

Le «vocazioni» e la trama della modernità

Un commento al saggio di Luca Diotallevi
«La contingenza della contingenza»

Alberto Mingardi

Abstract – In his paper «La contingenza della contingenza», Luca Diotallevi reminds us of the crucial role Christianity played in the making of capitalist modernity. This paper provides a few, impressionistic comments regarding the role of the concept of «vocation» in the underpinning of a modern market economy. The Industrial Revolution can be explained by a change in culture, which consisted in the public recognition of dignity and value to mercantile and artisanal jobs. Different «vocations» found their home in a modern economy, as has recently been emphasized by Deirdre N. McCloskey. To what extent is the very vocabulary of a market economy indebted to Christianity? How can concepts and words that are the pillars of a modern market economy survive in a context which is so culturally different? Can new forms of «spirituality» play the very same role Christianity had?

Nelle dense riflessioni di Luca Diotallevi¹ sui «rapporti tra innovazione, religione e cristianesimo», il punto fondamentale mi sembra essere la tesi per cui «alcune varianti occidentali della tradizione religiosa di matrice ebraico-cristiana, ad esempio varianti di cristianesimo non ariano, hanno fornito un contributo significativo all'aumento del livello di contingenza socialmente tollerabile». Da questa considerazione, Diotallevi deriva un *caveat* circa un'analisi del fenomeno religioso sbilanciata sul lato della domanda, che finisce – come avviene continuamente, oggi, anche nel discorso comune e non solo in quello degli specialisti – per indebolire gli aspetti «istituzionali» della religione, a vantaggio di una sorta di spontaneismo delle fedi e delle sensibilità religiose. Il passaggio dalla religione come istituzione alla religione come sensibilità non è necessariamente coerente con una società caratterizzata da un elevato grado di divisione del lavoro e dalla continua produzione di innovazione: economica ma anche culturale.

¹ Cfr. il saggio di L. Diotallevi, *La contingenza della contingenza*, in questo stesso fascicolo.

È per questa ragione che Diotallevi suggerisce anche ai laici di guardare con preoccupazione alla crisi che attraversa «la larga maggioranza delle tradizioni religiose a matrice cristiana», le quali «hanno svolto un ruolo importante nella produzione e nel mantenimento di un contesto sociale ad elevati livelli di contingenza (e di complessità)». Sullo sfondo, si intuisce la grande questione di come la modernità (fondata sul cambiamento e, quindi, sul rendere tutto contingente) possa conciliarsi con gli aspetti «permanenti» della vita umana (religione e istituzioni).

Mi sembra che il testo di Diotallevi rappresenti una buona descrizione dell'esperienza che abbiamo fatto perlomeno nella nostra parte di mondo. La sua prospettiva sociologica, in intenso dialogo con Niklas Luhmann, porta Diotallevi a ritrovare la trama della modernità in un aumento della «differenziazione funzionale» all'interno della società. È tale «il tipo di contesto sociale in cui più la innovazione è più diffusa e più impetuosa». Spero Diotallevi mi perdonerà se aggiungo ai suoi argomenti alcune considerazioni di tipo quasi impressionistico.

Già Herbert Spencer leggeva l'evoluzione come processo di differenziazione (ovvero di crescente specializzazione delle funzioni) e integrazione (cioè crescente mutua interdipendenza delle parti sempre più differenziate). Spencer spiegava l'evoluzione come «un cambiamento da una omogeneità incoerente indefinita a una eterogeneità coerente definita, che accompagna la dissipazione del moto e l'integrazione della materia»².

Il *Position Paper* di FBK al quale Diotallevi risponde utilizza la parola «innovazione» con spirito pragmatico, come «terreno intermedio fra una nozione di progresso altamente normativa e concetti meramente descrittivi come cambiamento e trasformazione»³. La parola «innovazione» oggi è quasi pericolosa tanto va di moda. Se ne è affermato un uso in parte propagandistico e in parte tecnocratico: di «innovazione» traboccano i convegni, le presentazioni a uso promozionale delle aziende, le *agenda* di questo o quel Ministero. L'inflazione del lemma non riesce, per una volta, a occultarne il valore.

In un recente lavoro, Matt Ridley suggerisce che l'innovazione è «il fatto più importante che riguardi il mondo moderno, ma uno dei meno

² H. Spencer, *I principi primi* (1862), Milano, Bocca, 1901, § 138, p. 310.

