

DOMENICO SEGNA

PROVVIDENZA E CAPITALISMO

1. UNA FORMA DI RAZIONALITÀ

«Si tratta di un capitalismo orientato alla produzione, che funziona in base ad aziende, e opera sul mercato. Possiede le caratteristiche seguenti: 1. Capitale fisso, investito nella produzione dei beni da cui dipende la soddisfazione dei bisogni quotidiani delle masse. 2. Mezzi di produzione organizzativi e materiali saldamente appropriati dai possessori di capitale. 3. Conto razionale del capitale orientato a una redditività di lungo periodo, sempre rinnovata. 4. Orientamento alle opportunità (*Chancen*) che si aprono sul mercato. 5. Organizzazione razionale del lavoro e disciplina della produzione. 6. Tecnologia razionale».¹ Così lo studioso tedesco Johannes Winckelmann riassume la concezione che il suo conterraneo, Max Weber, ha del modello di produzione capitalistica moderno e che costituisce il *proprium* del celebre saggio weberiano *L'Etica protestante e lo spirito del capitalismo*. È noto, infatti, come Weber, il Marx della borghesia, abbia ricondotto la genesi del capitalismo alle origini stesse del mondo moderno. Facendo questa operazione egli colloca quella genesi in una dimensione storica decisamente fluida laddove ha avuto il suo peso specifico una radicale sovversione della coscienza che l'uomo aveva di sé, della sua esistenza e della sua azione sulla terra.

Il capitalismo, così come si è attuato in Occidente, trova la sua fucina in quel mondo alla cui creazione concorsero più eventi, ad iniziare dalla cultura del Rinascimento, dalla formazione degli stati moderni, per giungere, passando per le esplorazioni geografiche, al metodo sperimentale. Senza, però, dimenticare i colpi di martello che, secondo la tradizione, un monaco agostiniano, certo Martin Lutero, fece risuonare nella piazza di Wittenberg il 31 ottobre del 1517, allorquando affisse sul portale della cattedrale le 95 Tesi che stigmatizzavano, e stigmatizzano tutt'ora, la falsa coscienza provocata dalle indulgenze. È, dunque, in questo nuovo porsi dell'uomo nel mondo, in questa entrata in scena del *soggetto* che va cercato ciò che ha più influito in ordine alla comparsa del capitalismo: uno spirito, infatti, lo fa rendere qualcosa di unico che solo in Occidente ha potuto spiegare le ali della sua razionalità. Uno spirito che trova, così vuole la vulgata, la sua ragion d'essere in *quell'altro cristianesimo*, quello che ebbe come suo epicentro la Ginevra di Giovanni Calvino, la cui *Istituzione della Religione Cristiana* fu il testo base al quale, a modo loro, si ispirarono, nel '600, quei *santi* che determinarono la prima grande rivoluzione sociale e politica del mondo moderno: la rivoluzione inglese dei puritani.

Indubbiamente tra tutte le forme di capitalismo – è ancora Weber ad affermarlo – quello moderno ha promosso sino alla massima estensione la *razionalità formale* imponendo, storicamente, a ciascuna unità che lo costituisce di fondare «la propria attività economizzante sul calcolo più possibile accurato dei presupposti e delle conseguenze di tale attività».² Visto da tale prospettiva, il capitalismo occidentale è effettivamente

un *unicum* superiore per dinamicità interna a qualsiasi altro sistema economico che sia apparso sulla faccia della terra.

Weber constata che il motivo base per cui si può affermare che l'ordinamento capitalistico moderno sia naturalmente adatto a promuovere la condotta qualificata come razionale dell'attività economica, risiede nell'oggettiva conoscenza, pur se a tratti legata alla probabilità, che ciascuna di quelle unità summenzionate possiede della condotta delle altre. Una consapevolezza probatoria che si basa sul profitto, perseguito stando all'interno del medesimo recinto-mercato le cui coordinate sono dettate dai prezzi. A loro volta quest'ultimi, singolarmente presi, rappresentano un coagulo di informazioni suscettibili di calcolo.

Nella sua disamina, Weber definisce come formale la concezione della razionalità, tratto caratteristico del capitalismo moderno, il quale, sulla base della sua prevedibilità, può funzionare a prescindere se avviene o meno la distribuzione dei beni materiali secondo criteri di giustizia e di equità. Si giunge così alla conclusione che proprio il mercato, nella sua essenza, comporta una lotta degli individui che vi agiscono e, al contempo, conduce alla soppressione di ogni considerazione di qualsiasi istanza etica.

Scriva il sociologo tedesco: «La comunità di mercato, in quanto tale, è il rapporto più impersonale in cui sia dato a esseri umani di entrare [...] perché [il mercato] funziona in base a un orientamento specificamente obbiettivo, che tiene conto esclusivamente dell'interesse che gli individui portano ai beni oggetti dello scambio, e di nient'altro. Laddove si lascia che il mercato segua fino in fondo le proprie tendenze, esso permette che venga presa in considerazione solo la materia obbiettiva di cui si tratta, non la persona. Il mercato non riconosce obblighi di fraternità e di rispetto reciproco, né i sentimenti spontanei che ingenerano le comunità a base personale. Queste ultime, perciò, cercano di opporsi alle tendenze inerenti nella pura comunità di mercato, che a loro volta sono minacciate dagli specifici interessi del mercato [...]. L'assoluta impersonalità del mercato contrasta nettamente con ogni forma spontanea di rapporto umano».³

Nel momento in cui Weber opera la sua indagine si pone, però, la questione della genesi di questo fenomeno che è la nascita del capitalismo moderno: è egli stesso, d'altronde, ad operare la fortunata espressione di *spirito del capitalismo* con la quale descrisse il particolare modello normativo di condotta che caratterizzò la prima imprenditorialità capitalistica. In tale fase primitiva lo spirito del capitalismo attribuisce all'agire economico un significato morale estremamente elevato. Infatti, nello stato nascente del capitalismo l'imprenditore, ma anche gli stessi lavoratori seppure in misura differente, si dedicano all'attività economica non tanto per necessità, quanto, piuttosto, perché vedono nella condotta indicata un modo per verificare le proprie qualità, interiori ed esteriori, scorgendovi un'occasione per affermare, in modo concreto nella realtà quotidiana, la propria dignità individuale.

La vocazione, *Beruf* in tedesco, entra dunque in gioco.

