umana e religione del profitto*, Giunti, Firenze 2018.

Bruni L., *Il mercato e il dono: gli spiriti del capitalismo*, Bocconi, Milano 2015**.**

Buber M., *Israele. Un popolo e il suo paese*, Garzanti, Milano 1964.

Burzio F., *Il concetto di "residuo" in Pareto*, in «Giornale degli Economisti e Annali di Economia», Nuova Serie, anno 7, n. 3/4, 1948, pp. 125-138.

Cafagna L., *La genesi e le conseguenze del capitalismo secondo Pellicani*, in «MondOperaio», 4/1989, pp. 75-77.

Caillé A., *Critica della ragione utilitaria*, Bollati Boringhieri, Torino 1991.

Calimani R., *Destini e avventure dell'intellettuale ebreo*, Mondadori, Milano 2014.

Calimani R., *Storia del pregiudizio contro gli Ebrei*, Mondadori, Milano 2010.

Campagnolo G., Vivel C., *Before Schumpeter: forerunners of the theory of the entrepreneur in 1900s German political economy – Werner Sombart, Friedrich von Wieser*, in «The European Journal of the History of Economic Thought», vol. 19, n. 6, 2012, pp. 908-943.

Capitani O. (a cura di), *L'etica economica medievale*, il Mulino, Bologna 1974.

Carman C.J., *The Spirit of Capitalism? Religious Doctrine, Values, and Economic Attitude Construct*, in «Political Behavior», vol. 22, n. 1, 2000, pp. 1-27.

Carosso V.P., *Werner Sombart's Contribution to Business History*, in «Bulletin of the Business Historical Society», vol. 26, n. 1, marzo 1952, pp. 27-49.

Casadei T. (a cura di), *Razza, discriminazioni, istituzioni*, in «Rivista trimestrale di Scienza dell'Amministrazione», n. 4, 2007.

Cassirer E., *Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil: Die Sprache*, Bruno Cassirer Verlag, Berlin 1923; trad. it., *Filosofia delle forme simboliche. Il linguaggio*, Pgreco, Milano 2015.

Cavallaro R., *Sulla teoria della folla e dell'anima collettiva di Gustave Le Bon*, in «Sociologia: rivista di scienze sociali dell'Istituto Luigi Sturzo», n. 2/3, 1981, pp. 297-302.

Cavalli A., *Capitalismo: il dibattito sulle origini del capitalismo*, in «Enciclopedia delle scienze sociali», 1 (abitazione-civiltà), pp. 668-673.

Cavalli A., *Introduzione* a Sombart W., *Il capitalismo moderno*, UTET, Torino 1967.

Cavalli A., *La fondazione del metodo sociologico in Max Weber e Werner Sombart*, Università di Pavia, Istituto di sociologia, Pavia 1969.

Cavalli A., *Le origini del capitalismo*, Loescher, Torino 1973.

Cavalli A., *Momenti di storia del pensiero sociologico*, Ledizioni, Milano 2012.

Cavalli A., *Weber e Sombart e la disputa sui giudizi di valore*, in «Quaderni di Sociologia», vol. XXXIII, 1964, pp. 24-50.

Cesareo V., *L'Altro. Identità, dialogo e conflitto nella società plurale*, Vita e Pensiero, Milano 2004.

Cesareo V., *Socializzazione e controllo sociale: una critica alla concezione dell'uomo ultrasocializzato*, FrancoAngeli, Milano 1994.

Chalcraft D.J., *Reading Weber's Patterns of Response to Critics of* The Protestant Ethic. *Some 'Affinities' in and between Replies to Felix Rachfael and Werner Sombart*, in «Journal of Classical Sociology», vol. 5, n. 1.

Chicchi F., *Bioeconomia: ambienti e forme della mercificazione del vivente*, in Amendola A., Bazzicalupo L., Chicchi F., Tucci A. (a cura di), *Biopolitica, bioeconomia e processi di soggettivazione*, Quodlibet, Macerata 2008.

Chiodi G., Macioti M.I. (a cura di), *Teocrazia e tecnocrazia*, Guida Editori, Napoli 2019.

Chombart de Lauwe P.H., *Pour une sociologie des aspirations*. *Eléments pour des perspectives nouvelles en Sciences Humaines*, Médiations, Paris 1971.

Cipolla C., *Epistemologia della tolleranza*, FrancoAngeli, Milano 1997.

Cipolla C., Faccioli P. in *Religiosità a confronto*, FrancoAngeli, Milano 2002.

Codeluppi V., *Il biocapitalismo. Verso lo sfruttamento integrale di corpi, cervelli ed emozioni*, Bollati Boringhieri, Torino 2008.

Comte A., *Cours de philosophie positive*, vol. I, Costes, Paris 1934.

Conte G., *Le cause della nascita del capitalismo*, Isedi, Milano 1976.

Cooley C.H., *Social Organisation*, Charles Scribner's Sons, New York 1909.

Cooley C.H., *The Human Nature and the Social Order*, New York, 1902.

Corsale M., *L'identità del sociologo*, Edizioni Goliardiche, Trieste 2000.

Cotesta V., *Modernità e capitalismo: Saggio su Max Weber e la Cina*, Armando Editore, Roma 2015.

Cox O.C., *Estates, Social Classes and Political Classes*, in «American Sociological Review», vol. X, 1945.

Crispini I., *Il «borghese virtuoso». Configurazioni di un paradigma antropologico tra Butler e Sombart*, FrancoAngeli, Milano 1998.

Croteau D., Hoynes W., *Experience Sociology – culture, structure, power*, McGraw-Hill Education, London 2012; trad. it. *Sociologia generale. Temi, concetti, strumenti*, a cura di Antonelli F., Rossi E., McGraw-Hill Education (Italy), Milano 2018.

D'Andrea D., *Soggettività e immagini del mondo in Max Weber*, in «Iride», anno 25, n. 65, 2012.

D'Andrea F., *L'uomo mediano. Religiosità e* Bildung *nella cultura occidentale*, FrancoAngeli, Milano 2005.

Davie G., *Religion in Britain since 1945: Believing without belonging (Making Contemporary Britain)*, Blackwell Publishers, Cambridge 1994.

Dawson A., *Religion for Sale: Market Dynamics and Contemporary Religiosity*, in «Sociology of Religion», SCM Press, London 2011, pp. 131-149.

De Montagu A.M., *The Concept of race*, The Free Press, New York 1964.

Demichelis L., *La religione tecno-capitalista. Suddividere, connettere e competere. Dalla teologia politica alla teologia tecnica*, Mimesis, Milano-Udine 2015.

Di Sante C., *Parola e Terra. Per una teologia dell'ebraismo*, Marietti, Genova 1990.

Dini B., *Le origini del capitalismo*, Le Monnier, Firenze 1979.

Donaggio E. (a cura di), *C'è ben altro. Criticare il capitalismo oggi*, Mimesis, Milano-Udine 2014.

Donaggio E., *Spiriti del capitalismo. Variazioni sul tema*, in «Quaderni di Teoria sociale», n. 9, 2009, pp. 67-99.

Donati P., *Introduzione alla sociologia relazionale*, FrancoAngeli, Milano 1983.

Dufrenne M., *La personnalité de base. Un concept sociologique*, Presses Universitaires de France, Paris 1953.

Dupré J., *Natura umana. Perché la scienza non basta*, Laterza, Roma-Bari 2007.

Durkheim É., *De la division du travail social*, Félix Alcan Éditeur, Paris 1893.

Durkheim É., *Le suicide*, Félix Alcan Éditeur, Paris 1897.

Durkheim É., *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Félix Alcan Éditeur, Paris 1912; trad. it. *Le forme elementari della vita religiosa. Il sistema totemico in Australia*, a cura di Rosati M., Mimesis, Milano-Udine 2013.

Durkheim É., Mauss M., *De quelques formes primitives de classification*, in «Année sociologique», 1901.

