

RAZIONALITÀ ASSIOLOGICA E DISINCANTAMENTO DEL MONDO. NUOVE INTERPRETAZIONI DELL'ENTZAUBERUNG WEBERIANO

LEONARDO ALLODI*

SOMMARIO: 1. Max Weber e “il problema filosofico del nostro tempo”. 2. L'Europa, cento anni dopo. 3. Il “disincantamento del mondo”. Nuove interpretazioni. 4. Conclusione: la necessità di ripensare la “normatività del reale”.

1. MAX WEBER E “IL PROBLEMA FILOSOFICO DEL NOSTRO TEMPO”

«IL vero è la verità»: è Max Weber a pronunciare, sul letto di morte, queste parole.¹ Intuito e irrisolto, il «problema filosofico del nostro tempo» riecheggia nelle parole di colui che, ancora oggi, resta per eccellenza il «nostro contemporaneo»:²

Tutta quanta la società moderna tende all'organizzazione *zweckrational* e il problema filosofico del nostro tempo, problema eminentemente esistenziale, è quello di delimitare il settore della società in cui sussiste e deve sussistere un'azione di tipo diverso.³

Una «azione di tipo diverso» in quanto orientata da una razionalità alternativa a quella strumentale-pratica e orientata al puro scopo, una razionalità che R. Boudon definisce “assiologica” e che include anche “la razionalità del religioso”. Max Weber post-metafisico? O piuttosto pensatore ancora del tutto immerso nella questione che fa da sfondo alla nascita stessa della sociologia, la domanda sulle tre forme del sapere (di salvezza, filosofico-formativo, scientifico-positivo), sulla loro reciproca autonomia o reciproca esclusione? In A. Comte e M. Scheler,⁴ ritroviamo le due contrapposte soluzioni, quella evo-

* leonardo.allodi@unibo.it, Università degli Studi di Bologna, Dip. Di Scienze Politiche e Sociali, Via G. della Torre 5, 47100 Forlì.

¹ Cfr. M. WEBER, *Max Weber. Una biografia*, il Mulino, Bologna 1995, p. 795 (ed. or. *Max Weber. Ein Lebensbild*, Mohr Siebeck, Tübingen 1984, p. 711).

² È il famoso giudizio di R. Aron. Cfr. R. ARON, *Max Weber*, in *id.*, *Le tappe del pensiero sociologico*, Mondadori, Milano 1972, pp. 514 e sgg. (ed. or. *Les étapes de la pensée sociologique*, Gallimard, Paris 1967).

³ R. ARON, *Le tappe del pensiero sociologico*, cit., p. 465.

⁴ Cfr. M. SCHELER, *Filosofia della storia e filosofia del sapere nel positivismo (Legge dei tre stadi)*,

lutiva (l'affermarsi del sapere scientifico implica l'esclusione degli altri), l'altra fenomenologica (nessuno dei tre tipi di sapere può sostituire gli altri), che ancora oggi si confrontano e ci dividono. Tanto più in un'epoca che si auto-definisce, più o meno legittimamente, "post-secolare", e rispetto alle quali la posizione non convintamente storicistica di M. Weber resta sospesa fino alla fine. In ogni caso, il richiamo ad una razionalità di tipo assiologico, di valore, costituisce la filigrana, l'interlocuzione continua, la dialettica non solo formale e concettuale del suo pensiero e della sua opera. Una razionalità nella quale rientra quella "razionalità del religioso", di cui Max Weber ci ha fornito una incomparabile indagine storico-sociologica, una sociologia comparativa delle civiltà che culmina nella tesi sul "disincantamento del mondo". Per quanto così centrale nelle sue indagini scientifiche, questa "razionalità del religioso", viene studiata da un pensatore che ha vissuto l'*Erlösungswissen* come qualcosa di totalmente estraneo al proprio atteggiamento intellettuale e vitale di fondo. Max Weber si definiva, dal punto di vista religioso, *unmusikalisch*. Ciononostante, l'eredità del pensiero di Weber suggerisce un compito, invita a lavorare ad una parte mancante, e il richiamo finale di uno dei migliori saggi dedicati al concetto weberiano di "disincantamento del mondo", coglie assai bene questo aspetto:

Che la scienza sia oggi una professione esercitata da specialisti, è un fatto inevitabile della nostra situazione storica, e il 'contenuto decisivo' di questa è, per Weber, che noi viviamo in un mondo "estraneo a Dio". Questa constatazione porta in conclusione Weber alla questione della teologia come scienza.⁵

Esiste un "testo implicito", e insieme una "domanda" che nell'opera di Max Weber ancora attende una piena risposta, e dalla quale oggi occorre ripartire. Il secolo che ci separa dalla sua morte, è quello diviso fra il *Mensch rebarbarisierte*⁶ dei totalitarismi e quello appiattito nel vuoto narcisismo della "terra

in *id.*, *Lo spirito del capitalismo*, a cura di R. Racinaro, Guida, Napoli 1988, pp. 113-124 (ed. or. 1921; Bd. VI *Gesammelte Werke*, pp. 27-35); M. SCHELER, *Le forme del sapere e la Bildung*, in A. KAISER (a cura di), *La Bildung ebraico-tedesca del Novecento*, Bompiani, Milano 1999, pp. 165-204 (ed. or. *Die Formen des Wissens und die Bildung*, 1929, poi in *Philosophische Weltanschauung*, Franke, Bern 1954, pp. 16-48, Bd. IX *Gesammelte Werke*); M. SCHELER, *Erkenntnis und Arbeit. Eine Studie über Wert und Grenzen des pragmatischen Motivs in der Erkenntnis der Welt* (1926), in *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Bd. VIII *Gesammelte Werke*, Bouvier Verlag, Bonn 1980 (tr. it. *Conoscenza e lavoro. Uno studio sul valore e sui limiti del motivo pragmatico nella conoscenza del mondo*, tr. e saggio introduttivo di L. Allodi, presentazione di G. Morra, Angeli, Milano 1997).

⁵ K. LÖWTH, *Max Weber e il disincanto del mondo*, in *Dio, uomo e mondo da Cartesio a Nietzsche*, Morano, Napoli 1966, p. 185.

⁶ Sulla ancora troppo sconosciuta sociologia della cultura di Alfred Weber, rinviamo a: L. Allodi, *Alfred Weber. Una introduzione*, Armando, Roma 1991.

desolata” in cui le crisi di senso diventano endemiche.⁷ Ripartire da questa domanda significa riconoscere come anche in un’epoca secolarizzata e “disincantata”, il ruolo autonomo della cultura, sempre meno tradizione e sempre più “compito”, non solo resti essenziale ma sia destinato ad accrescersi. H. Lübbe sintetizza questo esito ‘paradossale’ in modo lucido: quanto più cresce la libertà del nostro vivere, tanto più si rende necessaria la morale.⁸ Anche in un mondo del tutto disincantato ogni società è costretta «a porsi il quesito di come voglia essere»,⁹ e, come dice uno dei migliori interpreti del pensiero weberiano, il rischio che corrono le stesse scienze sociali quando favoriscono “l’eclissi della cultura” è l’*Abschaffung* dell’uomo, la sua abolizione.