Il termine *Beruf*, vocazione, fu coniato nel XVI secolo da Martin Lutero. La *Beruf*, la vocazione del credente, però, acquista con lui un significato molto diverso dal concetto in auge nel Medioevo: il termine, infatti, venne depurato dalla preoccupazione di guadagnarsi la salvezza, perché questa al credente gli è offerta in modo immeritato, immotivato e gratuito per opera di Gesù Cristo mediante la fede. Il cristiano, per Lutero, è chiamato a servire Dio ed il prossimo nella situazione mondana in cui si trova. Laddove svolge il suo lavoro, là il cristiano prega, laddove prega, là serve il suo prossimo. Qualunque sia l'attività che egli faccia, essa trae il proprio senso, la propria dignità dal suo rapporto con la volontà di Dio, perché ogni professione lecita ha il medesimo valore dinanzi a Lui. L'unica vera eguaglianza è dettata da quella del lavoro. Vocazione e professione finiranno, pertanto, con l'assumere il medesimo significato, al punto che verranno indicati nella lingua tedesca con un unico termine, *Beruf*. L'interesse di Weber è, quindi, attratto da quello che definisce in modo appropriato *protestantesimo ascetico* per l'intensità e la qualità che vi assume la relazione tra idee religiose ed etica professionale. Questo tipo di protestantesimo, per Weber, è storicamente rappresentato dal calvinismo, dal pietismo, dal metodismo e dalle sette derivate dal movimento anabattista. Sicuramente calvinismo, pietismo, metodismo sono traiettorie che, prese nel loro insieme, dipingono un quadro eterogeneo, ma ciò che conta sono le ricadute pratiche atte a fornire un criterio di scelta. Opportuno, dunque, soffermarci sull'etica protestante e su quale etica specificatamente insiste Max Weber nel tentare di descrivere lo spirito che innerva di sé il capitalismo stesso.

Secondo un luogo comune duro a morire anche al giorno d'oggi, il protestantesimo avrebbe diminuito l'importanza delle opere facendone poco più che un'appendice della vita cristiana. In realtà nella sua disperata ricerca di una risposta alla domanda: *Quale Dio mi potrà salvare?*, Lutero rispose con la giustificazione per grazia mediante la fede in Gesù Cristo. Innegabilmente è vero che Lutero ha squalificato le opere come via di salvezza: esse non solo non posseggono alcuna importanza per la nostra giustificazione, ma sono perfino deleterie per quest'ultima in quanto costituiscono una via ingannevole che crea e sviluppa una falsa coscienza, quella dell'uomo che ha bisogno di Dio non per essere salvato, ma solo per essere retribuito.

Le buone opere sono, dunque, estranee affinché l'uomo possa giungere alla propria salvezza? È utile, forse, rifarsi ad un'opera di primaria importanza per l'impostazione dell'etica protestante, il *Sermone sulle buone opere* che Lutero pubblicò nel marzo del 1520. Leggendo questo testo si scopre che, in realtà, il monaco ribelle alla Chiesa di Roma parla esplicitamente di azioni positive che il cristiano deve compiere: «È necessario, innanzi tutto, che si sappia che non vi sono opere buone all'infuori di ciò che è comandato da Dio, come pure non v'è peccato all'infuori di quello vietato da Dio. Perciò chi vuole conoscere e compiere opere buone, non deve conoscere che il comandamento di Dio. Così dice Cristo in Matteo, XIX: "Se vuoi essere salvato osserva i comandamenti". E siccome il giovane domanda, in Matteo, XIX, che cosa debba fare per essere salvato, Cristo non gli ricorda altro che i dieci comandamenti [...]. Secondo. La prima e più alta e più nobile opera buona è la fede in Cristo».⁴

È la fede a renderci graditi a Dio: se Dio, infatti, trova la fede in noi nei suoi confronti, ci accetta e accetta, di conseguenza, anche le nostre opere considerandole buone proprio perché esse sono fatte nella fede e per fede. Secondariamente, la fede è la radice ultima, la fonte primigenia che ispira tutte le successive opere buone. Non a caso Lutero afferma che la fede è operaia in quanto è grazie a lei, e solo grazie a lei, che possiamo essere innestati in Dio e nel suo amore, dal quale procede il servizio nei confronti del prossimo. Con una delle sue tipiche metafore Lutero dirà: *La fede deve essere il capo-officina e il capitano di tutte le opere, o non è nulla*. Diventa chiaro, con quest'ultima affermazione, il perché la fede è la prima opera buona: lo è per il semplice fatto che produce tutte le altre. Fermo restando che, nella prospettiva protestante, essa precede le opere buone le quali sono tali perché Dio le considera tali se trova la fede – il nostro semplice e umile *Sì!* – in noi: sono buone perché sono il frutto, sono la *struttura* esternamente visibile della fede. La salvezza (la giustificazione per grazia mediante la fede) che Dio ci offre è paragonabile a quella situazione in cui, trovandoci in una prigione (il nostro peccato, la nostra morte), non sappiamo come uscire, dato che c'è una sola porta dalla quale è possibile transitare a patto che versiamo una moneta di un euro che nessuno è in grado di possedere o di fabbricare. *Qualcuno* deve esternamente darci quella moneta tramite cui possiamo uscire versando la nostra cauzione. Nel momento in cui questo *Qualcuno* ci prende la mano e ci versa in essa l'obolo, possiamo uscire dalla nostra condizione di prigionieri: è la nostra fede, il nostro *Sì!* a Cristo. Una volta usciti, siamo debitori di quell'euro che *Qualcuno* in maniera immotivata, immeritata, gratuita ci ha donato senza che si abbia fatto *qualcosa*. È, quindi, un dovere (un dovere spontaneo) servire il prossimo in ogni luogo e in ogni occasione: sono, dunque, buone le opere che sono effettivamente tali, nella loro spontaneità scevra da qualsiasi idea di retribuzione, per il prossimo in quanto siamo già stati giustificati per sola fede.