³ *Religion and Innovation. Calibrating Research Approaches and Suggesting Strategies for a Fruitful Interaction*, ISR - Center for Religious Studies, Trento, Fondazione Bruno Kessler, 2019, p. 13.

compresi»⁴. Deirdre N. McCloskey, autrice di un lavoro di grande portata che cerca di mettere a fuoco i fattori culturali che hanno portato alla nascita di una moderna economia di mercato⁵, preferisce parlare di «innovismo» anziché di «capitalismo» proprio perché associa il mondo sortito dalla Rivoluzione industriale a due fenomeni storicamente nuovi: da una parte, il fatto stesso della crescita economica, nel senso di una tendenza all'aumento del prodotto. Se consideriamo un paese come gli Stati Uniti, in dollari correnti l'individuo medio poteva consumare nel XIX secolo qualcosa come 6 dollari al giorno, oggi sono 130. Nei Paesi dell'Europa occidentale si passa da 2 dollari al giorno a 100: un aumento del 4,900%. Quei 2 dollari al giorno erano stati, sostanzialmente, la normalità da tempi antichissimi.

Dall'altra, la produzione incessante di novità. Queste ultime non coincidono soltanto con invenzioni o scoperte scientifiche, ma anche con la capacità di mettere le nuove conoscenze a disposizione del comparto produttivo. Immersi come siamo in un mondo di cose nuove, abituati al fatto che il nuovo modello di telefonino faccia più cose del precedente o che l'automobile con la quale abbiamo sostituito quella vecchia consumi meno e sia più sicura, tendiamo troppo spesso a dimenticare che una tale tendenza rappresenta l'eccezione, non la regola, nella storia dell'umanità. Per millenni, la velocità più elevata mai raggiunta da un uomo è stata quella del cavallo al galoppo.

Non si tratta, va da sé, di osservazioni particolarmente originali. Possiamo anzi ipotizzare un certo consenso attorno all'idea che, per citare Jean Baechler, l'elemento «capitalistico» nella società occidentale caratterizzi un sistema sociale che «si dedica agli esperimenti, quasi pretendesse di percorrere tutto il campo del possibile aperto all'avventura umana»⁶. Quale è il sentimento religioso coerente con questo tipo di società? In che misura la religione l'ha prodotta? Una religione «istituzionalizzata» la frena o la sostiene? E che cosa fa invece una genericamente intesa «sensibilità» religiosa?

Esiste, per questi interrogativi, una risposta indiretta, che conferma lo sfondo nel quale Diotallevi situa il suo lavoro.

⁴ M. Ridley, *How Innovation Works: And Why It Flourishes in Freedom*, London, Harper, 2020, p. 4

⁵ Si veda D.N. McCloskey, *Bourgeois Dignity. Why Economics Can't Explain the Modern World*, Chicago IL, University of Chicago Press, 2011, e, dello stesso autore, *Bourgeois Equality: How Ideas, Not Capital or Institutions, Enriched the World*, Chicago IL, University of Chicago Press, 2016.

⁶ J. Baechler, *Le origini del capitalismo* (1971), Torino, IBL Libri, 2016, p. 148.

Tutti i tentativi di offrire una spiegazione culturale allo sviluppo del genere di economia e società fondata sull'innovazione qui sbrigativamente descritta trovano un imprescindibile punto di riferimento nell'ipotesi di Max Weber sul nesso fra puritanesimo e sviluppo del capitalismo. Ne *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*⁷, per la prima volta viene messa in campo una spiegazione culturale della rivoluzione industriale.

Il legame tra religione ed economia si colloca al centro di una vasta ricognizione comparata di sociologia della religione. Dopo aver escluso i cattolici dal novero di chi ha piantato i semi del capitalismo, Weber ridimensiona anche il ruolo degli ebrei in quanto popolo *paria*, costantemente tenuto lontano dai gangli vitali della vita economica e civile. Solo la Riforma avrebbe eliminato la doppia etica, la distinzione tra morale universalmente vincolante e morale dei virtuosi. Con il calvinismo, l'etica si affaccia nel mondo economico e lo legge sulla base di una condotta improntata all'ascesi, avversa allo sciupio, allo sperpero, alla spesa per il piacere. Del capitalismo, Weber coglie, come è noto, l'accumulazione e, dovendo spiegare questo fenomeno tanto peculiare, ne cerca le ragioni nel puritanesimo calvinista. Dalla sua ha un dato empirico: il nascente capitalismo industriale, in Inghilterra, annovera fra i suoi ranghi un gran numero di non-conformisti, di cristiani protestanti che rifiutano la Chiesa d'Inghilterra. Weber intuisce la legittimazione del profitto come conferma della salvezza o grazia divina. L'*ethos* borghese del capitalismo moderno consiste dunque nella secolarizzazione della giustificazione religiosa della ricerca del proprio interesse.

