

# Max Weber: politica e società

a cura di Domenico Fruncillo, Lorenzo Viviani



**Sociologia  
Politica**

**FrancoAngeli**

OPEN ACCESS

# Sociologia Politica

COLLANA DIRETTA DA **GIANFRANCO BETTIN LATTES, PIETRO FANTOZZI, ARIANNA MONTANARI, ROBERTO SEGATORI**

---

*Comitato di coordinamento:*

Gianfranco Bettin Lattes (direttore); Ernesto d'Albergo (Sapienza Università di Roma); Donatella della Porta (Scuola Normale Superiore, Firenze); Klaus Eder (Humboldt Universität, Berlino); Pietro Fantozzi (Università della Calabria); Arianna Montanari (Sapienza Università di Roma); Riccardo Scartezzini (Università di Trento); Roberto Segatori (Università di Perugia); Paolo Segatti (Università di Milano); Paolo Turi (Università di Firenze).

*Comitato di redazione:*

Ettore Recchi (SciencesPO); Roberto De Luca (Università della Calabria); Fabio De Nardis (Università di Foggia); Flaminia Saccà (Università della Toscana); Antonio Canzano (Università di Chieti-Pescara); Giovanni Barbieri (Università di Perugia); Maria Cristina Marchetti (Sapienza Università di Roma); Maria Mirabelli (Università della Calabria); Andrea Pirni (Università di Genova).

*Comitato scientifico:*

Antonio Alaminos (Università di Alicante); Mauro Barisione (Università di Milano); Michael Braun (Universität Mannheim); Antonio Costabile (Università della Calabria); Colin Crouch (Warwick Business School); Mario Diani (Università di Trento); Virginie Guiraudon (SciencesPO); Steffen Mau (Universität Bremen); Andrea Millefiorini (Università della Campania Luigi Vanvitelli); Stefano Monti Bragadin (Università di Genova); Anne Muxel (SciencesPO); Gloria Pirzio (Sapienza Università di Roma); Carlo Ruzza (University of Leicester); Ambrogio Santambrogio (Università di Perugia); Sidney G. Tarrow (Cornell University, New York); José Félix Tezanos (Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid); Tommaso Vitale (SciencesPO).

La globalizzazione determina, tra i suoi effetti maggiormente problematici, una crisi profonda della politica e della cultura politica democratica. La sociologia politica italiana e le nuove generazioni di ricercatori che la animano hanno una missione cruciale, vale a dire attualizzare il percorso dei classici da Karl Marx e Max Weber agli elitisti, adeguandone le categorie analitiche alla complessità della postmodernità. La nuova centralità delle relazioni transnazionali e la questione dell'Europa suggeriscono l'uso del metodo comparativo come cornice di una riflessione sociologica innovativa. La collana intende tematizzare l'intreccio tra mutamento sociale e mutamento politico nella consapevolezza che il cambiamento investe sia le questioni di *polity*, relative agli assetti istituzionali e alla crisi della tradizionale forma-Stato, sia le dinamiche di *politics*, con la personalizzazione e la mediatizzazione del potere, sia infine le *policies*, condizionate dalle ricorrenti ondate neo-liberiste. La collana promuove studi e ricerche che interpretano gli elementi più significativi di queste trasformazioni spingendosi a esplorare nuove categorie, nuovi movimenti e nuove tematiche.

I volumi pubblicati sono sottoposti alla valutazione anonima di almeno due referee esperti.



Il presente volume è pubblicato in open access, ossia il file dell'intero lavoro è liberamente scaricabile dalla piattaforma **FrancoAngeli Open Access** (<http://bit.ly/francoangeli-oa>).

**FrancoAngeli Open Access** è la piattaforma per pubblicare articoli e monografie, rispettando gli standard etici e qualitativi e la messa a disposizione dei contenuti ad accesso aperto. Oltre a garantire il deposito nei maggiori archivi e repository internazionali OA, la sua integrazione con tutto il ricco catalogo di riviste e collane FrancoAngeli massimizza la visibilità, favorisce facilità di ricerca per l'utente e possibilità di impatto per l'autore.

Per saperne di più:

[http://www.francoangeli.it/come\\_publicare/publicare\\_19.asp](http://www.francoangeli.it/come_publicare/publicare_19.asp)

I lettori che desiderano informarsi sui libri e le riviste da noi pubblicati possono consultare il nostro sito Internet: [www.francoangeli.it](http://www.francoangeli.it) e iscriversi nella home page al servizio "Informatemi" per ricevere via e-mail le segnalazioni delle novità.

# Max Weber: politica e società

a cura di Domenico Fruncillo, Lorenzo Viviani



**Sociologia  
Politica**

**FrancoAngeli**

OPEN ACCESS

Questo volume è stato realizzato con un contributo finanziario dell'Università di Pisa.

Copyright © 2021 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy.

L'opera, comprese tutte le sue parti, è tutelata dalla legge sul diritto d'autore ed è pubblicata in versione digitale con licenza *Creative Commons Attribuzione-Non Commerciale-Non opere derivate 4.0 Internazionale* (CC-BY-NC-ND 4.0)

*L'Utente nel momento in cui effettua il download dell'opera accetta tutte le condizioni della licenza d'uso dell'opera previste e comunicate sul sito*  
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.it>

# Indice

<b>Introduzione: Max Weber e il nostro tempo</b> , di <i>Domenico Fruncillo e Lorenzo Viviani</i>	pag.	7
<b>1. Etica, politica e responsabilità</b> , di <i>Antonio Costabile</i>	»	13
<b>2. Max Weber: la politica come professione e la responsabilità della scelta</b> , di <i>Maria Cristina Marchetti</i>	»	33
<b>3. Oltre <i>La politica come professione</i>. La dialettica tra personalità e contesto nell'idea weberiana di carisma</b> , di <i>Mauro Barisione</i>	»	48
<b>4. Leadership e democrazia in Max Weber: quali possibilità per il carisma?</b> , di <i>Lorenzo Viviani</i>	»	70
<b>5. Sul concetto di politica. Riflessioni a partire dalla <i>Politik als Beruf</i></b> , di <i>Andrea Millefiorini</i>	»	91
<b>6. Partiti e professionismo politico, tra locale e nazionale</b> , di <i>Domenico Fruncillo</i>	»	104
<b>7. Il declino della professione politica in Italia</b> , di <i>Roberto De Luca</i>	»	121
<b>8. “Passione, senso di responsabilità, lungimiranza”: la lezione weberiana sulla leadership politica nell'epoca della semplificazione populista</b> , di <i>Erica Antonini</i>	»	137