In questa prospettiva, che si evince nell'opera *La libertà del cristiano*, Lutero può sviluppare la sua riflessione sulla libertà introducendo una distinzione che avrà nei secoli successivi notevoli conseguenze. Muovendo dalla sua natura spirituale il «cristiano è un libero signore sopra ogni cosa e non è sottoposto a nessuno»,⁵ che significa che egli, giustificato dalla sola grazia di Dio, è assolutamente libero da tutto ciò che pretende di dare un senso alla sua vita dirigendo, in un verso o nell'altro, la sua coscienza. Al tempo stesso (*simul*) il medesimo «cristiano è un servo zelante in ogni cosa, e sottoposto a ognuno»⁶ in quanto è ancora di natura carnale e come tale sottoposto agli attacchi del peccato, alla continua instabilità dell'esistenza e, dunque, ha bisogno della rete sociale di cui è membro a tutti gli effetti. Nella società il cristiano accetta volontariamente di sottomettersi agli obblighi che essa richiede, a motivo di Cristo che lo ha tratto dal peccato e dalla morte in modo del tutto gratuito, si fa servo di tutti. Questa natura bimetallica che caratterizza, a parere di Lutero, l'esistenza cristiana, riassunta nella celebre espressione *simul justus e peccator*, viene da lui ribaltata su di un piano politico-sociale nella successiva fondamentale opera *Dell'autorità temporale e dei limiti dell'obbedienza che le è dovuta* del 1523, con la quale distingue i figli di Adamo e gli uomini in due parti: «la prima spetta al regno di Dio e la seconda al regno della terra».⁷ I cristiani teoricamente non avrebbero alcun bisogno di un potere temporale, infatti «tutti avrebbero in cuore lo Spirito Santo che li ammaestrerebbe, e farebbe sì che nessuno compisse ingiustizia, ma anzi che ciascuno amasse e patisse l'ingiustizia

con giubilo e allegrezza, e perfino la morte».⁸ I problemi, però, nascono dalla constatazione che i cristiani sono una minoranza all'interno di un mondo di lupi: per questo Dio agisce su quest'ultimi con il potere della spada, con la costrizione della legge affinché almeno per timore delle conseguenze si astengano dal commettere le loro infamie. Due governi, dunque, due poteri, il temporale e lo spirituale, da distinguere, tramite cui Dio governa il mondo.

Tale distinzione – nota come la dottrina luterana dei due regni – ha avuto come conseguenza la possibilità di assicurare all'ambito prettamente politico la sua autonomia e a quello spirituale la sua libertà: il cristiano può appellarsi alla legge e non al Vangelo in caso di ingiustizia e l'etica viene conseguentemente posta sotto il segno del servizio del prossimo, ma, soprattutto, porrà termine e sostituirà la doppia morale che il cristianesimo medievale aveva finito per avvallare. Quest'ultimo, nel corso del suo sviluppo, si era basato sui cosiddetti consigli evangelici straordinariamente descritti nel discorso della Montagna (Mt 5). In esso la morale dettata dagli insegnamenti di Gesù presenta un tale rigore che solo una élite è in grado di ottemperarla; necessariamente questa élite tutta spirituale è costituita da monaci o da religiosi che si ritirano dal mondo, dal mercato, dalle stanze del potere per poterla seguire. Coloro che, invece, restano nel *seculum* in quanto non in grado di seguire quella morale essenzialmente carismatica ed escatologica annunciante nel tempo presente la perfezione del Regno futuro, costituiscono, nel loro insieme, il mondo dei laici ai quali ci si limita di chiedere l'obbedienza al Decalogo interpretato sulla base di tutta una serie di regole casuistiche. Lutero, considerando errata questa doppia morale che crea una cesura tra *professionisti* del sacro e una massa di laici visti, rispetto ai primi, come cristiani di seconda categoria, giungerà alla dottrina evangelica della salvezza per *sola fide* davanti alla quale tutti gli uomini, senza più alcuna distinzione tra laici e religiosi, sono uguali in indegnità e in dignità.

Il *Beruf*, la vocazione in Lutero acquista secondo questa prospettiva una nuova *natura*: innanzitutto sta a significare il compito che ogni uomo riceve da Dio stesso e che si manifesta nel posto (*Stand*) che egli occupa nella società, vale a dire negli *ordini di creazione* determinati dal volere di Dio per poter organizzare il mondo affinché esso possa sopravvivere. Essi sono quattro: Famiglia, Lavoro, Stato e Chiesa, in ognuno di essi Dio destina l'essere umano chiamandolo ad una funzione del tutto particolare, gli affida un compito che l'uomo stesso deve svolgere con tutto l'impegno possibile perché in quel preciso mandato deve servire il prossimo che ha il volto di Cristo (Lc 24). Si deve, quindi, parlare di *professione*. Max Weber, non a caso, riassumendo questa concezione luterana della vocazione, scriverà «l'individuo deve per principio rimanere nella professione e nello stato in cui Dio lo ha posto».⁹ Per Lutero, in conclusione, la salvezza si inquadra esclusivamente sul piano della libertà interiore della fede e, al tempo stesso, pur nel conservatorismo politico-sociale che lo caratterizza, sviluppa l'idea del compito profano divenuto servizio di Dio e del prossimo.

La sua etica si fonda, in sintesi, su due usi:

- *l'usus politicus* grazie al quale la legge regge l'ambito temporale conservando un determinato ordine nel mondo con la spada *tenendo a freno i malvagi*;

- *l'usus elencticus*, l'uso legato alla funzione di denuncia, la legge non denuncia l'etica in quanto tale, ma la pretesa dell'uomo di servirsi dell'etica per fare a meno di Dio. Spezzando questa pretesa, si esalta il Vangelo, la sua chiamata a libertà.

Una libertà, quella di Lutero, di fatto tutta interiore. Ma essa non è, forse, costretta a mostrarsi esternamente, come, ad esempio, in un tessuto socio-economico dove si apportano inevitabilmente azioni trasformatrici?

A tale domanda risponderà Giovanni Calvino.

3. IL "FONDATORE" DI UNA NUOVA CIVILTÀ: GIOVANNI CALVINO

Muovendo dall'azione liberatrice di Lutero, Calvino giunge ad una concezione della Legge oggettivamente più positiva rispetto al Riformatore tedesco. Se la salvezza perviene in modo immeritato, immotivato e gratuito dalla grazia di Dio, allora colui che è giustificato (salvato) è chiamato ad una nuova responsabilità. Il celebre *incipit* dell'*Istituzione della religione cristiana* del Capitolo primo del Libro primo di Giovanni Calvino così recita: «Quasi tutta la somma della nostra sapienza, quella che tutto considerato merita di essere reputata vera e completa sapienza, si compone di due elementi e consiste nel fatto che conoscendo Dio ciascuno di noi conosca anche se stesso. Del resto, benché questi punti siano vicendevolmente uniti da molti legami, non è sempre agevole discernere quale preceda e sia causa dell'altro. In primo luogo, infatti, nessuno può guardare a se stesso senza subito volgere il suo sentimento a Dio, da cui riceve vita e vigore. È indubbio, infatti, che i doni che costituiscono tutta la nostra dignità non provengono da noi; la nostra forza e la nostra fermezza consistono nel dimorare e fondarci in Dio». ¹⁰ *Si raccorda con:* «Quando la coscienza è in tal modo fondata, guidata e confermata, può anche fortificarsi considerando le sue opere: in quanto cioè esse sono testimonianza che Dio abita e regna in noi». ¹¹

L'uomo, immerso nella sua assoluta miseria, non può affatto conoscersi se non conoscendo Colui che lo ha creato. Tale apodittico principio può, per Calvino, trovare una sua spiegazione nel fatto che, lasciato a se stesso, l'uomo è incapace di dare un autentico senso alla propria esistenza e, al contempo, è in grado di vivere una continua autoesaltazione del tutto autoreferenziale.