Di per sé, la tesi weberiana è stata oggetto di critiche vigorose. In molti hanno notato come lo spirito protestante di cui parlava il grande sociologo tedesco si riferisse a un protestantesimo particolare (quello dei quaccheri e dei puritani inglesi) e come talune aree, pur intensamente segnate dalla Riforma, non siano state un terreno granché fertile per lo sviluppo industriale. Nella stessa Germania, la Rivoluzione industriale arriva «in ritardo» rispetto alla Gran Bretagna: e non necessariamente meno «in ritardo» rispetto alla Francia cattolica.

Al di là del noto lavoro di Amintore Fanfani⁸, sul tema resta insuperato il libro di Michael Novak *The Catholic Ethic and the Spirit of Capitalism*⁹.

⁷ M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* (1905), Milano, BUR, 1991.

⁸ A. Fanfani, *Cattolicesimo e protestantesimo nella formazione storica del capitalismo* (1934), a cura di P. Roggi, Venezia, Marsilio, 2005.

⁹ M. Novak, *L'etica cattolica e lo spirito del capitalismo* (1993), Torino, Edizioni di Comunità, 1994.

In quel testo, sulla scorta anche di ricerche precedenti, Novak ribaltava la tesi weberiana sullo spirito protestante e l'emergere del capitalismo, sottolineando come gli elementi essenziali dell'infrastruttura giuridica all'interno della quale si sviluppa l'economia di mercato precedano la Rivoluzione industriale e si presentino anche in aree prevalentemente cattoliche. È un problema, in larga misura, di corretta datazione del capitalismo. Anche il già citato Baechler e, in Italia, Luciano Pellicani¹⁰ consideravano la moderna economia di mercato come l'esito dello sviluppo delle città medioevali, e non invece come un effetto collaterale della Riforma.

Era Weber stesso a giudicare contingente più che logico il nesso fra protestantesimo e capitalismo: forse l'eredità più significativa della sua tesi non sta nel merito ma nel metodo della stessa. Nel rifiuto radicale dell'idea che la cultura altro non sia che una «sovrastruttura» dei rapporti produttivi: e anzi nel leggere in questi ultimi un prodotto della prima. Quando Novak si è contrapposto a Weber, lo ha fatto inserendosi nel medesimo solco: quello delle spiegazioni del capitalismo come fenomeno culturale dal momento che esso «non riguarda soltanto cose ma lo spirito stesso dell'uomo»¹¹. È un approccio che si è rafforzato, dopo che la riflessione storica sulla Rivoluzione industriale è stata rinvigorita da una parte dall'affermarsi della cliometria, dall'altra da nuove ricerche storiografiche che cercavano di spingersi sino alle sorgenti dell'economia di mercato.

Una interpretazione particolarmente originale della tesi weberiana è quella offertaci da Ernest Gellner, che anziché chiedersi «quale ruolo abbia avuto la Riforma così come si è concretamente sviluppata», tratta la Riforma «come un concetto generico»¹². Egli accentua il ruolo giocato dal concetto di «vocazione» (*Beruf*):

«Una volta ammesso che l'attività produttiva costituisca una vocazione, viene meno la presunzione che essa rappresenti un *pis-aller*, un'alternativa inferiore a quell'unica vera realizzazione di sé come uomini che è rappresentata dalla scelta del ruolo di prete, di guerriero o di reggitore di un popolo ... L'attività produttiva può finalmente acquistare pieno diritto di cittadinanza»¹³.

¹⁰ L. Pellicani, *Saggio sulla genesi del capitalismo: alle origini della modernità*, Milano, SugarCo, 1988.

¹¹ M. Novak, *Le tre virtù cardinali dell'impresa*, in D. Antiseri (ed), *Etica cattolica e società di mercato*, Venezia, Marsilio, 1997, pp. 51-71, qui p. 53.

¹² E. Gellner, *L'aratro, la spada, il libro. La struttura della storia umana* (1992), Milano, Feltrinelli, 1994, p. 108.

¹³ *Ibidem*, p. 105.

