

**RIFORMA PROTESTANTE E SPIRITO DEL CAPITALISMO.
NUOVE IPOTESI INTERPRETATIVE**

LUIGINO BRUNI

La Riforma protestante ha segnato profondamente l'intera cultura moderna. Non stupisce, allora, che esista uno stretto intreccio tra lo spirito moderno e lo spirito della Riforma. C'è stata una stagione del pensiero, quella che va dalla fine dall'Ottocento agli anni Trenta del Novecento, caratterizzata da un forte interesse per le ragioni e le radici storiche del moderno in rapporto alla Riforma e alle reazioni ad essa (che possiamo sinteticamente chiamare Controriforma cattolica, sapendo che l'espressione è sempre stata ambigua, e continua ad esserlo). Giuseppe Toniolo, Werner Sombart, Lujo Brentano, Gino Luzzatto, Amintore Fanfani, Max Weber, sono storici e scienziati sociali che hanno fatto del pensiero e dell'opera di Lutero e degli altri riformatori (Calvino in particolare) l'asse attorno al quale ricostruire le coordinate della modernità, dedicando un'attenzione speciale alla nascita del capitalismo, considerato come un *ethos*, uno "spirito" del moderno, qualcosa dunque ben più generale e pervasivo della sola sfera economica (produzione, risparmio, circolazione, consumo) delle società europee e occidentali. Porre l'accento sullo "spirito" – espressione molto comune nelle scienze sociali moderne, da Montesquieu a Weber – significa sottolineare la natura non solo materiale del capitalismo, affermare quindi che l'imprenditore, il banchiere e gli altri suoi protagonisti (inclusi i "consumatori") vedono nel mercato e nelle imprese molto più dell'incontro tra domanda e offerta di merci mediato dalla moneta. Un concetto, questo, presente anche in Marx e nel Novecento sviluppato da autori come Block o Benjamin (oltre che dallo stesso Weber). Se non si coglie questa natura "religiosa", simbolica e "spirituale" del capitalismo, facciamo oggi molta difficoltà a capire anche la *"sola fide"* su cui si

basa la finanza speculativa (che ha perso ogni legame con la *res*)¹.

Dagli anni Trenta ad oggi l'analisi storica dello "spirito del capitalismo" ha vissuto una lunga fase di eclissi. Da qualche tempo, però, si sta riaprendo una nuova stagione di interesse, da parte di storici e di scienziati sociali, per la genesi del capitalismo e del suo spirito. Tra questi ci sono i francesi Ève Chiapello e Luc Boltanski, che hanno voluto chiamare il loro importante trattato: *Il nuovo spirito del capitalismo*². In Italia si occupa del tema il sociologo Mauro Magatti³ della Cattolica di Milano, continuando così la tradizione dell'Università cattolica di Milano che, con Fanfani e la sua scuola (Gino Barbieri, ad esempio), tra le due guerre aveva dato su questi temi grandi contributi, ponendo l'enfasi anche sullo "spirito cattolico" del capitalismo. Per Chiapello e Boltanski⁴ il moderno spirito del capitalismo è costituito soprattutto dalla sua capacità di "riciclare" e incorporare le maggiori critiche che ha incontrato lungo la sua storia (quella recente soprattutto), e poi farle diventare principali fattori di cambiamento e di innovazione. Così le critiche "sociali" (socialiste, comuniste, cooperativiste, operaie, ambientaliste...) e quelle "estetiche" (degli intellettuali, dei creativi, degli artisti) invece di pro-