L’esigenza scientifica della oggettività, del rigore massimo con cui guardare alla realtà senza illusioni e ingingimenti, che in Weber sembra prevalere su tutto, si combina, tuttavia, con un non meno radicato storicismo che investe le altre forme del sapere, impedendo all’analisi weberiana di andare realmente oltre la pura “canonizzazione” delle coordinate generali della realtà culturale contemporanea. A questa istanza in ultima analisi storicistica (e non, come pensa M. Cacciari, fenomenologica), si potrebbe applicare il giudizio che F.H. Tenbruck ha dato ad una sociologia che, come quella parsonsiana, è divenuta parte e generatrice di un vero e proprio “eclisse della cultura”: «Invece di prendere al suo tempo la misura, ha preso le misure che il suo tempo usa». ¹⁰ Non a caso, proprio K. Löwith, ricorda alcune reazioni alla conferenza di Weber sulla scienza come professione: quella di M. Scheler che aveva parlato del “documento più impressionante di un’intera epoca”, quella di Troeltsch, che parlò di “soluzione disperata”, o quella di F. Meinecke, per il quale nella ricerca della obiettività che caratterizzava un genio come Max Weber «soffiava un vento gelido». ¹¹

Nella opposizione weberiana fra “essere” e “dover essere”, sembra annidarsi una forma di nichilismo, e cioè la negazione di una oggettiva normatività del reale, che ha come conseguenza una incolmabile frattura fra “verità scientifica” e “verità etica”. I criteri che determinano i nostri giudizi di valore sono nel contempo criteri universalmente validi? Esistono rapporti di equità anteriori alla legge positiva, leggi naturali e leggi della ragione universalmente valide, quelle leggi di cui è ancora consapevole, secondo Aron, l’ultimo “filosofo

⁷ Cfr. P. L. BERGER, T. LUCKMANN, *Modernität, Pluralismus und Sinnkrise. Die Orientierung des modernen Menschen*, Bertelsmann Stiftung, Gütersloh 1995 (tr. it. a cura di L. Allodi, *Lo smarrimento dell’uomo moderno*, il Mulino, Bologna 2010).

⁸ Cfr. L. ALLODI, *Dialettica della secolarizzazione*, saggio introduttivo a H. LÜBBE, *La politica dopo l’Illuminismo. Saggi filosofici*, a cura di L. Allodi e I. Germano, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007, pp. VII-XXXII.

⁹ F. H. TENBRUCK, *I compiti della sociologia della cultura*, «Annali di Sociologia-Sociologisches Jahrbuch», 1 (1985), p. 85.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Cfr. K. LÖWITH, *Max Weber e il disincantamento del mondo*, cit., p. 188.

classico” e il “primo sociologo”, e cioè Montesquieu? Max Weber e Werner Sombart si trovarono sullo stesso fronte nel combattere i cosiddetti “socialisti della cattedra”, i cui “giudizi di valore” inficiavano la nuda ricerca e indagine della realtà. Ma varrebbe la pena ricordare che Werner Sombart, così come il fratello di Max, Alfred Weber, quando si avvidero che nel nascente nazional-socialismo si incarnava il “Mensch rebarbarisierte”, aprirono i loro interessi scientifici e sociologici all’antropologia filosofica, recuperando la teoria di M. Scheler delle “tre forme del sapere”.¹²

A tutt’oggi resta aperto un “problema Max Weber”, e il nostro compito è di comprendere le ragioni per cui, oggi, e forse ancor più di quando – mezzo secolo fa – R. Aron trasse questa conclusione, egli è rimasto nostro contemporaneo. Alla grandezza dello scienziato, ai suoi contributi epistemologici decisivi rispetto ai quali le scienze sociali hanno accumulato un considerevole patrimonio di progressi irrinunciabili, resta oggi affiancata, e intatta, l’immagine di un pensatore e un uomo “che in ogni momento si poneva i problemi ultimi”.¹³ Max Weber è riuscito a uscire da questo “problematicismo” di straordinaria acutezza filosofica? Che cosa rimane in sospeso e irrisolto nella eredità geniale che egli ci ha consegnato cent’anni orsono?

Insieme ai riconoscimenti, continuano a gravare, a tutt’oggi, giudizi molto severi: di nominalismo e di “esclusione della filosofia” ha parlato M. Scheler,¹⁴ di nichilismo L. Strauss,¹⁵ di “rifiuto dogmatico del dogmatismo” lo stesso R. Aron, per il quale

in Weber una filosofia della lotta e della potenza d’ispirazione marxista e nietzschiana, si combina con la visione di una storia universale che termina in un mondo disincantato e in una umanità asservita, spoglia delle sue virtù più alte.¹⁶

Giudizi non sempre condivisi, come nel caso di R. Boudon,¹⁷ ma certo rivelatori di un pensiero che resta originariamente complesso fin quasi alla indecifrabilità filosofica. Le suddette ultime parole di Weber ci suggeriscono, in ogni

¹² Cfr. M. SCHELER, *Le forme del sapere e la Bildung*, cit.

¹³ R. ARON, *Le tappe del pensiero sociologico*, cit., p. 520.

¹⁴ M. SCHELER, *Max Webers Ausschaltung der Philosophie (Zur Psychologie und Soziologie der nominalistischen Denkart (1921))*, in *id.*, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Bd. VIII *Gesammelte Werke*, Bouvier Verlag, Bonn 1980, pp. 430-438 (tr. it. *L’esclusione della filosofia in Max Weber*, in M. SCHELER, *Lo spirito del capitalismo*, cit., pp. 145-155).

¹⁵ L. STRAUSS, *Il diritto naturale e la distinzione tra “fatti” e “valori”*, in *id.*, *Diritto naturale e storia*, Il Melangolo, Genova 1990, pp. 42-89 (ed. or. *Natural Right and History*, University of Chicago Press, Chicago 1953).

¹⁶ R. ARON, *Le tappe del pensiero sociologico*, cit., p. 519.