Più di recente, Deirdre McCloskey ritiene che a fare la differenza sia il nuovo apprezzamento sociale di certe figure e di certe professioni. Cambiano dunque le «vocazioni». Affinché si possa discutere delle conoscenze rilevanti per «fare cose nuove», è necessario che quanti sono quotidianamente impegnati nello svilupparle possano guardarsi allo specchio e sapere che stanno facendo qualcosa d'importante. Per McCloskey, a segnare la nascita del capitalismo è una rivoluzione del vocabolario sociale: essa precede e non segue l'epoca delle prime grandi innovazioni. L'abbassamento dei costi delle transazioni grazie ai nuovi mezzi di trasporto e comunicazione, l'affinamento delle conoscenze tecniche, l'ampia disponibilità di carbone, gli scambi internazionali, la stabilità politica e la tutela dei diritti di proprietà, le *enclosures* e la formazione di classi sociali in grado di finanziare lo sviluppo: nulla di tutto ciò è sufficiente, secondo McCloskey, a spiegare la grande discontinuità della Rivoluzione industriale.

Un altro protagonista della rivoluzione storiografica sulla Rivoluzione industriale di questi anni, Joel Mokyr, ha sostenuto una tesi diversa ma non alternativa. Per Mokyr¹⁴, la Rivoluzione industriale ha inizio in conseguenza di un autentico «illuminismo industriale». Per la prima volta, cioè, tutta una serie di competenze tecnico-scientifiche viene attivata a vantaggio della produzione. Il mondo degli scienziati e quello degli artigiani non restano radicalmente separati, come era stato fino ad allora, quando conoscenze teoriche e sapere «utile» non si parlavano. Gli abitanti della Repubblica delle lettere cominciano a dialogare, con i cittadini del paese del fare. Ciò è possibile anche in virtù del fatto che proprio il progresso tecnico è un formidabile vettore di diffusione della conoscenza: il costo dell'accesso al sapere si riduce notevolmente. Lo dimostrano talune riviste che cominciano ad avere diffusione nell'Inghilterra di inizio Ottocento: giornali rivolti alla parte produttiva della popolazione, che raccontano nuovi prodotti e nuove tecniche produttive in un linguaggio semplice, perfettamente comprensibile da chi vorrebbe poterli imitare. Anche in questo senso, allora, si diffondono «vocazioni» nuove e l'inedito apprezzamento sociale di alcune figure ha effetti rilevanti sullo stesso *stock* di capitale umano e, in ultima analisi, di conoscenze disponibili. Non è un mutamento di poco conto, insomma, se quando i bambini dicono alle mamme «da grande voglio fare il dottore» queste ultime si mostrano fiere e affettuose.

¹⁴ J. Mokyr, *The Enlightened Economy. An Economic History of Britain 1700-1850*, New Haven CT, Yale University Press, 2010.

Un discorso pubblico che comincia a riconoscere dignità a mestieri mercantili, artigianali, finanziari costituisce dunque il vero passo decisivo. Sia Weber sia chi ha criticato la sua tesi ha assegnato, in quest'ambito, un ruolo importante alla religione. Milita a favore di questa tesi almeno una compresenza storica: l'Occidente è diventato una «società industriale» quando era ancora una società «cristiana». In questo fenomeno, il lato della domanda ha avuto un suo ruolo: si pensi agli scontri fra non-conformisti e Chiesa d'Inghilterra risulta tuttavia rilevante qui chiedersi a che cosa fosse riferita quella domanda. L'intensità dello scontro su come pregare a proprio modo il Dio della Bibbia che abbiamo conosciuto, nella nostra parte di mondo ci è ormai inimmaginabile. E tuttavia lo scontro era precisamente su quello e non su altro: non sul desiderio di sostituirlo con credenze differenti, men che meno su come sradicare una religione fatta di organizzazioni ecclesiastiche e liturgia con una «sensibilità» religiosa o spirituale variamente intesa.

E adesso? In molti reagirebbero alla tesi di Diotallevi sottolineando come a un certo punto il capitalismo, la modernità, le società a elevata complessità e differenziazione travolgano la religione. Lo spirito di razionalità, che anima le grandi scoperte e le grandi invenzioni, che porta ad avvicinarsi al mondo provando a piegare la natura ai bisogni e alle esigenze dell'uomo, a un certo punto fa a pezzi religione e norme tradizionali. Il vaglio critico che la nostra ragione si impone non si ferma più sulle porte del tempio. Come non c'è nessuna ragione di credere che i disastri naturali «capitino» e che non si possa fare nulla di sensato per prevenirli e mitigandone gli esiti, così non c'è una ragione particolare per credere che determinate norme siano «giuste» di per sé. Gli osservatori più smaliziati e tolleranti proveranno a contestualizzarle, ripercorrendone l'origine in prescrizioni di tipo sanitario (la proibizione della carne di maiale deriva dal fatto che i suini rovistavano tutto il tempo fra i rifiuti e si rivelavano spesso veicolo di malattie). In molti semplicemente rifiuteranno le credenze del passato, «irrazionali» perché basate su uno *stock* di conoscenze misere, se rapportate a quelle oggi a nostra disposizione.

