

# STORIADEL MONDO



Periodico telematico di Storia e Scienze Umane  
<http://www.storiadelmondo.com>  
Numero 89 (2019)

[Editoria.org](http://www.editoria.org)



<http://www.drengo.it/>  
Roma

in collaborazione con

Medioevo  
Italiano  
Project

Associazione Medioevo Italiano  
<http://www.medioevoitaliano.it/>



Società Internazionale per lo Studio dell'Adriatico nell'Età Medievale  
<http://www.sisaem.it/>

© Drengo 2002-2017 - © Angelo Gambella 2017-19 - Proprietà letteraria riservata  
Periodico telematico a carattere tecnico scientifico professionale

Registrazione Tribunale di Roma autorizzazione n. 684/2002 del 10.12.2002

Direttore responsabile: Roberta Fidanzia

ISSN: 1721-0216

Rivista con Comitato scientifico internazionale e referaggio anonimo (peer review)

Roberta Iannone

*Capitale e capitalismo: concetti e fenomeni in divenire (II parte)*

**1. Il capitalismo e la sua mentalità**

Qual è la mentalità del capitale? Che si sostanzia in un insieme di macchinari all'interno di una fabbrica, nella moneta, in un criterio di relazione della ricchezza nel tempo, oppure ancora nell'intelligenza e nella creatività di un lavoratore, nelle sue relazioni o nella cultura condivisa in cui è immerso, qual è il senso e quali sono i significati sottesi nella nascita e nell'accumulazione del capitale?

Come si è avuto modo di cogliere nel saggio *Capitale e capitalismo: concetti e fenomeni in divenire (I parte)*<sup>1</sup>, senza dubbio il capitale deve la sua origine all'industria e al risparmio, e, prim'ancora alle trasformazioni dell'agricoltura, dell'artigianato e delle attività mercantili, ma sono sufficienti questi elementi per determinarlo, oppure qualcos'altro è dovuto scattare nella mente del nascente capitalista perché questi diventasse tale e affinché il capitale si rafforzasse fino a creare l'omonimo sistema economico, il capitalismo appunto?

In effetti, una volta che i processi agricoli, artigianali e mercantili sono giunti a maturazione, industria e risparmio hanno giocato un ruolo chiave nel processo di affermazione del capitale, l'una sottoforma di "produzione sistematica" alla base della capitalizzazione, l'altra sottoforma di "differimento del consumo" alla base dell'impiego produttivo.

Sarebbe tuttavia un errore limitare a questi soli aspetti l'avvento del capitalismo, oppure fondarlo meramente sui pilastri del capitale e del lavoro salariato. Quest'ultimi in particolare esistevano sin nell'antichità e nel Medioevo, sia pure sotto forme diverse<sup>2</sup>, ma non per questo esisteva il capitalismo che invece apparve solo in Occidente e solo nei secoli a cavallo tra 1500 e 1600.

È questa, d'altra parte, la domanda chiave che, come noto, si pose Weber come incipit del suo ragionamento sulla natura e sulle origini del capitalismo:

"Per quale concatenazione di circostanze, proprio qui, in terra d'Occidente, e soltanto qui, si sono prodotti dei fenomeni culturali i quali – almeno così ci pare raffigurarceli – si sono trovati in una direttrice di sviluppo di significato e validità universali?"<sup>3</sup>.

Perché il capitale si affermi al punto da caratterizzare un intero sistema economico – il capitalismo appunto – è necessaria una rivoluzione antropologica, sociale e culturale che spinge con forza verso la nascita dell'"uomo nuovo", cioè l'imprenditore capitalista, verso nuove relazioni economiche e sociali, e verso un nuovo modo di vedere le cose. Si tratta, per intenderci, di quella "mentalità capitalistica" fatta di elementi anche molto differenti tra loro – come il desiderio di accumulazione, il mantenimento dell'ordine, della sicurezza e il rispetto della legge, la preoccupazione per il futuro, l'illimitatezza dei bisogni, etc. –, a loro volta ancorati e ancorabili ad ulteriori dimensioni di esperienza e che hanno trovato nei classici del pensiero sociologico la loro più compiuta teorizzazione.

Il primo grande insieme di elementi riguarda la dimensione antropologica ravvisabile nella "formazione dell'imprenditorialità".

<sup>1</sup> R. IANNONE, *Capitale e capitalismo: concetti e fenomeni in divenire (I parte)*, in «Storiadelmondo. Periodico telematico di Storia e Scienze Umane», n. 88.

<sup>2</sup> E. ANTONINI (a cura di), *Testimonianze sul capitalismo*, Bulzoni, Roma 2006, p. 16.

<sup>3</sup> M. WEBER, *Sociologia delle religioni*, Utet, Torino 1976, p. 89.

A partire dalle isole britanniche, una strana epidemia comincia ad invadere l'Europa “per diffondersi poi, in tempi e modi diversi, in quasi tutto il mondo. Nobili e ricchi agricoltori, mercanti e artigiani hanno spezzato le catene della tradizione e sono stati presi da una sorta di furore che li ha portati a fondare imprese, a conquistare mercati, ad accumulare fortune e a mettere al proprio servizio schiere di ingegneri, di impiegati e di tecnici e un immenso esercito di lavoratori salariati”<sup>4</sup>.

Nasce l'uomo nuovo. Sarà lui a portare avanti la marcia inarrestabile del capitalismo. Pur provenendo da strati e ceti diversi – e spesso si tratta pure di marginali e appartenenti a gruppi minoritari (eretici, stranieri, ebrei) che, proprio perché meno inseriti nella società, si possono liberare più facilmente dei vincoli della tradizione (Sombart, 1902) –, tutti gli “uomini nuovi” sono accomunati da una meta: innovare. Non è più tempo di fare le solite cose, con il solito modo. È ora di fare cose diverse con modalità differenti rispetto al passato, anche al fine di allargare il giro d'affari o estendere le dimensioni della propria impresa. Così Schumpeter: “La caratteristica che definisce l'imprenditore è data semplicemente dal fare cose nuove o dal fare cose già fatte in modo nuovo (innovazione)”<sup>5</sup>.

L'uomo nuovo è dunque un genio innovatore e l'innovazione diventa la vera leva del cambiamento accanto alla creatività e all'invenzione che pure rompono con la ripetizione, e il loro valore aggiunto è dato proprio dallo squarcio di diversità e di differenziazione che realizzano nella sfera della riproduzione, dell'equilibrio e della routine.

Il cambiamento economico inizia dunque con un atto – l'innovazione/invenzione creativa – che è esterno al campo proprio dell'economia, anche lì dove finisce, a volte, per coincidere con una mera combinazione innovativa delle risorse produttive, per diventare ancora più decisiva nel caso della innovazione dei prodotti, delle tecniche di raccolta e lavorazione dei capitali, dei metodi di commercializzazione, di ricerca di nuove materie prime e di nuovi mercati di sbocco per i manufatti.

Sombart ci ha parlato di “uomini forti” nei quali il capitalismo – o meglio, lo spirito del capitalismo (come vedremo più avanti) – “mette radici” e che proietta fuori dalla massa dei loro comodi e pacifici compagni, vale a dire tutti coloro che, in maniera più tradizionale e meno originale, si limitano a seguire i solchi tracciati da sempre e valicati dai più, anche perché più noti (nei vincoli come nelle opportunità) e per questo più sicuri. Tuttavia, nel lungo periodo, questa spinta tenderà ad animare e muovere “cerchie sempre più ampie di individui”, che si conformeranno a quei risultati, fosse anche soltanto per imitazione oppure perché persuasi dal risultato altrui. È noto, d'altra parte, come entrambe, tanto cioè l'imitazione quanto il risultato delle azioni altrui, possano agire da modello di comportamento se non da vere e proprie leggi<sup>6</sup>.

Ogni innovazione è dunque destinata a diffondersi e quindi presto cesserà di essere tale per diventare realtà nota e generalizzata. È questo il meccanismo fondamentale di funzionamento della “distruzione creatrice”<sup>7</sup> che porta l'imprenditore a essere tale nel momento in cui trova sempre nuove innovazioni e combinazioni di risorse creative.

La formazione dell'imprenditorialità per alcuni autori è vero e proprio “spirito”. È il caso dello “spirito imprenditoriale” che per Sombart è il nucleo costitutivo essenziale del capitalismo assieme allo “spirito borghese”. Nessun capitalismo sarebbe mai esistito se non si fosse

---

<sup>4</sup> A. BAGNASCO, M. BARBAGLI, A. CAVALLI, *Sociologia*, il Mulino, Bologna 2001, p. 70.

<sup>5</sup> J. A. SCHUMPETER, *Capitalism, Socialism & Democracy*, Harper & Brothers, New York 1942, cit. in E. Antonini, *op. cit.*, pp. 127-133.

<sup>6</sup> W. SOMBART, *Der Moderne Kapitalismus*, Duncker & Humblot, Leipzig 1902; trad. it. *Il capitalismo moderno*, Utet, Torino 1967, cit. in R. IANNONE, *L'analisi rimossa: capitalismo ed economia del futuro in Werner Sombart*, in E. ANTONINI, *op. cit.*, p. 71.

<sup>7</sup> J. A. SCHUMPETER, *op. cit.*

affermato innanzitutto lo spirito del capitalismo e questo spirito è imprenditoriale e borghese assieme.

L'essere e il divenire del capitalismo dipendono dunque dal suo spirito, prima ancora che dall'organizzazione materiale delle risorse. Per spirito del capitalismo Sombart intende la sintesi di elementi imprenditoriali diversi, quali:

- *l'aspirazione all'infinito*, che è lo spirito dell'irrequietezza, dell'ansia di Faust, poiché ogni meta è fissata fuori dai confini, nell'immenso, e ogni vincolo organico appare inadeguato;
- *l'aspirazione al potere*, intesa come tendenza a sottomettere gli altri, a imporre la propria volontà;
- e *lo spirito d'intrapresa*, di collaborazione per la realizzazione di un'opera comune.

A queste tre dimensioni Sombart aggiunge, poi, anche le virtù borghesi – come la diligenza, la parsimonia, la moderazione e la fede nei contratti – dal momento che, mentre lo spirito imprenditoriale vuole conquistare e guadagnare, lo spirito borghese vuole ordinare e conservare e l'unione di questi due spiriti ha permesso l'affermazione del capitalismo.

Lo spirito del capitalismo non si ferma davanti a nulla e ogni ordine può essere rimesso in discussione. Esso è, infatti, “terreno e mondano, dispone di una immensa forza distruttrice di tutte le vecchie formazioni naturali, dei vecchi legami e delle vecchie barriere, ma è anche forte perché capace di costruire nuove forme di vita, nuove creazioni artistiche ed artificiali. È quello spirito che dalla fine del Medioevo strappa i vincoli che, formati 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”<sup>8</sup>.

Si tratta dunque di una “imprenditorialità razionale”. Essa è tale perché non è orientata all'ozio, al consumo e ai piaceri della vita, ma a una vita sobria e morigerata, volta all'accumulazione e al reinvestimento del profitto.

“L'impulso acquisitivo e la sete di guadagno non bastano, dunque, per fare il capitalismo. Anche perché “questa aspirazione è esistita ed esiste in camerieri, medici, cocchieri, artisti, *cocottes*, funzionari corruttibili, soldati, banditi, crociati, frequentatori di bische, mendicanti – si potrebbe dire – in *all sorts and conditions of men*, in tutte le epoche e in tutti i paesi della terra, laddove ne era data e ne è data la possibilità oggettiva [...]. La più sfrenata bramosia di acquisizione non si identifica per nulla con il capitalismo e tanto meno con il suo spirito. Il capitalismo può addirittura essere identico con l'imbrigliamento o almeno con il temperamento razionale di questo impulso irrazionale. Invero il capitalismo si identifica con l'aspirazione al guadagno nell'impresa capitalistica irrazionale, continuativa, e ad un guadagno sempre rinnovato, ossia alla redditività”<sup>9</sup>.

Il capitalismo implica un orientamento sistematico e razionale, essenzialmente nuovo anche rispetto alle stesse speculazioni dei banchieri e dei mercanti medioevali, verso l'attività economica.

“L'imprenditore è il campione delle virtù borghesi del risparmio e persegue con dedizione assidua e sistematica un fine astratto e illimitato, l'accumulazione del capitale, non un fine concreto e finito quale può essere l'accumulazione di un patrimonio di beni direttamente fruibili. Non a caso la nascita del capitalismo si accompagna a una critica serrata e polemica contro il lusso e gli stili di vita dispendiosi e improduttivi delle classi aristocratiche. Il capitalismo non è quindi soltanto un particolare sistema economico fondato su imprese che operano sui mercati al

---

<sup>8</sup> W. SOMBART, *op. cit.*, cit. in R. IANNONE, *op. cit.*, p. 70.

<sup>9</sup> M. WEBER, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, Mohr, Tübingen 1904-1905; trad. it. *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, in M. WEBER, *Sociologia della religione*, Edizioni di Comunità, Milano 1982, pp. 5-6.

fine di produrre beni e accumulare profitti, ma esprime anche una mentalità e un'etica economica particolari”<sup>10</sup>.