¹⁷ R. BOUDON, *Max Weber: la razionalità assiologica e la razionalizzazione della vita morale*, in *id.*, *A lezione dei classici*, il Mulino, Bologna 2002, pp. 217-255 (ed. or. *Études sur les sociologies classiques*, PUF, Paris 2000); cfr. anche, nello stesso volume, *La razionalità del religioso secondo Max Weber*, pp. 281-321.

caso, la cifra di tutta una esistenza nella quale meglio non poteva rispecchiarsi l'inquietudine radicale e il disagio di un pensiero immerso nella modernità e nelle sue antinomie, ma anche una ricerca autentica della verità, per quanto cristallizzata intorno a molti interrogativi e poche risposte e vie d'uscita, una rivolta scientifica contro il positivismo che ha aperto la mente dei suoi contemporanei, in realtà per affinare il procedimento della scienza, ma per la quale Weber sembra pagare un prezzo assai elevato: uno storicismo ed un probabilismo che non restano limitati alla sfera scientifica, uno scetticismo che segna un intero atteggiamento filosofico e antropologico, che resta fermo alla istanza etica, perché considera ogni metafisica priva di fondamento assoluto e ultimo. Che cos'era per Weber la religione? Una forma di razionalità, con una propria logica non solo conoscitiva ma anche salvifica o il puro "sentire" di un soggetto che non potrà mai fare "un passo oltre se stesso", imprigionato in una invalicabile soggettività, incapace di cogliere nel rito e nel culto, cioè nella sfera oggettiva del "sacro", il senso vero più profondo, trascendente e salvifico del religioso, quella dimensione rituale e culturale che può essere vissuta soltanto nell'ambito di una comunità che consente, come dirà T. Luckmann, alla "posizionalità eccentrica dell'uomo" (M. Scheler, H. Plessner) di realizzarsi "superando i confini del mondo della vita"?

Secondo R. Boudon, la rilevanza attuale della weberiana nozione di "razionalità assiologica", il suo valore permanente, risiede nel fatto di rompere lo schema consequenzialista (utilitarista, funzionalista o della pura *rational choice*). È in virtù di tale superamento che Weber è stato in grado di cogliere la pluridimensionalità del processo di razionalizzazione, l'istanza razionale, etica e assiologica, presente nello stesso processo di "disincantamento del mondo". Si tratta di una razionalizzazione etico-religiosa che, nell'ambito della civilizzazione europea, ha prodotto quelle che R. Boudon definisce "irreversibilità morali". Questo "senso dei valori" conferisce al pensiero weberiano la sua cifra in ultima istanza "tragica",¹⁸ diventa domanda sul futuro dell'Occidente, segnato dall'affermarsi dell'"ultimo uomo" di Nietzsche, "lo specialista senza spirito, l'essere voluttuoso senz'anima" nella versione weberiana, incapace di generare quella che anche Max Weber è il primo ad auspicare: "una rinascita potente dell'Occidente".

Questi interrogativi, a distanza di cento anni, non hanno affatto perduto di senso, semmai, al contrario, sono ormai parte di un comune sentire. Max Weber ha cercato risposte a questi interrogativi ultimi quasi esclusivamente nella dimensione della storia e della sociologia comparata delle civiltà. La sua ricerca si indirizza al "vero", non alla verità, restringendo, in questo modo, il terreno di una ricerca che non riesce ad aprirsi alla fenomenologia e alla antro-

¹⁸ Cfr. M. CACCIARI, *Introduzione*, in M. WEBER, *La scienza come professione. La politica come professione*, Mondadori, Milano 2006, pp. v-LX.

pologia filosofica. Quasi una confessione ultima contro il formalismo kantiano, al quale la sua gnoseologia doveva molto. Allo stesso tempo, la sociologia della cultura di Max Weber ci ha insegnato come lo sforzo di comprendere il senso dell'agire umano e sociale «si dirami nell'infinito e vada inevitabilmente "oltre" il sociale», come ha detto F.H. Tenbruck.¹⁹ Anche R. Boudon ha osservato che se le ragioni fondanti i giudizi di valore fossero sempre di tipo consequenzialista «la distinzione fra razionalità di valore e razionalità strumentale sarebbe priva di fondamento, la prima si ridurrebbe alla seconda».²⁰

Ma quale relazione si stabilisce fra razionalità assiologica e disincantamento del mondo? Nel momento in cui questo processo perde la sua originaria matrice religiosa, quale destino attende la ragione in un mondo che diventa "di mezzi senza più fini", de-teleologizzato, come direbbe R. Spaemann? A quali condizioni può riaffermarsi quell'elemento carismatico che resta un elemento a cui la razionalità della religione e la stessa dimensione politica non possono rinunciare? Max Weber è stato un formidabile *Diagnostiker* del nostro tempo, ma anche un filosofo della cultura che non ha più a disposizione un quadro concettuale ancorato a principi riconoscibili come universali. Di fronte alla minaccia di una secolarizzazione che tende a convertirsi in radicale secolarismo, Weber non può più contare su un'ancora metafisica che consenta di fronteggiare il crescente svuotamento della razionalità assiologica. L'unico terreno di confronto resta per lui la storia, quei "veri" che incontriamo incarnati in differenti antropologie, mai componibili in un quadro unitario, coerente e universale. Dalla sola dimensione della storia, possiamo ricavare risposte davvero adeguate di fronte alla "emergenza antropologica" del nostro tempo? Secondo M. Scheler il motivo più profondo per cui noi oggi vediamo essere in lotta, nella maniera più aspra, tante e così diverse concezioni della storia e sociologie «va scorto nel fatto che alla base di queste concezioni della storia stanno idee fondamentalmente diverse circa l'essenza, la costruzione e l'origine dell'uomo. Perché ogni teoria della storia ha il suo fondamento in un determinato tipo di antropologia, a prescindere dal fatto che lo storico, il sociologo o il filosofo della storia ne abbia coscienza e consapevolezza o meno».²¹ Nell'"evoluzionismo complesso" di Max Weber, così lo chiama R. Boudon, in che misura è ancora possibile scorgere la presenza di una ragione umana "costante" nella storia?

Max Weber si trova a vivere e pensare nel momento del più radicale disorientamento antropologico della storia culturale dell'Occidente, l'epoca in cui, non a caso, iniziano a farsi strada le più differenti filosofie e sociologie della crisi. Un'epoca che Max Scheler ritrae così:

¹⁹ F. H. TENBRUCK, *I compiti della sociologia della cultura*, cit.

²⁰ R. BOUDON, *Max Weber: la razionalità assiologica e la razionalizzazione della vita morale*, cit., pp. 229-230.

²¹ M. SCHELER, *Uomo e storia*, in *id.*, *Lo spirito del capitalismo*, cit., p. 261.