¹ Anche questo aspetto è legato – sebbene da lontano e con mille passaggi – alla Riforma protestante, come intuito ancora da Marx, che nel terzo libro de *Il Capitale* afferma che il protestantesimo si basa sulla moneta fiduciaria (*sola fide*), mentre il cattolicesimo è metallista (la *res*), anche per la sua visione "sacramentale" della realtà – un punto, questo, presente anche nel libro di B. Gregory, *Gli imprevisti della Riforma. Come una rivoluzione religiosa ha secolarizzato la società*, Vita e Pensiero, Milano 2014, che attribuisce alla Riforma e alla sua critica ai sacramenti la "creazione" di una realtà "diminuita" dei suoi significati simbolici e della sua natura plurale. Leggiamo nel terzo libro de *Il Capitale*: «Il sistema monetario è intimamente cattolico, il sistema creditizio intimamente protestante, "the Scotch hate gold". Come carta l'esistenza monetaria delle merci ha solo un'esistenza sociale. È la *fede* che rende beati. La fede nel valore monetario come spirito immanente delle merci, la fede nel suo modo di produzione e nel suo ordine prestabilito, la fede nei singoli agenti della produzione come semplici personificazioni del capitale che si autovalorizza. Ma come il protestantesimo non riesce ad emanciparsi dalla base cattolica, così il sistema creditizio non si emancipa dal fondamento del sistema monetario» (K. Marx, *Il Capitale*, Newton, Roma 2006, p. 1315). Trovo geniale questa intuizione di Marx, come penso che queste sue pagine andrebbero rilette e meditate in questi tempi di capitalismo finanziario.

² Feltrinelli, Milano 2005.

³ Cf. i primi capitoli del suo ultimo libro, scritto con L. Gherardi, *Una nuova prosperità. Quattro vie per una crescita integrale*, Feltrinelli, Milano 2014.

⁴ Cf. L. Boltanski - E. Chiapello, *The New Spirit of Capitalism*, Verso, London - New York 2005.

vocare, come avrebbero potuto, il crollo del capitalismo, sono diventate nella fine del XX secolo le sue testate d'angolo, dando vita ad un nuovo capitalismo e ad un nuovo "spirito". Così nelle imprese, soprattutto in quelle grandi e multinazionali, assistiamo sempre più allo sviluppo di bilanci sociali, di *social business*, all'attenzione al benessere lavorativo, alle pratiche di attenzione alle pari opportunità, fino ai recenti concetti di "capitale simbolico" o "spirituale" dell'azienda. Parallelamente all'inclusione e alla trasformazione delle critiche sociali, questo capitalismo ha interiorizzato anche le critiche "estetiche", dando vita ad una nuova stagione creativa⁵. Il capitalismo, camaleonticamente, si trasforma, nutrendosi di tutto ciò che trova sulla strada. Questa sua capacità di cambiare e di incorporare le critiche è, per Chiapello e Boltanski, il nuovo spirito del capitalismo – che in realtà del vecchio "spirito calvinista" conserva molto poco.

È in questo dibattito storico sul moderno, sul capitalismo, sul suo spirito e, in particolare, sulla sua genesi che va letta l'importante opera dello storico americano (della University of Notre Dame) Brad Gregory: *Gli imprevisti della Riforma. Come una rivoluzione religiosa ha secolarizzato la società*⁶. Gregory in questo imponente volume si occupa di molti dei temi classici che abbiamo appena menzionato, ma introduce argomenti che se non del tutto nuovi sono certamente rivisitati con originalità e con nuove ipotesi interpretative. Gregory si trova oggi in compagnia di altri pochi studiosi, tra i quali Charles Taylor, Alistair McIntyre, Otto A. Hirschman, e in Italia gli storici Paolo Prodi e Giacomo Todeschini, che cercano di spiegare la modernità a partire dall'intreccio tra teologia, religione, economia e politica, un intreccio che ha le radici nell'evento ebraico-cristiano e poi nel Medioevo, e che ha vissuto una torsione fondamentale negli anni attorno alla Riforma di Lutero. Il libro di Gregory è un testo molto importante per chi ama esplorare questo intreccio, poiché vi si trovano presentate e discusse tesi antiche e nuove, e soprattutto vengono esplorati i dibattiti e i testi che precedettero e seguirono in Europa e poi negli USA la Riforma protestante, nelle sue varie diramazioni e Chiese – Gregory, tra l'altro, ci ricorda e ci mostra che le riforme furono molte, alcune iniziate anche prima di Lutero, con visioni teologiche e sociali molto diverse tra di loro.

⁵ I principali colossi della *new economy* (da Google ad Apple) hanno fatto dei "creativi" i loro nuovi imprenditori e protagonisti.

⁶ Cf. B. Gregory, *Gli imprevisti della Riforma. Come una rivoluzione religiosa ha secolarizzato la società*, cit.