È questo, come noto, il senso del celebre saggio di Weber già citato del 1904, in cui il capitalismo è il portato di uno stile di vita improntato alle virtù borghesi dell'operosità e del risparmio in luogo del lusso e dello spreco e che trova nell'etica protestante di stampo calvinista la sua ispirazione. L'ascesi mondana, a differenza di quella extramondana, non fugge dalle cose terrene, ma cerca di operarvi attivamente per dominare e trasformare il mondo, mentre il dogma della predestinazione getta i credenti nell'angoscia e nell'incertezza esistenziale, alla ricerca del successo terreno come segnale di salvezza. Non si tratta, dunque, né di cambiare il corso degli eventi (impossibile se c'è predestinazione), né di rassegnarsi ad essi (impossibile se si è credenti), ma si tratta quanto meno di “sapere” per placare l'angoscia derivante proprio dal credo.

Al di là del merito di questa tesi weberiana e dei suoi dettagli esplicativi (all'interno dei quali non è possibile addentrarsi), dovrebbe apparire chiaro in che senso si possa dire che i primi imprenditori furono portatori di uno spirito nuovo e quanto il capitalismo dipenda da questo spirito, prim'ancora o accanto alla organizzazione materiale delle risorse. La stessa organizzazione, in realtà, non esisterebbe se non ci fosse uno “spirito organizzativo”.

Anche Sombart fu un convinto assertore dell'influenza che la religione può esercitare sulla vita economica e in particolare sullo spirito del capitalismo. Tuttavia, a differenza di Max Weber, non appuntò la sua attenzione sul calvinismo ma sull'ebraismo nella celebre Opera *Gli Ebrei e la vita economica*<sup>11</sup>.

Anzi, fu proprio approfondendo Weber, che Sombart si persuase che quegli elementi del dogma puritano che secondo quell'Autore avrebbero influenzato il capitalismo, in realtà, il puritanesimo li aveva presi in prestito dalla religione ebraica.

Tutto ciò comunque non sarebbe bastato a spingerlo verso questi studi se non fosse intervenuto anche un altro elemento: la convinzione che gli Ebrei hanno avuto un ruolo centrale nell'edificazione dell'economia moderna e un ruolo infinitamente maggiore di quello che si è soliti riconoscere loro. Tale convinzione comincia a formarsi in Sombart mentre cerca di spiegare i cambiamenti economici dell'Europa tra la fine del 1400 e la fine del 1600 e lo spostamento che inizia a realizzarsi del centro di gravità economico dall'Europa meridionale a quella nord occidentale. Le spiegazioni generalmente addotte (scoperta della via marittima delle Indie orientali, spostamento dei centri di potenza politica, etc.) non lo convincevano. Di contro comincia a crescere in lui la convinzione che vi fosse un parallelismo tra i destini economici degli Stati e delle città e i trasferimenti degli Ebrei. Lì dove essi si insediavano, facilitavano il progresso economico, mentre nei paesi e nelle città che abbandonavano provocavano la decadenza economica.

Quali dunque i “fatti” che hanno reso gli Ebrei i fondatori del capitalismo moderno? O meglio: quali i fatti che hanno incoraggiato quella attitudine che li ha resi i fondatori del capitalismo moderno?

Su tutti i fatti si impone un *leit motiv* che è dato dalla combinazione di interno-esterno. L'autore si sofferma in particolare su una combinazione di circostanze esteriori e di condizioni interiori quale chiave di lettura dell'enorme influenza esercitata dagli Ebrei sull'evoluzione dell'economia moderna e, aggiunge, quindi della civiltà moderna. Interna è l'indole del popolo ebraico: un popolo nomade, dal sangue caldo, un popolo del deserto che viene a contatto con popoli sedentari, freddi, radicati nel suolo. Ciò costringe gli Ebrei a operare in condizioni esterne che non assomigliano affatto a quelle della patria d'origine e a loro estranee. Sono proprio queste condizioni di estraneità a suscitare in loro il “dinamismo”, così come non avremmo mai avuto, arriva a dire Sombart, il capitalismo moderno se essi fossero rimasti nel loro Paese o se fossero

---

<sup>10</sup> A. BAGNASCO, M. BARBAGLI, A. CAVALLI, *op. cit.*, p. 72.

<sup>11</sup> W. SOMBART, *Gli Ebrei e la vita economica*, vol. I, Edizioni di Ar, Padova 1989.

emigrati in Paesi caldi. L'aspetto singolare del capitalismo per Sombart è dunque dato dalla seguente considerazione: il capitalismo deve la propria nascita all'associarsi puramente accidentale dei popoli dotati di indoli radicalmente diverse incanalati in circostanze accidentali. Ne deriva una considerazione altrettanto rivoluzionaria: "Né il capitalismo moderno, né la civiltà moderna sarebbero sorti senza la dispersione degli Ebrei nei Paesi dell'emisfero settentrionale del globo terrestre"<sup>12</sup>.

Astraendo dai copiosi contenuti di merito con cui, in ben tre volumi, Sombart documenta e cerca di spiegare la relazione tra Ebrei e vita economica, si può dire che per l'Autore ciò che l'Ebreo rappresentò attraverso i secoli, di contro alle visioni dominanti, fu la *concezione essenzialmente individualista dell'economia*: concezione secondo la quale l'agire del singolo soggetto economico non doveva essere limitato da alcuna regolamentazione restrittiva fondata sul volume di vendita, sulla specializzazione o sulla separazione delle professioni – ogni aspetto avendo, all'opposto, il diritto di ampliare il proprio spazio d'azione secondo le sue possibilità, anche a spese dei vicini. I metodi di lotta implicitamente preconizzati da questa concezione risultavano essenzialmente di ordine immateriale: furbizia, astuzia, finezza; gli unici limiti di cui essa raccomandava il rispetto nella concorrenza economica erano quelli imposti dal codice penale – sì che soddisfatta la condizione di essere in regola con tali norme ognuno doveva avere la libertà d'agire a sua discrezione, per meglio curare i propri interessi.

*È evidente come siano le idee del 'libero commercio', della 'libera concorrenza', il razionalismo economico, lo spirito puramente capitalistico – in breve: l'intera mentalità economica moderna, nella cui formazione gli Ebrei hanno svolto, se non proprio il ruolo decisivo, almeno un ruolo tra i più determinanti – a irrompere vittoriosamente in questi principi, in questi modelli operativi. Sono appunto questi principi a importare – da un clima estraneo – tali concezioni, calandole in un'atmosfera intrisa di idee del mondo assolutamente diverse"*<sup>13</sup>.

Calvinismo per Weber, ebraismo per Sombart, ma la domanda resta: come nasce lo spirito del capitalismo?<sup>14</sup>

È questo un interrogativo centrale nel pensiero di Sombart, soprattutto se si tiene conto del fatto che tra lo spirito dei diversi sistemi economici e delle rispettive epoche non vi è alcun legame, ma soltanto una successione discreta. Secondo questo Autore, lo spirito del capitalismo, o il capitalismo stesso<sup>15</sup>, non nasce, come è nel pensiero di K. Marx, dalle contraddizioni interne dei sistemi che l'hanno preceduto, né il suo divenire può dirsi espressione di un processo evolutivo, come la fede nel progresso poteva aver indotto a pensare nelle epoche precedenti. Piuttosto l'origine del capitalismo deve essere rintracciata nella dimensione psicologica propria delle motivazioni degli uomini ad agire economicamente. Ogni epoca storica presenta la propria costellazione di motivi prevalenti e questi costituiscono "le cause primarie"<sup>16</sup> della vita economica. Tali motivi possono essere orientati a modelli d'azione coerenti con il passato o del tutto nuovi. In quest'ultimo caso essi troveranno l'opposizione del mondo circostante, ma solo fintanto che non saranno coronati dal successo. Infatti, quando ciò si verifica, tali motivi si costituiscono come esempio, riprodotto per questo da altre persone indotte a percorrere la medesima strada.

Lo spirito del capitalismo è il portato di un complesso processo socio-psicologico, che nasce dalla forza interiore degli individui – con ciò anticipando il valore esplicativo dei *residui* di Pareto

---

<sup>12</sup> *Ivi*, p. 22.

<sup>13</sup> *Ivi*, p. 211.

<sup>14</sup> S. SEGRE, *Teorie dello sviluppo capitalistico: Weber e Sombart*, Ecig, Genova 1989.

<sup>15</sup> Nota A. Cavalli a proposito della genesi dello spirito del capitalismo e della genesi del capitalismo che «la mancata distinzione tra questi due problemi ha provocato confusione nell'interpretazione dell'opera sombartiana. Il primo concerne la genesi di un atteggiamento, il secondo la sua diffusione e oggettivazione». A. CAVALLI, *Introduzione a W. SOMBART, Il capitalismo moderno*, cit., p. 27.

<sup>16</sup> W. SOMBART, *Il capitalismo moderno*, cit., p. 28.

(1916) nella spiegazione dei comportamenti sociali – e si diffonde attraverso meccanismi, anche se non vere e proprie leggi, di imitazione<sup>17</sup>.

Per Sombart il capitalismo dipende dunque dallo *spirito* ma questo, in quanto espressione di motivi e di componenti antropologiche, a sua volta, dipende dall'*anima*. “Il capitalismo è nato dal profondo dell'anima europea” e l'anima, in quanto tale, “è sempre legata alla vita e come anima umana è sempre legata a una persona”<sup>18</sup>.

Spirito e anima o materia, dunque?

Il capitalismo è un fenomeno troppo complesso e pervasivo perché si esaurisca nelle, sia pur ampie, potenzialità esplicative della “psicologia storica”<sup>19</sup> e perché si possa rinunciare completamente ad un'analisi sulla nascita della ricchezza<sup>20</sup>. La dimensione “materiale” del capitalismo, e cioè la dinamica delle forze produttive nel senso indicato da K. Marx, non può essere affatto ignorata, tanto più che i motivi antropologici, e l'anima che li dispiega, non sono espressione diretta di *energia economica*. Perché questa si realizzi è necessaria la presenza di strumenti e condizioni materiali che agiscano da stimoli positivi piuttosto che negativi sulla vita psichica del soggetto economico, una specie di discriminazione delle convinzioni individuali in grado anche di orientarne la direzione. In questo senso il grado di prossimità e di lontananza di Sombart rispetto a Marx non deve essere rintracciato tanto nell'importanza assegnata, rispettivamente, alla rendita fondiaria in forma monetaria piuttosto che ai rapporti di proprietà degli strumenti di lavoro per la formazione originaria del capitale, quanto nel peso subordinato e accessorio, quindi non strutturale e di mero orientamento, che Sombart, a differenza di Marx, e come Weber è disposto a riconoscere a questi processi materiali rispetto a quelli spirituali. Non a caso essi si presentano come stimoli, o strumenti, utili per indirizzare lo spirito in una direzione piuttosto che in un'altra, ma non assurgono al rango di determinante del fenomeno capitalistico nella sua interezza, senza per questo essere marginali.

Tra le forze che facilitano l'espansione dell'energia economica ci sono:

- l'allargamento degli affari e l'accumulazione delle esperienze, perché tali dimensioni dell'esperienza sociale stimolano attività ulteriori e laboriosità;
- la tecnica, che evoca lo sviluppo del pensiero razionale, del senso dell'esattezza e della puntualità, oltre che dei valori materiali dell'utilità e della comodità;
- l'organizzazione, poiché essa facilita la proiezione della propria azione e del proprio successo nel futuro e la generalizzazione della riuscita, dell'ascesa e dell'arricchimento per tutti coloro che vi partecipano e con effetti contagiosi degli uni nei confronti degli altri.

Tra gli ostacoli emergono le difficoltà oggettive riscontrabili sul mercato dei beni e sul mercato del lavoro e a dispetto delle quali l'imprenditore deve saper agire magari anticipandone le criticità.

Al di là della loro funzione, propositiva o distruttiva, tali aspetti ci informano comunque sul continuo gioco che si realizza tra il livello psichico e soggettivo del capitalista e quello legato all'esperienza concreta. Le leve del capitalismo sono *dentro* gli individui anche se devono attenersi ai limiti e alle potenzialità che il mercato mette a disposizione. Quest'ultimo, infatti, nello stesso momento in cui si presenta come il grande canale di sbocco del capitalismo e dei suoi prodotti, costituisce anche l'argine che segna il confine. Limite da rispettare o da varcare, tale

---

<sup>17</sup> G. TARDE, *Les lois de l'imitation: étude sociologique*, Félix Alcan, Paris 1911.

<sup>18</sup> W. SOMBART, *Il capitalismo moderno*, cit., p. 791.

<sup>19</sup> W. KRAUSE, *Werner Sombart Weg, vom Kathedersozialismus zum Faschismus*, Rütten & Löning, Berlino 1962.