Duverger M., *Partis politiques et classes sociales*, in Aa.Vv., *Partis politiques et classes sociales en France*, Colin, Paris 1955.

Ebner A., *Entrepreneurship and economic development. From classical political economy to economic sociology*, in «Journal of Economic Studies», vol. 32, n. 3, 2005, pp. 256-274.

Eisenstadt S.N., *Civiltà ebraica. l'esperienza storica degli Ebrei in una prospettiva comparativa*, Donzelli, Roma 1993.

Eisenstadt S.N., *Fondamentalismo e modernità*, Laterza, Roma-Bari 1994.

Eliade M., *Le Sacré et le Profane*, Gallimard, Paris 1956; trad. it. *Il sacro e il profano*, Bollati Boringhieri, Torino 1984.

Elias N., *Che cos'è la sociologia*, Rosenberg & Sellier, Torino 1990.

Elias N., *Wandlungen der Wir-Ich-Balance*, in Elias N., *Die Gesellschaft der Individuen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1987.

Ellul J., *La tecnica. Rischio del secolo*, Giuffrè, Milano 1969.

Engel W., *Max Weber und Werner Sombart Lehre von Wirtschaftgesetzen. Ein Beitrag zur Frage der Gesetzbildung in den Geisteswissenschaften Berlin*, in Cavalli A., *La fondazione del metodo sociologico in Max Weber e Werner Sombart*, Università di Pavia, Istituto di Scienze Statistiche e demografiche, Istituto di Sociologia, Pavia 1969.

Esposito R., *La mistica del capitalismo*, in «La Repubblica», 12 dicembre 2011. Documento disponibile al link http://temi.repubblica.it/micromega-online/la-mistica-del-capitalismo/.

Evola J., *Tre aspetti del problema ebraico*, Edizioni Mediterranee, Roma 1994.

Fabietti U., *L'identità etnica*, Nis, Roma 1995.

Fabietti U., *L'identità etnica. Storia e critica di un concetto equivoco*, Carocci, Roma 2005.

Fel S., Zdun M., *Judaism and Economics: The Link between Judaism and Economic Life*, in «The Person and the Challenges», vol. 4, n. 2, 2014, pp. 83-96.

Ferrarotti F., *Capitalismo: lusso o risparmio? Alla ricerca dello spirito originario*, Donzelli, Roma 2008.

Ferrarotti F., *Max Weber e il destino della ragione*, Laterza, Bari 1965.

Festa F.S., *Das Ressentiment: Da Nietzsche a Scheler: quale edificazione della morale*?, Castelvecchi, Roma 2013.

Feuchtwanger L., *Rezension zu Werner Sombart* Die Juden und das Wirtschaftsleben, in «Schmollers Jahrbuch», n. 35, 1911, pp. 397-430.

Feuerbach L.A., *Das Wesen der Religion*, Otto Wigand, Leipzig 1846; trad. it. *Essenza della religione*, Laterza, Roma-Bari 2006.

Fichte I., *Anthropologie: die Lehre von der menschlichen Seele, neubegründet auf naturwissenschaftlichem Wege für Naturforscher, Seelenärzte und wissenschaftlich Gebildete überhaupt*, Brockhaus, Leipzig 1856.

Finke R., Stark R., *Acts of faith: explaining the Human Side of Religion*, University of California Press, Berkeley 2000.

Finke R., Stark R., *The Churching of America 1776-1990. Winners and Losers in our Religious Economy*, Rutgers University Press, New Brunswick 1992.

Firth R., *Essays on Social Organization and Values*, Athlone Press, London 1964.

Foray D., *L'économie de la* connaissance, La Découverte, Paris 2000.

Foray D., *Une introduction à l'économie fondée sur la connaissance*, in Guilhon B. *et al.* (a cura di), *Économie de la connaissance et organisation*, L'Harmattan, Paris 1997, pp. 16-38.

Fortuna F., *Tecnica industriale e commerciale*, Giuffrè, Milano 1969.

Foucault M., *Nascita della biopolitica*, Feltrinelli, Milano 2005.

Franchini S. (a cura di)., *Capitalismo divino. Colloquio su denaro, consumo, arte e distruzione*, Mimesis, Milano-Udine 2011.

Frankel S.H., *The Jews and Modern Capitalism*, Oxford Centre Papers, Oxford 1983.

Fransoni F., *Processo al capitalismo. Werner Sombart*, Editrice il Corallo, Padova 1982.

Freud S., *Sammlung kleiner Schriften zur Neurosenlehre*, Franz Deuticke, Leipzig und Wien 1906.

Friedman M., *Il capitalismo e gli Ebrei*, Conferenza presso terme di Mont Pelerin, Svizzera 1972.

Fromm E., *Anima e società*, Mondadori, Milano 1993.

Fromm E., *Escape from Freedom*, Holt, Rinehart and Winston, New York 1941; trad.it. *Fuga dalla libertà*, Mondadori, Milano 1987.

Fromm E., *La legge degli Ebrei*, Rusconi, Milano 1922.

Fuchs E., *Die Zukunft der Juden: ein Referat über Werner Sombarts Schrift*, Philo-Verlag, Berlin 1924.

Fumagalli A., *Bioeconomia e capitalismo cognitivo. Verso un nuovo paradigma di accumulazione*, Carocci, Roma 2009.

Funk R., *La teoria della psicologia sociale analitica di Erich Fromm*, relazione presentata a Tübingen 1987 al seminario italo-tedesco sulla psicologia sociale di Fromm, documento disponibile al link http://www.gianfrancobertagni.it/materiali/filosofiacritica/funk.pdf.

Funk R., *Le radici ebraiche del pensiero umanistico di Erich Fromm*, Relazione presentata al Simposio "Erich Fromm - vita e opere", Centro didattico cantonale in Locarno, Svizzera, 12-14 maggio 1988.

Fusaro D., *Minima Mercatalia: Filosofia e capitalismo*, Bompiani, Milano 2012.

Galimberti U., *I miti del nostro tempo*, Feltrinelli, Milano 2016.

Gallino L., *Dizionario di sociologia*, UTET, Torino 1978.

Gallino L., *Finanzcapitalismo*, Einaudi, Torino 2011.

Gallino L., Voce 'Cultura e Personalità', in *Enciclopedia delle scienze sociali*, Treccani, Roma 1997.

Garruccio R., *Minoranze imprenditrici. Identità, confini, persistenze, culture, capitale etnico: rassegna per l'organizzazione della ricerca in prospettiva storica*, in Bonelli F., Stabili M.R. (a cura di), *Minoranze e culture imprenditoriali. Cile e Italia (secoli XIX-XX)*, Carrocci, Roma 2000, pp. 23-58.

Garruccio R., *Minoranze in affari. La formazione del capitale sociale di un banchiere tedesco nell'ottocento*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2002.

Garzia M.B.C., *Dalle neuroscienze cognitive alla sociologia*, in «Quaderni del Dipartimento di Sociologia e Ricerca Sociale» dell'Università degli Studi di Trento, n. 55, 2011.

Geertz C., *La religione come sistema culturale*, in Cutler D.R. (a cura di), *La religione oggi*, Mondadori, Milano 1972.

Geiss I., voce 'Razzismo', in *Enciclopedia delle scienze sociali*, VII, Treccani, Roma 1997, pp. 252-261.

Gembillo G., Anselmo A., Giordano G., *Complessità e formazione*, ENEA, Roma 2008.

Gentile G., *Teoria generale dello spirito come atto puro*, Sansoni, Firenze 1916.

Georgescu Roegen N., *Bioeconomia. Verso un'altra economia ecologicamente e socialmente sostenibile*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

Georgescu Roegen N., *The Entropy Law and the Economic Process*, Harvard University Press, Cambridge, Massachussetts 1971.

Gerth H., Wright Mills C., *Character and Social Structure*, Harcourt, Brace & World, Inc., San Diego 1953; trad. it. *Carattere e struttura sociale*, UTET, Torino 1969.