Una tesi centrale del libro la troviamo (come spesso accade nei buoni libri) già nell'*Introduzione*:

Poiché il cristianesimo tardomedievale fu una visione del mondo istituzionalizzata, la Riforma investì tutti i campi della vita umana in un modo che ha portato, inintenzionalmente, alla situazione in cui si trovano oggi gli europei e i nordamericani⁷.

L'avverbio *inintenzionalmente* è fondamentale per comprendere la lettura che Gregory fa della modernità (qui sulla scia di Max Weber, che è molto presente nel volume, più di quanto lo stesso autore forse ci dica). Molti degli effetti della Riforma furono, infatti, non solo *non previsti* dai riformatori stessi, ma molti di questi effetti non erano proprio nelle loro intenzioni. L'espressione "gli imprevisti" della Riforma va infatti letta come "gli effetti non previsti". L'originale titolo inglese del libro recita infatti *The Unintended Reformation*, un aggettivo, *unintended*, difficilmente traducibile in italiano, ma molto usato nelle scienze sociali del Novecento, soprattutto nella scuola austriaca, e da F. Von Hayek che ha fatto degli effetti non intenzionali delle azioni intenzionali un pilastro del suo pensiero – un concetto non distante dalla cosiddetta *eterogenesi dei fini* (o dalla "mano invisibile" di Adam Smith). A questo riguardo, Gregory (soprattutto nel capitolo V del libro) condivide una tesi presente sia in Weber sia in Fanfani. Lutero e Calvino erano molto più severi dei cattolici (in nome della Scrittura) nei confronti dell'avarizia e del denaro-idolo; ma negando la mediazione e il controllo della Chiesa sulla coscienza personale, e quindi affermando la "sola fede" e la "sola grazia" per il cristiano, e quindi creando le condizioni per lo sviluppo della libertà individuale, aprirono la strada agli affari, al denaro, alla finanza, e quindi al capitalismo. Si pensi al tema dell'usura, molto meno condannata nei Paesi nordici, soprattutto calvinisti, da cui nacquero un capitalismo e un'etica economica molto più favorevoli alla ricerca di profitti e di guadagni, terreni di quell'etica cattolica che la Riforma voleva criticare. Lutero era colpito dall'eccessiva "mercattizzazione" della Roma rinascimentale; ma la sua Riforma finì per produrre un capitalismo ancora più "pagano" e mercantile di quello che aveva criticato, insieme agli altri riformatori. Quando Lutero reagì contro la Chiesa romana, non reagì solo nei confronti della teologia

⁷ *Ibid.*, p. 31.

che legittimava il “mercato” delle indulgenze, ma si sdegnò anche per una società troppo secolarizzata che aveva perso, nei suoi lussi e nei suoi marmi di Roma, la radicalità e la povertà del messaggio evangelico. La sua fu anche una protesta nei confronti di un mercato che stava avanzando troppo nella vita della cristianità, fino ad investire la stessa grazia-*charis*.

Un'altra chiave di lettura del discorso di Gregory (che troviamo nel capitolo IV) che considero davvero centrale e fondamentale per comprendere la nostra cultura civile ed economica è quella relativa all'etica delle *virtù*, per come il discorso venne interpretato all'interno del dibattito Riforma-cattolicesimo. Fino alla modernità, il Medioevo e l'Umanesimo avevano posto al centro della vita individuale e sociale l'etica delle virtù, che era una combinazione di etica aristotelica, stoica e di cristianesimo (sintetizzata soprattutto da Tommaso): nonostante i peccati e i vizi, gli esseri umani sono capaci di virtù (cioè di azioni fatte perché buone in sé), e non sono “malati” al punto di perdere la naturale capacità sociale e di agape (l'*Adam*, come ci ricordano i primi capitoli del libro della Genesi, non veniva cancellato da Caino e Lamek). Con la Riforma, e soprattutto con Lutero, l'antropologia agostiniana, che fino ad allora era stata senz'altro un'anima dell'Umanesimo cristiano ma non l'unica né la principale, fu esasperata e prevalse, e con essa prese il sopravvento l'idea che l'uomo fosse talmente malato di egoismo da essere di fatto incapace di virtù, quantomeno nella città degli uomini, cioè quella della politica e poi dell'economia. Ecco allora che nei Paesi protestanti si iniziò ad affermare l'idea che gli interessi e l'utilità individuali fossero il vero serio motore dell'azione umana (si pensi ad Hobbes, ma anche a Mandeville o Smith), l'unica base robusta per edificarci sopra teorie sociali che spiegassero l'“uomo qual è”, e non quello immaginario della filosofia aristotelico-tomista.