<b>9. Reinventare la politica. Migrazioni, confini mobili e percorsi della cittadinanza</b> , di <i>Mariafrancesca D'Agostino e Francesco Raniolo</i>	pag.	152
<b>10. Il sociologo e la qualità dell'azione pubblica. La lezione weberiana</b> , di <i>Fiorella Vinci</i>	»	180
<b>11. La trasformazione della rappresentanza e la lezione di Max Weber</b> , di <i>Rossana Sampugnaro</i>	»	198
<b>12. Superiorità della burocrazia e processi di trasformazione</b> , di <i>Maria Mirabelli</i>	»	209
<b>13. Comunicazione, (dis)informazione e partecipazione nell'era della post verità</b> , di <i>Gian-Luigi Bulsei</i>	»	227
<b>14. Immagini del mondo e pensiero femminista. La <i>weltbild</i> weberiana come categoria di analisi politica</b> , di <i>Milena Meo</i>	»	245
<b>15. Populismi, Welfare State e diritti delle donne</b> , di <i>Valentina Raffa</i>	»	263
<b>16. Spunti sull'attualità della riflessione di Max Weber: dalla democrazia all'e-democracy</b> , di <i>Melissa Sessa</i>	»	275
<b>Le autrici e gli autori</b>	»	291

## 2. Max Weber: la politica come professione e la responsabilità della scelta

di Maria Cristina Marchetti

### 1. Introduzione

*La politica come professione* costituisce, a cent'anni dalla sua prima formulazione, il contributo di maggiore interesse ad una definizione del ruolo della politica nella società. Spesso accostata all'altra conferenza, *La scienza come professione* (Weber 1994), condivide con questa la passione per i temi trattati, unita al rigore metodologico che caratterizza l'opera di Weber. La struttura del saggio in forma di conferenza gli conferisce uno stile diretto e un respiro ideale che al tempo stesso trovano conferma in alcuni concetti chiave dell'analisi weberiana, primo fra tutti quello di "vocazione" (*Beruf*) espressamente richiamata nella versione originale del titolo. Secondo l'idea weberiana della professione come vocazione, la politica costituisce una missione che trascende i singoli individui per collocarli in una dimensione, per così dire, *religiosa* della vita. Da questo punto di vista, «la *politica* è un esercizio tipicamente carismatico, è *vocazione*» (Tuccari 1991, p. 170), in quanto attività che muove gli individui dall'*interno* ad operare attivamente nella realtà.

La struttura del saggio, pur nella sua discontinuità, permette di riallacciare le fila di un discorso che lega la riflessione sulla natura della professione politica al più vasto impianto della sociologia del potere di Weber. Diverse sono infatti le chiavi di lettura che è possibile adottare: 1) la ricostruzione filologica del testo; 2) l'inquadramento nella più ampia produzione weberiana; 3) le aperture che il testo fa verso la professionalizzazione della politica contemporanea e il suo rapporto con la democrazia; 4) il rapporto tra etica e politica.

Il presente contributo, pur nella consapevolezza delle profonde interconnessioni interne che il testo weberiano presenta, si soffermerà sul rapporto tra etica e politica, da Weber trattato nell'ultima parte della lezione. La conferenza, infatti, oscilla tra una descrizione realistica del professionismo politico e della sua evoluzione nel tempo e una forte tensione etica. Il Weber politico, l'uomo appassionato di politica, traspare da ogni pagina conferendo



a tutta la lezione una forte carica emotiva. Il realismo, a tratti crudo, lo porta a considerare la politica per quello che è – lotta per il potere – e la tensione etica lo spinge a considerare il costante riferimento alla superiorità di una causa da seguire: “vi sono soltanto due tipi di peccati mortali in campo politico: mancanza di una causa e mancanza di responsabilità, che spesso, ma non sempre, coincidono” (Weber 1997, p. 95).

## 2. La riflessione sul potere

La struttura del saggio, pur nella sua discontinuità, permette di riallacciare le fila di un discorso che lega la riflessione sulla natura della professione politica al più vasto impianto della sociologia del potere di Weber. Il saggio si divide in tre parti: 1) la riflessione sul potere e la nozione di legittimità; 2) il professionismo politico e il rapporto tra funzionari amministrativi e politici; 3) il rapporto tra etica e politica.

Weber apre il saggio con una prima definizione di politica: «per politica vogliamo intendere, qui, semplicemente la direzione o l’influenza esercitata sulla direzione di un’associazione *politica*, e quindi, oggi, di uno *stato*» (Weber 1997, p. 32). Non ogni associazione politica si identifica con lo stato – l’impero romano e le *polis* greche sfuggono a questa identificazione. Lo stato è però la forma specifica assunta dall’associazione politica nell’epoca moderna e come tale si può definire «solo a partire dal mezzo specifico che gli è proprio, come lo è a ogni associazione politica, cioè la forza fisica» (Weber 1997, p. 32). Proprio in relazione all’individuazione del mezzo specifico che è proprio della forma politica Stato, si determina il collegamento con la nozione di potere, al punto che, secondo la celebre definizione weberiana, «lo Stato è quella comunità umana che all’interno di un determinato territorio [...] rivendica per sé (con successo) il *monopolio dell’uso legittimo della forza fisica*» (Weber 1997, pp. 32-33). La possibilità da parte dello Stato di fare ricorso alla forza fisica in regime monopolistico (il monopolio della forza fisica) deriva dal fatto che è l’unico a poterlo fare in forma *legittima*, senza correre il rischio che quell’uso della forza si identifichi con il *Macht*, ma con l’*Herrschaft*. Al tempo stesso, l’esercizio della forza rinvia alla natura coercitiva di ogni associazione politica o gruppo politico e alla sua natura istituzionale. Lo stato, pertanto, non sfugge a questa regola, ma nel momento in cui può ritenere necessario il ricorso alla forza fisica per far rispettare i suoi ordinamenti, può farlo nel rispetto di un principio di legittimità.