Gehlen A., *Prospettive antropologiche*, il Mulino, Bologna 1961.

Gherardi L., Magatti M., *Una nuova prosperità: Quattro vie per una crescita integrale*, Feltrinelli, Milano 2014.

Gherardi L., *Nuovo spirito del capitalismo*, in «Impresa & Stato», n. 91, 2011.

Giacobello M.L., *Dall'*homo œconomicus *all'uomo intero*, in «Humanities», anno V, n. 9, 2016.

Giddens A., *Capitalismo e teoria sociale. Marx, Durkheim, Weber*, il Saggiatore, Milano 2009.

Gimigliano R., *Come le idee agiscono nella storia. Il problema dell'"autonomia" delle idee nella sociologia della religione di Max Weber*, Liguori Editore, Napoli 2013.

Gioia V., *Capitalism and Judaism in Werner Sombart: A Contribution to the Analysis of Capitalist Rationality and its Limits* in Fiorito L. (a cura di), *Research in the History of Economic Thought and Methodology*, vol. 32, 2014, pp. 15-38.

Gioia V., De Nardis F., *Sombart's* Der Bourgeois*: economy and politics in the* Spätkapitalismus, in «DadA. Rivista di Antropologia post-globale», n. 1, 2015.

Goethe J.W., *Dio e mondo*, in *Tutte le poesie*, vol. I, pp. 1017-1019.

Goethe J.W., *Faust*, vol. II, vv. 7003-7004.

Goffman E., *Frame Analysis. L'organizzazione dell'esperienza*, Armando Editore, Roma 2001.

Goldfinger C., *L'utile e il futile: per un'economia dell'immateriale*, UTET, Torino 1996.

Gorz A., *L'immateriale. Conoscenza, valore e capitale*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

Graça J.C., *Werner Sombart e o homem económico modern*, SOCIUS Working Papers.

Gradwohl R., voce 'Escatologia', in Aa.Vv., *Islam, Cristianesimo, Ebraismo a confronto. Conoscere per una cultura di pace*, Piemme, Milano 2002.

Greenfeld L., *The Spirit of Capitalism: Nationalism and Economic Growth*, Harvard University Press, Cambridge 2001.

Griswold W., *Sociologia della cultura*, il Mulino, Bologna 1997.

Gruppo SPE, *La sociologia per la persona. Approfondimenti tematici e prospettive*, FrancoAngeli, Milano 2007.

Gruppo SPE, *Verso una sociologia per la persona*, FrancoAngeli, Milano 2004.

Güdemann M., *Die Juden und das Wirtschaftsleben*, in «Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums», vol. 55, n. 3, 1911, pp. 257-275.

Gugenheim E., *L'ebraismo nella vita quotidiana*, Giuntina, Firenze 1994.

Guiducci R., *Ambiente*, in Guiducci R., *Dizionario di sociologia*, Cooperativa Libraria I.U.L.M., Milano 1986.

Guttmann L., *Die Juden und das Wirtschaftsleben*, in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», I, 1913, pp. 149-212.

Guzzo A., Mathieu V., Voce 'Spirito', in *Enciclopedia Filosofica Bompiani*, vol. 11, Bompiani, Milano 2006.

Hagen E.E., *Come ha inizio lo sviluppo economico*, in Amendola G. (a cura di), *Sottosviluppo, imperialismo e analisi sociale*, Dedalo, Bari 1974.

Harari Y.N., *Homo Deus. Breve storia del futuro*, Bompiani, Milano 2017.

Hauser H., *L'Oeuvre scientifique de quelques économistes étrangers VII: Werner Sombart*, Libraire du Recueil Sirey, Paris 1935.

Hegel G.W.F., *Fenomenologia dello spirito*, in Gehlen A., *Prospettive antropologiche*, il Mulino, Bologna 1961.

Heilbroner R.L., *Nascita e sviluppo della società capitalistica*, Liguori, Napoli 1978.

Heilbroner R.L., *Natura e logica del capitalismo*, Jaca Book, Milano 2001.

Hernàndez i Marti G-M., *Del espíritu del capitalismo al capitalismo espiritual*, in «Pasajes de pensamiento contemporáneo», n. 44, pp. 162-173.

Hiernaux J., voce 'Razza' in Bonte P., (a cura di), *Dizionario di antropologia e etnologia*, Einaudi, Torino 2006, pp. 659-660.

Hirschman A.O., *Le passioni e gli interessi. Argomenti politici in favore del capitalismo prima del suo trionfo*, Feltrinelli, Milano 1979.

Hoffmann M., *Judentum und Kapitalismus. Eine kritische würdigung von Werner Sombarts "*Die Juden und das Wirtschaftsleben*"*, H. Itzkowski, Berlin 1912.

Homans G.C., *Social Behavior as Exchange*, in «American Journal of Sociology», vol. 63, n. 6, 1958.

Homans G.C., *Social Behavior: Its Elementary Forms*, Harcourt, Brace & World, New York 1961.

Hoquet T., voce 'Race (biologie)', in Taguieff P-A., *Dictionnaire historique et critique du racisme*, Puf, Paris 2013, pp. 1473-1479.

Hoselitz B.F., *I principali concetti per l'analisi delle implicazioni sociali del mutamento tecnico*, in Cavalli A. (a cura di), *Le origini del capitalismo*, Loescher, Torino 1973. Becker H., *Società e valori*, Comunità, Milano 1963.

Hoselitz B.F., *Saggio introduttivo* all'edizione americana di *Die Juden und das Wirtschaftsleben*, Free Press, Glencoe, Illinois 1951, pp. XVII-XLI.

Hyamson Albert M., *A History of the Jews in England*, Methuen & Co. Ltd., London 1928.

Iannaccone R., *Introduction to the Economics of Religion*, in «Journal of Economic Literature», vol. XXXVI, n. 3, 1998, pp. 1465-1495.

Iannone R., *Anima: un rompicapo per le scienze sociali? Il contributo di Pareto*, in «M@GM@», vol. 15, n. 1, 2017.

Iannone R., *De-umanizzazione. Il filo rosso dimenticato delle opere di Werner Sombart*, in «Sociologia italiana», vol. 1, 2015, pp. 33-62.

Iannone R., *Foot steps of man, traces of thought.* Vom Menschen *of Werner Sombart*, in «DADA. Rivista di Antropologia post-globale», n. 1, 2015, pp. 117-127.

Iannone R., *L'analisi rimossa: capitalismo ed economia del futuro in Werner Sombart*, in Antonini E. (a cura di), *Testimonianze sul capitalismo*, Bulzoni Editore, Roma 2006, pp. 67-81.

Iannone R., *L'equivoco della responsabilità sociale delle imprese*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2006.

Iannone R., *L'uomo dell'organizzazione e l'ideologia della collaborazione. La nuova frontiera del biocapitalismo?*, in Pendenza M., Romania V., Ricotta G., Iannone R., Susca E. (a cura di), *Capitalismo e teoria sociologica*, FrancoAngeli, Milano 2019.

Iannone R., *La società delle reti. Cerchie, capitale sociale e governance*, in «Rivista trimestrale di scienza dell'amministrazione», vol. 3, anno LII, 2007, pp. 28-106.

Iannone R., *Tecnocrazia. Spunti di riflessione sulla storia e l'attualità di una ideologia*, in Chiodi G., Macioti M.I. (a cura di), *Teocrazia e tecnocrazia*, Guida Editori, Napoli 2019.

Iannone R., *Umano, ancora umano: per un'analisi dell'opera* Sull'uomo *di Werner Sombart*, Bonanno Editore, Roma 2013.

Iannone R., *Unità di cultura e costituzione di Europa. Storia e attualità europea nel pensiero di Werner Sombart*, in «Rivista di Studi Politici», vol. 4, anno XXIII, ottobre-dicembre 2011, pp. 127-139.