«A loro [dei riformatori] avviso, anche dopo il battesimo gli esseri umani, senza Dio, potevano solo peccare e non erano in grado di fare niente per la propria salvezza»⁸. Quindi non stupisce che Lutero si scagliasse contro Aristotele, definito «cieco e idolatra maestro, [...] maledetto, presuntuoso e astuto idolatra». E definisce l'*Etica* il «più tristo d'ogni altro, che è tutto opposto alla grazia divina e alle virtù cristiane»⁹. Così propone una radica-

⁸ *Ibid.*, p. 236.

⁹ M. Lutero, *Alla nobiltà cristiana di nazione tedesca*, 1520, citazione tratta da Id., *Opera omnia*, a cura di L. Firpo, Utet, Torino 1959. Alcuni di questi testi sono citati anche in B. Gregory, *Gli imprevisti della Riforma. Come una rivoluzione religiosa ha secolarizzato la società*, cit., p. 237.

le riforma delle università dove tali insegnamenti pagani vengano banditi. Criticando Aristotele, Lutero criticava e confutava anche Alberto Magno, Tommaso, Pietro Lombardo e la Scolastica, che restarono sempre più fuori dall'Europa protestante moderna (almeno quella luterana e calvinista).

Così l'etica delle virtù finì per essere considerata un retaggio della *Christianitas* medievale, e quindi associata all'Europa cattolica della Controriforma, uscendo così dai grandi luoghi della teoria politica ed economica moderna che restarono quasi interamente di cultura protestante, e distanti dall'etica delle virtù.

In questo contesto si comprende meglio – anche se, purtroppo, è un tema assente dal libro di Gregory – il significato della tradizione italiana e latina dell'economia civile, che dal Settecento ad oggi è restata invece ancorata all'etica delle virtù, convinta che negli esseri umani ci siano due “forze” entrambe primitive (A. Genovesi), quella egoistica e quella pro-sociale. Questa seconda forza e tendenza “virtuosa”, che non è stata mai cancellata dal peccato, ha bisogno di appositi “premi” (G. Dragonetti) perché non si atrofizzi e si rafforzi. L'etica del nostro capitalismo, insistendo per la sua antropologia riduzionista e pessimista sull'unico registro degli interessi individuali e sulle “passioni tristi”, dopo un paio di secoli sta, di fatto, producendo agenti economici tristi e atrofizzati nella loro capacità di virtù (e quindi di etica del dovere e dell'onore), con i risultati in termini di impoverimento antropologico (e quindi relazionale, ambientale, politico) e diminuzione della “gioia di vivere” che tutti possiamo constatare.

Infine, nel libro di Gregory ci sono domande fondamentali ancora tutte da esplorare, tra le quali: quanto le differenze tra il capitalismo USA e quello europeo dipendono dagli *imprevisti della Riforma*?

Questa domanda non è tra quelle che più appassionano Gregory, che sono però centrali per comprendere che cosa sta accadendo al modello europeo e alle sue crisi – sarà un caso che i Paesi europei più in crisi economico-finanziaria sono quelli a matrice cattolica (o ortodossa)?

Il lavoro dello storico Amintore Fanfani – che Gregory aveva studiato in gioventù, ma che non ha poi inserito tra le sue fonti nel comporre questo suo trattato – ha cose importanti da dire su questo punto. È bene riportarlo, seppur brevemente, alla memoria.

Il suo punto di partenza è il confronto tra Medioevo e Umanesimo. Nel Medioevo – riecheggiano in lui alcune tesi di J. Maritain in *Umanesimo integrale* – il centro era Dio. Con l'Umanesimo il centro diventa l'uomo, e la

sua nota tipica l'individualismo, che si esprimeva in tutte le sfere dell'umano (dall'economia all'arte). Nel Medioevo l'etica economica era dominata dall'idea di giustizia, e dal principio dell'«accontentarsi» del proprio stato. Quindi accumulare, cercare ricchezza «eccessiva» erano condannati, in primis da Tommaso. Ognuno doveva cercare quella ricchezza «adeguata» ai propri bisogni, senza ambire al troppo, e su questo «accontentarsi» si reggeva l'ordine sociale organizzato nei diversi ceti, classi, status. Fanfani ricorda poi che il «mezzo principe per guadagnare quanto basta ai propri bisogni è il lavoro; all'infuori di questo, inteso in tutti i suoi aspetti, non ve ne sono altri, a meno che non si voglia pensare ai mezzi straordinari ed incertissimi del ritrovamento di tesori e del conseguimento d'eredità»¹⁰.