Allo stesso tempo, riconosce che la politica ha a che fare con l’esercizio del potere, il potere politico per l’appunto, vale a dire quella specifica tipo-

logia di “potere di un uomo su altro uomo” e quindi “intenderemo per ‘politica’ l’aspirazione a partecipare al potere o a influire sulla ripartizione del potere, sia tra gli Stati, sia, all’interno di uno Stato, tra i gruppi di persone che ne fanno parte” (Weber 1997, p. 33). Il riferimento all’interno del saggio alle tre tipologie di potere legittimo è quindi funzionale a spiegare il rapporto che si viene a stabilire tra politica, stato e potere. Allo stesso tempo permette a Weber di evidenziare come solo un uso *legittimo* della forza può garantire quella continuità indispensabile all’esercizio del potere politico. Come egli stesso afferma, “ogni ambito di dominio che richieda continuità di amministrazione ha bisogno, da una parte, della disponibilità all’obbedienza nei confronti di quegli individui che pretendono di essere i detentori della forza legittima, e, dall’altra, per mezzo di questa obbedienza, di disporre di quei beni reali che eventualmente siano necessari all’esercizio della forza fisica, ha bisogno cioè, delle persone responsabili dell’amministrazione e dei mezzi per poter amministrare” (Weber 1997, p. 36).

Nell’ultima parte del saggio, quando si rivolgerà all’analisi del rapporto tra etica e politica, risulterà in maniera più evidente quanto sia rilevante ai fini della trattazione weberiana la nozione di “uso legittimo della forza”. Nel rapporto mezzi/fini che contraddistingue ogni agire eticamente orientato, la politica ha come mezzo il potere ed eventualmente la forza, elemento questo che inevitabilmente ne vincola l’azione, ma che può essere aggirato attraverso il processo di legittimazione.

### **3. L’etica politica nella prospettiva della *Sociologia delle religioni*: l’autonomizzazione delle sfere dell’agire**

L’analisi del rapporto tra etica e politica, condotta nella parte conclusiva della lezione, è quella che risente in maniera più marcata dell’influenza della *Sociologia delle religioni* (Weber 2008). Testo per molti aspetti trascurato, se non per la parte relativa all’etica protestante, la *Sociologia delle religioni* costituisce attualmente, secondo gli autori che si riconoscono nella cosiddetta *Weber-Renaissance* (Bendix, Schluchter, Tenbruck, Habermas), il capolavoro di Weber, e senza dubbio l’opera alla quale Weber stesso attribuisce un ruolo centrale nello sviluppo del suo pensiero. È in quest’opera, infatti, che Weber attraverso il ricorso al metodo comparativo, delinea un grande affresco delle civiltà globali, finalizzato a interpretare le peculiarità della cultura occidentale moderna e del processo di razionalizzazione delle sfere dell’agire che l’ha contraddistinta (Cotesta 2015).

Dal modo in cui Weber introduce il discorso sull’etica emerge fin da su-

bito come essa abbia a che vedere con il rapporto mezzi-fini, trovandosi subito ad affrontare un primo ostacolo. Per l'agire politico infatti il mezzo è definito *a priori* ed è il potere esercitato anche con la forza; allo stesso tempo però, non può mancare di seguire una causa, "altrimenti la maledizione della nullità delle creature incombe (e questo è del tutto giusto) anche sui processi politici esteriormente più saldi" (Weber 1997, p. 97). La domanda che si pone è pertanto quale è l'*ethos* della politica in quanto *causa*, perché è su questo tema che "si scontrano le supreme concezioni del mondo, tra le quali si deve in definitiva *scegliere*" (Idem). La risposta a tale interrogativo rinvia a due diverse posizioni: una che si fonda sul fatto che non ci siano tra loro rapporti e l'altra che ipotizza che la "medesima etica valga per l'azione politica come per qualsiasi altra" (Idem, p. 99), un'unica etica per i rapporti amorosi, d'affari familiari che non tenga conto del fatto che, come si è già avuto modo di sottolineare, la politica "operi con un mezzo molto specifico, cioè il potere, dietro il quale si nasconde la *violenza*" (Idem, p. 100). Questa neutralità etica non si addice alla politica, come dimostra il caso limite dell'etica assoluta del Vangelo: dà ciò che hai ai poveri è per il politico una pretesa socialmente assurda, fino a quando non verrà imposta a tutti. Lo stesso si dica per il valore della verità che per l'etica assoluta è incondizionato, ma che non ha senso se ricondotto alla politica.

Weber recupera così il tema del processo di autonomizzazione delle sfere dell'agire che è alla base della riflessione portata avanti nella *Sociologia delle religioni*, stabilendo un interessante punto di contatto con la questione centrale nella lezione, sul rapporto tra la politica e l'irrazionalismo etico del mondo. Il nucleo della riflessione weberiana sul tema è contenuto nelle *Osservazioni intermedie* (Weber 1995). Nella sua ricostruzione del processo di razionalizzazione Weber stabilisce infatti un legame tra questo e il problema della teodicea<sup>1</sup>: la necessità di dare una spiegazione alla sofferenza nel mondo avrebbe condotto all'elaborazione di convinzioni religiose che si presentano come religioni di redenzione, capaci di dare una giustificazione a tale antinomia della realtà. Sono pertanto proprio le religioni di redenzione a introdurre una visione razionalizzata del mondo, comune, seppur con tratti diversi a tutte le grandi religioni.

A partire da ciò, Weber divide le grandi religioni in due categorie: da una parte quelle che apprezzano il mondo e dall'altra quelle che negano al mondo ogni valore. Fanno parte delle prime il Confucianesimo e il Taoismo e delle seconde la religione indiana e quella giudaico-cristiana. Le religioni che

<sup>1</sup> «L'antichissimo problema della teodicea è costituito da questa domanda: come avviene che un potere presentato nello stesso tempo come onnipotente e buono abbia potuto creare un tale mondo irrazionale del dolore immeritato, del torto non punito e della stupidità incorreggibile» (Weber 1997, p. 106).

esprimono il rifiuto del mondo si distinguono a loro volta in base alla scelta di una via *ascetica* che si traduce nella ricerca di un dominio sul mondo, e di una via *mistica*, che esprime una fuga dal mondo.

Ai fini della presente analisi sarà sufficiente sottolineare che a un certo punto si origina una tensione tra mondo e religione, come nel caso delle religioni del “salvatore” o religioni di redenzione, che implicano ai fini della salvezza una certa sistematizzazione razionale del modo di vita o limitata a singoli aspetti o totale<sup>2</sup>.