Ingravalle F., *Werner Sombart e lo "spirito del capitalismo"*, corollario a Sombart W., *Gli Ebrei e la vita economica*, vol. III, Edizioni di Ar, Padova 1997.

Ischboldin B., *Sombart's psychogenetic conception of capitalism*, in «Rivista Internazionale di Scienze Economiche e Commerciali», vol. 12, n. 7, luglio 1965, pp. 645-654.

Israel J., *Der Begriff Entfremdung. Zur Verdinglichung des Menschen in der bürokratischen Gesellschaft*, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1985.

Izzo A. (a cura di), *Storia del pensiero sociologico. I. Le origini*, il Mulino, Bologna 1974.

Jany-Catrice F., *La performance totale: nouvel esprit du capitalisme?*, Presses universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq 2012.

Jedlowski P., *Il mondo in questione. Introduzione alla storia del pensiero sociologico*, Carocci, Roma 2009.

Jedlowski P., *Il senso del capitalismo. Appunti sull'*etica protestante*, lo "spirito del capitalismo" e il progresso*, in Mongardini C. (a cura di), *Lo spirito del capitalismo contemporaneo*, Bulzoni, Roma 2007.

Johnson N.D., Koyama M., *Jewish communities and city growth in preindustrial Europe*, in «Journal of Development Economics», n. 127, 2017, pp. 339-354.

Kaczynski G.J., *Processo migratorio e dinamiche identitarie*, il Mulino, Bologna 2009.

Kant I., *Anthropologie in pragmatischer hinsicht*, Friedrich Nicolovius, Könisberg 1798; trad. it. *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, Einaudi, Torino 2010.

Kanter R.M., *Commitment and Community: Communes and Utopias in Sociological Perspective*, Harvard University Press, Cambridge, Mass 1972.

Karaçuka M., *Religion and Economic Development in History: Institutions and the Role of Religious Network*, in «Journal of Economic Issues», vol. LII, n. 1, 2018.

Kardiner A., *The Individual and his society. The Psychodinamics of Primitive Social Organization*, Columbia University Press, New York 1939; trad. it. *L'individuo e la sua società*, Bompiani, Milano 1965.

Kardiner A., *The Psycological Frontiers of Society*, New York 1945.

Kenny A., *Nuova storia della filosofia occidentale. Filosofia moderna*, Giulio Einaudi editore, Torino 2013.

Kippenberg H.G., Voce 'Religione', in *Enciclopedia delle scienze sociali*, VII, Treccani, Roma 1997.

Klages L., *Der Geist als Widersacher der Seele*, Barth, Leipzig 1929.

Kluckhohn C., Kroeber A.L., *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions*, Vintage Book, New York 1952; trad. it. *Il concetto di cultura*, il Mulino, Bologna 1972.

Kobrin R. (a cura di), *Chosen capital: the jewish encounter with american capitalism*, Rutgers University Press, Brunswick 2012.

Krause W., *Werner Sombart Weg, vom Kathedersozialismus zum Faschismus*, Berlino 1962.

Labriola A., *Il capitalismo. Lineamenti storici*, Fratelli Bocca, Torino 1910.

Lafargue P., *La religione del Capitale: massime preghiere e lamenti del capitalista*, Dedalo libri, Bari 1979.

Latouche S., *Breve trattato sulla decrescita serena*, Bollati Boringhieri, Torino 2008.

Latouche S., *Come si esce dalla società dei consumi*. *Corsi e percorsi della decrescita*, Bollati Boringhieri, Torino 2011.

Lavelle L., *Introduzione all'ontologia*, Presses Universitaires de France, Paris 1947.

Lavelle L., Le Senne R., Marcel G., *Le spiritualisme existentiel*, Presses Universitaires de France, Paris 1949.

Le Bon G., *Psychologie des foules*, Félix Alcan, Parigi 1895; trad. it. *Psicologia delle folle*, Longanesi & C., Milano 1980.

Le Senne R., *Introduction à la philosophie*, Félix Alcan Editeur, Paris 1925.

Lebert D., Vercellone C., *Il ruolo della conoscenza nella dinamica capitalistica di lungo periodo: l'ipotesi del capitalismo cognitivo*, in Vercellone C. (a cura di), *Capitalismo cognitivo. Conoscenza e finanza nell'epoca postfordista*, Manifestolibri, Roma 2006.

Léon A., *La conception matérialiste de la question juive*, Éditions Pionniers, Paris 1946.

Lepper F., *Werner Sombarts "Die Juden und das Wirtschaftsleben" unter dem Aspekt des Feindbildes*, documento disponibile al link http://www.mythos-magazin.de/ideologieforschung/fl_sombart.pdf.

Levinas É., *Le Temps et l'Autre*, Fata Morgana, Montpellier 1980.

Lévi-Strauss C., *Razza e storia e altri studi di antropologia*, Einaudi, Torino 1967.

Liese W., *W. Sombart. «Die Juden und das Wirtschaftsleben»*, in «Theologie und Glaube. Zeitschrift für den katholischen Klerus», 1912.

Linton R., *Prefazione* a Kardiner A., *The Individual and his society. The Psychodinamics of Primitive Social Organization*, Columbia University Press, New York 1939; trad. it. *L'individuo e la sua società*, Bompiani, Milano 1965.

Linton R., *The Cultural Background of Personality*, New York 1945.

Lissner S., *Die pejorative semantische Verkettung der Begriffe „Jude" und „Kapitalismus" am Beispiel der Werke Max Webers und Werner Sombarts*, GRIN Verlag, München 2011.

Loader C., *Wernes Sombart's The Jews and Modern Capitalism*, in «Society», november/december 2001.

Lopresto F., *Igitur. L'economia può fare a meno di Dio?*, Pellegrini editore, Cosenza 2013.

Löwenthal R., *Jenseits des Kapitalismus*, Dietz, Berlin-Bonn-Bad Godesberg 1977.

Luckmann T., *La religione invisibile*, il Mulino, Bologna 1969.

Luporini C., *Ebraismo e antiebraismo: immagine e pregiudizio*, Giuntina, Firenze 1989.

Funnell W., *Distorsions of History, Accounting and the Paradox of Werner Sombart*, in «ABACUS», vol. 37, n. 1, 2001, pp. 55-78.

Luzzatto G., *L'origine e gli albori del Capitalismo*, in «Nuova Rivista Storica», anno VI, fasc. I, gennaio-febbraio 1922.

Maffesoli M., *El reencantamiento del mundo. Una ética para nuestro tiempo*, Dedalus Editores, Buenos Aires 2009.

Maffesoli M., *L'instant éternel. Le retour du tragique dans les sociétés postmodernes*, Denoël, Paris 2000.

Maine de Biran, *L'influence de l'habitude sur la faculté de penser*, Henrichs, Paris 1803.

Manghi S., *Il metodo 5. L'identità umana*, in «Complessità», n. 1-2, 2011.

Marci T., *L'altra persona. Problemi della soggettività nella società contemporanea*, FrancoAngeli, Milano 2008.

Marci T., *Persona e società. Verso una sociologia per la persona*, Jouvence, Roma 2001.

Marra R., *Religioni universali e capitalismo razionale in Max Weber*, in «Rivista di filosofia del diritto», Fascicolo Speciale, dicembre 2013.

Marshall A., *Principles of Economics*, Macmillan, London 1890; trad. it. *Principi di economia*, UTET, Torino 1972.

Marx K., Engels F., *Die Deutsche Ideologie*, Marx-Engels-Lenin-Institut, Mosca 1932; trad. it. *L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma 1975.

Marx K., Engels F., *Manifest der kommunistischen Partei*, Gedruckt in der Office der 'Bildungs-Gesellschaft für Arbeiter' von I. E. Burghard, London 1848; trad. it. *Manifesto del Partito Comunista*, in *Opere*, vol. VI, Rizzoli, Milano 1998.

März E., *Schumpeter Scholar, Teacher and Politician*, Yale University Press, New Haven and London 1991.