In nessuna epoca, più che nella nostra, le vedute circa *l'essenza e l'origine dell'uomo* sono state più incerte, più indefinite e molteplici – una pluriennale e attenta consuetudine con il problema dell'uomo dà bensì all'autore di queste pagine il diritto di fare questa affermazione. In quasi diecimila anni di storia noi siamo la prima epoca in cui l'uomo è divenuto completamente e interamente “problematico” per se stesso; in cui egli non sa più che cosa è, ma allo stesso tempo *sa* anche *che* non lo sa.²²

L'appello finale all'eroismo dell'attesa, ad una “aristocrazia dello spirito” capace di rinunciare a qualsiasi forma di esistenza consolatoria o illusoria, non costituisce l'unica dimensione “construens” del pensiero weberiano. Come osserva R. Boudon (non diversamente da F. H. Tenbruck e W. Schluchter), in Weber è desumibile anche il disegno di un “evoluzionismo complesso”, con il quale non hanno fatto i conti le interpretazioni “decisioniste” di L. Strauss, C. Schmitt e E. Voegelin. Nella storia opera una razionalità non funzionalistica del religioso, un processo di razionalizzazione non destinato a sfociare per necessità nel relativismo, un evoluzionismo consapevole del fatto che la storia (occidentale) ha potuto generare “innovazioni a-funzionali”, “irreversibilità” morali (abolizione della schiavitù; affermazione del principio di uguaglianza).²³ In “Occidente” queste “irreversibilità morali” si chiamano libertà interiore e intoccabile dignità di ogni essere umano. Ma perché questo aspetto in realtà centrale del pensiero weberiano, questa sua teoria normativa e assiologica, «non ha avuto fortuna ed è rimasta sottovalutata»?²⁴ Perché l'opera weberiana resta esposta alle accuse di contenere una intrinseca “deriva nichilistico-nietzschiana”, interpretazioni (M. Scheler, L. Strauss, E. Voegelin) o, all'opposto, di essere accolta favorevolmente come “postmoderna”, in virtù dei suoi esiti “politeistici” e “relativistici”? È sufficiente, come fa R. Boudon, richiamare le obiezioni che Weber muove a Nietzsche e a Marx circa la loro sottovalutazione del bisogno metafisico che hanno gli uomini di attribuire senso all'universo?²⁵

Nella sua riflessione sulla civilizzazione tecnico-scientifica, H. Lübke, ha colto un aspetto che sembra del tutto sfuggire a M. Weber, e cioè la dialettica che resta intrinseca ad ogni più elevata istanza di libertà. Una tendenza fonda-

²² *Ibidem*, p. 258.

²³ R. Boudon esclude che quella di M. Weber sia una “teoria decisionista dei valori”: «che farebbe dell'adesione ai valori una decisione “assurda” nel senso di Sartre, vale a dire sprovvista di ogni fondamento» (BOUDON, *Max Weber: la razionalità assiologica e la razionalizzazione della vita morale*, cit., p. 218).

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Cfr. R. BOUDON, *La razionalità del religioso secondo Max Weber*, in *id.*, *A lezione dei classici*, cit., p. 312. Qui Boudon rinvia a: M. WEBER, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie (1920-1921)*, voll. I-III, Tübingen, Mohr; tr. it. parziale: M. WEBER, *Sociologia delle religioni*, Utet, Torino 1976, vol. 2, pp. 760 e sgg., in cui si trova il riferimento a Marx. Mentre il riferimento a Nietzsche è nel vol. 1, pp. 330-331.

mentale e paradossale del nostro tempo, una “dialettica della secolarizzazione” che oggi si delinea con chiarezza²⁶ e che già nell’epoca di M. Weber era emersa anche se in termini confusi, ambigui, certamente irrazionali, termini dai quali Weber prese le distanze. Tendenza nella quale, i “due interessi della ragione”²⁷ restavano irragionevolmente fissati in una irrazionale e fatalistica contrapposizione, come ad esempio nel caso di S. George. Aveva molte ragioni Max Weber per distanziarsi da questo irrazionalismo, senza tuttavia comprendere fino in fondo la portata non meno problematica di un’altra forma d’irrazionalismo. E cioè quello che si annida in un pluralismo, quello moderno, che ponendo se stesso “come valore ultimo e sovraordinato”, rimuove la questione della verità.

Anche il più recente dibattito sul “post-secolare” sembra, in tal senso, cogliere alcuni elementi utili per approfondire la necessità di una integrazione dell’analisi weberiana del “disincantamento del mondo”. Come avviene nei contributi di J. Casanova, U. Beck e ultimamente anche H. Joas. Se l’esito dei processi di modernizzazione non è la secolarizzazione ma piuttosto la pluralizzazione del mondo della vita e l’autonomizzazione degli ambiti istituzionali (P.L. Berger e T. Luckmann), tutto questo non chiama di nuovo in campo la necessità di una più ampia riflessione sulla razionalità assiologica? Le endemiche crisi di senso che questa pluralizzazione produce come possono essere fronteggiate? Con il recupero di quelle che Berger e Luckmann hanno chiamato “comunità intermedie”? Non si nasconde qui la necessità di una riflessione sulla dimensione comunitaria del sacro e del religioso, e della sua imprescindibile matrice culturale e rituale?²⁸

2. L’EUROPA, CENTO ANNI DOPO

Forse ha ragione R. Spaemann quando afferma che «noi oggi possiamo spiegare molto più che in passato e possiamo farlo molto più di quanto lo potessero

²⁶ Cfr. L. ALLODI, *Dialettica della secolarizzazione*, cit., pp. vii e sgg.

²⁷ Cfr. R. SPAEMANN, *Die zwei Interessen der Vernunft*, in *id.*, *Über Gott und die Welt. Eine Autobiographie in Gesprächen*, Klett-Cotta, Stuttgart 2012 (tr. it. *I due interessi della ragione*, in L. ALLODI, G. MIRANDA (a cura di), *Dio e il mondo. Un’autobiografia in forma di dialogo*, Cantagalli, Siena 2014, pp. 313-333).

²⁸ Sul “culto” come ciò che genera l’umano che è nell’uomo, cfr. G. MORRA, *Deforme, informe, conforme*, in Fondazione Gioacchino Volpe, *Ordine e disordine. Settimo Incontro Romano 1979*, Volpe Editore, Milano 1980, pp. 133-149; P. FLORENSKIJ, *Das Titanische und die Kult*, «Sinn und Form», 54/3 (2002), pp. 325-336; P. FLORENSKIJ, *Sacramenti e riti*, in *id.*, *La filosofia del culto*, a cura di N. Valentini, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2016, pp. 201-241; R. SPAEMANN, *Rito ed ethos*, in C. VIGNA (a cura di), *Etica trascendentale e intersoggettività*, Vita e Pensiero, Milano 2002, pp. 3-18; T. LUCKMANN, *I riti come superamento dei confini del mondo della vita*, «Studi di sociologia», 3 (1987), pp. 254-267; M. MOSEBACH, *Eresia dell’informe. La liturgia romana e il suo nemico*, Cantagalli, Siena 2009, prefazione di L. Allodi, *Custode del “sensus communis”*, pp. 7-37.