Questa tensione era tanto maggiore quanto più si trattava di un'autentica religione di redenzione. Ciò derivava dal significato della redenzione e dalla natura della dottrina di salvezza dei profeti e si verificava in misura crescente quanto più questa dottrina si sviluppava in un'etica razionale e quindi orientata verso beni di salvezza interiori come mezzi di redenzione (Weber 2008, p. 600).

Quanto più la religione di redenzione si allontanava dal semplice ritualismo esteriore per rivolgersi ad una religiosità interiore, tanto più la tensione con il mondo diveniva acuta; dall'altra parte quanto più il possesso dei beni, interiori ed esteriori, si andava razionalizzando, tanto più emergeva la coscienza «della 'interna' autonomia delle singole sfere nella loro coerenza e quindi all'esplosione di quelle tensioni reciproche che rimanevano nascoste alla primitiva semplicità dei rapporti con il mondo esterno» (Idem, pp. 600-601).

La prima tensione si realizza tra la comunità religiosa e la comunità di parentela e si acuisce nel momento in cui la religione di redenzione sviluppò un'etica della fratellanza tra i membri interni ad essa. Si crea così la comunità dei fratelli di fede, uniti tra loro dall'obbligo dell'aiuto reciproco, che arriverà a manifestarsi nell'amore per il sofferente, per il prossimo fino ad arrivare all'amore per il nemico<sup>3</sup>.

La seconda tensione si genera tra la sfera religiosa e quella economica, destinata ad assumere toni particolarmente acuti. Si tratta infatti di uno scontro tra razionalità diametralmente opposte e tra loro irriducibili: il razionalismo etico delle religioni di redenzione si basa infatti su elementi personalistici; al contrario il razionalismo proprio dell'economia si fonda sull'oggettivazione estrema di ogni rapporto, al punto da ridurre ogni forma di scambio alla sua dimensione numerica.

<sup>2</sup> «Quest'ultimo caso era la regola per tutte le religioni «redenzione», cioè tutte quelle religioni aventi come scopo la liberazione dei propri fedeli dal *male*.» (Weber 2008, p. 599).

<sup>3</sup> «Quanto più questa fratellanza religiosa veniva portata alle sue estreme conseguenze, tanto più violentemente si scontrava con gli ordinamenti e i valori del mondo. E di solito – è questo che ci interessa – quanto più questi ultimi dal canto loro venivano razionalizzati e sublimati nella loro autonomia, tanto più il dissidio diveniva insolubile» (Weber 2008, p. 603).

La terza tensione si stabilisce nei confronti della sfera politica, in una maniera che era rimasta del tutto estranea alla religiosità magica e alle cosiddette divinità funzionali (il pantheon greco). Da questo punto di vista l'*homo oeconomicus* e l'*homo politicus* sono accomunati, seppure attraverso percorsi diversi, da un processo di razionalizzazione delle condotte di vita, destinato ad entrare in conflitto con lo spirito di fratellanza delle religioni di redenzione. Anche nel caso della politica, quanto più l'ordinamento politico assumeva caratteri razionali, tanto più aumentava la tensione.

L'apparato burocratico dello stato e l'*homo politicus* razionale ivi inserito conducono gli affari pubblici, compresa la punizione dell'ingiustizia in maniera oggettiva, «senza riguardo alla persona», *sine ira ac studio*, senza odio e quindi senza amore; ed è proprio agendo in questo modo che applicano in modo ideale le regole razionali dell'ordinamento del potere statale (Idem, p. 606).

Non senza uno spirito provocatorio, Weber ribalta quella che a tutti gli effetti può essere considerata una delle grandi conquiste dello stato moderno – la spersonalizzazione dei rapporti – evidenziando come essa entri in conflitto con altri sistemi normativi, assunti dagli individui a guida delle loro azioni. “Proprio in virtù di questa sua spersonalizzazione lo stato burocratico, anche se le apparenze sembrano mostrare il contrario, è molto più inaccessibile, sotto molti aspetti, ad una moralizzazione sostanziale, che non gli ordini patriarcali del passato che riposavano sui doveri personali di *pietas* e sulla concreta valutazione personale del singolo caso con riguardo, appunto, alla persona” (Idem, p. 606). Weber continua affermando che ogni attività dello Stato dalla giustizia all'amministrazione è sempre regolata, «malgrado tutta la politica sociale, dal pragmatismo oggettivo della ragion di stato; suo scopo assoluto è il mantenimento (o la riforma) della distribuzione interna ed esterna del potere»<sup>4</sup>.

Da questo punto di vista, i principi cardine dell'organizzazione politica, primo fra tutti il «monopolio legittimo della forza» devono apparire privi di senso agli occhi delle religioni di redenzione. La tensione tra sfera religiosa e sfera politica è per certi aspetti anche più aspra di quella che si stabilisce con la sfera economica, nel momento in cui «la politica, contrariamente all'economia, è in grado di presentarsi come una diretta concorrente dell'etica religiosa» (Idem, p. 607). La violenza e la guerra in quanto strumenti non estranei all'azione politica, assumono un valore eroico che accomuna la sfera politica a quella religiosa.

<sup>4</sup> Weber (2008, p. 606). Sul processo di burocratizzazione e su altri aspetti relativi al rapporto tra politica e amministrazione vedi anche l'analisi condotta in Weber (1982).

#### 4. L'etica della convinzione e i pericoli dell'“aristocratismo etico”

La contrapposizione che Weber evidenzia non riguarda però solo il rapporto tra la politica e le altre sfere dell'agire, ma è anche interna all'agire politico stesso dal momento che ogni azione eticamente orientata si troverà in bilico tra due massime inconciliabili tra loro: «può essere orientata secondo l'etica della convinzione (*gesinnungsethisc*) o secondo l'etica della responsabilità (*verantwortungsethisc*)» (Weber 1997, p. 102). Weber argomenta in vario modo i due atteggiamenti, per poi evidenziare come le due forme che l'etica può assumere in politica implicino non solo un diverso comportamento, ma anche una diversa visione del mondo e del modo di porsi nei suoi confronti. L'etica della convinzione, secondo Weber si fonda su un rifiuto del mondo (torna il richiamo alle religioni di redenzione), che porta colui che agisce a scaricare le conseguenze delle sue azioni sul «mondo, la stupidità degli altri uomini, o la volontà di Dio che li ha creati così» (Idem, p. 103); il suo credo, la visione del mondo di cui è portatore prevale sulla realtà del mondo «così come è». Chi invece agisce secondo l'etica della responsabilità accetta il mondo nella sua imperfezione e fa esperienza dell'irrazionalità etica del mondo.