<sup>20</sup> Per analogia si noti che lo stesso M. Weber asseriva che “[...] non è ovviamente lecita l'intenzione di sostituire un'interpretazione causale della civiltà e della storia unilateralmente materialistica con un'interpretazione spiritualistica altrettanto unilaterale. Entrambe sono ugualmente possibili, ma né l'una né l'altra giovano alla verità storica, se pretendono di non essere un semplice lavoro preparatorio, ma la stessa conclusione della ricerca”. M. WEBER, *Sociologia della religione*, cit., p. 242.

confine traccia la soglia materiale capace di incidere sulla forza dei motivi individuali, facilitandone, anche se non determinandone, la realizzazione.

Il senso del capitalismo è dato comunque dall'energia economica e, alla luce di queste considerazioni, sembra dunque corretto affermare che l'energia economica non è soltanto un fattore della produzione fra tanti, bensì *il* fattore che permette l'affermazione del capitalismo. Ciò può accadere sottoforma di *lavoro umano*, come per Marx e per gli economisti borghesi classici che lo precedettero. In questo caso il lavoro diventa l'unica fonte di valore, il plusvalore è pluslavoro o energia lavorativa appunto, che l'operaio cede al capitalista lavorando per un periodo di tempo superiore a quello richiesto per la produzione di beni che gli sono necessari.

Oppure può accadere riconoscendo al fenomeno dell'energia un significato che va al di là del lavoro e che, sottoforma di combinazione tra elementi materiali e immateriali, tra spirito e anima da una parte e condizioni tecniche, organizzative e di mercato dall'altra, consente al capitalismo di affermarsi, come per Sombart.

Dovrebbe comunque apparire chiaro come, al pari del capitale, anche il capitalismo non può essere definito una volta per tutte, presentandosi piuttosto come un sistema economico (o modo di produzione) suscettibile di cambiamenti, più o meno evolutivi, nel tempo: dall'anno Mille, con una consistente accelerazione tra il Cinquecento e l'Ottocento e nuovamente ai giorni nostri.

Tuttavia, alla luce di questo excursus concettuale, è possibile definire il capitalismo 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 del razionalismo economico"<sup>21</sup>.

Tali principi prendono il posto dei precedenti, vale a dire la copertura del fabbisogno e il tradizionalismo che contraddistinguevano l'economia diretta e l'artigianato.

La specificità del principio del profitto consiste, come visto, nell'aumento sistematico e razionale delle somme di denaro, ben al di là della copertura del fabbisogno.

Il principio del razionalismo economico, invece, richiama molto da vicino l'idea di Weber<sup>22</sup> di "agire razionale rispetto allo scopo", cioè di un agire che si preoccupa dell'efficacia dei mezzi rispetto ad uno scopo determinato e voluto. Sombart lo definisce infatti come "l'orientamento fondamentale di tutte le azioni verso la massima adeguatezza allo scopo"<sup>23</sup> e ritiene che esso si esprima fundamentalmente in tre modi: come gestione economica in conformità ad un piano; adeguazione allo scopo in senso stretto; razionale tenuta dei conti. Tale principio prende il posto della tradizione, e cioè di un agire in modo "tramandato, così come si è imparato, come si è soliti fare"<sup>24</sup>, e per cui, "all'atto di prendere una decisione di carattere normativo o regolativo non si guarda prima in avanti, al fine, non si pensa esclusivamente alla sua adeguatezza rispetto al fine, ma si guarda indietro, agli esempi, ai modelli ed alle esperienze"<sup>25</sup>.

Entrambi i vecchi principi – la copertura del fabbisogno e il tradizionalismo – sono comunque dei "principi di inerzia"<sup>26</sup> cui il principio del profitto e del razionalismo economico rispondono, al contrario, attraverso la spinta dell'iniziativa, dell'intraprendenza e della sollecitudine.

---

<sup>21</sup> W. SOMBART, *Il capitalismo moderno*, cit., p. 165.

<sup>22</sup> M. WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Mohr, Tübingen 1922; trad. it. *Economia e società*, Edizioni di Comunità, Milano 1961.

<sup>23</sup> W. SOMBART, *Il capitalismo moderno*, cit., p. 166.

<sup>24</sup> *Ivi*, p. 133.

<sup>25</sup> *Ibidem*.

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 135.

## 2. Verso il capitalismo maturo: la disconferma del valore sociale

Se, dunque, volessimo interrogarci sui cambiamenti storici del capitalismo, sarebbe un errore cercare le risposte solo nella dimensione materiale dei processi produttivi e non fare riferimento ai motivi antropologici, allo spirito, all'anima. È in questo ambito, infatti, che si è realizzato il passaggio al capitalismo maturo, attraverso la perdita dell'impronta romantica<sup>27</sup> e borghese che aveva caratterizzato il primo capitalismo.

L'impronta romantica, infatti, era espressione di un'inclinazione *infantile ed impulsiva*, di uno *spirito fantastico ed amante dell'avventura*, di un'*improvvisa fiammata di avidità* in grado di sospingere gli uomini verso imprese audaci, anche se non traducibili in vere e proprie opere dello spirito razionale tipico delle epoche posteriori. La seconda, l'impronta borghese, come visto, era invece presente nell'idea di contratto e di *solidità commerciale*, e cioè non solo di "fede negli impegni presi", ma anche di adempimento serio e onorabile, e nell'idea di guadagno onesto legata alla forte presenza di vincoli religiosi e morali dei soggetti economici.

Entrambe le impronte, sia pure in maniera diversa, orientavano il capitalismo verso un guadagno che, anche se eccessivo o smisurato, non ritrovasse comunque la propria misura in se stesso, ma sempre "nell'orientamento verso dei fini dotati di senso"<sup>28</sup>.

*Il capitalismo maturo, invece, portando alle estreme conseguenze il principio del profitto e del razionalismo economico, disconosce ogni altro fine per ritrovare la propria ragion d'essere soltanto in se stesso. Accade, infatti, che per quanto la dipendenza antropologica, psicologica e sociale del capitalismo diventi massima – nel senso che si realizza la più completa espressione degli impulsi volitivi, delle passioni brucianti e dei desideri ardenti che entrano al servizio dell'economia, per dirla con Sombart – tuttavia i potenti istinti umani vengono ricondotti a unità rispetto allo scopo unico e ben determinato dell'impresa, quale è quello del profitto.*

È in questo modo che l'anima si oggettiva nello spirito, in quel qualcosa che "ha un'esistenza indipendente senza essere vivente"<sup>29</sup>.

Da una parte abbiamo, dunque, le finalità soggettive degli imprenditori, che sono molteplici, come la sete di dominio, l'ambizione, il senso del dover, la sollecitudine per l'interesse pubblico e l'impulso attivistico ben esemplificano; dall'altra abbiamo l'impresa, con uno scopo unico cui questi motivi soggettivi nell'epoca del capitalismo maturo devono necessariamente sottoporsi, posto che "nessuno dei motivi che guidano l'agire dell'imprenditore ha una qualsiasi possibilità di esplicarsi con successo se l'impresa capitalistica stessa non è coronata dal successo nel suo operare"<sup>30</sup>.

Si compie così quella che Sombart definisce *l'oggettivazione dell'impulso al profitto*, e cioè un processo di mediazione degli scopi soggettivi dell'imprenditore capitalista e di traduzione degli stessi nell'oggettività del profitto d'impresa.

*È qui che si realizza una delle massime contraddizioni del capitalismo maturo dal momento che, quanto più il profitto si nutre della soggettività dell'imprenditore, tanto più, accrescendosi nelle sue dosi di profitto, si oggettivizza – perché lo scopo immediato dell'agire non è più il soddisfacimento dei bisogni, ma diventa l'aumento delle somme di denaro – e l'impresa diventa un'entità autonoma dotata di vita propria.*

Appare evidente il rapporto tra spirito ed anima e che si realizza lì dove il capitalismo è prima espressione di uno spirito "animato" e cioè di uno spirito romantico e borghese ed espressione

<sup>27</sup> J. A. SCHUMPETER, *L'imprenditore e la storia dell'impresa*, Bollati Boringhieri, Torino 1993; A. HIRSCHMAN, *Le passioni e gli interessi*, Feltrinelli, Milano 1979.

<sup>28</sup> W. SOMBART, *Il capitalismo moderno*, cit., p. 346.

<sup>29</sup> *Ivi*, p. 791.

<sup>30</sup> *Ivi*, p. 529.

degli uomini in carne ed ossa, gli imprenditori, e poi di uno spirito “inanimato”, cioè di uno spirito che tende ad oggettivarsi nell’impulso al profitto dell’impresa come soggetto a se stante. *Il punto, però, è che tale oggettivazione non può esistere a prescindere dall’anima.*

“La spiritualizzazione (*Vergeistung*) è il passaggio dallo psichico (*seeling*) allo spirituale (*geistig*), è estrazione, oggettivazione, reificazione (*versachlichung*) di processi psichici”<sup>31</sup>, ma un’azienda “è fondata su rapporti personalizzati (*beseelte oder seelsam Betrieb*) quando in essa lo spirito è messo al servizio dell’anima, e dove quindi vi è primato dell’elemento psichico sull’elemento spirituale”<sup>32</sup>.

La storia più o meno recente del capitalismo maturo consiste dunque “nell’intendere come l’azienda si sia trasformata da una comunità di uomini viventi legati l’un l’altro da relazioni personali in un sistema di mansioni lavorative artificialmente integrate le une alla altre, eseguite da elementi intercambiabili in forma di uomini”<sup>33</sup>.

La questione, tuttavia, non è da intendersi in termini valutativi, e cioè nel senso di un’anima da preferire allo spirito in quanto sinonimo di elemento *vitale* da contrapporre all’elemento *morto*; oppure paragonando l’elemento psicologico (*das Se eliche*) al disordine e “il processo di spiritualizzazione come tendenza all’ordine e alla sicurezza: tutto questo”<sup>34</sup> nota l’Autore, “non ci interessa. Ciò che importa è, in primo luogo, di *intendere* l’essenza dei processi in esame”<sup>35</sup> e tale essenza procede allontanandosi progressivamente dai soggetti economici, che pure un ruolo costitutivo hanno avuto nell’avvio del processo capitalistico, per arrivare al sistema “che sussiste di per sé, indipendente, e che quindi può essere trasferito”<sup>36</sup>.

Le accezioni possibili del processo di spiritualizzazione sono, dunque, diverse ma “una cosa è certa: il processo economico è trasferito ad un organismo automatico ad alto rendimento, il quale è in grado di agire al di là dei limiti del tempo e dello spazio, la cui volontà e il cui potere non sono cioè limitati da fattori personali, e perciò organici”<sup>37</sup>.

La *storia del capitalismo* maturo per Sombart è, dunque, come per M. Weber, essenzialmente, anche se non completamente, la *storia dello spirito*. Originariamente esso si presenta strettamente legato agli individui e alle loro qualità, sia pure antropologicamente fondate per Sombart e religiosamente ispirate per M. Weber. Nel tempo, tuttavia, per Sombart lo spirito diventa sempre più impersonale. Liberandosi dei motivi individuali si scinde e si differenzia dall’anima.

Fin qui la fase *destruens* del passaggio al capitalismo maturo. Quella fase in cui, cioè, il capitalismo si libera dell’anima e dello spirito imprenditoriale e borghese per oggettivarsi nello spirito del profitto.

A questa fase (potremmo dire semplificando) ne segue un’altra in cui il capitalismo tenta di recuperare proprio quell’impronta romantica e borghese che ha perso. È la fase *costruens* del capitalismo maturo (almeno apparentemente e nella forma), e anche quella a noi più contemporanea, ma che già Sombart aveva intuito quando, a proposito dell’autonomizzazione dell’impresa, scriveva che, nonostante tale processo, l’azienda non può fare a meno della persona, della sua “volontà”, “azione” e “intelligenza”, un po’ come, parafrasando l’autore, per i meccanismi ad orologeria è pur sempre necessaria la presenza di una persona che “carichi” il meccanismo e che sia tanto più intelligente quanto più la macchina è complessa”<sup>38</sup>. L’impresa diventa sì un “mostro” con un proprio intelletto, in quanto il razionalismo economico che la

---

<sup>31</sup> *Ivi*, p. 791.

<sup>32</sup> *Ivi*, p. 793.

<sup>33</sup> *Ivi*, p. 792.

<sup>34</sup> *Ibidem*.

<sup>35</sup> *Ibidem*.

<sup>36</sup> *Ivi*, p. 531.

<sup>37</sup> *Ivi*, p. 533.

<sup>38</sup> *Ivi*, p. 534.

distingue è del tutto scisso dalle persone del proprietario e dei lavoratori, ma è anche – o tenta di essere – un mostro “dolce”, dotato di virtù proprie, “perché le virtù borghesi che l'imprenditore agli inizi del capitalismo doveva, se mirava al successo, far proprie di persona, ora invece si sono trasferite all'azienda e di fronte ad esse l'imprenditore è oggi del tutto indifferente (cioè, egli le può anche avere, ma se non le ha non importa)”<sup>39</sup>.