fare le generazioni precedenti». ²⁹ Una delle tendenze oggi rilevate (ad esempio da J. Casanova) è appunto una sorta di de-privatizzazione della questione assiologica. Proprio quello che ancora non accade nel pensiero weberiano. Per R. Aron Max Weber ha cercato, grazie ad una erudizione straordinaria, e in tutte le civiltà, le risposte date alle sue stesse domande, ma «a rischio di trovarsi, al termine delle sue esplorazioni, per loro stessa natura infinite, a dover scegliere il proprio destino, solo e dilacerato». ³⁰

“Solo e dilacerato” di fronte al problema della verità: così ci appare questo straordinario interprete del nostro tempo e questa è forse la ragione che rende Max Weber allo stesso tempo così vicino e così lontano. “Nostro contemporaneo” ma in un senso che ci lascia inquieti per quanto rimane irrisolto con la sua esclusione della filosofia, della metafisica e della stessa religione, che determina alla fine la riduzione della verità ai “veri”. ³¹ Alla fine, per Weber, anche il bisogno di “crearsi una cappella privata” rimarrà un cedimento illusorio all’irrazionale. Ma in tal modo, come ha acutamente concluso Aron, proprio Weber «con la sua filosofia dell’impegno, non offre necessariamente un più sicuro baluardo contro i ritorno dei barbari». ³²

Che cosa dunque resta irrisolto nel pensiero weberiano? I cent’anni che ci separano da questo gigante del pensiero verso che cosa ci indirizzano? Come ripensare, in particolare, quella forma di “razionalità del religioso” che il suo pensiero adombra e insieme guarda sospettosamente? Credo che colga nel segno chi ha osservato che «è proprio questa consapevolezza della difficoltà dei tentativi volti a definire in modo preciso la razionalità a rendere Weber più che mai attuale. Weber riconosce la poliedricità dell’idea di razionalità, ma usa frequentemente il termine ‘razionale’ senza spiegare esattamente il suo significato, e ciò causa disorientamento». ³³ Mosso da una concezione “più tragica” di quella liberale”, Weber resta segnato “in modo ingiustificato” da un

pessimismo circa la capacità dell’uomo di giudicare la realtà che lo circonda. Anche chi aderisce a un ben strutturato sistema di valori e di credenze è in grado di comprendere, in un certo momento dello sviluppo storico, se tali valori e credenze hanno o meno dato vita ad un ordinamento politico, economico e sociale “vivibile”. Non rimanere avviluppati nelle aporie che lo stesso Weber individua dichiarandole irrisolvibili. Quando afferma che la vita conosce soltanto il conflitto insanabile fra posizioni ultime, quando insiste sul disincantamento del mondo, Weber sembra essere prigioniero di schemi mentali assai diffusi nella sua epoca, ma che difficilmente possono essere applicabili nella nostra. ³⁴

²⁹ Cfr. R. SPAEMANN, H. JOAS, *Pregare nella nebbia. La fede ha un futuro?*, a cura di L. Allodi, Morcelliana, Brescia 2019 (ed. or. *Beten bei Nebel. Hat die Glaube eine Zukunft?*, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 2018).

³⁰ R. ARON, *Le tappe del pensiero sociologico*, cit., p. 520.

³¹ *Ibidem*, p. 519.

³² *Ibidem*.

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Ibidem*.

Di questo aspetto irrisolto dell'opera di Max Weber si avvidero ben presto, e certamente in virtù della tragedia che colpirà la Germania con l'avvento dell'hitlerismo, la stessa moglie Marianne e il più giovane fratello Alfred, destinato a diventare uno dei più importanti sociologi della cultura tedesca e fondamentale riferimento della cosiddetta "emigrazione interna" durante il nazionalsocialismo.³⁵ Guenther Roth³⁶ ricorda come Marianne Weber, nel quarto di secolo trascorso dalla prima edizione della monumentale biografia dedicata al marito (1926), si era

allontanata un bel po' dallo spirito e dalla lettera del lavoro di Max Weber in direzione di quello di suo fratello, per divenire l'eco di Alfred piuttosto che la portavoce di Max. Sin dalla fine della prima guerra mondiale e dalla morte del marito, gli interessi etici e filosofici avevano cominciato ad assumere per loro una importanza maggiore che non i compiti empirici della scienza sociale.³⁷

Alfred Weber stesso avvertirà la necessità di reagire di fronte alle interpretazioni che si facevano strada sull'opera del fratello: batté il pugno sul tavolo quando il politologo Arnold Brecht, un altro famoso emigrato, nel 1950 gli disse che agli studenti americani lui insegnava la teoria "relativista" della scienza di Max Weber:

Cosa?! Lei racconta queste vecchie cose senza senso agli americani? La prima cosa che io dico ai miei studenti è quali sono i valori più alti; voleva dire i valori spirituali. Sotto l'impatto del nichilismo nazista, uomini come Alfred Weber e Gustav Radbruch si ritirarono ancor più risolutamente dallo studio accademico verso la filosofia speculativa o la teologia alla ricerca di valori immutabili.³⁸

3. IL "DISINCANTAMENTO DEL MONDO". NUOVE INTERPRETAZIONI

Profetismo ebraico, pensiero scientifico ellenico, cristianesimo, protestantesimo ascetico, rivoluzione scientifica: ecco i passaggi evolutivi e culturali del grande processo storico-religioso che, a partire dal 1913, Weber definisce *Entzauberung*.³⁹ Un processo mediante il quale "i mezzi magici nella ricerca della salvezza" vengono via via rigettati. Il protestantesimo ascetico conclude, per certi versi, almeno sul piano religioso, questo processo:

³⁵ Cfr. L. ALLODI, *Alfred Weber. Una introduzione*, Armando, Roma 1983.

³⁶ Cfr. G. ROTH, *Marianne Weber e il suo ambiente*, introduzione a M. WEBER, *Max Weber. Una biografia*, cit., pp. 7-66. Roth si avvale della testimonianza di A. BRECHT, *Mit der Kraft des Geistes. Lebenserinnerungen*, Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart 1967, vol. II (1927-1967), p. 349.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ Riportato da G. ROTH, *Marianne Weber e il suo ambiente*, cit., pp. 57-58.

³⁹ Cfr. W. SCHLUCHTER, *Die Entzauberung der Welt: Max Webers Sicht auf die Moderne*, in *id.*, *Die Entzauberung der Welt. Sechs Studien zu Max Weber*, Mohr Siebeck, Tübingen 2009, pp. 1-17.