In altre parole, afferma Weber «chi segue l'etica della convinzione non sopporta l'irrazionalità etica del mondo. Egli è un razionalista cosmico-etico» (Idem, p. 105). È a questo punto che introduce un richiamo esplicito alla *Leggenda del Grande Inquisitore* di Dostoevskij «dove il problema viene esposto in maniera appropriata» (Idem, p. 105). È raro che le riflessioni su *La politica come professione* si soffermino su questo passaggio che, al contrario, aiuta a comprendere più di altri il significato dell'azione politica, nonché a recuperare il filo conduttore del discorso weberiano sul potere.

Non è possibile in questa sede ripercorrere, anche solo superficialmente, la vasta letteratura che ha analizzato dal punto di vista teologico, letterario, politico, giuridico la *Leggenda del Grande Inquisitore*, le cui implicazioni costituiscono ancora oggi un aspetto al centro della riflessione sull'opera e il pensiero di Dostoevskij<sup>5</sup>. Sarà pertanto sufficiente limitarci a evidenziare quegli aspetti che hanno un più diretto rapporto con la questione del potere e il suo esercizio politico e con l'opera di Weber. Vale però la pena sottolineare che, come è stato più volte evidenziato, le due lezioni *La scienza come professione* e *La politica come professione*, risentono in maniera forte dell'influenza esercitata da Georg Lukács su Weber<sup>6</sup>. In particolare, la nozione di

<sup>5</sup> Si vedano tra gli altri: G. Zagrebelsky (2003; 2009; 2015).

<sup>6</sup> Weber e Lukács si frequentarono assiduamente tra il 1912 e il 1914 quando Lukács fu tra i più importanti frequentatori del “Circolo di Weber” a Heidelberg. Cfr. Tarr (1989), pp. 131-139.

“etica della convinzione” di Weber risente dell’influenza di Lukács e dei suoi studi sulla violenza e su Dostoevskij, che ha rappresentato per Lukács un interesse che lo ha accompagnato lungo l’arco di una vita (Tihanov 1999, pp. 609-625).

La leggenda del Grande Inquisitore, contenuta nel Libro V del *Fratelli Karamazov*<sup>7</sup>, è ambientata «in Spagna, a Siviglia, al tempo più pauroso dell’inquisizione quando ogni giorno nel paese ardevano i roghi per la gloria di Dio e *con grandiosi autodafé si bruciavano gli eretici*» (Idem, p. 265). Nella stessa piazza nella quale il giorno prima avevano visto la morte sul rogo quasi un centinaio di eretici, appare improvvisamente il Cristo «in silenzio, inavvertitamente, ma ecco – cosa strana – tutti Lo riconoscono [...] Il popolo è attratto verso di Lui, da una forza irresistibile, Lo circonda, Gli cresce intorno, Lo segue» (Dostoevskij 1980, p. 265). Già da questa iniziale manifestazione si potrebbero trarre molti parallelismi con l’epifania del capo carismatico in Weber. Afferma infatti Weber che il capo carismatico, «non deriva il suo diritto dalla loro volontà, sulla base di una specie di elezione; al contrario, il riconoscimento di colui che è qualificato carismaticamente costituisce il dovere di coloro ai quali egli rivolge il suo messaggio» (Weber 1985, vol. IV, p. 219). In altre parole, i seguaci non possono non riconoscerlo, come avviene al Cristo nella piazza di Siviglia della leggenda.

Il Cristo passa in mezzo alla folla che lo acclama, compie alcuni miracoli, finché sulla piazza non compare il Grande Inquisitore, non più con le sontuose vesti cardinalizie con le quali il giorno prima aveva assistito al rogo degli eretici, ma indossando il suo vecchio e rozzo saio monastico. Ha visto tutta la scena, “aggrotta le sue folte sopracciglia bianche e il suo sguardo brilla di una luce sinistra. Egli allunga un dito e ordina alle sue guardie di afferrarlo” (Dostoevskij 1980, p. 32). È così che il Cristo è condotto in prigione, davanti agli sguardi attoniti, ma docili di coloro che lo avevano riconosciuto<sup>8</sup>.

Durante la notte l’Inquisitore si reca dal Cristo e inizia una lunga requisitoria che vede il Cristo in silenzio davanti a quello che diventa, fin dalle prime parole il suo accusatore. L’Inquisitore rimprovera al Cristo di essere tornato sulla terra, ribadendo che: «non ha il diritto di aggiungere nulla a quello che tu già dicesti una volta. Perché sei venuto a disturbarci? Sei infatti venuto a disturbarci, lo sai anche Tu» (Idem, p. 266). Come afferma Zagrebelsky, «non può il Cristo tornare e aggiungere qualcosa, perché questo, se accadesse, metterebbe in discussione l’autorità delle Chiese costituite. È questo un punto fisso delle Chiese-istituzioni, che devono porsi come interpreti

<sup>7</sup> Nella presente analisi ci si avvarrà dell’edizione dei Fratelli Karamazov dell’editore Garzanti: Dostoevskij (1980).

<sup>8</sup> «Per un istante tutta la folla, come un solo uomo, si curva fino a terra davanti al vecchio inquisitore; questi benedice il popolo in silenzio e passa oltre» (Dostoevskij 1980, p. 266).

autentiche ed esclusive del messaggio cristiano» (Zagrebelsky 2003, p. 34). Il messaggio infatti è stato fin troppo chiaro – è implicito il richiamo all’etica assoluta del Vangelo di cui parla Weber – tanto da non aver bisogno di ulteriori aggiunte e chiarimenti. Al contrario, «tutto ciò che di nuovo Tu ci rivellassi attenterebbe alla libertà della fede umana, giacché apparirebbe come un miracolo, mentre la libertà della fede già allora, millecinquecent’anni or sono, Ti era più cara di tutto» (Dostoevskij 1980, p. 268). Il grande Inquisitore rimprovera al Cristo che il messaggio nella sua assolutezza da una parte era rivolto a pochi, agli eletti, a coloro che come il Cristo nel deserto, sanno resistere alle tentazioni mondane e alle lusinghe del potere, e dall’altra si fondava sulla libera adesione da parte dei seguaci, una fede non sottoposta alla prova del miracolo, ma pura e spontanea, la stessa potremmo aggiungere, che è alla base della legittimità carismatica. A partire da questo passaggio, ciò che l’Inquisitore sottopone al Cristo è un’analisi puntuale della condizione umana, della sua difficoltà nel perseguire i grandi fini che il Cristo ha indicato nella sua prima predicazione e di vivere in pienezza quella libertà che egli ha predicato.