Ad un certo punto della sua marcia, l'impresa si rende dunque conto che non può proprio fare a meno di quelle virtù che, all'inizio, mutuava dall'imprenditore. Essa stessa deve averle, anche perché che l'imprenditore ce le abbia o meno per sé non cambia nulla nel processo economico. Quel mondo valoriale ed etico va, in qualche modo, recuperato dall'azienda e nell'azienda, essa non può permettersi il lusso di perderlo completamente, non può farne a meno. Ne vale delle sue stesse garanzie di esistenza, delle sue possibilità di resistere sul mercato della concorrenza e di vincerla.

Si pensi, per cogliere appieno l'attualità di queste riflessioni sul capitalismo già intuite da Sombart, agli sforzi con cui oggi l'economia cerca di recuperare la componente intellettuale (capitale umano), valoriale (capitale culturale) e relazionale (capitale sociale) del capitale di cui si è scritto, proprio al fine di dotare le imprese di virtù che esse stesse, attraverso l'oggettività del profitto, concorrono a reprimere. Ciò proprio perché ne hanno bisogno, non ne possono prescindere, ma ciò non significa che esse accettino di accoglierle in tutte le loro conseguenze, soprattutto se queste conseguenze pesano in termini di costi e di responsabilità.

Le stesse tematiche che vanno sotto il nome di “cultura aziendale”, “etica d'impresa” e “responsabilità sociale delle imprese” sembrano chiedersi che fine abbia fatto la dimensione romantica e borghese del primo capitalismo. Ai più diversi livelli, da quello normativo a quello sociologico, passando per la politologia e l'economia aziendale, tali elaborazioni mostrano di voler rincorrere, nella teoria come nella prassi, un'idea di eticità tanto più difficile quanto più essa è tramontata, quanto meno è legata agli individui e quanto più debba essere ancorata all'impresa nella sua complessità.

Come può un'entità astratta, quale è l'azienda, farsi espressione di comportamenti etici concreti? Quanto l'agire di impresa potrà dirsi la sommatoria delle singole azioni individuali e quanto di una logica unificante del profitto che, necessariamente, tende all'omologazione e all'oggettivazione delle specificità soggettive? D'altra parte, a quale sistema di bisogni e di interessi l'agire di impresa dovrebbe ispirarsi? A quello della proprietà o a quello del management? Punto, questo, certamente attuale, perché legato al peso crescente della *separazione della proprietà dalla gestione* nella conduzione delle imprese, già avvertito dallo stesso Sombart in un passo dell'opera *Il capitalismo moderno*, dove già notava come “i direttori delle società per azioni sono liberati dalle preoccupazioni per il proprio patrimonio. Si tratta di un dato di fatto, già constatato da Marx, che gli amministratori di capitali altrui si danno da fare come tali in modo ben diverso del proprietario il quale con ansia considera i limiti del proprio capitale privato, nella misura in cui lo amministra personalmente”<sup>40</sup>.

*Il punto è dunque che il recupero di queste risorse che complessivamente definiamo come “capitale umano”, e quindi del valore sociale accanto al valore economico, è questione diversa dal rispetto di queste risorse e dalla loro valorizzazione, fosse anche soltanto al fine di consentirne la riproduzione.*

Il capitalismo contemporaneo cerca dunque di diventare un capitalismo etico perché così è nato e solo così può continuare ad esistere, senza disconoscere se stesso e la sua “natura”. Esso scopre che deve necessariamente impegnarsi per conquistare un'aggettivazione – quella di etico – che prima era implicita nel termine di capitalismo come nella sua prassi e che ora, invece, deve essere coniata e dichiarata esplicitamente. Nulla è più sottinteso, né implicito. Ma in questa corsa affannata verso la riconquista di ciò che l'impresa ha perso, emerge sempre più evidente

---

<sup>39</sup> *Ivi*, p. 532.

<sup>40</sup> *Ivi*, p. 523.

un'altra verità. Forse la verità più importante che si impone su tutte: tale recupero deve essere espressione di rispetto e di valorizzazione, non di mero impiego strumentale o sfruttamento delle risorse utilizzate. L'utilizzo soltanto opportunistico delle risorse sociali può al massimo servire il fine immediato della crescita economica, non quello dello sviluppo, né tanto meno del capitalismo etico o dal volto umano.

Lo suggeriscono le diverse forme di sfruttamento sul posto di lavoro. Quale portato esse stesse del cambiamento, tali forme non sembrano più voler lasciare "fuori della porta" il valore sociale, come per esempio la creatività intellettuale e l'efficacia relazionale. Piuttosto, e persino nelle prestazioni lavorative che, per loro natura, meno richiederebbero un tale impiego, queste risorse vengono annoverate tra i requisiti "base". Non c'è impresa che possa farne a meno e nessun lavoro può più prescindere. Il lavoratore è chiamato a entrare nel rapporto di lavoro con quantum di personalità<sup>41</sup> sempre più ampi. Anzi: con la personalità nella sua interezza. La monopolizzazione delle sue facoltà va ben al di là di una richiesta di gesti meramente meccanici e ripetitivi. Non perché questi fuoriescano dal panorama delle prestazioni lavorative: rimangono, ma per essere rivestiti di innovatività. Persino nei *call center*, che è forse la versione più recente di lavoro ripetitivo, non si può essere dei lavoratori asettici perché non si deve essere delle macchine. Almeno non si può nella forma anche se si può nella sostanza.

La modernità, sia pure attraverso elaborazioni teoriche anche molto eterogenee, ha concettualizzato lo sfruttamento del lavoro come "alienazione"<sup>42</sup>. Nella sua essenza, "ogni qual volta una persona avverte, più o meno consapevolmente, che le mansioni lavorative svolte utilizzano solo una quota limitata delle proprie capacità, oppure che il lavoro svolto impedisce alle proprie capacità potenziali di svilupparsi ed esprimersi, possiamo ritenere di essere in presenza di una condizione di alienazione"<sup>43</sup>.

Oggi le criticità maggiori sul luogo di lavoro, come fuori dallo stesso, non sono più date tanto dalla esclusione delle capacità individuali quanto dal rischio di un loro sfruttamento persino egemonico.

La dimensione lavorativa sembrerebbe spesso costituire l'ambito più emblematico di dinamiche generalizzate di "sfruttamento" delle risorse sociali. Meglio si dovrebbe dire di "disconferma" del valore sociale che viene utilizzato ma non riprodotto, monopolizzando l'intera personalità e le sue capacità relazionali. Con il termine di disconferma mutuato dalla psicologia, ci si intende riferire infatti a quel comportamento di risposta "intermedio" tra il sì e il no. Traslando il concetto nell'economia, è come se l'impresa accettasse le risorse per ciò che "conviene", ma le rifiutasse nelle responsabilità economiche, sociali e politiche che tale accettazione, pure, comporterebbe.

Particolarmente pertinente, sia pure in termini di superamento e di rielaborazione, è al riguardo il vecchio e pionieristico lavoro di Seeman<sup>44</sup> in cui emergono cinque dimensioni dell'alienazione: il senso d'impotenza, l'assenza di significato, l'assenza di norme, l'isolamento del lavoratore, l'autoestranamento. Portando alle estreme conseguenze il ragionamento fin qui seguito, si

---

<sup>41</sup> G. SIMMEL, *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Duncker & Humblot, Berlin 1908; trad. it. *Sociologia*, Edizioni di Comunità, Milano 1989.

<sup>42</sup> Cfr. G. W. F. HEGEL, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 1966; L. FEUERBACH, *Tesi provvisorie per una riforma della filosofia*, in *Principi della filosofia dell'avvenire*, Einaudi, Torino 1979; K. MARX, *Il capitale*, libro I, sez. I, cap. I, Editori Riuniti, Roma 1968; K. MARX, *Il capitale*, vol. 1, capitolo VI inedito, La Nuova Italia, Firenze 1969; K. MARX, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Einaudi, Torino 1975; G. LUKÁCS, *Storia e coscienza di classe*, Mondadori, Milano 1973; H. MARCUSE, *Cultura e società. Saggi di teoria critica, 1933-1965*, Einaudi, Torino 1969; H. MARCUSE, *L'uomo a una dimensione*, Einaudi, Torino 1967; G. TEDESCHI, *Alienazione e feticismo nel pensiero di Marx*, Laterza, Roma-Bari 1968; C. CAMPORESI, *Il concetto di alienazione da Rousseau a Sartre*, Sansoni, Firenze 1974; A. GORZ, *Metamorfosi del lavoro*, Bollati Boringheri, Torino 1992.

<sup>43</sup> Voce "Alienazione", in «Enciclopedia delle Scienze Sociali Treccani», Roma 1997, p. 130.

<sup>44</sup> *Ibidem*.

potrebbe dire che ognuna di queste dimensioni è oggi oggetto di superamento, per quanto non in termini migliorativi, dal momento che:

a. più che senso di impotenza si potrebbe parlare di senso di assorbimento completo, non più tanto “in merito” al cosa e al come produrre un determinato bene o servizio, ma “da parte del” cosa e del “come” prodotto.

b. Più che di una assenza di significato sembrerebbe emergere un’assenza di senso, posto che il significato della singola prestazione lavorativa e delle capacità richieste è fin troppo evidente e conosciuto al lavoratore stesso. In termini analoghi il disegno più generale all’interno del quale tale significato si colloca è sempre meno depositato negli scrigni segreti dei vertici aziendali e sempre più “spalmato” lungo la rete delle prestazioni e controprestazioni. Ciò, peraltro, non elimina il problema dell’assenza di senso, in luogo del significato, che pure rimane nella sua versione soggettiva e individuale che può non coincidere con il senso, oggettivo, dell’agire d’impresa. E che questo senso debba essere ricostruito e ripristinato “cento volte”<sup>45</sup> è solo una riprova fattuale del logoramento di senso soggettivo cui assistiamo.

c. L’assenza di norme, a sua volta, cede il posto a prescrizioni che devono essere inculcate attraverso opere di indottrinamento attente alla “cultura d’impresa”. Non “assenza di riferimenti” in base ai quali orientare il proprio comportamento, ma codici di condotta che irrigimentano la personalità, già arruolata in tutti i suoi aspetti, per razionalizzare anche ciò che prima era lasciato fuori. Le telecamere agli angoli degli edifici, dentro e fuori, sono la punta dell’iceberg di una nuova, e quanto mai pregnante, idea di conformità, non di devianza, prim’ancora che una violazione della privacy.

d. Per l’isolamento del lavoratore dai suoi compagni non sembra esserci più spazio nelle nuove regole del lavoro d’equipe e a progetto, formule che per definizione richiedono il coinvolgimento di tutti e forme di cooperazione obbligate. Al posto dell’isolamento, dunque, si afferma l’aggregazione per interessi, singoli e contingenti. Sempre diversi e mutevoli almeno quanto le unioni cui danno luogo, tali interessi contribuiscono alla produzione di un sociale magmatico e scivoloso, meno rigido ma estremamente fluttuante. Liquido<sup>46</sup>, come pure è stato detto. Sicuramente più pericoloso di come fosse un tempo e se reso cemento per l’unità collettiva che pure dovrebbe contribuire a produrre.

e. Infine, ma non da ultimo, l’autoestranamento si accompagna all’eteroestranamento. L’estraniazione non è più soltanto questione di “non riconoscimento di se stessi” come persona almeno fino a quando non si siano varcate le soglie dei cancelli della fabbrica, come un tempo si diceva. L’estraniazione può proseguire anche oltre i cancelli se questi hanno assorbito per intero la personalità e se le condizioni di conoscenza di se stessi non hanno più modo, o sempre minore possibilità, di esprimersi altrove. Inoltre l’estraniazione è oggi “questione collettiva”. Il riconoscimento passa sempre più attraverso lo sguardo dell’altro e non sempre questi è capace di individuazione, anche quando è mosso dalle migliori intenzioni, di quelle qualità sociali che non siano state già codificate come tali o che non trovino un corrispettivo monetario.

In questo senso le forme di disconferma non sarebbero più proprie soltanto delle lavorazioni a catena, o dove si applichino ancora i principi organizzativi del taylorismo-fordismo, ma anche di quelle maggiormente discrezionali, e cioè che lasciano più ampi margini decisionali al singolo come all’intero gruppo dei lavoratori<sup>47</sup>.

---

<sup>45</sup> R. SENNETT, *L’uomo flessibile*, Feltrinelli, Milano 2000.

<sup>46</sup> Z. BAUMAN, *Modernità liquida*, Laterza, Roma-Bari 2002.

<sup>47</sup> In questo senso, il concetto di disconferma qui proposto tenta di rivisitare le considerazioni di R. Blauner secondo il quale “l’alienazione risulta massima in quelle lavorazioni a catena dove si applicano nel modo più integrale i principi organizzativi del cosiddetto taylorismo-fordismo, mentre tende a ridursi dove l’organizzazione del lavoro utilizza tecnologie che lasciano maggiore discrezionalità al singolo operaio o al singolo gruppo di lavoro”, cit. in voce “Alienazione”, *op. cit.*, pp. 118-128. Per maggiori approfondimenti, cfr. R. BLAUNER, *Alienazione e libertà*, FrancoAngeli, Milano 1971.

Da quanto detto sembrerebbe che il recupero che le imprese tendono a fare di forme diverse dell'agire economico, soprattutto in termini di risorse e di razionalità, non vada necessariamente nella direzione di una maggiore eticità.