Masi V., *La nascita dell'impresa moderna nel pensiero di W. Sombart*, in «Rivista di economia aziendale», 1928, pp. 207-216.

Mauss M., *Saggio sul dono*, Einaudi, Torino 2002.

McPherson M., Smith-Lovin L., Cook J.M., *Birds of a feather: Homophily in social networks*, in «Annual Review of Sociology», n. 27, 2006, pp. 415-444.

Mead G.H., *Mind, Self and Society*, The University of Chicago Press, Chicago 1934.

Mendes-Flohr P.R., *Werner Sombart's: The Jews and Modern Capitalism. An Analysis of its Ideological Premises*, in «Leo Baeck Institute Year Book», vol. 21, 1976, pp. 87-107.

Merton R., *Social Theory and Social Structure*, The Free Press, New York 1957.

Mette N., voce 'Comunità', in Aa.Vv., *Islam, Cristianesimo, Ebraismo a confronto. Conoscere per una cultura di pace*, Piemme, Milano 2002.

Meynaud J., *La tecnocrazia*, Laterza, Bari 1966.

Michels R., *Economisti tedeschi. Werner Sombart*, in «Nuova Antologia», vol. CXXXIV, fasc. 87, I aprile 1908.

Miller N.E., Dollard J., *Social Learning and Imitation*, Yale University Press, New Haven 1941.

Mills C.W., *Sociologia e Conoscenza*, Bompiani, Milano 1971.

Mitchell W.C., *Sombart's Hochkapitalismus*, in «Quarterly Journal of Economics», vol. 43, n. 2, 1929, pp. 303-323.

Mitzman A., *Modern Capitalism. The Origins of the Capitalistic Spirit*, in Mitzman A., *Sociology and Estrangement: Three Sociologists of Imperial Germany*, Alfred A. Knopf, New York 1973, pp. 186-194.

Monchietto A., *Pesci fuor d'acqua. Il capitalismo non è un destino*, in Donaggio E. (a cura di), *C'è ben altro. Criticare il capitalismo oggi*, Mimesis, Milano-Udine 2014.

Mongardini C. (a cura di), *Lo spirito del capitalismo contemporaneo*, Bulzoni, Roma 2007.

Mongardini C., *Economia come ideologia. Sul ruolo dell'economia nella cultura moderna*, FrancoAngeli, Milano 1997.

Mongardini C., *Elementi di Sociologia. Temi e idee per il XXI secolo*, McGraw-Hill, Milano 2011.

Mongardini C., *La conoscenza sociologica. Concetti fondamentali*, ECIG, Genova 2001.

Mongardini C., *La cultura del presente. Tempo e storia nella tarda modernità*, FrancoAngeli, Milano 1993.

Mongardini C., *La società del nuovo capitalismo. Un profilo sociologico*, Bulzoni, Roma 2007.

Mongardini C., *Le dimensioni sociali della paura*, FrancoAngeli, Milano 2008.

Moore D.D., *David Émile Durkheim and the Jewish Response to Modernity*, in «Modern Judaism», vol. 6, n. 3, 1986, pp. 287-300.

Morin E., *I sette saperi necessari all'educazione del futuro*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2011.

Morin E., *Il pensiero ecologico*, Hopefulmonster, Firenze 1988.

Morin E., *ll paradigma perduto*, Feltrinelli, Milano 2001.

Morra G.F., *Dio senza Dio. Fenomenologia ed esperienza religiosa*, vol. I., Japadre, L'Aquila 1981.

Morra G.F., *Indifferenza ed ateismo*, in Segretariato per i non credenti (a cura di), *L'indifferenza religiosa*, Città Nuova, Roma 1973.

Mortara C.A., *L'etica ebraica e lo spirito del capitalismo*, in Bidussa D., Collotti Pischel E., Scardi R. (a cura di), *Identità e storia degli Ebrei*, FrancoAngeli, Milano 2000, pp. 34-48.

Moscovici S., *La machine à faire des dieux*, Fayard, Paris 1988.

Moscovici S., *La società contro natura*, Ubaldini, Roma 1973.

Moses H., *Judentum und Kapitalismus; eine kritische Würdigung*, H. Itzkowski, Berlin 1912.

Mosse W.E., *Gli Ebrei e l'economia tedesca: storia di una élite economica (1820-1935)*, il Mulino, Bologna 1987.

Moulier Boutang Y., *L'età del capitalismo cognitivo*, Ombre Corte, Verona 2002.

Mounier E., *Le personnalisme*, Presses Universitaires de France, Paris 1950.

Muller J.Z., *Capitalism and the Jews*, Princeton University Press, Princeton 2010.

Muller J.Z., *Kapitalismus, Rationalisierung und die Juden: zu Simmel, Weber und Sombart*, in Berg N. (a cura di), *Kapitalismusdebatten um 1900 - über antisemitisierende Semantiken des Jüdischen*, Leipziger Universitätsverlag, Leipzig 2011.

Mutti C., *Sombart, gli Ebrei e il capitalismo*, in Aa. Vv., *Risguardo IV*, Edizioni di Ar, Padova 1985.

Nahrendorf R.O., Uribe Villegas Ó., *El Concepto de Tipo-Ideal*, in «Revista Mexicana de Sociología», vol. 25, n. 2, 1963, pp. 521-540.

Navé Levinson P., voce 'Alleanza', in Aa.Vv., *Islam, Cristianesimo, Ebraismo a confronto. Conoscere per una cultura di pace*, Piemme, Milano 2002.

Nederman C.J., Voce 'Capitalism' in Horowitz M.C. (editor in chief), *New dictionary of the history of ideas*, Thomson Gale, Farmington Hills, MI 2005.

Negri A., *Capitalismo, modernità e socialismo*, in «MondOperaio», 6/1989, pp. 108-110.

Nietzsche F., *Die fröhliche Wissenschaft*, in *Sämtliche Werke*, Bd. 3, Deutscher Taschenbuch Verlag - de Gruyter, München 1980.

Novak M., *L'etica cattolica e lo spirito del capitalismo*, Edizioni di Comunità, Milano 1994.

Novak M., *Lo spirito del capitalismo democratico e il cristianesimo*, Studium: Effediuno, Roma 1987.

Nuccio O., *Addio all'«Etica protestante»*, Casa Editrice Università degli studi La Sapienza, Roma 2003.

Nuccio O., *Diritto naturale e razionalità economica: studi sulle origini medievali dello "spirito capitalistico"*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1989.

Nuccio O., *La storia del pensiero economico italiano come storia della genesi dello spirito capitalistico*, Luiss University Press, Roma 2008.

O' Dea T.F., *The Sociology of Religion*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, New Jersey 1966; trad. it. *Sociologia della religione*, il Mulino, Bologna 1968.

Oakes G., *Addio all'"etica protestante"?*, in «MondOperaio», 8-9/1989, pp. 139-146.

Olmsted M.S., *The Small Group*, Random House, New York 1959; trad. it. *I gruppi sociali elementari*, il Mulino, Bologna 1959.

Orsini A., *Le origini del capitalismo: storia e interpretazioni*, Marco Editore, Lungro di Cosenza 2008.

Outhwaite W., Bottomore T., Gellner E., Nisbet R., Touraine A. (a cura di), *The Blackwell Dictionary of Twentieth Century Social Thought*, Basil Blackwell, Oxford 1993, 1994; ediz. it. a cura di Jedlowski P., *Dizionario delle scienze sociali*, il Saggiatore, Milano 1997.

Pace E., *Discorso religioso e dinamiche sociali*, Edizioni C.S.S.R., Padova 1980.

Paci E., *Fenomenologia e dialettica*, Feltrinelli, Milano 1974.

Paci E., *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*, Laterza, Roma-Bari 1961.

Palazzolo C., *La genesi del capitalismo*, in «MondOperaio», gennaio 1992.

Pareto V., *Prefazione* a Marx K., *Il Capitale*

Pareto V., *Trattato di sociologia generale*, G. Barbera editore, Firenze 1916.