La Chiesa al contrario, in quanto istituzione religiosa, si è fatta carico nei secoli di tutte le debolezze umane, fornendo di fatto una via alternativa alla salvezza, rispetto alla purezza indicata dal Cristo. L’Inquisitore ricorda al Cristo come fu tentato anche Lui nel deserto, con tre domande in cui, «è compendiata e predetta tutta la storia ulteriore dell’umanità, sono dati i tre archetipi in cui si concreteranno tutte le insolubili contraddizioni storiche dell’umana natura su la terra»<sup>9</sup>. È nell’analisi delle risposte date dal Cristo e dalle soluzioni proposte dall’Inquisitore che è contenuta una delle più grandiose riflessioni sulla condizione antropologica che la letteratura abbia fornito. È qui introdotto il tema dell’“aristocratismo” religioso che ha a cuore «soltanto le decine di migliaia di uomini grandi e forti» (Dostoevskij 1980, p. 270) a fronte di una Chiesa a cui sono

cari anche i deboli. Essi sono viziosi e ribelli, ma finiranno per diventare docili. Essi ci ammireranno e ci terranno in conto di dèi per aver acconsentito, mettendoci alla loro testa, ad assumerci il carico di quella libertà che li aveva sbigottiti e a dominare su loro, tanta paura avranno infine di esser liberi! (Dostoevskij 1980, p. 270).

<sup>9</sup> Dostoevskij (1980, p. 269). Vale la pena ricordare che il Cristo fu condotto nel deserto e dopo aver digiunato quaranta giorni e quaranta notti, finalmente ebbe fame. E allora il maligno gli sottopose tre tentazioni: Se sei il Figlio di Dio, di che queste pietre diventino pane [...] Se tu sei il Figlio di Dio, gettati di sotto, e gli Angeli ti salveranno; infine, «gli mostrò tutti i regni del mondo e la loro magnificenza, poi gli disse: Tutto questo io ti darò, se ti prostri e mi adori».



Il racconto continua con passaggi di estremo interesse teologico, ma dal profondo significato per la sociologia del potere.

Io ti dico che non c'è per l'uomo pensiero più angoscioso che quello di trovare al più presto a chi rimettere il dono della libertà con cui nasce questa infelice creatura [...] Invece di impadronirti della libertà degli uomini, Tu l'hai ancora accresciuta! Avevi forse dimenticato che la tranquillità e perfino la morte è all'uomo più cara della libera scelta fra il bene e il male? Nulla è per l'uomo più seducente che la libertà della coscienza, ma nulla è anche più tormentoso (Dostoevskij 1980, p. 271).

In pratica l'Inquisitore rimprovera al Cristo di aver affidato agli uomini un compito troppo elevato, senza tenere conto delle debolezze della natura umana; di aver indicato una via sulla quale solo pochi eletti – la comunità dei santi – avrebbe potuto seguirlo e un metodo, la libertà della scelta individuale per raggiungerlo. Per tutti gli altri ci sarebbe stato il potere consolatorio dell'istituzione religiosa per la quale rivendica un ruolo storico, nel momento in cui ha ceduto alle tentazioni mondane in nome della salvezza dell'umanità. La Chiesa-istituzione, al pari di chi segue l'etica della responsabilità, solleva chi è sottoposto dal peso di una scelta personale e se ne assume l'onore e l'onere. Ne deriva una concezione del potere altamente relazionale perché, come afferma Weber, «ad ogni autentico rapporto di potere inerisce un minimo di volontà di obbedire, cioè un interesse (interno o esterno) all'obbedienza» (Weber 1995, vol.I, p. 207).

L'Inquisitore rimprovera infatti al Cristo di aver abbandonato quegli stessi uomini che diceva di amare, lasciandoli in balia della propria libertà di scelta.

E che colpa hanno gli altri, gli uomini deboli, di non aver potuto sopportare ciò che i forti poterono? Che colpa ha l'anima debole, se non ha la forza di accogliere così terribili doni? Possibile che Tu sia venuto davvero solo agli eletti e per gli eletti? Ma se è così, c'è qui un mistero e noi non possiamo comprenderlo. E se c'è un mistero, anche noi avevamo il diritto di predicarlo e di insegnare agli uomini che non è la libera decisione dei loro cuori quello che importa, né l'amore, ma un mistero a cui essi debbono ciecamente inchinarsi, anche contro la loro coscienza. E così abbiamo fatto. Abbiamo corretto l'opera Tua e l'abbiamo fondata sul *miracolo*, sul *mistero* e sull'*autorità*. E gli uomini si sono rallegrati di essere nuovamente condotti come un gregge e di vedersi infine tolto dal cuore un dono così terribile, che aveva loro procurato tanti tormenti (Dostoevskij 1980, pp. 273-274).

Questo ha comportato un compromesso con lo “Spirito tentatore” che ha portato la Chiesa a prendere la spada di Cesare, ma naturalmente prendendola, ha ripudiato il Cristo.

La *Leggenda* continua con uno scontro tra i due fratelli Karamazov, Ivan e Aljoša, sulle interpretazioni che il nichilismo del primo dà alla leggenda. Il

finale però riporta il dubbio che attraversa tutta la narrazione, nel momento in cui dopo che l'Inquisitore ha decretato la sentenza di morte per il Cristo, che è rimasto sempre in silenzio,

si avvicina al vecchio e lo bacia piano sulle esangui labbra novantenni [...] Il vecchio sussulta. Gli angoli delle labbra hanno avuto un fremito; egli va verso la porta, la spalanca e Gli dice: Vattene e non venir mai più... non venire mai più, mai più! E lo lascia andare per le vie oscure della città (Dostoevskij 1980, p. 279).

Se riconduciamo il discorso ai temi weberiani, la politica, al pari della religione<sup>10</sup> istituzionalizzata, è chiamata a confrontarsi con l'irrazionalismo etico del mondo, con la molteplicità delle visioni etiche. Così chi segue l'etica della responsabilità

tiene conto proprio di quei difetti che s'incontrano nella media degli uomini; egli non ha alcun diritto, come ha giustamente detto Fichte, di presupporre la bontà e la perfezione, non si sente nella condizione di scaricare su altri, nella misura in cui possa prevederle, le conseguenze del proprio agire (Weber 1997, p. 103).