Per il Riformatore di Ginevra è, dunque, necessario che l'uomo sia guidato dall'esterno in modo tale che sia spinto, nello stesso tempo, verso la speranza e l'umiltà.

Per non cedere al cinismo Calvino sostiene, dunque, che la questione etica è tutt'uno con la natura dell'uomo. D'altra parte, nell'esatto momento in cui Lutero, nella sua disperata risposta alla domanda *Quale Dio mi può salvare?*, giunge a spostare il baricentro dalla metafisica dell'essere all'etica, il Riformatore ginevrino può a buon diritto affermare che quest'ultima appartiene alla natura dell'uomo, nella misura in cui l'uomo stesso è destinato ad essere creatura di Dio. A prescindere dal peccato che è la condizione umana, Dio non abbandona la sua creatura, al contrario conserva aperta in lui una domanda di senso: l'uomo non è scaraventato in mezzo alle convulsioni di un destino cieco e arbitrario, ma è a tutti gli effetti un essere di ragione preso a carico dalla provvidenza divina che insieme a lui, più spesso contro di lui, conserva il creato in una condizione di stato ordinato.

Con Lutero, Calvino ritiene di dover denunciare il rischio di una morale contabile esposta alla deriva idolatrica; a differenza di Lutero, Calvino riscopre, all'interno della fede, la positività della Legge di Dio, la quale può permettere all'etica di dispiegarsi in campo sociale, economico e politico senza per questo incorrere nella contraddizione idolatrica. Si apre, dunque, la possibilità di tentare di costruire un ordine umano

più giusto che renda, in ogni istante, onore e gloria solo a Dio. Esiste, in buona sostanza, una morale naturale in attesa della rivelazione della parola di Dio che, una volta rivelatasi, la trasforma motivandola dall'interno: interrogandosi su ciò che è bene e su ciò che è male, l'uomo dimostra di essere investito dall'azione provvidenziale di Dio stesso. Spogliato del suo orgoglio, di essere detentore assoluto della verità, l'uomo viene immesso nel binomio – virtuoso – costituito dal *tu devi-tu puoi* la cui fondatezza è garantita dalla provvidenza di Dio.

Calvino su questo punto è lapidario: Dio accetta l'uomo – coagulo di peccato – e in questa accettazione fa sì che egli non si perda tra assurdi vaniloqui, reali violenze e subdoli soprusi. È solo grazie alla questione etica che l'uomo può vivere la possibilità di sperimentare la libertà che non diviene solipsistica affermazione di un ego posto come *creatore*: gli altri, per quest'uomo accettato, trasformato da Dio, esistono. Per Calvino la promessa fatta da Dio precede la possibilità etica che trova nella Legge la sua bussola. Quella Legge che fu data a Mosè con la venuta di Cristo si è fatta più chiara, il patto (*foedus*) per il Riformatore naturalizzato ginevrino è solo uno: quello dell'Antico Testamento, infatti, è identico a quello del Nuovo, solo che quest'ultimo è meno opaco, in Cristo la legge viene rivelata in tutta la sua radicale profondità. La legge per il laico giurista Calvino è, prima di ogni cosa, un'esigenza improrogabile, inappellabile, assoluta che costringe l'uomo, ogni volta che si confronta con essa, a dichiarare di essere inadeguato, incapace, riottoso ad osservarla: la legge costringe l'uomo a confessare a se stesso, ammesso che ne abbia voglia, di non essere in grado di ottemperare l'esigenza radicale dell'amore di Dio e del prossimo. In breve, il singolo soggetto umano percepisce che, provenendo dall'Eterno, anche la legge ha una *cifra infinita* proprio perché si è nei suoi confronti sempre in debito: la legge ogni giorno, ogni ora, ogni minuto ci umilia, ma nello stesso tempo ci apre all'*Altro*, agli altri e di quest'ultimi siamo, volenti o nolenti, responsabili.

Ridotto ad un vicolo cieco, l'uomo ha davanti a sé due opzioni: o si accusa la legge, e chi l'ha scritta, ovvero Dio, di limitare la nostra libertà ponendoci nella condizione di alienati, oppure si lascia cadere questa accusa e ci si rivolge direttamente all'Autore confessando di non essere in grado di adempierla: ciò apre la strada alla dimensione della libertà reale. L'esigenza etica, dunque, diventa in questo modo appello all'Altro, agli altri affinché supplisca, suppliscano alla nostra conclamata inadeguatezza: l'esigenza etica diviene strada maestra per la fraternità, quella che ha per base la fiducia in Gesù Cristo nostro fratello. A differenza di Lutero, però, la legge in Calvino ha un *terzo uso*: dato che non è più legata a questioni di salvezza – interamente nelle mani di Cristo –, essa diviene espressione della radicale esigenza etica dispiegata in tutto il suo potenziale così come viene presentata dal Vangelo alla luce della sequela di Cristo stesso. Per Calvino la legge ritrova una sua positività proprio in quanto permette al credente di intrattenere una maggiore familiarità con la volontà medesima di Dio: non bisogna leggere la Bibbia, piuttosto bisogna farsi interrogare da essa, e questo è il solo modo per affrontare problemi etici trattandoli *secondo giustizia*. È necessario andare contro le nostre pigrizie mentali, fisiche; la legge in questa funzione pedagogica ci rammenta che l'albero buono produce necessariamente frutti altrettanto buoni: la libertà dalla morte e dal peccato deve significare assunzione di responsabilità.