Il Puritano genuino ripudiò perfino ogni traccia di cerimonie religiose sulla tomba e seppellì i suoi cari senza canti né suoni, per non far sorgere superstizione di alcun genere, né fiducia in influenze salutifere magico-sacramentali.⁴⁰

Nella fase ultima di tale processo, la scienza monopolizza la sfera del razionale fino a “soppiantare la religione”, la quale diventa sempre più “la sfera dell’irrazionale, dell’impersonale”. Si tratta dell’esito di quello che L. Schäfer, ha definito “*Das Bacon-Projekt*”,⁴¹ il mondo ora assume la forma di un meccanicismo causale:

Esso perde così il suo status tradizionale-metafisico di cosmo ordinato da Dio, e dunque in qualche modo dotato di senso sul piano etico e l’uomo se ne appropria facendone uno strumento neutrale dal punto di vista dei valori per il raggiungimento dei propri fini. Il “progetto baconiano” di un dominio scientifico della natura ha qui le sue radici socioculturali.⁴²

Ogni cosa “può essere dominata con la ragione” e

dunque che non esistono forze segrete e incalcolabili che governano il mondo, che tutte le cose, in via di principio, possono essere dominate attraverso il calcolo.⁴³

L’esito di questo processo è una “scientificizzazione” di ogni sapere⁴⁴ che culmina nell’illuminismo, che vuole “liberare il mondo dalla magia”. Ma proprio nell’illuminismo la nozione di razionalità subisce un profondo ridimensionamento, un riduzionismo che nell’illuminismo stesso agirà come una “tendenza autodistruttiva”.⁴⁵

Nel recente dibattito che si è sviluppato fra R. Spaemann e H. Joas, sono emerse nuove prospettive di analisi del processo di disincantamento, sulle quali, vale la pena soffermarsi. Nella riflessione di Robert Spaemann il tema della secolarizzazione costituisce un nodo concettuale in cui si raccolgono e intrecciano le principali direttrici della critica alla modernità, erede di quella cruciale transizione, storicamente avvenuta alla fine del xiv secolo ma destinata a improntare a sé l’immagine scientifica del mondo anche in seguito, cui Spaemann ha attribuito il nome di “inversione della teleologia”. Occorre precisare da subito che non è in gioco una sterile opposizione ideologica tra

⁴⁰ Cfr. M. WEBER, *L’etica protestante e lo spirito del capitalismo*, in *id.*, *Sociologia delle religioni*, introduzione di F. Ferrarotti, Utet, Torino 1976, vol. 1, p. 224.

⁴¹ L. SCHÄFER, *Das Bacon-Projekt*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1993; cfr. H. SCHNÄDELBACH, *Razionalizzazione*, in *Enciclopedia delle scienze sociali*, p. 17: http://www.treccani.it/enciclopedia/razionalizzazione_%28Enciclopedia-delle-scienze-sociali%29/.

⁴² SCHNÄDELBACH, *Razionalizzazione*, cit., pp. 17 e sgg.; cfr. anche G. MORRA, *Meccanicismo e natura umana*, «Studi Cattolici», 307 (1986).

⁴³ SCHNÄDELBACH, *Razionalizzazione*, cit., p. 24.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *Ibidem*.

il tentativo di riabilitare il finalismo e le posizioni che ad esso si oppongono a viso aperto, sono restie a dichiararne la discendenza o vi hanno introdotto elementi di casualità, di “finalità senza fine”. Lo scopo di Spaemann è rivendicare il modo naturale di guardare la realtà come orizzonte di reciproca coappartenenza tra soggetto e oggetto, rivelando l’inconsistenza delle forme di sdoppiamento dualista che hanno accompagnato lo sviluppo della modernità e dei suoi effetti, tra i quali la secolarizzazione.

Alla ricostruzione critica della storia dei concetti di natura e di persona, Robert Spaemann ha dedicato una riflessione fondamentale.⁴⁶ Egli vuole comprendere l’inversione semantica del concetto di natura che si è prodotta nell’epoca moderna. Se fino al Medioevo la nozione di natura si definisce in base al fine, anche in virtù dell’apporto essenziale della nozione biblica di creazione, con la modernità essa perde la sua originaria connotazione teleologica e normativa. Il fine diventa esclusivamente il principio dell’autoconservazione. Qualcosa che avrà conseguenze decisive sullo stesso concetto di dignità della persona. Natura non significa più costituzione originaria ricevuta da ogni ente nell’atto creatore ma solo pura esteriorità. La natura umana diventa nient’altro che materiale disponibile a servizio di una logica di dominio e di controllo.⁴⁷ Evidenti sono le conseguenze che in campo bioetico derivano da una tale trasformazione e svuotamento del concetto di natura. Anche la crescente coscienza ecologica ci suggerisce – dice Spaemann – i limiti di un radicale antropocentrismo, che nella natura non coglie più alcuna somiglianza con l’uomo stesso. Nella filosofia greca *physis* non significava pura oggettività di una materia passiva, ma identità pensata in analogia con l’esperienza che l’uomo fa di se stesso. È in tale contesto che è nata quella idea di “giusto per natura” che secondo Spaemann oggi occorre recuperare, contestando l’equazione che il pensiero contemporaneo (non diversamente dai Sofisti antichi) stabilisce fra normalità sociale e convenzione. Ciò che è buono, quando si svela, è comune a tutti, è *koinon*: e proprio questo è il principio che il relativismo odierno rigetta.⁴⁸

Solo ricercando il fine più proprio della sua natura, cioè “acquisire la somiglianza divina”, l’uomo può “destarsi alla realtà” e cogliere in ogni persona la “rappresentazione tutta particolare dell’Assoluto, la sua eminente rappresentazione”. Per questo ogni persona non ha semplicemente un valore (commensurabile), ma una dignità (incommensurabile). La dignità, dice Spaemann, è un segno di sacralità ed è un concetto fondamentalmente religioso:

⁴⁶ Si veda in particolare: R. SPAEMANN, *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen ‘etwas’ und ‘jemand’*, Klett-Cotta, Stuttgart 2006, pp. 9-42 (tr. it. *Persone. Sulla differenza tra qualcosa e qualcuno*, ed. e saggio introduttivo di L. Allodi, Laterza, Roma-Bari 2013, pp. 3-34).

⁴⁷ Cfr. P. SABUY-SABANGU, *Persona, natura e ragione. Robert Spaemann e la dialettica del naturalismo e dello spiritualismo*, Armando, Roma 2005, pp. 82 e sgg.

⁴⁸ *Ibidem*.

È un errore del nostro tempo credere che si possa abbandonare una visione religiosa della realtà senza perdere anche qualcos'altro, qualcosa a cui non saremmo molto disposti a rinunciare.⁴⁹

Spaemann, soprattutto nell'opera *Natürliche Ziele* (scritta con R. Löw),⁵⁰ offre un contributo notevole che rafforza l'ipotesi del "disincantamento del mondo", operato dalla scientificizzazione del sapere da tempo in atto, ma all'interno di una più ampia prospettiva, che, come ora si è visto, si distacca completamente dal pessimismo weberiano attraverso una riscoperta della teleologia classica.