Parinetto L., Sichirollo L., *Marx e Shylock: Kant, Hegel, Marx e il mondo ebraico*, Unicopli, Milano 1982.

Park R.E., *Human Migration and the Marginal Man*, in «American Journal of Sociology», n. 6, vol. XXIII, 1928, pp. 881-893.

Parsons T., *Capitalism in recent german literature: Sombart and Weber*, in «The Journal of Political Economy», n. 6, 1928, pp. 641-661.

Pavlov I.P., *Conditional Reflexes*, Dover Publications, New York 1927.

Pecorari P., *Economia e riformismo nell'Italia liberale: studi su Giuseppe Toniolo e Luigi Luzzatti*, Jaca Book, Milano 1986.

Pellicani L., *La genesi del capitalismo e le origini della modernità*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2013.

Pellicani L., *Saggio sulla genesi del capitalismo*, Milano 1988.

Pérez Franco M.L., *La noción de "espíritu" en las sociologías de Werner Sombart y Max Weber*, in «Sociológica», año 20, número 59, septiembre-diciembre de 2005, pp. 27-59.

Perret B., *Contester le capitalisme ou résister à la société de marché? Autour du "Nouvel Esprit du capitalisme", de Luc Boltanski et Ève Chiapello*, in «*Esprit*», vol. 1, n. 260, Janvier 2000, pp. 126-134.

Petty W., *A Treatise of Taxes and Contributions*, N. Brooks, London 1662.

Piccoli F., *Ambiente*, in Cipolla C. (a cura di), *I concetti fondamentali del sapere sociologico*, FrancoAngeli, Milano 2011.

Pirenne H., *Le fasi della storia sociale del capitalismo*, in Bendix R., Lipset S.M. (a cura di), *Teorie sulla struttura di classe*, Marsilio Editori, Padova 1972**,** pp. 129-141.

Pirenne H., *Storia economica e sociale del Medioevo*, Garzanti, Milano 1967.

Pisanelli S., *Werner Sombart and his reception in Italy*, in «DadA. Rivista di Antropologia post-globale», n. 1, 2015, pp. 155-182.

Ragone G., *Il capitalismo e il cristianesimo*, in «MondOperaio», 6/1989, pp. 111-114.

Ranieri F., *Psicologia*, Alpha Test, Roma 2002.

Raphaël F., *Judaïsme et capitalisme: essai sur la controverse entre Max Weber et Werner Sombart*, in «Archives de sciences sociales des religions», vol. 56, n. 2, 1983, pp. 296-298.

Rapp R., *Werner Sombart's The Jews and Modern Capitalism: A Revaluation*, in «The November Review: The Brooklyn College Journal of the Humanities», vol. 1, n. 1, 1964. Protti M., *Sombart and the Jews*, in «DADA. Rivista di Antropologia post-globale», n. 1, 2015, pp. 183-197.

Rasini V., *Natura, cultura e ambiguità umana nella posizione di Arnold Gehlen*, in «Bollettino Filosofico», n. 27, 2011-2012.

Rathenau W., *Die neue Wirtschaft*, S. Fischer, Berlin 1921.

Rathenau W., *Zur Kritik der Zeit*, S. Fischer, Berlin 1922.

Rathenau W., *Zur Mechanik des Geistes*, S. Fischer, Berlin 1918.

Ratzel F., *Anthropogeographie*, Verlag Von J. Engelhorn, Stuttgart 1891.

Ratzel F., *Politische Geographie*, Verlag Von R. Oldenbourg, München und Leipzig 1897.

Ray L.J., voce 'Etica protestante, tesi dell'', in Outhwaite W., Bottomore T., Gellner E., Nisbet R., Touraine A. (a cura di), *Dizionario delle scienze sociali*, il Saggiatore, Milano 1997.

Richter K., voce 'Giudizio', in Aa.Vv., *Islam, Cristianesimo, Ebraismo a confronto. Conoscere per una cultura di pace*, Piemme, Milano 2002.

Ries J. (a cura di), *Trattato di antropologia del sacro*, Jaca Book, Milano 1989.

Ries J., *L'uomo religioso e la sua esperienza del sacro*, Jaca Book, Milano 2007.

Ries J., *Simbolismo cultuale e* homo religiosus, in Ries J. (a cura di), *I simboli nelle grandi religioni*, Jaca Book, Milano 2016.

Riesman D., *The Lonely Crowd. A Study of the Changing American Character*, Yale University Press, New Haven 1950; trad. it. *La folla solitaria*, il Mulino, Bologna 1986.

Rimbotti L., *L'avvenire del capitalismo. Scritti di Max Scheler e Werner Sombart*, Settimo sigillo, Roma 2002.

Ritzer G., *La religione dei consumi. Cattedrali, pellegrinaggi e riti dell'iperconsumo*, il Mulino, Bologna 2000.

Rizzo F., *Werner Sombart*, Liguori Editore, Napoli 1974.

Rogin L., *Werner Sombart and the Uses of Trascendentalism*, in «The American Economic Review», vol. 31, n. 3, September 1941, pp. 493-511.

Ross E.J., Kilzer E., *Verstehende Sociology*, in «The American Catholic Sociological Review», vol. 14, n. 1, 1953, pp. 25-31.

Ross G., *Capitalism and Its Spirits?*, in «French Politics, Culture & Society», vol. 18, n. 3, Special Issue: Race in France (Fall 2000), pp. 103-108.

Rossetti F., *L'ambiente oltre l'ambiente: eco come relazione di relazioni*, in Cipolla C. (a cura di), *Principi di Sociologia*, FrancoAngeli, Milano 2000, pp. 615-649.

Rullani E., *Economia della conoscenza*, Carocci, Roma 2004.

Rutigliano E., *Teorie sociologiche classiche. Comte, Marx, Durkheim, Simmel, Weber, Pareto, Parsons*, Bollati Boringhieri, Torino 2007.

Ruzzeddu M., *Teorie della complessità e produzione di senso*, FrancoAngeli, Milano 2007.

Samuelsson K., *Economia e religione*, Armando Editore, Roma 1973.

Sandkühler G.J., *Linguaggio, segno, simbolo. L'anti-ontologia di Ernst Cassirer*, in «Rivista internazionale di Filosofia e Psicologia», vol. 1, n. 1-2, 2010.

Santoro M., Sassatelli R. (a cura di), *Studiare la cultura. Nuove prospettive sociologiche*, il Mulino, Bologna 2009.

Sapelli G., Vittadini G. (a cura di), *Alle radici della crisi: le ragioni politiche, economiche e culturali di un processo ancora reversibile*, BUR Rizzoli, Milano 2013.

Saraceno C., Sartor N., Sciortino G. (a cura di), *Stranieri e disuguali. Le disuguaglianze nei diritti e nelle condizioni di vita degli immigrati*, il Mulino, Bologna 2013.

Schefold B., *Marx, Sombart, Weber and the debate about the genesis of modern capitalism*, in «Journal of institutional studies», vol. 6, n. 2, 2014.

Scheler M., *Lo spirito del capitalismo e altri saggi*, a cura di Racinaro R., Guida, Napoli 1988.

Scheler M., *Sociologia del sapere*, Abete, Roma 1968.

Schelsky H., *Die Arbeit tun die Anderen*, Westdeutscher Verlag, Opladen 1975.

Schiller F., *Über Anmut und Würde*, Entstanden 1793; trad. it. a cura di Di Maio D., Tedesco S., *Grazia e dignità*, SE, Milano 2010.

Schipper I., *Der jüdische Kapitalismus (Zur Sombart-Brentano-Kontroverse)*, in «Der Jude. Eine Monatsschrift», vol. 1, pp. 130-137.

Schluchter W., *«Come le idee operano nella storia». Un caso esemplare nello studio sul Protestantesimo ascetico*, in Di Costanzo G., Pecchinenda G., Savarese R. (a cura di), *Max Weber. Un nuovo sguardo*, FrancoAngeli, Milano 2007.