Come esemplifica il caso non più tanto di alienazione (che lascia fuori dal lavoro certe risorse) ma, peggio ancora, di disconferma del lavoro (che fagocita anche quelle risorse), essa sembrerebbe essere la scorciatoia più feconda per avvantaggiarsi di una scoperta non più procrastinabile, come quella della funzionalità del valore sociale per il valore economico, o più semplicemente dell'etica in economia e nel capitalismo, ma non percorribile in tutte le sue implicazioni.

Se portata alle estreme conseguenze, e riconosciuta responsabilmente in tutta la sua portata, tale funzionalità non coinciderebbe, infatti, con una mera strumentalità orientata al profitto e avrebbe conseguenze ben più radicali. Soltanto erroneamente, e come stratagemma sistemico per il profitto fine a se stesso, i due assunti della funzionalità e della strumentalità vengono resi, machiavellicamente, intercambiabili. Inoltre, se il capitalismo etico autentico non si ferma all' "etica delle convinzioni" ma è consapevole dell'impossibilità di prescindere "dall'etica delle responsabilità" degli atti e delle loro conseguenze, tanto delle conseguenze volute come di quelle non volute (e che cioè gli attori avrebbero evitato, se previste in anticipo): insieme di aspetti, questi, per quanto non impossibili, tuttavia troppo costosi per un capitalismo etico ai suoi primordi o che si ferma alla facciata del marketing.

La disconferma va, dunque, persino al di là della colonizzazione dei mondi vitali di habermasiana memoria<sup>48</sup>. Le sociopatologie del mondo tardomoderno non sono più date dalla sostituzione degli orientamenti comunicativi da parte di quelli strategici quanto da una situazione di coesistenza tra i due. Apparentemente i due livelli, il "sistema" e il "mondo di vita" sono sullo stesso piano: gli stessi accoppiamenti di termini, insoliti fino a qualche tempo fa, come quelli di capitale-intellettuale, sociale, culturale, in vista di un'applicazione per lo sviluppo economico, lo suggeriscono chiaramente. Coesistenza vuol dire che gli attori non "vengono integrati" solo sul piano sistemico ma anche su quello sociale strumentalmente alle esigenze sistemiche, e che il coordinamento non è soltanto delle conseguenze funzionali dell'agire ma anche degli orientamenti soggettivi. L'intreccio è duplice e deve mantenersi tale perché l'agire strategico è possibile, come nei migliori modelli di società, solo sulla base di un accordo comunicativo e il sistema può farsi luogo dell'agire strategico soltanto grazie a un mondo di vita che ne costituisca la cornice di riferimento.

Che l'integrazione *nei* e *tra* i due piani sia vitale per l'esistenza delle società tardo moderne lo dimostra l'urgenza e la solerzia con cui ci sia affanna, nelle imprese soprattutto, per realizzarle entrambe. Non è più tempo di repressione perché *l'agire comunicativo* si esprima altrove, nel tempo libero per esempio: è tempo di creazione artificiale e volontaria di una integrazione inderogabile quanto meno diventa naturale, o semplicemente assicurata dai meccanismi più autentici e tradizionali di riproduzione sociale.

Ma se questo tipo di agire, che nel nostro ragionamento abbiamo assunto come esemplificativo di un universo della personalità e dei volti più sostanziali e meno formali della razionalità, non si riproduce più da solo ma deve essere creato artificialmente, con etichette e certificazioni *ad hoc*, è perché la coesistenza non significa anche convivenza. Quando la confezione veicola il contenuto ma al tempo stesso lo snatura, assorbendolo nella sua intrezza e impedendone una esistenza separata, il nostro tempo, tardo moderno e capitalistamente avanzato, si fa *Kronos* che divorà i figli che pure, continuamente, riproduce<sup>49</sup>.

---

<sup>48</sup> J. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo*, il Mulino, Bologna 1986.

<sup>49</sup>Sia pure in un'accezione almeno in parte diversa, e che ricalca l'impostazione "tradizionale" dei rapporti fra i volti della razionalità, Ferrarotti propone di chiamare le società industrialmente progredite di oggi "società saturnie", vale a dire società portate *contraddittoriamente* a far crescere ma poi a divorare i figli.

È come se ci si fosse resi conto di quanto fosse assurdo e rischioso lasciare che il processo, a differenza delle sue singole parti, fosse accidentale e irrazionale; è come se si recuperasse la lezione di Lukács, ma per reinterpretarla e portarla alle estreme conseguenze. Com'è noto, infatti, questi, sin dal lontano 1923, in *Storia e coscienza di classe*<sup>50</sup> aveva individuato il carattere fondamentale della società capitalistica nella razionalità delle parti ed irrazionalità dell'intero. Tale carattere si acuirebbe, per divenire evidente, nei momenti di crisi quando la razionalità formale della razionalizzazione capitalistica priva l'individuo di ogni creatività e ha come rovescio una profonda irrazionalità del processo complessivo.

Sembra il caso, qui come altrove, nella teoria come nella prassi, di recuperare nuovamente il concetto di razionalità, per guardarlo da vicino con maggiore senso critico.

### 3. Quale razionalità?

Il punto critico che si impone alla nostra riflessione è infatti dato dalla constatazione secondo la quale, nella fase di sviluppo economico che stiamo attraversando, si drena valore sociale senza riprodurlo.

Le risorse sociali vengono recuperate in tutta la loro funzionalità rispetto alle esigenze di crescita economica ma ciò non si traduce anche in un rispetto delle relative logiche di funzionamento e delle peculiarità che sono loro proprie. Ciò comporta una serie di implicazioni che correggono marcatamente le impressioni favorevoli, o le stesse vulgate, registrate intorno agli attuali comportamenti aziendali: si continua a parlare di capitalismo da volto umano quando, come si è visto, forse sarebbe più appropriato esprimersi in termini di “disconferma delle risorse sociali” che si ha quando le stesse non vengono confermate o rifiutate<sup>51</sup> nella loro portata e nel loro valore, ma vengono accettate e respinte contemporaneamente. Accettate per la dimensione di utilità che consentono; respinte nel senso e nel significato che possiedono.

Per capire come ciò avvenga è opportuno operare un passo in dietro e tornare al processo di razionalizzazione tipici e costitutivo della modernità e degli stessi processi di modernizzazione e ai volti che esso può assumere.

Provando ad evidenziare i tratti principali di secoli di elaborazioni teoriche<sup>52</sup> e di esperienze sociali ad esse sussumibili, si può dire che la logica del capitalismo occidentale è stata espressione di una razionalità, e di processi di razionalizzazione, essenzialmente:

- a. formali
- b. rispetto allo scopo
- c. funzionali
- d. sinottici.

In alcuni casi questi termini, e i relativi concetti, sono stati usati in maniera intercambiabile e come se si trattasse di sinonimi. Ciò è spiegabile in riferimento al *continuum* di significati racchiuso nelle sfumature esperienziali della razionalità e non sempre intrappolabile da parte delle etichette.

Com'è noto il processo di razionalizzazione designa l'affermarsi incisivo della razionalità legata all'agire (più che scientifica o teorica), all'interno della sfera economica prima e di ogni ambito

---

<sup>50</sup> G. LUKÁCS, *op. cit.*

<sup>51</sup> Rifiuto che ha caratterizzato, appunto, in termini di *repressione* oppure di *esclusione* il processo di razionalizzazione tipico della modernità.

<sup>52</sup> K. MARX, *Il capitale*, libro I, *op. cit.*; M. WEBER, *Economia e società*, voll. 1 e 2, Edizioni di Comunità, Milano 1995; J. A. SCHUMPETER, *op. cit.*; W. SOMBART, *Il capitalismo moderno*, cit.; H. SIMON, *Il comportamento amministrativo*, il Mulino, Bologna 1958; F. W. TAYLOR, *L'organizzazione scientifica del lavoro*, Edizioni di Comunità, Milano 1952; C. LINDBLOM, *Politica e mercato. I sistemi politico-economici mondiali*, Etas Libri, Milano 1979; K. MANNHEIM, *L'uomo e la società in un'età di ricostruzione sociale*, Edizioni di Comunità, Milano 1959.

di vita poi. L'origine "economica" di questo tipo di processo si riflette nella sua definizione essenziale quale "massimizzazione dei benefici e minimizzazione dei costi", al punto che l'espressione "razionalizzazione economica" viene considerata come un pleonaso.

Le caratteristiche essenziali alle quali generalmente si fa riferimento quando si qualifica un'azione come "razionale" non sono tanto la sensatezza o la comprensibilità quanto la regolarità, la ripetibilità, la controllabilità, la dominabilità dei corsi d'azione, e soprattutto la conformità allo scopo sulla base di criteri soggettivi, in cui emerge in primo piano l'aspetto dell'efficienza calcolabile (conformemente all'etimologia latina: ratio = calcolo, computo, e in senso lato raziocinio).

Con l'avanzare della modernità, la prima connotazione che il processo di razionalizzazione conosce è quella racchiusa nell'aggettivazione<sup>53</sup> *formale*.

Essa si realizza nel momento in cui avviene "l'imposizione da parte di una classe di giuristi specializzati di norme giuridiche universalmente vincolanti per tutti i cittadini"<sup>54</sup> in luogo di una preesistente "amministrazione delle cose" basata sui casi singoli, o comunque personali, quale è quella ispirata da una razionalità *materiale*.

Si basa, dunque, sull'*oggettivazione e la spersonalizzazione dei rapporti*, come l'organizzazione burocratica ben esemplifica, e tende ad escludere la specificità della vita concreta e a prescindere dalla materia cui si applica per favorire invece la coerenza formale degli elementi e delle loro connessioni.

Spesso si ritiene che la razionalità formale coincida con la razionalità rispetto allo scopo<sup>55</sup> e quella materiale con la razionalità rispetto al valore di weberiana memoria. Tuttavia è bene ricordare che le decisioni razionali rispetto allo scopo possono anche essere attuate attraverso una razionalità sostanziale, e soprattutto le decisioni razionali rispetto al valore in modo razionale formale (per esempio burocratico).

A differenza del primo caso – razionalità formale e materiale – definiamo dunque una decisione come *razionale rispetto allo scopo* quando in essa ci si preoccupa soltanto dell'efficacia degli strumenti rispetto ad uno scopo determinato e voluto, e come *razionale rispetto al valore* quando l'agire è orientato da un valore accettato incondizionatamente. In questo secondo caso di razionalità – rispetto allo scopo e rispetto al valore – a costituirsi come significativo, dunque, non è, come nel caso precedente di razionalità formale e materiale, il *modo* (universale o particolare) con cui il principio di razionalità si afferma, bensì il *quid* della razionalità. Esso riguarderà i mezzi per il perseguimento degli obiettivi nel caso della razionalità rispetto allo scopo, e i fini nel caso della razionalità rispetto al valore. Più propriamente, come scrive Weber in termini di teoria dell'azione, "agisce in maniera razionale rispetto allo scopo colui che orienta il suo agire in base allo scopo, ai mezzi e alle conseguenze concomitanti, misurando razionalmente i mezzi in rapporto agli scopi, gli scopi in rapporto alle conseguenze, e infine anche i diversi scopi possibili in rapporto reciproco; agisce in maniera puramente razionale rispetto al valore colui che – senza riguardo per le conseguenze prevedibili – opera al servizio della propria convinzione relativa a ciò che ritiene essergli comandato dal dovere, dalla dignità,

---

<sup>53</sup> Notano al riguardo Bagnasco, Barbagli e Cavalli che "il concetto di razionalità debba essere usato sempre in senso relativo e il termine sempre accompagnato da un aggettivo". A. BAGNASCO, M. BARBAGLI, A. CAVALLI, *op. cit.*, p. 118.

<sup>54</sup> H. SCHNÄDELBACH, Voce "Razionalizzazione", in «Enciclopedia delle Scienze Sociali Treccani», Roma 1997, pp. 242-252.

<sup>55</sup> M. WEBER, *Economia e società*, cit., pp. 16-26. Seguendo la nota distinzione di Max Weber tra i quattro tipi di azione, l'agire sociale può essere determinato: *in modo razionale rispetto allo scopo*: in questo caso, chi agisce si preoccupa dell'efficacia degli strumenti rispetto ad uno scopo determinato e voluto; *in modo razionale rispetto al valore*: qui l'agire è orientato da un valore accettato incondizionatamente; *affettivamente*: vale a dire sulla base di stati emotivi e del sentire; *tradizionalmente*: sotto l'influenza del passato e di abitudini acquisite.

dalla bellezza, dal precetto religioso, dalla pietà e dall'importanza di una causa di qualsiasi specie"<sup>56</sup>.