Al contrario H. Joas, in un suo recente volume,⁵¹ ha esplicitamente tentato di «disincantare uno dei concetti chiave dell'autocomprensione del Moderno: quello di *Entzauberung* (disincantamento)». ⁵² Joas parla di una *Mehrdeutigkeit* che resta sottesa a tale concetto e che continua a produrre equivoci ed errori. Sottolinea, per questo, la necessità di costruire "una alternativa, e cioè differenti narrazioni della storia religiosa". L'importanza del libro deriva, credo, in primo luogo, da un chiarimento al quale l'autore non si sottrae fin dall'inizio: se il concetto di "disincantamento del mondo", è legato soprattutto ad un pensatore, Max Weber, e alla utilizzazione che ne ha fatto, per costruire una alternativa come quella sopra indicata, "una critica alla tesi weberiana" non basta. Occorre, al contrario, porre la "questione della religione". In questo la prospettiva adottata da Joas incontra quella già evidenziata di Löwith e la stessa di R. Spaemann. Joas, in particolare, insiste sulla necessità di ripensare un "concetto di trascendenza come sacralità divenuta riflessiva". La "questione della religione" oggi deve essere affrontata a partire dalla constatazione di due pseudocertezze "che hanno perso la loro credibilità":⁵³

1. Il processo di secolarizzazione non porta alla perdita della morale, perché la realtà di società fortemente secolarizzate non ha confermato questi timori; 2. I non credenti non possono più considerare il loro distanziamento dalla religione come una posizione di avanguardia per il futuro.⁵⁴

Il punto di partenza del dialogo fra Spaemann e Joas⁵⁵ è la domanda: la perdita della fede è un aspetto centrale della modernità? Secondo Hans Joas i fenome-

⁴⁹ R. SPAEMANN, *Tre lezioni sulla dignità della vita umana*, Lindau, Torino 2011, p. 66.

⁵⁰ Cfr. R. SPAEMANN, *Natürliche Ziele. Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens* (mit Reinhard Löw), Klett-Cotta, Stuttgart 2005 (tr. it. *Fini naturali. Storia & riscoperta del pensiero teleologico*, prefazione del Card. Camillo Ruini, traduzione e cura di L. Allodi e G. Miranda, introduzione di L. Allodi, *Lo stoicismo cristiano di Robert Spaemann*, Ares, Milano 2013, pp. 15-38).

⁵¹ H. JOAS, *Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung*, Suhrkamp, Berlin 2017.

⁵² *Ibidem*, p. 11.

⁵³ Cfr. *ibidem*, pp. 11-24.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ R. SPAEMANN, H. JOAS, *Pregare nella nebbia. La fede ha un futuro?*, cit.

ni che portano alla modernizzazione non sono qualcosa di unitario e non conducono sempre alla secolarizzazione. Negli USA non vi è 'perdita della fede' ma ancora oggi una notevole vitalità religiosa. Hans Joas ricerca le cause della secolarizzazione in quanto "perdita della fede" non in un processo unitario come quello indicato da Weber, ma nell'atteggiamento delle Chiese in ordine a tre questioni decisive: questione nazionale, sociale e democratica. Per Joas è attraverso la politica che può determinarsi l'allontanamento degli uomini dalle Chiese e dalle comunità religiose. Allo stesso tempo per Joas l'Illuminismo non è stato una causa di secolarizzazione e di disincantamento. Egli osserva come molti pensatori si siano posti in una posizione di equilibrio fra questa nuova visione e il loro cristianesimo, e che al di fuori dell'Illuminismo francese, la maggior parte dei pensatori illuministi non è anticristiana:

Questa nuova concezione del mondo offre la leva per distanziarsi dalle Chiese cristiane, ma assolutamente non nel senso di un impeto anticristiano.⁵⁶

Pluralizzazione, per Joas, non significa secolarizzazione, né disincantamento.

Viceversa, per Spaemann l'origine della perdita della fede va spiegata come specifica opzione che caratterizza la modernità e il ruolo che la scienza ha assunto in tale processo. Richiamando una espressione di Wittgenstein ("una ruota che non gira non fa parte della macchina"), Spaemann osserva:

Nel mondo moderno la macchina gira senza che la ruota religiosa sia inserita, senza che essa giri. E questo è già presente anche in fattori che hanno generato il moderno, ad esempio nel progresso tecnico.⁵⁷

Secondo Spaemann, in questo più "weberiano" di Joas, vi è una correlazione inversa tra sviluppo tecnologico e diffusione della fede religiosa. Il progresso tecnico fa emergere l'idea della irrilevanza del fattore religioso, della credenza o non credenza. Il fatto che oggi l'uomo conosca e sappia così tanto, egli dice, «non significa che Dio diventi superfluo», laddove «il *mainstream* oggi è affascinato da questa dinamica del progresso, dall'idea che ciò che non sappiamo oggi, lo sapremo domani».⁵⁸ La variante secolarista dell'esistenza umana è decisamente quella più comoda: la non credenza, dice Spaemann, è oggi più attrattiva della fede, mentre in passato le cose stavano diversamente. Quando la fede "rinuncia alle proprie prerogative normative" perde di "attrattività", e questo è quanto accade oggi.⁵⁹ La religione è una dimensione dell'essere umano che si può perdere e questo è il processo adesso predominante:

Se il pensiero rinuncia a questo, a trascendersi, se io semplicemente sottraggo il mio sguardo da tutto questo – cosa che posso fare più facilmente nel contesto della modernità – allora la ruota è priva di funzioni.⁶⁰

⁵⁶ *Ibidem*, p. 72.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 74.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 75.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 73.

Spaemann è un pensatore che non rigetta affatto il cammino della modernità: la quale ha in sé tendenze “autodistruttive” dalle quali proprio la religione può salvarla:

La religione apre uno spazio al pensiero e alla vita, in grado di trascendere la nostra vita quotidiana abituale, e in grado di trascendere la morte.⁶¹

Joas comprende come nell’analisi di Spaemann risuoni la tesi weberiana dell’*Entzauberung*, ma con la differenza che «in Weber la visione è tragica e pessimistica mentre per Spaemann, nonostante questo disincantamento, è possibile rimanere religiosi».⁶²

Il concetto di “disincantamento” resta per Joas del tutto ambiguo: «molto di ciò che con questo concetto viene indicato non è vero o almeno non avviene secondo una necessità storica».⁶³ Così la critica di Joas si incentra sulla distinzione tra “religioso” e “sacrale”: «Anche gli uomini non religiosi conoscono cose che per essi sono profondamente motivanti, e che appaiono loro incondizionatamente convincenti».⁶⁴ Così la scomparsa o l’affievolimento del “religioso” non implica affatto quella del “sacro”: «Molti uomini, anche se non seguono alcuna religione, non vivono in un meccanismo che gira a vuoto», dice Joas, ma restano «profondamente immersi e identificati nei loro valori». La conclusione di Joas è che se «disincantato significa “desacralizzato”, allora non è sostenibile la tesi che noi viviamo in un mondo disincantato».⁶⁵ Per Joas sono “fenomeni di tipo sacrale”, ad esempio, la libertà di stampa vissuta come un valore superiore alla stessa vita. Il “santo”, nella modernità, ha semplicemente assunto forme espressive secolari.