Questo paradigma calviniano che ruota attorno a tre poli – quello teologico, tramite cui la legge ci obbliga ogni istante a riconoscerci *de-finiti*, quello politico ovvero

il risvolto dell'uomo come essere sociale che la legge enfatizza in particolar modo e, infine, quello più propriamente etico, che comporta una assunzione di responsabilità e riconoscenza – permette al Riformatore di Ginevra di conferire all'etica stessa un ruolo intermedio tra la teologia e la politica. Se per Lutero, uomo per molti versi ancora medievale, il regno spirituale si contrappone a quello temporale, Calvino tenta un'altra strada: quella della loro reciproca articolazione tramite l'etica, pur tenendoli rigorosamente separati fra di essi. Scendendo ancor di più nel particolare, i seguaci dei secoli successivi di Lutero insistettero in primo luogo sulla fede da cui deriva l'azione, mentre i seguaci di Calvino, all'opposto, enfatizzarono innanzitutto l'azione, che deriva dalla fede. Se Lutero fu sempre diffidente, una volta scoperta la *sola gratia* e la *sola fide*, nei confronti delle buone opere, Calvino, al contrario, pur ribadendo il *sola gratia* e il *sola fide*, guarda con diffidenza il cristiano che non ha voglia di assumere la propria responsabilità: da una parte la legge è essenzialmente la grande accusatrice, dall'altra la legge è formatrice della coscienza morale. Con quest'ultima intima convinzione i puritani del Seicento si accinsero a creare una nuova società in cui aleggiò uno *spirito* nuovo: quello del capitalismo.

4. UNA NUOVA SOCIETÀ, UNA NUOVA RAZIONALIZZAZIONE.

Quegli uomini che restarono, pur sconfitti, in Inghilterra e quegli altri che non vollero più accettare la Vecchia Europa e si volsero a creare una nuova società oltreoceano, nel Nuovo Mondo, sono gli stessi che hanno dato origine a quello che Max Weber ha definito *protestantesimo ascetico*. Forti della lezione che proveniva da Ginevra, essi si posero come catalizzatori di un *ethos* che si concretizzava in un'adozione di nuovi modelli, di «valori» che andarono a frantumare definitivamente il mondo sedimentato da mille anni di Medioevo. La società che i puritani¹² forgiarono sin dall'inizio è in antitesi con la società medievale, ad iniziare proprio dalla semplice constatazione che quest'ultima si pone al di fuori di una qualsiasi idea di omogeneità calcolabile tipica di un mondo in cui a poco a poco ogni suo tratto viene ridotto a merce come è nel caso di un'economia capitalistica. L'economia feudale si pone nel solco della *tradizione*, laddove la sua struttura non si allontana dalla sedimentata gerarchia e le differenze di casta sono riconducibili a una dimensione qualitativa, vale a dire una classe dominante (la nobiltà) che vive di rendita: questo carattere intrinsecamente parassitario viene posto come privilegio di casta. Il nobile è, si potrebbe dire per statuto, diverso da colui che lavora, le sue prestazioni non sono, infatti, quantificabili con il metro economico, piuttosto con i termini che circoscrivono l'eroismo di chi va in guerra avendo in mente una struttura sociale per nulla orientata al profitto e all'accumulazione, ma esclusivamente a ciò che si può definire come il *fabbisogno domestico*, quest'ultimo declinato in modo diverso dal nobile e da colui che nobile non è. La festa, il torneo, i riti dei vari cerimoniali tipici dell'aristocrazia feudale si pongono come quanto più distante ci possa essere rispetto ad un nascente uomo borghese che, a sua volta, guarda, o inizia a guardare con spirito critico lo sfarzo di chi è latore di una condotta asistemica: il nobile feudale e il borghese sono rappresentanti di due civiltà, di due antropologie diverse di cui la prima è destinata a soccombere. Non solo. La razionalità capitalistica che avrà il proprio baricentro nell'impresa, di cui ancora inconsciamente sono portatori i puritani, si evolverà contraddicendo quell'*etica della gratitudine* che avrebbe

dovuto rappresentare l'etica di Giovanni Calvino così come si può leggere nella terza parte del *Catechismo di Heidelberg*¹³.

In effetti il puritanesimo riprende taluni temi trattati da Giovanni Calvino, quali l'importanza della salvezza personale, il totale rifiuto di qualsiasi gerarchia religiosa o di qualsiasi intermediario fra Dio e il credente, ma, soprattutto, riprende e sviluppa a modo suo l'idea della santificazione del credente vista nella prospettiva di un sistematico rigore biblico. D'altra parte lo stesso puritanesimo si distingue dal Calvino, che non avrebbe accettato di essere considerato un puritano calvinista, su taluni fondamentali tratti, di cui i più importanti sono la libertà di coscienza (il puritano pagherà per essa un prezzo altissimo) e lo sviluppo dell'individualismo, che di fatto rompe in modo decisivo con la visione corporativa dell'uomo tipica del Riformatore ginevrino. Con il puritano l'interiorizzazione della religione fa, dunque, tutt'uno con l'ascesi dell'individuo: è ancora il puritano che, per un verso, lotterà strenuamente per la libertà della chiesa operando una netta separazione tra *trono e altare*, per l'altro, nel caso di Cromwell, cercherà di realizzare una sorta di stato-chiesa: prospettiva decisamente lontana da Calvino. Gli uomini, le donne della *Mayflowers*, che fa vela tra i mari dell'Atlantico verso la terra promessa dell'America, a differenza dei Riformatori della prima generazione (Lutero, Zwingli, Bucero), sono tesi a creare una nuova chiesa *purificata da tutto il lievito papista* che impedisce alla vera chiesa di Cristo di emergere e, al tempo stesso, a edificare una nuova società, una nuova comunità cristiana le cui paratie di fondo si identificano nella dimensione egualitaria e antigierarchica, nella rigorosa disciplina e nell'adesione personale, tramite patto, a questa medesima società.