Diotallevi ci affida un *caveat*. Da una parte, credo sia importante, anche e soprattutto per chi ha scarso spirito religioso, confrontarsi con un fatto: mentre esiste una «fede dei semplici» non è così chiaro che esista un «ateismo dei semplici». Le posizioni atee più difendibili si basano sul rifiuto del «disegno intelligente» e su una sofisticata lettura della teoria dell'evoluzione. Pensare che il mondo sia l'esito di una serie di cambiamenti impreveduti e non progettati da nessuno, che si sono casualmente

incuneati nelle pieghe della storia, e che la ragione umana può nel migliore dei casi comprendere a posteriori, è sotto il profilo psicologico forse meno esaltante che sentirsi partecipe di una religione che svela il mistero dell'esistenza – oltre a offrire meno consolazione. Molto spesso l'ateismo è semplicemente anticlericalismo e non segnala una maggiore disponibilità a comprendere la complessità del reale, di quanto non faccia invece la fede religiosa. Ci sono, fra gli atei, tanti intolleranti quanti ve ne sono fra i cristiani e i musulmani: e, soprattutto, altrettanti sono gli atei ottusi. L'impressione che abbiamo è sempre più quella di vivere «in un mondo in cui rischia di non esserci più traccia né dell'eredità di Atene, né di quella di Gerusalemme»¹⁵.

A me pare che Diotallevi ponga il problema nei termini più corretti, e scomodi, quando sottolinea come stiamo assistendo a un declino del potere della autorità religiosa rispetto alla domanda religiosa. Questo non significa che la domanda si riduca: significa che cerca soddisfazione altrove.

In quali altrove? Molte forme contemporanee di «spiritualità» rappresentano una forma di animismo. Si tratta di credenze che conosciamo dall'alba dei tempi, ma che si sono accompagnate a società ben diverse dalla moderna società industriale. È pur vero che «qualunque tecnologia sufficientemente avanzata è indistinguibile dalla magia»: ma una società industriale si regge se e solo se esiste un forte apprezzamento sociale per quelle figure professionali che invece sanno distinguerla dalla magia, e persino governarla e ripararla se necessario.

Da sempre particolarmente attenta alla retorica dell'economia, Deirdre McCloskey sostiene che «l'economia non è nulla senza le parole che la sostengono», ovvero che «il capitalismo, come la democrazia, è parlare, parlare, parlare e ancora parlare»¹⁶. Abbiamo più volte utilizzato la parola «vocazione», in distante omaggio a Weber, per parlare dei mestieri commerciali, finanziaria, artigianali che si rivalutano nella modernità. Da dove venga, quella parola, non è neppure il caso specificarlo. L'economia di mercato si basa su premesse culturali che oggi sono indipendenti dall'esperienza cristiana, ma ne sono figlie. È possibile sostenere che ciascuno di noi, se avesse il tempo di rifletterci, converrebbe sul fatto che una società nella quale si rispetta la parola data è potenzialmente

¹⁵ S. Belardinelli, *La Chiesa cattolica e l'Europa*, in A. Panebianco - S. Belardinelli, *All'alba di un mondo nuovo*, Bologna, Il Mulino, 2019, pp. 79-132, qui p. 94.

¹⁶ D.N. McCloskey, *Bourgeois Dignity. Why Economics Can't Explain the Modern World*, Chicago IL, University of Chicago Press, 2010, p. IX.

molto più produttiva di una società nella quale le persone si beffano dei propri impegni contrattuali. È tuttavia improbabile che la maggior parte di noi si formi un'opinione autonoma in proposito. La maggioranza obbedisce a quanto appreso dalla mamma in gioventù (non dire le bugie), che l'aveva appreso dalla sua, e così via, a ritroso, fino a un momento nel quale, in quella famiglia, si sono assimilati i dieci comandamenti. Al di là del dato contingente del puritanesimo di alcuni degli artefici della Rivoluzione industriale, quanto è debitrice una società complessa e innovativa al semplice onorare quel precetto: rispettare la parola data ed esigere che gli altri facciano lo stesso?

Una società a divisione del lavoro complessa può esistere nel mondo post-cristiano. Il saggio di Luca Diotallevi suggerisce che l'onere della prova sta sulle spalle di chi sostiene che sì, può esistere in un mondo post-cristiano, mentre la tesi opposta ha dalla sua il triste conforto della storia.