Sull’imborghesimento della fede che si è prodotto negli ultimi secoli in Europa, Joas e Spaemann sembrano concordare. In ogni caso un “ambiente” favorevole al religioso è sempre necessario, dal momento che «senza un ambiente la fede non prospera. Non si può essere credenti da soli».⁶⁶

4. CONCLUSIONE: LA NECESSITÀ DI RIPENSARE LA “NORMATIVITÀ DEL REALE”

La conclusione del dialogo fra Joas e Spaemann, ci riporta al grande problema che fa da sfondo alla stessa eredità weberiana: quello del rapporto fra “norma e realtà”. Come nascono le idee morali? Come si configura concretamente questo rapporto? Per Spaemann⁶⁷ in ogni cultura superiore è sempre stata

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² *Ibidem*, p. 76.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 77.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 80.

⁶⁷ Per un inquadramento più generale di questo tema nell’opera di R. Spaemann: L. Allodi, G. MIRANDA, *Robert Spaemann e la normatività del reale*, «Spazio Filosofico», IX, 23 (2019), pp. 105-119.

presente una frattura fra ciò che viene insegnato come giusto e la prassi fattuale e quando viene meno questa distinzione si produce un “decadimento della società”. L’alta cultura è sempre caratterizzata da una tensione verso il meglio. Il che significa che la realtà contiene sempre un momento normativo, che, certo, può essere rimosso, abbandonato, ma al prezzo di perdere la dimensione significativa della realtà stessa. Da qui anche la critica che Spaemann muove al concetto weberiano di valore. Proprio riflettendo sulla “filosofia dei valori”, Spaemann ha osservato: «Di bene e di male nessuno che si consideri in un qualche modo un intellettuale, parla più. Tutti, oggi, parlano di valori».⁶⁸ In realtà, anche quando parliamo di “diritti umani fondamentali”, siamo di fronte alla codificazione di qualcosa che risulta “eternamente vero”: «I diritti umani non sono qualcosa che ci siamo inventati», dice Spaemann, rilevando che l’esistenza e la codificazione di un “diritto naturale”, che il pensiero greco ha sviluppato a partire dal v secolo a.C., è lì a ricordarcelo.⁶⁹

Su questo Joas e Spaemann sembrano convergere: la verità non è affatto qualcosa di costruito dall’uomo. Al di sopra delle norme e dei valori, si dà invece una superiore istanza di verità che Spaemann fa coincidere con la nozione di “diritto naturale”.

Joas e Spaemann, pur con prospettive differenti, sembrano convergere sulla necessità di riaffermare quella che E. Troeltsch, ha chiamato “autonomia della vita spirituale”:

Solo pensando ed agendo in vista di un “al di là” della “gabbia d’acciaio” è possibile riaprire un varco per “l’agire razionale teleologico” dell’uomo, per la libertà e la realizzazione delle autentiche potenzialità umane.⁷⁰

Come dice Spaemann, la presenza del divino nella società costituisce il nucleo di ogni autentica cultura:

Questa presenza ha una duplice forma, una cognitiva e una pratica, miti ed ethos. Lo strumento dal quale entrambi provengono, il *sacrum commercium*, lo scambio sacro fra mondo umano e divino, è il culto, il sacrificio rituale.⁷¹

Una constatazione che rinvia alla vera domanda del nostro tempo: «Quale è allora la religione degna di essere desiderata oltre ogni limite?».⁷²

⁶⁸ Cfr. R. SPAEMANN, *Daseinsrelativität der Werte*, in *id.*, *Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handelns*, Klett-Cotta, Stuttgart 2001, p. 145.

⁶⁹ Cfr. su questo tema nell’opera di R. Spaemann: P. SABUY-SABANGU, *Persona, natura e ragione*, cit.; R. SPAEMANN, *Tre lezioni sulla dignità umana*, cit.

⁷⁰ Cfr. E. TROELTSCH, *Le dottrine sociali delle chiese e dei gruppi cristiani*, vol. 2, p. 700, cit. in G. Cantillo, *Ernst Troeltsch*, Guida, Napoli 1979, p. 71.

⁷¹ R. SPAEMANN, *La cultura europea e il nichilismo banale*, «Studi Cattolici», 623 (2013), p. 6.

⁷² R. SPAEMANN, *Was ist eine gute Religion?*, in *id.*, *Schritte über uns hinaus. Gesammelte Reden und Aufsätze I*, Klett-Cotta, Stuttgart 2010, pp. 373-376.

Un buon programma di ricerca per un futuro da pensare con Weber e oltre Weber.⁷³

ABSTRACT · *Axiological rationality and disenchantment of the world. New interpretations of Max Weber's "Entzauberung"* · How do Max Weber's works deal with "the philosophical problem of our time", that is, the claim to define a field, both in society and in history, in which an action different from the *zweckrational* type can and must exist? And, within it, what role does a "non-consequentialist" conception of axiological rationality play? There is an "implicit text" in Weber's writings which can be understood from the perspectives of M. Scheler, L. Strauss, R. Boudon. And, in particular, from the very recent interpretations by R. Spaemann and H. Jonas on the concept of "disenchantment of the world". "With Weber and beyond Weber" implies to acknowledge in advance that the question on the "normativity of reality" is preeminent insofar it allows to overcome the split between "facts and values", which ultimately does not allow us to understand how "the reality of the fact cannot be separate from its quality" (R. Aron).

KEYWORDS · Rationality, Facts and Values, Disenchantment of the World, Hans Joas, Robert Spaemann.

⁷³ Su questo tema: R. SCHRÖDER, *Liquidazione della religione? Il fanatismo scientifico e le sue conseguenze*, Queriniana, Brescia 2008 (un libro dedicato a Robert Spaemann); R. BRAGUE, *Sulla religione*, EDB, Bologna 2019; P. FLORENSKIJ, *La filosofia del culto*, San Paolo, Milano 2016; A. STRUMIA, *Che cos'è una religione? La concezione di Tommaso d'Aquino di fronte alle domande odierne*, Cantagalli, Siena 2006; G. MORRA, *Dio senza Dio*, voll. 1 e 2, Japadre, L'Aquila 1990; J. P. DOUGHERTY, *La logica della religione*, Cantagalli, Siena 2010.