Rigore, impegno, eguaglianza, ma anche Bibbia, libertà e democrazia diventano le parole d'ordine dei puritani che assumono responsabilmente il preciso impegno di riformare non solo la chiesa, ma l'intera struttura sociale. Essi sono consapevoli che la società che stanno erigendo deve essere moralmente educata: si parte dalla constatazione che non esiste alcuna perdita armonia *naturale*, il peccato l'ha distrutta una volta per tutte. Esiste, invece, un disordine sempre opprimente, invasivo, che non dà tregua, che bisogna in una qualche maniera frenare con una continua battaglia atta ad arginarlo. La responsabilità, pertanto, come gesto di volontà di ogni singolo membro di questa nuova nascente società, è la diga che viene costruita per respingere il sempre in agguato disordine: ogni membro di questa nuova cristianità sa perfettamente che la libertà si merita, si conquista con la disciplina che deve sottendere la propria esistenza. Ogni membro, inoltre, proprio perché ha scelto di far parte di questa comunità, che ogni domenica si raccoglie in una chiesa spoglia, disadorna, dove troneggia aperta la Bibbia per il culto, sa di essere un individuo eguale al suo vicino e come tale deve essere rispettato nei suoi talenti che Dio gli ha donato e che è chiamato a fruttificare. Si ritrova, dunque, anche presso i puritani, di nuovo quella vocazione, *Beruf, Callig* in inglese, che per primo Lutero coniò come termine, ma passata sotto la visione etica di Calvino che accentua il *terzo uso della legge*: in questa nuova società che il puritano sta costruendo non c'è, né ci può essere posto per la pigrizia, l'attività economica fa parte integrante della vocazione essenziale dell'uomo. L'uomo è stato posto sulla terra non per attendere, pregando, che *sorella morte* lo liberi per farlo entrare finalmente nel Regno dei cieli, ma per mettere *ordine nella natura*, facendolo diventare un *giardino coltivato* per la maggior gloria di Dio (*soli Deo gloria*) e per il servizio nei confronti del prossimo: Robinson Crusoe, pur nella sua solitudine, è in questa accezione il puritano

per eccellenza che non si perde d'animo, ma anzi accetta la condizione in cui si trova e agisce eticamente di conseguenza sino a diventare missionario nei confronti dell'indigeno Venerdì quando si presenterà l'occasione.

È su questo calvinismo puritano del Sei-Settecento che Max Weber riflette.

Con le condizioni geopolitiche e le loro ricadute socioeconomiche che si vennero a determinare all'indomani della scoperta dell'America, si ebbe nel corso dei secoli successivi la nascita di un nuovo *spirito* più confacente con l'idea della nuova società che i puritani stavano erigendo: uno *spirito* che animò una forma economica destinata a rivoluzionare l'assetto economico mondiale. Prima caratteristica dello *spirito del capitalismo* è che esso, memore della lezione dei Riformatori, attribuisce all'agire economico un elevato significato morale. L'imprenditore, e con lui l'impresa che mette in atto, si dedica a condotte economizzanti, quelle che vanno oltre il semplice fabbisogno, perché vede in esse, non una costrizione dettata dalla necessità di sopravvivenza, ma un modo per restituire alla società il talento che Dio gli ha donato. Egli vede in tale condotta, nell'impresa che lo coinvolge dalla mattina alla sera, l'occasione di verifica delle proprie *risorse* interiori, della sua qualità di credente e di membro attivo della chiesa e della comunità sociale, che prende e si fa carico della propria esistenza scorrendo nella sua impresa la propria vocazione (*Beruf, Calling*), la quale lo afferma nella propria specifica dignità di individuo sociale in virtù del suo retroterra etico.

La natura dell'etica protestante è, com'è noto, per Max Weber coniugata all'*ascesi intramondana*. Questa interpretazione si trova nella celebre opera *L'Etica protestante e lo spirito del capitalismo*, saggio sull'etica puritana, cioè su uno sviluppo dell'etica della Riforma, la quale, però, ha caratteristiche diverse, a tratti opposti. Per Weber l'etica puritana è descritta come asceti, cioè consacrazione totale della propria vita al servizio di Dio e per la sua gloria. Il protestante è sostanzialmente un monaco, nel senso che con l'abolizione della distinzione tra *consilia* (destinati ai monaci) e *praecepta* (destinati ai laici) ogni cristiano è chiamato a obbedire a tutto il Sermone del Monte, viene cioè equiparato allo standard di vita monastico. Il protestantesimo, dunque, è una forma di monachesimo, di cristianesimo ascetico. Si tratta, però, come già detto, di un'asceti intramondana, vissuta non in ambiti separati (come è quello di un monastero), ma nella città, nella professione, nella famiglia: *l'ora et labora* benedettino esce dal convento, entra nel mercato, si fa mercato esso stesso. Questa asceti laica, secolare è la sostanza dell'etica protestante. Il termine teologico che la esprime è quello di *santificazione*, sulla quale, come abbiamo visto, insiste molto Calvino con il cosiddetto *terzo uso della legge*.

Il moderno capitalismo, quello che si manifesta tra il XVI e il XVII secolo in alcuni paesi dell'Europa Occidentale (Inghilterra e Olanda, successivamente *esportato* nelle colonie americane), secondo Weber si distingue da ciò che lo precede per il fatto di configurarsi come attività economica *formalmente razionale*, come un agire sistematico, fondato sul calcolo, che si attua nella continuità dell'impresa. Questa non si limita né può limitarsi per sua stessa natura al ciclo produzione-consumo, ma è orientata al profitto. L'economia capitalistica è, pertanto, una economia di accumulazione che non significa affatto mettere da parte i soldi, ma, piuttosto, sviluppo economico: significa, in breve, che i profitti vengono reinvestiti e che l'impresa cresce su se stessa e le imprese che non seguono questa linea di sviluppo vengono gradualmente eliminate dalla concorrenza più abile, più accorta, più equipaggiata ad essere, appunto, un'im-