Ma Fanfani, dopo aver mostrato l'opposizione tra l'etica cattolica e quella del capitalismo, si pone una questione che ritroviamo, intatta, al cuore del lavoro di Gregory: «se dunque il cattolicesimo ha combattuto allora e sempre lo spirito capitalistico, come mai questo si è manifestato in età cattolica?»¹¹. La sua risposta è che lo spirito del capitalismo pre-Riforma è nato da alcune «deviazioni», dovute all'affermarsi di alcune nuove realtà tra '400 e '500: il commercio internazionale e l'azione di mercanti al di fuori dei controlli locali; la cacciata degli ebrei nel Cinquecento dal sud al nord dell'Europa; lo spostamento dei commerci dal Mediterraneo all'Atlantico; lo spirito protestante, che in Fanfani fu solo uno di questi elementi.

Ma il punto centrale della critica di Fanfani – che avrebbe molto aiutato Gregory – consiste nella tesi che il vero scontro che portò alla Riforma non fu teologico ma lo scontro tra due civiltà: il mondo germanico e l'Umanesimo italiano e latino: «A contatto con il mondo latino, rinnovato dal credo umanistico ed ingentilito dai modi rinascimentali, il mondo germanico si trasse indietro inorridito. Lutero giudicò severamente la natura del rinnovamento e reagì»¹². Infatti, agli umanisti italiani «il mondo appariva un giardino di delizie, popolato di abitatori preoccupati di migliorare l'ospitalità, approfondendo le forti doti dell'ingegno nell'immaginare nuovi accostamenti e nuove combinazioni. Le felici creature, per dirla con un umanista, Coluccio Salutati, non negavano il primo intervento creativo d'un Dio benefico, ma

¹⁰ A. Fanfani, *Cattolicesimo e protestantesimo nella formazione storica del capitalismo*, Vita e Pensiero, Milano 1934, p. 92.

¹¹ *Ibid.*

¹² A. Fanfani, *Storia economica*, Utet, Torino 1968, p. 508.

ragionavano “come se Dio non fusse”. [...] Al centro della società appariva l'uomo»¹³. Quindi «La Riforma, che da lui prese formalmente inizio e forza, fu prima di tutto protesta, poi restaurazione. [...] Agli occhi dei suoi primi aderenti era eretico quel mondo in cui dominava l'uomo, quella società in cui prossimo, beni, tempo, ingegno, culto erano volti a rendere più facile all'individuo il godimento della vita»¹⁴. Una tesi non diversa da quella di Weber: «Non un eccesso, ma un difetto di dominio religioso sulla vita fu quel che trovarono vituperevole i riformatori»¹⁵.

Una tesi insolita, ma che se depurata di una certa vena apologetica a difesa del mondo cattolico e un non troppo velato anti-protestantesimo (del tempo), conserva una sua capacità euristica, soprattutto per un discorso sul capitalismo. La protesta di Lutero, e ancor più di Calvino, fu nei confronti dell'Umanesimo e del Rinascimento, insieme alle deviazioni teologiche (indulgenze) e di costume del clero. E quindi aggiunge: «Reagì il mondo latino alla critica protestantica, ma la reazione fu prevalentemente ecclesiastica. S'ebbe la Controriforma che, condividendo le critiche dell'originario protestantesimo alle idealità umanistiche e rinascenziali, distinse queste dalle proprie ed operò affinché gli uomini, senza dimenticare le arti, le lettere, i ritrovati che l'Umanesimo e il Rinascimento avevano perfezionato, se ne servissero per trascorrere una vita illuminata dagli ideali cristiani»¹⁶. Così per Fanfani «Umanesimo-Rinascimento e Protestantesimo si svolsero su una stessa strada, furono momenti di una stessa rivelazione che l'uomo fece a se stesso: la rivelazione “naturalistica”».