Ancora diverso è il caso della razionalità *funzionale* e di quella *sostanziale*. “La razionalità funzionale è quella di chi si adatta a ordini ricevuti eseguendoli senza errori, o a procedure e obiettivi stabiliti, senza discuterli; razionalità sostanziale è quella di chi cerca di comprendere come diversi aspetti di una situazione siano collegati tra loro, interrogandosi sul loro significato e valutandoli in base ai propri criteri di giudizio, anche rispetto ad altre possibilità; in questo senso è un atto di coscienza”<sup>57</sup>. Essa assomiglia, rispettivamente, alla razionalità formale e a quella materiale ma, mentre in quel caso l'attenzione è posta sulla modalità del procedere, in questo caso ci si preoccupa, invece, dei contenuti. Tuttavia differisce anche dalla distinzione weberiana tra razionalità rispetto allo scopo e rispetto al valore (che pure è attenta al contenuto delle decisioni) perché in questo caso ad essere in gioco non è né l'efficacia dei mezzi né l'assolutezza del valore ma, rispettivamente, il significato degli “ordini” ricevuti. Essi vengono recepiti così come sono nel primo caso, valutati anche soggettivamente nel secondo.

In qualche modo si potrebbe dire che è una distinzione che viene prima di quella weberiana, nel senso che, applicando una razionalità formale si può accettare incondizionatamente un valore, mentre preferendo una razionalità sostanziale ci si può interrogare sull'efficacia dei mezzi rispetto allo scopo determinato e voluto. La corrispondenza sarebbe comunque tra la razionalità rispetto allo scopo e quella sostanziale, e tra la razionalità rispetto al valore e quella funzionale e non altrimenti<sup>58</sup> come intuitivamente, ed erroneamente, si potrebbe essere portati a pensare.

Infine, ma non da ultimo, la razionalità può essere di tipo *sinottico*, e cioè in grado di consentire una conoscenza completa e una previsione certa di tutte le conseguenze discendenti da una eventuale scelta e dalle sue possibili alternative; oppure di tipo *incrementale*, o anche limitato, quando tiene maggiormente in conto i normali casi di incertezza ambientale e l'impossibilità di disporre di conoscenze assolutamente chiare e complete su tutte le possibili alternative d'azione e sulle loro conseguenze. Mentre dunque nella razionalità sinottica si ipotizza come suo fondamento costitutivo, e condizione “normale” di assunzione delle decisioni, il dominio completo dell'esperienza sociale e delle sue estrinsecazioni, nel caso della razionalità incrementale tale fondamento è costituito dalla “selezione” di un numero ragionevole di alternative e di informazioni. La prima è una razionalità astratta e assoluta; la seconda è una razionalità possibile e relativa.

*Il processo di modernizzazione, informato da questi attributi, è stato, dunque, essenzialmente un processo di razionalità formale, rispetto allo scopo, funzionale e sinottico.* Pur non esaurendosi in questi aspetti, la sua essenza ha trovato in essi la propria realizzazione. L'esperienza sociale poteva essere modernizzata, con conseguenze ovvie per lo sviluppo economico, formalizzandola, valutandone i mezzi, indirizzandone gli obiettivi e assolutizzando la portata euristica e pratica della razionalità. Solo in questo modo la poliedricità dell'esperienza sociale poteva essere intrappolata: ingabbiandola nei parametri di un processo tendenzialmente asettico e impersonale quanto la razionalità che doveva animarlo.

A lungo, dunque, le altre “facce della medaglia” della razionalità, pure esistenti – come quella materiale, rispetto al valore, sostanziale e incrementale – sono state represses, schiacciate dalla “molla” della modernizzazione la cui capacità di mortificazione delle medesime poteva dirsi direttamente proporzionale al peso di controllo e di trattenimento della loro incidenza. Allontanate perché si esprimessero altrove – come nel caso della rigida divisione tra tempo libero e di lavoro, o tra vita pubblica e privata – le altre forme della razionalità sono rimaste a lungo prive di sfogo sul luogo di lavoro, come nell'agire imprenditoriale e commerciale.

---

<sup>56</sup> *Ibidem.*

<sup>57</sup> K. MANNHEIM, *op. cit.*

<sup>58</sup> E cioè tra la razionalità rispetto allo scopo e quella funzionale, e la razionalità rispetto al valore e quella sostanziale.

Anche quando, com'è nelle elaborazioni di M. Weber per esempio, il processo di razionalizzazione è stato riconosciuto nelle sue valenze sociali e culturali e non solo strettamente economiche, “tuttavia questo concetto ampliato di razionalizzazione ha acquistato rilevanza solo nell'area linguistica tedesca, soprattutto nell'ambito della sociologia e della filosofia dello spirito, mentre [per esempio] in Francia e nei paesi anglosassoni restava prevalente il significato ristretto di tipo economico”<sup>59</sup>.

All'interno di questo scenario, il capitalismo si “civilizza” assorbendo dimensioni meno asettiche di esperienza sociale e ciò, indubbiamente, segna anche il corso delle infrastrutture statuali e delle garanzie istituzionali di ordine sociale. Quest'ultime, infatti, divengono tali nel momento in cui accanto al criterio dell'*efficienza* volto a dare attuazione al principio dello *scambio di equivalenti*, si pone anche l'esigenza dell'*equità* e del principio della *redistribuzione*. Come pillole additive, le altre forme di esperienza sociale, e la relativa razionalità, vengono progressivamente assorbite in un gioco di rimandi continuo tra efficienza ed efficacia, tra scambio di equivalenti ed equità. Lo Stato recepisce i criteri di azione del mercato e questo si ridefinisce in base al rapporto con lo Stato.

L'estensione del processo di razionalizzazione con l'inglobamento degli altri volti della razionalità e degli altri tipi di risorse più “autenticamente” sociali, con le loro esigenze di decenza<sup>60</sup> e di reciprocità, prosegue. Di pari passo, l'idea che lo sviluppo economico non possa (più) fare a meno del supporto diretto e indiretto dell'ambiente sociale che lo circonda comincia a divenire lapalissiana, e i secoli di storia trascorsi a partire dall'inizio di questo processo ci permettono di dire che si tratti di una conquista ormai consolidata delle società occidentali.

La vera tendenza della modernizzazione consisterebbe dunque, se di sviluppo economico si tratta e solo di questo, nel recuperare la razionalità in tutti i suoi volti e le sue forme (materiale, sostanziale, etc.), o anche la stessa irrazionalità, restituendo ciò che agli individui è stato, precedentemente, sottratto.

Non a caso accanto al recupero dell'irrazionalità assistiamo anche ad un utilizzo esasperato e ridondante, sia sul piano concettuale che empirico, della *rete sociale*. Essa sembra chiamare in causa una delle prime implicazioni del processo descritto da Lukàcs, vale a dire l'inevitabile frammentazione delle parti, razionalizzate, dall'intero, irrazionale, e la frantumazione della realtà sociale in innumerevoli sistemi parziali e isolati l'uno dall'altro. *La rete non è altro che l'insieme dei ponti invisibili allestiti per riallacciare il tutto nelle varie parti che lo compongono mentre di pari passo procede la spinta al recupero della logica sottostante di disconferma dell'irrazionalità, che pure quella stessa frammentazione ha prodotto.*

Così nel capitalismo “maturo”, la criticità dominante non sembra essere tanto lo *spreco umano*<sup>61</sup>, bensì lo *sfruttamento completo ma senza valorizzazione* delle, sia pur riconosciute come tali, “risorse” umane. Il bisogno di libertà, come anche la creatività intellettuale e l'efficacia relazionale, non vengono negati, ma recuperati in tutta la loro significatività per la crescita economica. Ciò significa assolutizzarne la portata innovativa, anche se non il senso; significa non impegnarli in maniera limitata ma occuparli in maniera eccessiva e smodata, come si confà ad una canalizzazione dei corsi di esperienza che possono essere raccolti in tutte le loro ricchezze soltanto gettando delle reti abbastanza grandi “da pescare” tutto, per poi rigettare “in mare”

---

<sup>59</sup> H. Schnädelbach, *op. cit.*, p. 243. Si consideri che la razionalizzazione sociale ha costituito anche il tema principale della filosofia critica tedesca degli anni '20 e '30, unendo autori di sinistra, liberali e conservatori in una valutazione negativa del fenomeno. Nota Izzo che “da Toennies a Simmel, da Weber a Lukàcs e a Mannheim, è costante nella storia del pensiero sociologico la distinzione, che trova la sua formulazione esplicita da Weber in poi, tra una razionalità sostanziale e una razionalità puramente formale, burocratica, efficientista, così come è costante la conseguente preoccupazione per un eccessivo sviluppo di quest'ultima a danno della prima”. A. IZZO, *Storia del pensiero sociologico*, il Mulino, Bologna 1991, p. 256.

<sup>60</sup> A. MARGALIT, *La società decente*, Guerini e Associati, Milano 1998.

<sup>61</sup> Z. BAUMAN, *Vite di scarico*, Laterza, Roma-Bari 2005.

ciò che non serve. Gli stessi “beni”, se al di là di determinate quote, potrebbero conoscere questo destino perverso di essere beni “non più buoni”, servizi che non servono. La razionalizzazione intesa in questa accezione è dunque un adeguamento tattico nel quadro di una strategia più ampia<sup>62</sup>.

Si staglia dunque con chiarezza l'ammonimento di Weber: “Il motivo fondamentale dell'economia moderna in genere è stato individuato nel razionalismo economico – in specie da Sombart, in analisi spesso efficaci e felici. Indubbiamente con ragione, se con questa espressione s'intende quell'ampliamento della produttività del lavoro che, con l'organizzazione del processo di produzione da punti di vista scientifici, ha eliminato la sua dipendenza dai limiti fisiologici, naturalmente dati dalla persona umana”<sup>63</sup>. Ma “in testa a ogni studio che si occupi del razionalismo dovrebbe stare questa semplice proposizione che è spesso dimenticata: si può appunto razionalizzare la vita da punti di vista ultimi estremamente differenti, e secondo direzioni diversissime. Il razionalismo è un concetto storico che comprende in sé un mondo di antitesi, e noi dovremo appunto studiare di quale spirito fosse figlio quel modo concreto di pensare e di vivere razionalmente che ha dato origine a quel pensiero della vocazione professionale [*Beruf*] e a quella dedizione al lavoro professionale [...] che è stato *ed è tuttora* uno degli elementi più caratteristici della nostra civiltà capitalistica”<sup>64</sup>.

Se dunque ci si interroga sui motivi in grado di spiegare tali dinamiche, la prima impressione che emerge è che si abbia a che fare con un *capitalismo al suo ultimo stadio di trasformazione*.

D'altra parte già Schumpeter aveva definito il capitalismo come un “processo evolutivo”<sup>65</sup>, mai stazionario e sempre innovativo. È la *distruzione creatrice* il vero “fatto essenziale” del capitalismo.

Durante la modernità, la distruzione creatrice si è espressa principalmente attraverso due caratteri che sono divenuti costitutivi del capitalismo stesso: quello razionalistico e quello antierico. Quest'ultimo, in particolare, è stato emblematico di un modo di agire “non cavalleresco” e volto all'esclusione di ogni forma di tensione verso l'altro e di dono, oltre che dell'individualità nella sua interezza. Così facendo il capitalismo si è mantenuto all'interno delle colonne d'Ercole della modernità.

Rispetto al ragionamento che ci ha condotto sin qui, l'attuale fase del “processo evolutivo” richiederebbe, invece, al capitalismo di varcare tali colonne, realizzando la distruzione creatrice “per intero”, in tutte le dimensioni di esperienza sociale che possono essere demolite per venir forgiate nuovamente. Secondo Schumpeter, infatti, le crisi del capitalismo non sono mai state, ed è difficile pensare che possano esserlo in futuro, di ordine esclusivamente economico ma sempre culturali - per aver minato nel tempo, attraverso una mentalità astratta, gli istituti sociali che lo proteggevano; e soltanto il recupero di questi istituti sociali, e della complessità dell'umano nella sua interezza, potrebbe permettere al capitalismo di continuare ad esistere.

---

<sup>62</sup> J. HABERMAS, *La crisi di razionalità del capitalismo maturo*, Laterza, Roma-Bari 1975. Sulla differenza tra adeguamento operativo e tattico, si veda la voce “Razionalizzazione” dell'enciclopedia delle Scienze sociali Treccani dove per adeguamento operativo si intendono “gli interventi attuati ad hoc e a breve per far fronte a specifiche contingenze (ad esempio una diminuzione della produzione causata da uno sciopero, o una scarsità di materie prime dovuta a contingenze climatiche); l'adeguamento tattico è costituito invece da modifiche per lo più a carattere strutturale e a lungo termine, che di solito necessitano di una realizzazione in più fasi. Va rilevato inoltre che l'adeguamento tattico sembra comportare interventi puramente reattivi, con cui un imprenditore cerca di far fronte a determinati cambiamenti della situazione esterna e interna; nessuno apparentemente razionalizza di sua spontanea volontà. La razionalizzazione si impone quando tali cambiamenti della situazione interna ed esterna all'impresa provocano inefficienze, determinabili alla luce della strategia complessiva dell'impresa”. Voce “Razionalizzazione”, *op. cit.*, p. 244.

<sup>63</sup> M. WEBER, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Bur, Milano 2002, p. 93.

<sup>64</sup> *Ibidem*.

<sup>65</sup> J. A. SCHUMPETER, *Theorie der wirtschaftlichen Entwicklung*, Duncker & Humblot, Wien 1911; trad. it. *Teoria dello sviluppo economico*, Sansoni, Firenze 1977.