presa. Lo sviluppo di quest'ultima, a sua volta, si compie attraverso gli scambi, in una economia di mercato, ma proprio perché l'impresa capitalistica si sviluppa nel tempo mediante operazioni che non sono legate esclusivamente al ciclo naturale (come era in una impresa tradizionale di stampo agricolo), essa implica, come già detto, una previsione sistematica, in base a un calcolo rigoroso di tutte le *prestazioni di utilità*, sia quelle presenti che quelle future, che, secondo Weber, è tutto ciò in grado di dar luogo a un'azione economica: la terra che è a mia disposizione, le materie prime, gli strumenti e le macchine, il lavoro – mio o di altri –, le possibilità di scambi. Occorre, dunque, che tutte le *prestazioni di utilità* siano giocoforza ridotte a uniformità misurabile, vale a dire riportate al calcolo monetario, ciò vale sia per le prestazioni di *cose* (risorse e strumenti disponibili) sia per le prestazioni *umane*. In particolare il lavoro, quello operaio, deve essere ridotto necessariamente a una merce (lavoro salariato) tra le merci. Possiamo, pertanto, dire che l'impresa capitalistica per Weber riduce l'economia nel suo complesso a ordine misurabile. Ciò, per il sociologo tedesco, implica un ordine *tecnicamente efficiente* – questo il significato di *formalmente razionale* – a tutti i livelli: e questi livelli si trovano, in embrione, nel puritano. Essi, infatti, possono essere individuati nella condotta di vita dell'imprenditore che si articola tra autocontrollo e metodicità, nell'uso dei beni che rispondono a criteri di risparmio e di investimento, nel comportamento stesso della forza-lavoro con la divisione razionale del lavoro e la disciplina di fabbrica, e, infine, nella stessa organizzazione del potere e nella sistemazione del diritto, che devono essere in linea con le esigenze della produzione e degli scambi. È, quindi, ovvio che lo sviluppo dell'economia capitalistica richiese la formazione di un *ethos*: lo trovò fra i puritani del Sei-Settecento, calvinisti ma non *calviniani*, i quali affermano che gli uomini sono soltanto amministratori delle ricchezze di Dio che mette a nostra disposizione. La ricchezza, infatti, non è condannata di per sé (come nel monachesimo e nei movimenti pauperistici del Medioevo), ma è condannato l'uso sregolato dei beni. La frugalità e la parsimonia dei borghesi puritani furono le nuove qualità da coltivare, le quali tramite l'industriosità e la parsimonia crearono nuova ricchezza. Ma questa non può essere sprecata in consumi irrazionali né essere messa sotto il mattone o, peggio ancora, lasciata inoperante, come fece il servo nella nota parabola evangelica sui talenti. Si apre, dunque, il ciclo dell'accumulazione capitalistica: il risparmio viene investito.

Il pio puritano benestante utilizzerà il suo denaro per *salvare* i vagabondi, sottoponendoli alla disciplina del lavoro salariato nella propria azienda, restituendo loro, a suo dire, dignità. Nella parsimonia dei salari l'austerità puritana, infine, fa binomio con lo *sfruttamento razionale* della forza-lavoro: anche in questo caso la crescita dell'impresa appare intimamente legata alla sua utilità sociale. D'altra parte la stessa austerità puritana favorisce la standardizzazione dei consumi. È la volontà di distinguersi, di farsi valere e vedere, attraverso la stolta vanteria della ricchezza che suscita la diversificazione dei consumi, quella che caratterizza il lusso delle aristocrazie dominanti. Ciò contrasta con la norma *Soli Deo gloria*, principio base di condotta di ogni chiesa calvinista. L'esigenza di consumi uniformi e impersonali (la celebre foggia dei puritani, tutti vestiti di nero con i colletti bianchi, dei quadri olandesi del XVII secolo) viene a corrispondere con il momento in cui l'azienda industriale organizzata in base alla divisione del lavoro comincia a rimpiazzare la bottega dell'artigiano con la produzione in serie. Finisce l'epoca del capolavoro medievale, resta, in compenso, un

prodotto seriale che di lì a qualche secolo giungerà all' "usa e getta" attuale. Weber osserva che anche il concetto di *carità* si viene a stravolgere. Nel Medioevo cattolico e contemplativo, che nella filosofia e nella teologia dell'essere trovava la sua più alta espressione, la *carità*, l'amore per il prossimo tende a identificarsi con un preciso settore delle *opere religiose*: quelle compiute a favore dell'altro indigente o malato. Proprio perché insiste sull'atto caritativo, il cattolicesimo mette in rilievo il carattere personale e l'aspetto sentimentale di questo rapporto con il *prossimo* verso il quale l'intenzione di opera buona viene messa nel conto dei meriti. D'altra parte, lo stesso cattolicesimo medievale tende a perpetuare *sine die* la stessa presenza dei poveri, proprio per poter esercitare l'azione caritativa necessaria per acquisire meriti. Al calvinista questo atteggiamento appare sacrilego, ai suoi occhi i buoni sentimenti fanno sì che l'uomo si divinizzi come creatura a scapito del Creatore. Se il mendicante deve essere eliminato in quanto portatore di disordine, la *carità* viene a configurarsi piuttosto come una sorta di azione impersonale rivolta al bene comune: dando un'offerta nascosta o tramite le tasse a istituzioni di pubblica utilità, si eviterà di esaltare la peccaminosa creatura che sempre alberga nell'intimo umano e, in pari tempo, si darà il proprio contributo teso a limitare e a correggere il disordine di questo mondo: ciò sarà ancora un segno di elezione. Qui si delinea in modo piuttosto netto l'*ordine puritano* nella vita associata. Lontano dall'idea di erigere sulla terra la Gerusalemme celeste, il puritano si concentra sulle *penultime cose*, su un ordine provvisorio da limare ogni volta che si ritiene opportuno effettuare una correzione di tiro. Tale provvisorietà viene gestita in modo tale che, senza soffermarsi a stigmatizzare, non mutando nulla, l'uomo vecchio immerso nel peccato, né tanto meno a sognare, non mutando nulla ancora una volta, un uomo nuovo, resti come sola opzione l'*hic et nunc* dell'ora quotidiana in cui i risultati visibili dell'*impresa* sono, a livello di ricaduta pratica generale, anonimi ma precisi: i conti quadrano e i bilanci, sino alla prossima correzione di tiro, in attivo. Una provvidenza dettata dalla *mano invisibile*, come dirà lo scozzese Adam Smith nel Settecento analizzando la divisione del lavoro.

È lo stesso Weber, d'altronde, a proporre una traiettoria: «Proprio [...] quei potenti movimenti religiosi, la cui importanza per lo sviluppo economico consisteva in prima linea nei loro effetti educativi ascetici, di regola svilupparono la loro piena influenza economica non appena fu superato l'acme dell'entusiasmo puramente religioso, non appena la spasimante ansia della ricerca del regno di Dio cominciò a poco a poco a dissolversi in una austera virtù professionale e la radice religiosa si inaridì lentamente e fece posto ad un indirizzo utilitaristico e terreno»¹⁴.