Colui che agisce secondo l'etica della responsabilità si fa carico delle debolezze umane, della molteplicità dei comportamenti etici e degli interessi non di rado contrapposti e opera una sintesi – politica nel senso pieno del termine – all'interno della quale tale molteplicità si traduce in scelte che ne restituiscano la complessità. È questa la sfida della politica: trovare la mediazione tra le visioni del mondo, tra il politeismo dei valori che lo contraddistinguono, tra gli interessi contrapposti, spesso tutti ugualmente legittimi, che caratterizzano l'agire sociale.

In una pubblicazione dal titolo eloquente – *L'umiltà del male* – Franco Cassano ha proposto una rilettura della *Leggenda del grande inquisitore* che sembrerebbe andare nella direzione indicata da Weber. Come egli afferma,

Il segreto del Grande Inquisitore è tutto qui, è il segreto di una passione per il potere che non è fine a se stessa, ma nasce da un'infinita, e realistica, sfiducia negli uomini, e da un fastidio per l'arroganza degli eletti, per tutti coloro che predicano una virtù che solo loro sono in grado di praticare e che quindi finiscono per disinteressarsi delle 'vili' esigenze dei più. Il suo comportamento è qualcosa di più complesso di un tradimento o di un'abiura, è la percezione di un fianco del mondo che agli occhi dei migliori spesso diventa invisibile, un amore-complicità con la debolezza degli uomini, che permette di governare dispoticamente la vita fino al punto di ritenere giusto mandarne a centinaia sul rogo (Cassano 2011, p. 21).

<sup>10</sup> «Un tale problema, cioè l'esperienza dell'irrazionalità del mondo, è stato la forza motrice dell'intero sviluppo delle religioni» (Weber 1997, p. 106).

Da questo punto di vista, la *Leggenda del Grande Inquisitore* non è solo la metafora della lotta tra il bene e il male, ma la rappresentazione della condizione umana, che in altri termini Weber ha sempre considerato l'imprescindibile punto di partenza di ogni riflessione sul mondo. Nella *Leggenda* si scontrano due visioni del mondo una, quella di Cristo, dominata dal "razionalismo etico" proprio dell'etica della convinzione, l'altra, quella dell'Inquisitore, orientata al realismo che lo conduce a vedere l'umanità in tutta la sua imperfezione; l'Inquisitore da questo punto di vista, non ha tradito la causa, ma l'ha adattata alle imperfezioni umane, rendendola accessibile agli uomini e dando loro l'illusione di una perenne aspirazione alla perfezione.

A ben vedere, non si tratta di un'antropologia negativa, per quanto a tratti questo sembrerebbe emergere, quanto piuttosto di un realismo che esalta la realtà della condizione umana in tutta la sua complessità e molteplicità, fatta anche di debolezze e contraddizioni, che al contrario, non sono contemplate dall'etica assoluta del Cristo, dove il contenuto del messaggio e il suo fine hanno il sopravvento su coloro che sono chiamati a dargli applicazione. Ciò che ne deriva non è solo un modo di intendere l'azione politica, ma una specifica concezione del potere: il *Grande Inquisitore* fa ricorso raramente al mezzo privilegiato dalla politica, la forza: cosa sono un centinaio di eretici se confrontati con le masse dei fedeli; mostra il volto seduttivo del potere – il *miracolo*, il *mistero*, l'*autorità* – capace di ottenere l'obbedienza facendo leva sulla debolezza umana e sollevando i seguaci dalla responsabilità della scelta.

Il *Grande Inquisitore* diviene così l'esempio estremo di una «precipitazione nichilistica dell'etica della responsabilità» (Esposito 1993, p. 70), dalla quale Weber si distacca perché ciò che ha in mente va in un'altra direzione. Ciò che lo interessa non è tanto la figura tragica dell'*Inquisitore* descritta nella *Leggenda*, quanto l'irrazionalismo etico del mondo e il suo politeismo dei valori, rispetto ai quali si erge la politica. È in questa prospettiva che termini quali *compromesso* e *mediazione* assumono nel linguaggio politico un significato diverso da quello che hanno nella vulgata negativa che li accompagna: rinviano a un'assunzione di responsabilità, rispetto alla diversità delle posizioni in campo e alla certezza che ogni scelta produrrà effetti anche su chi la pensa diversamente, su quel quarantanove per cento che in democrazia resta escluso dall'esercizio del potere, ma che ne vive le conseguenze.

Weber è consapevole delle grandi contraddizioni a cui è esposto colui che voglia occuparsi di politica, e ne conosce i risvolti tragici, ma le risolve diversamente rispetto all'Ivan Karamazov di Dostoevskij.

Chi voglia occuparsi di politica in generale, e chi voglia dedicarsi interamente ad essa come professione, deve essere consapevole di quei paradossi etici e della propria responsabilità per ciò che egli stesso può divenire per effetto di tale dimensione.

Egli risulta coinvolto, giova ripeterlo, nelle potenze diaboliche che stanno in agguato dietro ogni violenza. I grandi campioni della filantropia e della bontà senza limiti, siano nati a Nazareth o ad Assisi o nei castelli reali indiani, non hanno fatto ricorso al mezzo politico della violenza, il loro regno non era 'di questo mondo'; eppure essi hanno operato e continuano ad operare efficacemente in questo mondo, e le figure di Platon Karataev e dei santi dostoevskijani ne rappresentano sempre le più adeguate riproduzioni. Chi cerca la salute della propria anima e la salvezza delle altre, non lo fa percorrendo la strada della politica, che ha compiti del tutto diversi, tali che possono risolversi solo con la forza. Il genio e il demone della politica vivono con il Dio dell'amore, anche con il Dio cristiano nella sua espressione ecclesiastica, in un'intima tensione che può erompere ad ogni momento in un conflitto insanabile (Weber 1997, p. 112).

Ritorna la tensione etica tra le sfere dell'agire, i richiami alla *Sociologia delle religioni* e a Dostoevskij, anche se Weber cerca un finale meno drammatico e maggiormente in linea con la sua impostazione metodologica che ritrovi un punto di contatto tra le due forme che l'etica politica può assumere, recuperando la dimensione emozionale dell'agire politico, al centro di tutta la sua riflessione sul capo carismatico.