Qui Fanfani arriva ad una tesi di grande rilevanza, anche per comprendere la portata del libro di Gregory: l'Umanesimo-Rinascimento e la Riforma protestante sono *due riforme* dello spirito medievale, due passaggi dal volontarismo (cioè l'essere umano è malato, e va orientato verso il bene *dalle istituzioni e quindi dalla gerarchia*) al naturalismo (gli interessi sono buoni). Quindi la Controriforma, secondo Fanfani, cercò di restaurare il Medioevo, mentre la Riforma protestante continuò, con maggiore potenza, l'opera dell'Umanesimo e del Rinascimento. Ecco allora che Fanfani distingue tra:

a) Paesi nordici, dove l'individualismo della riforma si orientò verso la produzione e la creazione di ricchezza;

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ M. Weber, *Essays in Sociology*, OUP, Oxford 1965, p. 88.

¹⁶ A. Fanfani, *Storia economica*, cit., p. 509.

b) Paesi cattolici (anche per il peso della cultura romana classica), dove la Controriforma bloccò quella rivoluzione soggettiva, riportò il mondo all'etica medievale, finendo però a non far altro che incoraggiare il consumo vistoso, posizionale, a scoraggiare l'attività economica d'intrapresa, il lavoro¹⁷.

La Chiesa cattolica reagì ai valori della Riforma, mettendo in discussione i valori dell'Umanesimo e del Rinascimento (contro i quali la Riforma si scagliò), e finì per bloccare il processo dell'Umanesimo europeo, che stava costruendo la sua economia di mercato sulla libertà. Così le città nordiche diedero vita al loro capitalismo, mentre le città latine videro una restaurazione dei valori anti-moderni, soprattutto la rendita e il consumo. In altre parole, secondo Fanfani la Riforma e la conseguente Controriforma bloccarono il processo, partito nel Medioevo e sfociato nell'Umanesimo civile, di un capitalismo ad un tempo personalista e comunitario, che era stato capace di fondere assieme libertà individuale e bene comune, con il fondamentale ruolo dei grandi carismi e teologi medievali, delle istituzioni cittadine e della loro libertà dentro le mura. Il protestantesimo da una parte criticava i costumi rinascimentali e umanistici ed era molto più conservatore in tema di lusso e di ricchezza di quanto non lo fosse la Chiesa cattolica del tempo; ma con l'eliminazione della mediazione e del controllo della Chiesa nella vita dei cittadini, finì per creare quel clima di libertà immediata delle persone nel quale si poté sviluppare il capitalismo che – è questo il punto ermeneutico fondamentale – continuò, a modo suo, ma senza la dimensione sociale (se non quella affidata alla filantropia e all'etica restitutiva), il capitalismo europeo dei secoli XIII-XVI.

Non si comprendono nel Settecento il grande movimento anti-feudale nell'Europa del Sud e la visione provvidenziale del mercato e del commercio – si pensi a Genovesi o Dragonetti nella cattolica e illuminista Napoli del secondo Settecento – al di fuori di un'Europa cattolica che dopo il Cinquecento non ritrovò per due-tre secoli una sua via al mercato "civile", e che al posto delle virtù civili e commerciali di Siena, Firenze, Venezia e Marsiglia aveva messo le virtù rurali e del consumo. C'era bisogno di un'economia civile. E non solo nell'Italia e nell'Europa "cattolica" di ieri, ma anche in quella di oggi che cerca una sua via al mercato e alla società civile.

¹⁷ *Ibid.*, p. 512

SUMMARY

After a long eclipse, the connection between spirituality and capitalism is becoming once again an important part of the debate between historians, theologians and economists. Brad Gregory's important essay, Gli imprevisti della Riforma (The Unintended Reformation), offers new interpretations of the origin of modernity, capitalism being one of its parts. Gregory is one of a small group of scholars, including Charles Taylor, Alistair McIntyre, Otto A. Hirschman, and the Italian historians Paolo Prodi and Giacomo Todeschini, who attempt to explain modernity as a consequence of the interconnection of theology, economics and politics: the roots of modernity lie in the judeo-christian event, proceed through the Middle Ages, and undergo a fundamental change of direction around the time of Luther's Reform. Gregory's book is a basic text for those who wish to explore these links.