Naturalmente questa pretesa di conciliare ascesi e ricchezza si fece strada lentamente e, solo nel momento in cui ai modesti artigiani, ai piccoli commercianti ed imprenditori succedette quella classe dirigente che era ormai alla testa di grandi imprese industriali commerciali, poté imporsi del tutto. In tale passaggio generazionale l'originaria ascesi protestante, quella che accompagnò il puritano del Seicento, sopravvisse soltanto come facciata esteriore. Un'altra etica, schiettamente borghese e individualistica, avanzava, un'etica che inesorabilmente si avviava ad una completa secolarizzazione. Essa ereditava dalla precedente due fattori: non solo l'immanicabile etica protestante della *professione* e la razionalità della condotta economica, ma anche la giustificazione etico-religiosa dell'acquisto del denaro, che offriva alla borghesia imprenditoriale la possibilità di sentirsi del tutto a posto con la coscienza. Il fa-

riseo borghese che ha sostituito il pio borghese diviene, infatti, il grande beneficiario dell'ascesi intramondana, ancora forte nella religiosità dei ceti non abbienti, di cui si approfitta ampiamente l'impresa stessa traendone largo profitto. Scrive in proposito Weber: «La potenza dell'ascesi religiosa poneva a sua disposizione lavoratori seri, coscienziosi, di straordinaria capacità, ed attaccati al lavoro come allo scopo della vita voluto da Dio»¹⁵. Lo tranquillizzava anche la convinzione «che la diseguale divisione dei beni di questo mondo è un'opera speciale della provvidenza di Dio»¹⁶, come provvidenziale del resto poteva considerare la sua vocazione di imprenditore che crea delle occasioni di lavoro altrui. Ma già nell'età dell'illuminismo l'etica borghese non aveva più bisogno di tali supporti religiosi. L'ascesi, infatti, era diventata autonoma razionalità dell'agire, che aveva in se stessa la propria legittimazione, come è evidente in quel classico documento dello *spirito del capitalismo* che, secondo Weber, sono gli aforismi moralistici di Benjamin Franklin in America, ma anche la citata mano invisibile di Adam Smith. La condotta umana viene vista come qualcosa di intenzionale, ma gli effetti complessivi delle azioni di ogni individuo singolarmente preso sono non intenzionali, vale a dire non sono l'effetto di un progetto. Ne *La ricchezza delle nazioni* il filosofo ed economista scozzese afferma, in estrema sintesi, che il reddito di un certo paese dipende dalla produttività della sua forza lavoro, la quale, a sua volta, è intrinsecamente collegata alla specializzazione e alla divisione del lavoro, entrambe guidate dagli scambi e consentite dall'estensione del mercato: la mano invisibile, appunto. Per Smith «non è dalla benevolenza del macellaio, del birraio, o del fornaio che noi ci aspettiamo il nostro desinare, ma dalla considerazione del loro interesse personale. Non ci rivolgiamo alla loro umanità, ma al loro egoismo, e parliamo dei loro vantaggi e mai delle nostre necessità»¹⁷. Il detentore di capitale, perseguendo il proprio interesse, «è condotto da una mano invisibile a promuovere un fine che non entrava nelle sue intenzioni»¹⁸. Ma è lo stesso Smith a suggerirci che tale mano invisibile non avrebbe senso se non si avesse presente la *mano visibile*, ovvero che l'individuo è lasciato libero di perseguire il proprio interesse come meglio gli aggrada e di condurre la propria laboriosità e il proprio capitale in competizione con altri individui mossi dagli stessi interessi, a patto che non violi le leggi della giustizia. La giustizia, dunque, che rimanda all'uso della legge: la mano visibile che in un certo senso serve a quella invisibile, per poter permettere a quest'ultima di dispiegare la propria azione in modo *razionale*. Altrimenti, è ancora una volta Max Weber a ricordarcelo, la *gabbia d'acciaio* del capitalismo, lasciato libero da ogni remora etica, imporrà i suoi più corrosivi voleri.

Come è nel mondo odierno, che deve riscoprire la persona più che l'individuo.

Note

¹ J. WINCKELMANN, *Max Weber, Wirtschaft und Gesellschaft*, IV, Mohr, Tubingen 1976, p. 101; brano riportato in G. POGGI, *Calvinismo e spirito del capitalismo*, Il Mulino, Bologna 1984, p. 43.

² Cfr. G. POGGI, *op. cit.*, pp. 43 e ss.

³ M. WEBER, *Economia e società* (a cura di P. Rossi), Comunità, Milano 1962, p. 620.

⁴ M. LUTERO, *Scritti religiosi*, Utet, Torino 1967, p. 328.

⁵ M. LUTERO, *La libertà del cristiano*, Claudiana, Torino 2005, p. 81.

⁶ *Ibidem*, p. 81.

⁷ M. LUTERO, *Scritti politici*, Utet, Torino 1978, p. 401.

⁸ *Ibidem*, p. 402.

⁹ M. WEBER, *L'Etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Sansoni, Milano 1967, p. 154.

¹⁰ G. CALVINO, *Istituzione della religione cristiana*, Utet, Torino 2009, p. 137.

¹¹ *Ibidem*, p. 945.

¹² Così furono denominati coloro che si proposero di purificare da tutto ciò che sapeva ancora di cattolicesimo le pratiche religiose vigenti nella Chiesa d'Inghilterra.

¹³ Cfr. P. RICCA, *La fede cristiana evangelica. Un commento al Catechismo di Heidelberg*, Claudiana, Torino 2011, pp. 261-338.

¹⁴ M. WEBER, *L'Etica protestante...*, *cit.*, p. 298.

¹⁵ *Ibidem*, p. 299.

¹⁶ *Ibidem*, p. 299

¹⁷ A. SMITH, *La ricchezza delle nazioni*, UTET, Torino 1996, p. 92.

¹⁸ *Ibidem*, p. 584.

Il presente saggio, muovendo dalla nota opera di Max Weber *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, dimostra le differenze che intercorrono tra il pensiero dei Riformatori del XVI secolo, in particolar modo di Calvino, con i loro successori del Seicento, i puritani, e con i calvinisti del Settecento. Costoro, infatti, furono portatori di un'etica borghese e individualistica che, nella sua secolarizzazione, si distinse nettamente dall'*etica della gratitudine* emersa in ambito calviniano, dando un notevole impulso alla nascita ed allo sviluppo del capitalismo.

ABSTRACT

This essay, moving from the well known work of Max Weber *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, demonstrates the differences between XVI century Reformers' thought, in particular Calvin, and their successors of 1600, Puritans, as well as 1700's Calvinists. In fact the two latter ones have been bearers of a bourgeois and individualistic ethic that, in its secularization, clearly differed from the *gratitude ethic* emerged within the 1500s Calvin's entourage, giving a great impulse to the birth and development of capitalism.