Tuttavia accade che il recupero, ancora una volta, non significa anche rispetto e valorizzazione. Smettere di corrodere “l’intelaiatura istituzionale della società” non significa anche contribuire a produrla né la trasformazione è per definizione sinonimo di “evoluzione”.

Sembrerebbe esserci una sorta di “consapevolezza” da parte del capitalismo della necessità di attingere all’inaccessibile, di *ritrovare* ciò che aveva perso nel lungo tragitto della modernità ma senza, d’altra parte, disporre della “maturità” per gestirlo. Così il capitalismo si trova a guidare una macchina, quella del sociale e della sua complessità e dei volti camaleontici della razionalità, senza la patente per farlo ma solo con la voglia di procedere e di correre.

Il capitalismo in crisi si dimena “monopolizzando le opportunità”<sup>66</sup>, capitalizza tutte le *chance* in gioco, ma possibilmente scrollate delle relative conseguenze e, dunque, responsabilità. Così facendo esso tenta di uscire dalla stagnazione producendo ulteriore melma, incuneandosi in un vicolo cieco che non fa che esacerbare il problema e acuirne ancor più le difficoltà. Non è allora un caso se il capitalismo diventi “timoroso”. Non capitalismo “dal volto umano” ma capitalismo che teme “il potenziale di usurpazione”<sup>67</sup> dei soggetti e delle risorse cui attinge, inteso come azione sociale che faccia riferimento “a standard alternativi di giustizia distributiva”<sup>68</sup> attraverso forme di chiusura sociale organizzate da gruppi in risposta al loro status di *outsider*, e alle esperienze collettive di esclusione e/o di disconferma del proprio valore sociale. È come se il capitalismo, consapevole della sua incapacità di restituire ciò che riceve, anche in un senso materiale ed economico, percepisca la propria vulnerabilità e per questo cerchi consensi e legittimazioni di facciata, che “salvino il salvabile”.

Nota Parkin nel volume *Classi sociali e Stato* che “il capitalismo, più di ogni altro ordine sociale, deriva la propria legittimità dalla propria capacità di mantenere la promessa di abbondanza per tutti. La prospettiva di miglioramenti continui nella qualità della vita materiale porta verso l’accettazione condizionata di quegli assetti politici ed economici che cercano di dare un buon nome alla disuguaglianza. Purché la classe meno avvantaggiata sia consapevole del proprio graduale miglioramento e rimanga ottimistica circa le prospettive di un ulteriore modesto avanzamento, *non c’è bisogno di sofisticate operazioni di persuasione morale*”<sup>69</sup>. È quando la promessa non può più essere mantenuta che “gli appelli morali assumono un’improvvisa urgenza, mentre il lavoro è chiamato a preporre gli interessi della società a quelli di classe. Diventa ora necessario cercare di convincere i lavoratori ad adottare una *prospettiva* di classe *comparativa*, a mettere a confronto la situazione della loro classe con quella delle altre, riconoscendo che il peggioramento della loro posizione va di pari passo con quello della classe dominante”<sup>70</sup>. Quello che si chiede ai cittadini quando indossano i panni degli stakeholder, cioè di “portatori di interessi” monolitici in luogo delle vecchie e più articolate (anche al loro interno) “classi sociali”, non è forse una “prospettiva comparativa”?

“Così”<sup>71</sup>, nota ancora Parkin, “mentre il capitalismo in fase di espansione non ha niente da guadagnare a incoraggiare l’aperto raffronto fra classe e classe, il capitalismo stagnante ha tutto da perdere se manca di incoraggiare tale comparazione”<sup>72</sup>. Mentre infatti le qualifiche professionali, o in genere i “fondamentali del mercato” possono essere facilmente controllati, e

<sup>66</sup> M. WEBER, *Economia e società*, cit., p. 342.

<sup>67</sup> F. PARKIN, *Classi sociali e Stato*, il Mulino, Bologna 1985, p. 66.

<sup>68</sup> *Ibidem*.

<sup>69</sup> *Ivi*, p. 74.

<sup>70</sup> *Ibidem*.

<sup>71</sup> *Ivi*, p. 75.

<sup>72</sup> *Ibidem*. Nota ancora l’autore: “Il problema veramente serio che si trova a fronteggiare il capitalismo in crisi è quello che le domande usurpative non possono essere soddisfatte tramite il continuo trasferimento di risorse da parte della minoranza che esclude, perché i guadagni, ripartiti fra la maggioranza, risulterebbero per questa esigui. Ne consegue che il capitalismo stagnante è una forma non molto comune di sistema sociale che dà luogo a un forte risentimento e mal contento tra ambedue le classi più importanti”. *Ibidem*.

con essi la relativa “scarsità”, quando si ha a che fare con la complessità dell’umano, dei bisogni e degli interessi sociali, le possibilità di controllo diminuiscono. Il potere di usurpazione dei “disconfermati” è pari al “potenziale dirompente”<sup>73</sup> della legittimazione che gli stessi sono in grado di garantire o negare.

Al suo ultimo stadio del processo (involutivo?) in corso, il capitalismo timoroso attinge a etichette<sup>74</sup>, come quella di capitalismo etico (dal volto umano e responsabile), per celare le sue tendenze totalitarie e tanto più totalitarie quanto più si scopre pavido. Esse sono tali nel momento in cui non fanno avvertire l’oppressione ma, al tempo stesso, *tengono sotto controllo la personalità*. Come in politica<sup>75</sup> anche in economia e nella società, attraverso il capitalismo, si tende a costruire tendenze totalitarie che attraggono e distruggono proprio mentre emarginano ed escludono. Solo che, a differenza di ciò che accade in politica, qui la personalità non è coinvolta soltanto nei suoi aspetti più superficiali, ma in tutta la sua personalità, un po’ come accade nel rapporto di dominio tipico della tirannide. In questo senso il capitalismo appare come una sorta di soluzione intermedia tra il totalitarismo e la tirannide, nel senso che è tirannide perché cerca di coinvolgere l’intera personalità ma è totalitario perché non fa sentire, o ci prova rendendo tutto attraente, il peso stesso del dominio.

Un capitalismo dal “volto umano” dovrebbe riconoscere le personalità di cui si serve “perché una società si può chiamare umana nella misura in cui i suoi membri si confermano reciprocamente”<sup>76</sup>. Oppure, al massimo, dovrebbe rifiutarle nella loro complessità, e prenderle “per singole parti” come è accaduto per tutto il corso della modernità.

Il nostro capitalismo non rifiuta ma disconferma e, così facendo, assomiglia a un’entità personificata che guarda ma non vede, perché non si vuol lasciare coinvolgere da ciò che lo sguardo non può comunque ignorare. Così facendo, tuttavia, chiede senza dare e dimentica che, come diceva Simmel, l’unione e l’interazione degli individui è basata su occhiate *reciproche*. Esse sono forse la forma più diretta e più pura di reciprocità che possa esistere<sup>77</sup>.

L’attuale fase del processo di razionalizzazione sembra dunque segnata da un *rapporto* tra i suoi elementi (i volti della razionalità) portato alle estreme conseguenze rispetto ai canoni più classici della modernità.

L’assolutizzazione della razionalità *formale* si è potuta imporre soltanto mettendo a lungo da parte l’altra faccia della medaglia, la razionalità *sostanziale* con tutti i suoi significati possibili, affinché, asetticamente considerato e così informato, il processo di modernizzazione divenisse più gestibile ed efficiente.

Ma questo disegno, presto o tardi, doveva esplodere in tutta la sua fallacia. Lo schiacciamento dei mondi, e delle relative forme di razionalità, non poteva durare a lungo e sicuramente il nostro tempo, proprio perché tardo moderno, era destinato a conoscerne la deflagrazione e a sperimentare la radicalizzazione delle, relative ed inevitabili, contraddizioni.

Una volta che la razionalità emerge in tutta la sua portata e in tutte le sue accezioni possibili, formali e non, il problema cruciale della modernità al suo imbrunire non è più dato dall’*esclusione* di talune dimensioni di vita e di razionalità, né semplicemente dalla possibilità e capacità di *recupero* di determinate risorse: il problema della tarda modernità diventa quello del rispetto e della valorizzazione delle risorse sociali all’interno di un nuovo – e quanto mai

---

<sup>73</sup> *Ivi*, p. 72.

<sup>74</sup> Nota Burdeau che colui che può gestire l’immagine del diritto è colui che possiede la sovranità. G. BURDEAU, *La politique au pays des merveilles*, Puf, Paris 1979. Allo stesso modo, controllando l’immagine di ciò che è giusto, si orienta il corso dell’esperienza sociale e la creazione delle norme quale momento di enucleazione ed espressione della sovranità.

<sup>75</sup> H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, Edizioni di Comunità, Milano 1967; E. ANTONINI, *Hanna Arendt. Nostalgia della polis o modernismo politico?*, Jouvence, Roma 2002.

<sup>76</sup> M. BUBER, *Il principio dialogico e altri saggi*, a cura di A. POMA, San Paolo, Cinisello Balsamo 1993, p. 42.

<sup>77</sup> G. SIMMEL, *op. cit.*

problematico perché antinomico – *rapporto tra forme diverse della razionalità*, a lungo rimaste vicendevolmente separate e di cui soltanto oggi si tenta una possibile combinazione.

Per dirla con Simmel, le criticità emergono non già in forza di una vita negata dalla forma, ma in ragione di una vita che la forma pretende di tenere con sé, ingabbiandola nei suoi contorni e perché sia funzionale a questi stessi contorni. “Tutti questi sono ostacoli alla vita la quale vuol riversarsi fuori *creativamente* dal suo proprio fondo, e perciò, se si incastrasse in tali forme, ritoverebbe nell’opera se stessa come sviata, irrigidita, falsata”<sup>78</sup>. Pur trattandosi di una negazione di fatto, la vita non viene, dunque, eliminata *in radice e a priori*. Né le si chiede più di esprimersi altrove, nel tempo libero o liberato dal bisogno di lavoro o dalle esigenze efficientiste del capitalismo. Alla vita viene chiesto di esprimersi qui e subito. Non è più il tempo del procrastinabile. “Il moto creatore della vita”<sup>79</sup> non è centellinabile né dilazionabile. Esso non può essere spalmato in un tempo più lungo e progettuale perché i progetti devono essere tanti e brevi e tutti interni alla logica capitalistica del sistema.

La vita deve essere recuperata in tutta la sua effervescenza e genuinità per essere *disconfermata* a posteriori. Non se ne nega l’esistenza, ma la sua appropriazione e destinazione ultima.

Così, spingendo il corso della modernità oltre i suoi stessi precetti, ad essere messe in discussione non sono *le tante e diverse forme* superate di volta in volta da una vita più incalzante e mai uguale a prima. Né lo è il *principio della forma in generale*. Non possiamo più lamentare una “mancanza di forma della vita moderna”<sup>80</sup>. La forma, infatti, rimane ferma almeno quanto le sue generiche o particolari specificazioni, al di là dei cambiamenti pure incorsi nel capitalismo e nelle sue più evidenti concretizzazioni.

Piuttosto il *diktat* della tarda modernità chiede alla vita di adattarsi, sempre più e sempre meglio, alla *forma data* e da qui nascono le contraddizioni e i conflitti. La lotta non è più della vita volta ad infrangere la forma, particolare o generale che sia, ma è soprattutto della forma volta ad intrappolare e a sfruttare la vita sin nella sua più intima essenza. Alla vita si chiede di continuare ad esistere nel massimo della sua pienezza, ma lungo la direzione segnata da binari prestabiliti. Essi non possono essere mutati mentre l’effervescenza può essere facilmente incanalata. Quanto più il terreno si muove continuamente sotto i nostri piedi, tanto più abbiamo bisogno di forme che ci ancorino al suolo. Necessitiamo di qualcosa che resti mentre tutto cambia, e che contrasti la velocità con cui lo scenario si modifica.

Il nostro tempo sembrerebbe, dunque, essere il tempo del “ritardo culturale” ma in un senso almeno in parte diverso da quello intravisto da Ogburn. Secondo quest’autore, infatti, la cultura materiale (tecnologica e produttiva) si sarebbe sviluppata con una rapidità maggiore rispetto a quella non materiale – fatta di idee, valori, sentimenti e istituzioni – e ciò avrebbe dato luogo ad un ritardo di quest’ultima, detta per questo “adattiva”, nei confronti della prima. Nella fase attuale che stiamo attraversando, invece, il ritardo culturale sembrerebbe segnato dalla fissità della cultura materiale e dalla sua incapacità a tener dietro alla cultura non materiale. Ciò non significa ritenere che la cultura non materiale si indirizzi verso il futuribile o che stia assumendo fattezze avveniristiche. Piuttosto, è la cultura materiale, con la sua razionalità formale, ad essere rimasta ferma ai primordi della modernità. Persino la sua forza sembrerebbe essere quella di sempre, come dimostra la capacità di utilizzazione e di sfruttamento della cultura non materiale da parte di quella materiale. La tensione, dunque, non si produce per mezzo di uno sviluppo tecnologico particolarmente rapido. Questo c’è ed è innegabile ma né la sua intensità, né la sua velocità sono tali da rimettere in discussione la *ratio* che c’è dietro che è, e rimane, dello stesso tipo di sempre: una razionalità formale, strumentale, acquisitiva e orientata allo scopo

---

<sup>78</sup> *Ivi*, p. 115.