È vero che la politica si fa con la testa, ma *non* soltanto con questa. In ciò i sostenitori dell'etica della convinzione hanno perfettamente ragione. Ma se si *debba* agire con l'etica della convinzione o con l'etica della responsabilità, e quando si debba ricorrere all'una e quando all'altra, non è possibile prescriverlo ad alcuno (Weber 1997, p. 113).

Anche quando assume come dato di partenza l'autonomizzazione delle sfere dell'agire che ha caratterizzato l'Occidente moderno, non esita a ridare alla politica una posizione preminente rispetto alle altre. La passione mai del tutto sopita in Weber, riemerge quando parla di politica e ne considera il ruolo all'interno della società.

I grandi temi che attraversano la politica contemporanea dall'ambiente all'etica, dalla sfida tecnologica ai diritti umani, e le contraddizioni che ne derivano sono tutti dentro l'etica della responsabilità e quanto maggiore è il politeismo dei valori tanto più grande sarà lo sforzo richiesto all'azione politica. Ritorna con forza il tema della responsabilità della scelta che non prevede la possibilità di scaricare su altri le conseguenze prevedibili del proprio agire. Se è pur lecito domandarsi cosa ne sarà delle conseguenze non-prevedibili, nulla assolve il politico dalla responsabilità nei confronti delle conseguenze prevedibili. Nella prospettiva weberiana, il politico è pienamente responsabile delle conseguenze prevedibili, ma poco o nulla può nei confronti di quelle non-prevedibili. Un politico diviso tra la difesa dell'ambiente come valore assoluto (etica della convinzione) e la conseguente perdita di posti di

lavoro (etica della responsabilità), sarà costretto a cercare una mediazione e ad assumersi la responsabilità di una scelta (chiudere la fabbrica perché inquina o salvaguardare i posti di lavoro?). Le conseguenze della chiusura della fabbrica sono note e prevedibili, così come lo sono quelle relative alla sua permanenza in attività, ed è tra queste che dovrà trovare la difficile mediazione politica.

*Passione, senso di responsabilità, lungimiranza* sono per Weber le tre qualità decisive di un uomo politico (Weber 1997, p. 9). Apparentemente in contrapposizione tra loro, queste qualità sono perfettamente iscritte nella riflessione weberiana e uniscono la dimensione razionale ed emotiva dell'agire: il distacco necessario per prendere le decisioni e la passione nel seguire una causa. Nell'ultimo discorso tenuto da Presidente della BCE durante la cerimonia per la consegna della *laurea ad honorem* presso l'Università Cattolica, Mario Draghi ha fornito una lettura contemporanea della lezione weberiana.

Vorrei condividere con voi quelle che mi paiono caratteristiche frequenti nelle decisioni che consideriamo 'buone': *la conoscenza, il coraggio e l'umiltà*. Naturalmente la loro presenza non garantisce che si prenda sempre la decisione giusta. I policy makers spesso decidono in condizioni di incertezza in cui i risultati raramente sono conosciuti e valutabili con sicurezza<sup>11</sup>.

La conoscenza può fornire gli strumenti utili a ridurre il margine di imprevedibilità, ma non è tutto. «Vi sono situazioni in cui anche le migliori analisi non danno quella certezza che rende una decisione facile: la tentazione di non decidere è frequente. È in questo momento che il policy maker deve far leva sul coraggio», perché non agire è anch'esso una decisione. *La politica come professione* implica pertanto la responsabilità della scelta e il coraggio di prendere decisioni che sappiamo guardare lontano, oltre il consenso immediato, con la consapevolezza che gli elevati livelli di complessità delle società contemporanee difficilmente potranno davanti a scelte i cui esiti saranno controllabili fino in fondo.

## Riferimenti bibliografici

- Cassano F. (2011), *L'umiltà del male*, Laterza, Roma-Bari.  
Cavalli L. (1981), *Il capo carismatico*, Il Mulino, Bologna.  
Cotesta V. (2015), *Modernità e capitalismo. Saggio su Max Weber e la Cina*, Armando, Roma.

<sup>11</sup> <https://www.ecb.europa.eu/press/key/date/2019/html/ecb.sp191011~b0a4d1e7c5.en.html>.

- Dostoevskij F. (1980), *I fratelli Karamazov*, Garzanti, Milano.
- Esposito R. (1993), *Responsabilità*, in Esposito R., *Nove pensieri sulla politica*, Il Mulino, Bologna.
- Kabat G. (1978), *Ideology and Imagination. The image of society in Dostoevsky*, Columbia University Press, New York.
- Lukács G. (1962), *Dostoevsky*, in R. Wellek (ed.) *Dostoevsky a collection of critical essay*, Prentice, Englewood Cliffs.
- Rossi P. (a cura di) (1981), *Max Weber e l'analisi del mondo moderno*, Einaudi, Torino.
- Rusconi G. E. (1981), *Razionalità, razionalizzazione e burocratizzazione*, in P. Rossi (a cura di), *Max Weber e l'analisi del mondo moderno*, Einaudi, Torino.
- Schröder J., Whimster S. (2013), "Max Weber in Munich (1919/20): Science and politics in the last year of his life", *Max Weber Studies*, Vol. 13, No. 1, pp. 15-37.
- Tarr Z. (1989), "A Note on Weber and Lukács", *International Journal of Politics, Culture, and Society*, Vol. 3, No. 1 (Autumn), pp. 131-139.
- Tihanov G. (1999), "Ethics and Revolution: Lukács's Responses to Dostoevsky", *The Modern Language Review*, Vol. 94, No. 3 (Jul.), pp. 609-625.
- Tuccari F. (1991), *Carisma e leadership nel pensiero di Max Weber*, FrancoAngeli, Milano.
- Weber M. (1982), *Parlamento e Governo*, Einaudi, Torino.
- Weber M. (1988), *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Sansoni, Firenze.
- Weber M. (1994), *Il lavoro intellettuale come professione*, Einaudi, Torino.
- Weber M. (1995), *Considerazioni intermedie. Il destino dell'Occidente* (a cura di A. Ferrara), Armando, Roma.
- Weber M. (1995), *Economia e Società*, Edizioni di Comunità, Torino.
- Weber M. (1997), *La politica come professione*, Armando, Roma.
- Weber M. (2008), *Sociologia delle religioni*, Utet, Torino.
- Zagrebel'sky G. (2003), *La leggenda del Grande Inquisitore*, Morcelliana, Brescia.