Schmidt H., *Philosophisches Wörterbuch,* Kröner, Leipzig 1969.

Schopenhauer A., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, F.A. Brockhaus, Leipzig 1819.

Schumpeter J., *Capitalism, Socialism and Democracy*, Allen & Unwin, London 1957.

Scoppettuolo A., *Ragioni etiche e ragioni materiali tra Werner Sombart e Max Scheler. Le forme morali nell'origine delle istituzioni capitalistiche all'interno del dibattito weberiano*, in «Rivista Trimestrale di Scienza dell'Amministrazione. Studi di teoria e ricerca sociale», n. 3, 2017.

See H., *Les Origines du Capitalisme moderne*, Armand Colin, Paris 1926.

Segre S., *Weber, Sombart e il capitalismo*, Ecig, Genova 1997.

Sennett R., *La cultura del nuovo capitalismo*, il Mulino, Bologna 2006.

Sennett R., *Rispetto. La dignità umana in un mondo di diseguali*, il Mulino, Bologna 2004.

Sennett R., *The corrosion of character. The Personal Consequences of Work in the New Capitalism*, W.W. Norton & Company, New York-London 2008; trad. it. *L'uomo flessibile. Le conseguenze del nuovo capitalismo sulla vita personale*, Feltrinelli, Milano 2010.

Severino E., *Il declino del capitalismo*, Rizzoli, Milano 1993.

Severino E., *L'etica del capitalismo e lo spirito della tecnica*, Albo Versorio, Milano 2008.

Shore C., *Community*, in Outhwaite W., Bottomore T., Gellner E., Nisbet R., Touraine A., (a cura di), *Dizionario delle scienze sociali*, il Saggiatore, Milano 1997.

Sigwart C., *Logik. Die Lehre vom Urtheil, vom Begriff und vom Schluss*, J.C.B. Möhr, Tübingen 1873. Sigwart C., *Logik. Die Methodenlehre*, J.C.B. Möhr, Tübingen 1878.

Simmel G., *Arte e civiltà*, a cura di Formaggio D., Perucchi L., Isedi, Milano 1976.

Simmel G., *Die religion*, Rütten & Loening, Frankfurt am Main 1906.

Simmel G., *Lebensanschauung*, Duncker & Humblot, München 1918; trad. it. *Intuizione della vita: quattro capitoli metafisici*, Bompiani, Milano 1938.

Simmel G., *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Duncker & Humblot, Leipzig 1908; trad. it. *Sociologia*, a cura di Cavalli A., Edizioni di Comunità, Milano 1989.

Sloterdijk P., *Il mondo dentro il capitale*, Meltemi, Milano 2005.

Smith A.D., *Il revival etnico*, il Mulino, Bologna 1984.

Smith A.D., *Le origini etniche delle nazioni*, il Mulino, Bologna 1992.

Smith A.D., *National Identity*, Penguin Books, London 1991.

Sombart W., *Capitalism*, in «Encyclopedia of Social Science», McMillan, New York 1930, vol. 3.

Sombart W., *Correnti sociali della Germania di oggi*, in Pirou G., Sombart W., Durbin E.F., Patterson E.M., Spirito U., *La crisi del capitalismo*, Sansoni, Firenze 1933, ora in Sombart W., *La crisi del capitalismo*, a cura di Iannone R., Mimesis, Milano-Udine 2016.

Sombart W., *Der Bourgeois. Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen*, Duncker & Humblot, München & Leipzig 1913; trad. it. a cura di Trocini F., *Il borghese. Contributo alla storia intellettuale e morale dell'uomo economico moderno*, Aracne, Roma 2017.

Sombart W., *Der moderne Kapitalismus*, Duncker & Humblot, Leipzig 1916; trad. it. a cura di Cavalli A., *Il capitalismo moderno*, UTET, Torino 1967.

Sombart W., *Deutscher Sozialismus*, Buchholz & Weisswange, Berlin-Charlottenburg 1934; trad. it. *Il socialismo tedesco*, Vallecchi, Firenze 1941.

Sombart W., *Die drei Nationalökonomien. Geschichte und System Lehre von der Wirtschaft*, Duncker & Humblot, München/Leipzig 1930.

Sombart W., *Die Grundformen des menschlichen Zusammenleben*, in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», LXIV, 1930.

Sombart W., *Die Juden und das Wirtschaftsleben*, Duncker & Humblot, Leipzig 1911, trad. it. *Gli Ebrei e la vita economica*, vol. I, Edizioni di Ar, Padova 1980; vol. II, Edizioni di Ar, Padova 1988; vol. III, Edizioni di Ar, Padova 1997.

Sombart W., *Die Zukunft der Juden*, Duncker & Humblot, Berlin 1912.

Sombart W., *Die Zukunft des Kapitalismus*, Buchholz & Weißwang, Berlin 1932; trad. it. a cura di Iannone R., *L'avvenire del capitalismo*, Mimesis, Milano-Udine 2015.

Sombart W., *Händler und Helden. Patriotische Besinnungen*, Duncker & Humblot, München/Leipzig 1915; trad. it. *Mercanti ed eroi*, Aracne, Roma 2013.

Sombart W., *Krieg und Kapitalismus*, Duncker & Humblot, München und Leipzig 1913; trad. it. a cura di Iannone R., *Guerra e capitalismo*, Mimesis, Milano-Udine 2015.

Sombart W., *Luxus und Kapitalismus*, Duncker & Humblot, München 1913; trad. it. a cura di Frassinelli R., *Lusso e capitalismo*, All'Insegna del Veltro, Parma 1982.

Sombart W., *Metafisica del capitalismo*, Edizioni di Ar, Padova 1994.

Sombart W., *Noo-soziologie*, Duncker & Humblot, Berlin 1956.

Sombart W., *Unità di cultura e di costituzione in Europa*, Bibliopolis, Napoli 2005.

Comunità Europee, *Preambolo e Parte II - Carta dei diritti fondamentali dell'Unione in Unione Europea, Trattato che adotta una Costituzione per l'Europa*, Comunità Europee, Lussemburgo 2005.

Sombart W., *Verhandlungen des Sechsten Deutschen Soziologentages von 17-bis19*, Congresso di Sociologia, Zurigo 1928.

Sombart W., *Vom Menschen. Versuch einer geistwissenschaftlichen Anthropologie*, Duncker & Humblot, Berlin 1956; trad. it. a cura di Iannone R., *Saggio sull'uomo. Un tentativo di intendere l'antropologia come scienza dello spirito*, Bonanno Editore, Acireale-Roma 2013.

Sombart W., *Wirtschaft und Mode. Ein Beitrag zur Theorie der modernen Bedarfgestaltung*, Verlag Yon J.F. Bergmann, Wiesbaden 1902.

Sombart W., *Zur Kritik des ökonomischen Systems von Karl Marx* [*Toward a Critique of the Economic System of Karl Marx*], in «Archiv für soziale Gesetzgebung und Statistik», 1894, vol. 7, pp. 555–594.

Spann O., *Kategorienlehre*, Verlag von Gustav Fischer, Jena 1924; Spann O., *Gesellschaftslehre.* Zweite, neubearbeitete Auflage, Verlagsbuchhandlung Quelle & Meyer, Leipzig 1923.

Spreafico A, *Community*, in Bettin Lattes G., Raffini L., *Manuale di sociologia*, vol. I, CEDAM, Padova 2011, pp. 143-171.

Stark W., *The Sociology of Religion*, Routledge & Kegan Paul, London 1969.

Stausberg M. (a cura di), *Contemporary Theories of Religion, a critical companion*, Routledge, London & New York 2009.

Steckelmacher M., *Randbemerkungen zu W. Sombarts «Die Juden und das Wirtschaftsleben»*, Verlag Von Leonhard Simion N.F., Berlin 1912.