<sup>79</sup> *Ivi*, p. 105.

<sup>80</sup> *Ivi*, p. 108.

che oggi ingabbia anche ciò che prima, per necessità o virtù, lasciava libero, vale a dire la razionalità sostanziale, la vita oltre la forma.

Il punto è dunque che, *fermandosi*, tale razionalità non è in grado di assorbire ciò che prima aveva negato e che, di contro, continua inesorabilmente a *venire avanti*. In passato, intanto quel tipo di razionalità (formale) ha potuto esistere proprio in quanto e nella misura in cui ha potuto distinguersi, e *prendere le distanze*, dalle altre forme della razionalità. Oggi, non solo il distacco delle infrastrutture efficientiste e burocratiche della modernità – distacco che ha anche garantito loro autorevolezza come in tutte le forme di autorità lontane e misteriose – rispetto al pulsare della vita concreta non è più possibile ma, al contrario, si impone un rapporto di coesistenza e, auspicabilmente, di convivenza<sup>81</sup>.

Il capitalismo contemporaneo tenta di combinare, dunque, la *creatività* (individuale) con il *conservatorismo* (collettivo), un po' come accade per le nuove forme di capitale di cui si serve (soprattutto il capitale sociale). Questo gioco il più delle volte passa attraverso i diversi tipi di razionalità che orientano le forme dell'agire. Oppure si traduce nel rapporto tra vita e forma o tra dimensioni diverse della cultura.

In ogni caso esso si fa etico soltanto quando tenta di combinare coppie di concetti e di esperienza tradizionalmente rimasti separati e, in passato, tanto più comprensibili all'intelletto umano quanto più fossero distinguibili. Tuttavia nessuna *distinzione* può più essere, oggi, sinonimo di *separazione*. L'eticità deve essere *nella* creazione del valore economico prima ancora che nella sua distribuzione, fosse anche solidale e caritatevole. Essa non dovrebbe essere il “quadrilatero del valore economico” come alcuni sostengono<sup>82</sup> perché se quest'ultimo è un triangolo non è aggiungendo un altro triangolo, il valore sociale, che si ottiene un capitalismo più umano. Al massimo si otterrà, in questo caso, quel tanto o quel poco di “beneficenza”, o di filantropia ed assistenzialismo, necessari perché l'impresa in questione possa essere annoverata nell'elenco dei “buoni”. *L'eticità è un valore economico al cubo che non si realizza se il suo scambio economico non è innanzitutto uno scambio sociale*. Negare questa natura allo scambio economico significa realizzare mere operazioni di facciata. Quest'ultime, infatti, sono tali nel momento in cui ostentano il recupero del valore sociale ma come “un di più”, cogliendolo in superficie, o per tutto ciò che serve e che va tenuto sotto controllo, per poi rigettarlo<sup>83</sup> e negarne ogni possibilità di riproduzione per i costi che comporta o le responsabilità che implica.

È questo il modo contemporaneo con cui si prosciugano i pozzi di risorse attinte, ma non riprodotte.

In realtà Hirschman<sup>84</sup> lo ha suggerito da tempo: le risorse morali, oggi potremmo dire le nuove forme di capitale (sociale, culturale, etc.), si accrescono quanto più le si utilizzano. Ma questa utilizzazione, potremmo aggiungere a questo punto, deve essere conforme alle premesse di senso e di significato che anima la loro produzione. Un'utilizzazione opportunistica, o meramente orientata al mantenimento della razionalità formale, non solo non riproduce queste risorse ma le

---

<sup>81</sup> Sottolineare, come pure potrebbe essere fatto sulla scia di Adorno e di Horkheimer, che la cultura non materiale sia perfettamente confacente con quella materiale, costituendone niente altro che un prodotto o una manifestazione, per quanto non sia una lettura condivisibile in queste pagine, nulla toglie al nostro assunto. In effetti, è vero che spesso la cultura non materiale può risultare snaturata nella sua essenza in forza di un appiattimento sulla cultura materiale: e tuttavia, ciò non fa che confermare la rigidità di quest'ultima e l'incapacità di rapportarsi alla prima in maniera propositiva e conforme al rispetto della logica di entrambe.

<sup>82</sup> L. HINNA, *Il bilancio sociale nelle pubbliche amministrazioni*, FrancoAngeli, Milano 2004.

<sup>83</sup> “Società che pensano che a quarant'anni un operaio è vecchio, va considerato in esubero e che ad ogni buon conto è licenziabile, che fanno studiare i loro giovani fino a venticinque anni per lasciarli poi andare alla deriva, non si meritano attenuanti. Forse sono società che si ritengono civili e con le carte in regola dal punto di vista igienico-sanitario. In realtà, sono società che non hanno perso l'abitudine di praticare ancora sacrifici umani su larga scala”. F. Ferrarotti, *op. cit.*, p. 95.

<sup>84</sup> A. HIRSCHMAN, *op. cit.*

mortifica. Una volta attivato il dialogo con gli stakeholder, per esempio, è plausibile attendersi che lo stesso torni indietro come un *boomerang* se il rapporto non viene coltivato nel tempo; se la fiducia e la reciprocità, che dovrebbero animarlo conformemente alla logica della razionalità sostanziale, non divengono una costante di questo stesso rapporto; se gli interessi in gioco dei diversi portatori vengono raccolti solo strategicamente – o per gli introiti commerciali che assicurano, o per l'immagine di “impresa democratica” che contribuiscono a produrre – e non nelle loro conseguenze molteplici.

Il capitalismo nasce come sistema economico e come tale è “naturalmente” inserito nella società più ampia al cui mantenimento e miglioramento dovrebbe concorrere. Ciò non accade quando l'economia e il mercato si distaccano dal sociale da cui pure provengono e si autonomizzano fino a diventare da essa indipendenti. È il caso dell'economia che diviene una vera e propria ideologia<sup>85</sup>.

Allo stesso modo è bene tenere presente che il capitalismo nasce come “economia di scambio”, ma questo scambio non si realizza se il capitalismo prende soltanto senza dare. Né si può realizzare quella collaborazione tra capitale e lavoro che abbiamo ritrovato nella definizione più autentica ed originaria del capitalismo, non da ultimo quella riportata di Sombart.

*L'integrazione economica del sociale* è avvenuta da tempo ed è ormai matura. E l'integrazione sociale dell'economia? Perché il capitalismo ritrovi stesso e le sue origini, garantendo in questo modo, e solo così, lo sviluppo accanto alla crescita, è necessario che anche l'economico cessi di essere indipendente e virtuale e torni dove è nato, nella società reale e nei suoi bisogni più concreti.

Detto diversamente: il profitto che anima il capitale e principio costitutivo, da sempre, del capitalismo, deve essere un mezzo oppure un fine?

---

<sup>85</sup> C. MONGARDINI, *Economia come ideologia*, FrancoAngeli, Milano 1997.

## Bibliografia

- ANTONINI E. (a cura di), *Testimonianze sul capitalismo*, Bulzoni, Roma 2006.
- ANTONINI E., *Hanna Arendt. Nostalgia della polis o modernismo politico?*, Jouvence, Roma 2002.
- ARENDT H., *Le origini del totalitarismo*, Edizioni di Comunità, Milano 1967.
- BAGNASCO A., BARBAGLI M., CAVALLI A., *Sociologia*, il Mulino, Bologna 2001.
- BAUMAN Z., *Modernità liquida*, Laterza, Roma-Bari 2002.
- BAUMAN Z., *Vite di scarico*, Laterza, Roma-Bari 2005.
- BLAUNER R., *Alienazione e libertà*, FrancoAngeli, Milano 1971.
- BUBER M., *Il principio dialogico e altri saggi*, a cura di A. POMA, San Paolo, Cinisello Balsamo 1993.
- BURDEAU G., *La politique au pays des merveilles*, Puf, Paris 1979.
- CAMPORESI C., *Il concetto di alienazione da Rousseau a Sartre*, Sansoni, Firenze 1974.
- CAVALLI A., *Introduzione a W. SOMBART, Il capitalismo moderno*, Utet, Torino 1967.
- ENCICLOPEDIA DELLE SCIENZE SOCIALI TRECCANI, Voce "Alienazione", Roma 1997.
- FEUERBACH L., *Tesi provvisorie per una riforma della filosofia*, in *Principi della filosofia dell'avvenire*, Einaudi, Torino 1979.
- GORZ A., *Metamorfosi del lavoro*, Bollati Boringheri, Torino 1992.
- HABERMAS J., *La crisi di razionalità del capitalismo maturo*, Laterza, Roma-Bari 1975.
- HABERMAS J., *Teoria dell'agire comunicativo*, il Mulino, Bologna 1986.
- HEGEL G. W. F., *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 1966.
- HINNA L., *Il bilancio sociale nelle pubbliche amministrazioni*, FrancoAngeli, Milano 2004.
- HIRSCHMAN A., *Le passioni e gli interessi*, Feltrinelli, Milano 1979.
- IANNONE R., *Capitale e capitalismo: concetti e fenomeni in divenire (I parte)*, in «Storiadelmondo. Periodico telematico di Storia e Scienze Umane», n. 88.
- IZZO A., *Storia del pensiero sociologico*, il Mulino, Bologna 1991.
- KRAUSE W., *Werner Sombart Weg, vom Kathedersozialismus zum Faschismus*, Rütten & Lönig, Berlino 1962.
- LINDBLOM C., *Politica e mercato. I sistemi politico-economici mondiali*, Etas Libri, Milano 1979.
- LUKÁCS G., *Storia e coscienza di classe*, Mondadori, Milano 1973.
- MANNHEIM K., *L'uomo e la società in un'età di ricostruzione sociale*, Edizioni di Comunità, Milano 1959.
- MARCUSE H., *Cultura e società. Saggi di teoria critica, 1933-1965*, Einaudi, Torino 1969.
- MARCUSE H., *L'uomo a una dimensione*, Einaudi, Torino 1967.
- MARGALIT A., *La società decente*, Guerini e Associati, Milano 1998.
- MARX K., *Il capitale*, libro I, sez. I, cap. I, Editori Riuniti, Roma 1968.
- MARX K., *Il capitale*, vol. 1, capitolo VI inedito, La Nuova Italia, Firenze 1969.
- MARX K., *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, Einaudi, Torino 1975.
- MONGARDINI C., *Economia come ideologia*, FrancoAngeli, Milano 1997.
- PARKIN, F. *Classi sociali e Stato*, il Mulino, Bologna 1985.
- SCHNÄDELBACH H., Voce "Razionalizzazione", in «Enciclopedia delle Scienze Sociali Treccani», Roma 1997, pp. 242-252.
- SCHUMPETER J. A., *Capitalism, Socialism & Democracy*, Harper & Brothers, New York 1942.
- SCHUMPETER J. A., *L'imprenditore e la storia dell'impresa*, Bollati Boringheri, Torino 1993.
- SCHUMPETER J. A., *Theorie der wirtschaftlichen Entwicklung*, Duncker & Humblot, Wien 1911; trad. it. *Teoria dello sviluppo economico*, Sansoni, Firenze 1977.
- SEGRE S., *Teorie dello sviluppo capitalistico: Weber e Sombart*, Ecig, Genova 1989.
- SENNETT R., *L'uomo flessibile*, Feltrinelli, Milano 2000.

- SIMMEL G., *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Duncker & Humblot, Berlin 1908; trad. it. *Sociologia*, Edizioni di Comunità, Milano 1989.
- SIMON H., *Il comportamento amministrativo*, il Mulino, Bologna 1958.
- SOMBART W., *Der Moderne Kapitalismus*, Duncker & Humblot, Leipzig 1902; trad. it. *Il capitalismo moderno*, Utet, Torino 1967.
- SOMBART W., *Gli Ebrei e la vita economica*, vol. I, Edizioni di Ar, Padova 1989.
- TARDE G., *Les lois de l'imitation: étude sociologique*, Félix Alcan, Paris 1911.
- TAYLOR F. W., *L'organizzazione scientifica del lavoro*, Edizioni di Comunità, Milano 1952.
- TEDESCHI G., *Alienazione e feticismo nel pensiero di Marx*, Laterza, Roma-Bari 1968.
- WEBER M., *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, Mohr, Tübingen 1904-1905; trad. it. *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, in M. WEBER, *Sociologia della religione*, Edizioni di Comunità, Milano 1982.
- WEBER M., *Economia e società*, voll. 1 e 2, Edizioni di Comunità, Milano 1995.
- WEBER M., *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Bur, Milano 2002.
- WEBER M., *Sociologia delle religioni*, Utet, Torino 1976.
- WEBER M., *Wirtschaft und Gesellschaft*, Mohr, Tübingen 1922; trad. it. *Economia e società*, Edizioni di Comunità, Milano 1961.