Steiner R., *Natura e uomo secondo la scienza dello spirito*, Editrice antroposofica, Milano 2008.

Stiegler B., *Mécréance et Discrédit: 3. L'esprit perdu du capitalisme*, Galilée, Parigi 2006.

Stimilli E., *Il debito del vivente. Ascesi e capitalismo*, Quodlibet, Macerata 2011.

Stouffer S.A., *The American Soldier*, 4 voll., Princeton University Press, Princeton 1949.

Sutton F.X., *The Social and Economic Philosophy of Werner Sombart: The Sociology of Capitalism*, in Barnes H.E. (editor), *An Introduction to the History of Sociology*, Univ. of Chicago Press, Chicago 1948, pp. 316-331.

Tabboni S. (a cura di), *Vicinanza e lontananza. Modelli e figure dello straniero come categoria sociologica*, FrancoAngeli, Milano 1986.

Taguieff P.-A., *La forza del pregiudizio. Saggio sul razzismo e sull'antirazzismo*, il Mulino, Bologna 1994.

Tarde G., *Les lois de l'imitation*, Félix Alcan Éditeur, Paris 1890.

Tawney R.H., *La religione e la nascita del capitalismo*, Feltrinelli, Milano 1967.

Taylor A.C., voce 'Etnia', in Bonte P., Izard M. (a cura di), *Dizionario di antropologia e etnologia*, Einaudi, Torino 2006, pp. 321-323.

Thomas W., Thomas D.S., *The child in America: Behavior problems and programs*, Knopf, New York 1928.

Todeschini G., *La ricchezza degli Ebrei: merci e denaro nella riflessione ebraica e nella definizione cristiana dell'usura alla fine del Medioevo*, Fondazione Cisam, Spoleto 1989.

Todeschini G., *Una polemica dimenticata: Sombart e "Die Juden und das Wirtschaftsleben" nella discussione storiografica (1911-1920)*, in "Società e storia", n. 35.

Tomasi M., *Grazia divina e "spirito del capitalismo". Sociologia e teologia in dialogo per una critica del capitalismo contemporaneo*, in «Annuario Teologico Bressanone», vol. 7, 2017.

Tönnies F., *Gemeinschaft und Gesellschaft*, O.R. Reislad, Leipzig 1887; trad. it. *Comunità e società*, Edizioni di Comunità, Milano 1979.

Toscano C., *Capitalismo in agonia. Ricerche e appunti per contribuire al mutamento. Prima parte. Tempo di lavoro, tempo libero e tempo perso nella società a capitalismo industriale avanzato: Verso l'alienazione totale dell'uomo?*, Pendragon, Bologna 2015.

Touraine A., *Le retour de l'acteur*, Fayard, Paris 1984.

Traverso E., *La fine della modernità ebraica: dalla critica al potere*, Feltrinelli, Milano 2013.

Tullio-Altan C., *Ethnos e civiltà. Identità etniche e valori democratici*, Feltrinelli, Milano 1995.

Tylor E.B., *Primitive Culture*, London 1871.

Valbonesi V., *Dall'economia dell'anima all'anima dell'economia: Saggi su Walther Rathenau*, Unipress, Padova 1992.

Van der Leeuw G., *Phänomenologie der Religion*, Mohr Siebeck, Tübingen; trad. it. *Fenomenologia della religione*, Bollati Boringhieri, Torino 2017.

Varsanyi N.A., *A Study of Werner Sombart's Writings*, Department of Economies and Political Science, McGill University, Montreal, April 1963.

Veblen T., *The Intellectual Pre-eminence of Jews in Modern Europe*, in Veblen T., *Essays in Our Changing Order*, Augustus M. Kelley, New York 1934, pp. 219-231.

Vetter D., voce 'Fede', in Aa.Vv., *Islam, Cristianesimo, Ebraismo a confronto. Conoscere per una cultura di pace*, Piemme, Milano 2002.

Vetter D., voce 'Razionalismo', in Aa. Vv., *Islam, Cristianesimo, Ebraismo a confronto. Conoscere per una cultura di pace*, Piemme, Milano 2002.

Vetter D., voce 'Redenzione', in Aa.Vv., *Islam, Cristianesimo, Ebraismo a confronto. Conoscere per una cultura di pace*, Piemme, Milano 2002.

Vico G., *De nostri temporis studiorum ratione*, in Battistini A. (a cura di) *Opere*, vol. I, Mondadori, Milano 1990.

Voce 'Etica', in *L'Universale. Enciclopedia Generale, vol. I*, Garzanti, Milano 2003.

Voce 'Resilienza', in *Enciclopedia on line Treccani*, http://www.treccani.it/enciclopedia/resilienza/.

Voce 'Spirito', in *Dizionario di Filosofia*, Treccani, Roma 2009.

Voce 'Spirito', in *L'Universale. La Grande Enciclopedia Tematica*, Garzanti, Milano 2003, p. 1098.

Voce 'Spiritualismo', in *Grande Enciclopedia De Agostini*, vol. 20, De Agostini, Novara 1992, pp. 461-462.

Wagner-Tsukamoto S.A., *Homo Economicus and the Stories of Jacob: On the Methodological Relevance of Rational Choice Theory for Studying the Hebrew Bible*, in «Method and Theory in the Study of Religion», vol. 25, n. 1, 2013, pp. 78-100.

Wagner-Tsukamoto S.A., *Is God an Economist? An Institutional Economic Reconstruction of the Old Testament*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, UK and New York 2009.

Wagner-Tsukamoto S.A., *Rational Religion: Economic Patterns in Old Testament Thought*, in «Scandinavian Journal of the Old Testament», vol. 32, n. 1, 2018, pp. 130-154.

Wagner-Tsukamoto S.A., *The Paradise Story: A Constitutional Economic Reconstruction*, in «Journal for the Study of the Old Testament», vol. 34, n. 2, 2009, pp. 147-170.

Wallerstein I., *Il capitalismo storico*, Einaudi, Torino 1985.

Wätjen H.J.E., *Das Judentum und die anfänge der modernen kolonisation; kritische bemerkungen zu Werner Sombarts 'Die Juden und das wirtschaftsleben'*, W. Kohlhammer, Berlin 1914.

Weber M., *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, in «Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik», voll. XX e XXI, 1904-1905; trad. it. *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Sansoni, Firenze 1965.

Weber M., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1920; trad. it. *Sociologia della religione*, Edizioni di Comunità, Milano 1982.

Weber M., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Mohr, Tübingen 1922; trad. it. a cura di Rossi P., *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Einaudi, Torino 2003.

Weber M., *Wirtschaft und Gesellschaft*, Mohr, Tübingen 1921-1922; trad. it. *Economia e società*, Edizioni di Comunità, Milano 1961.

Weingort A., *Intérêt et crédit dans le droit talmudique*, R. Pichon et R. Durand-Auzias, Paris 1979.

Wiese L.V., *Das Verstehen. Bemerkungen zu Werner Sombart Vortrag auf den Sechsten Soziologentages*, in «Vierteljahreshefte für Soziologie», VIII, 1930.

Wieser F., *Social Economics*, Adelphi Company, New York 1927.

Winner L., *Autonomous technology: technics-out-of-control as a theme in political thought*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts 1977.

Zagari E., *Per una ricerca sulle tipologie del carattere sociale*, in «Cahiers Vilfredo Pareto. Revue européenne d'histoire des sciences sociales», n. 13, 1967, pp. 171-192.

Zanfrini L., *Sociologia della convivenza interetnica*, Laterza, Roma-Bari 2004.

Zanotto P., *Cattolicesimo, protestantesimo e capitalismo. Dottrina cristiana ed etica del lavoro*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005.

Zelizer V.A., *Vite economiche. Valore di mercato e valore della persona*, il Mulino, Bologna 2009.

Zemon D.N., *Religion and capitalism once again? Jewish merchant culture in the seventeenth century*, in «Representations», n. 59, 1997, pp. 56-84.