



Citation: Sofritti F. (2020) *La razionalità weberiana come schema interpretativo: processi di razionalizzazione e dinamiche contemporanee*, in «Cambio. Rivista sulle trasformazioni sociali», Vol. 9, n. 20: 9-20. doi: 10.13128/cambio-9852

Copyright: © 2020 Sofritti F. This is an open access, peer-reviewed article published by Firenze University Press (<http://www.fupress.com/cambio>) and distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

Data Availability Statement: All relevant data are within the paper and its Supporting Information files.

Competing Interests: The Author(s) declare(s) no conflict of interest.

Monographic Section

La razionalità weberiana come schema interpretativo: processi di razionalizzazione e dinamiche contemporanee

FEDERICO SOFRITTI

Università Politecnica delle Marche
f.sofritti@staff.univpm.it

Abstract. This paper addresses the concepts of rationality and rationalization in Max Weber. Drawing on the main analyses of Weber's works carried out from the Seventies of the XX century, the purpose of the paper is to conceptualize a nuanced understanding of rationality as a result of manifold processes of rationalization in order to identify useful points that help to deepen better contemporary issues. In particular, the origins and criticalities of the process of rationalization will be addressed to define rationality as a multifaceted concept. Western rationality does not represent neither the only extant rationality nor the "one best way" of modernization; rather, it is just one of the different forms of rationality, resulting from complex and contradictory processes of objectification. Drawing on the idea of Weber's rationalization as an interpretive scheme, it is possible to better understand two social specific dynamics: the co-existence of multiple forms of modernity; the limitations of modern science during the Covid-19 emergency.

Keywords: Max Weber, rationalization, Western rationality, multiple modernities, modern science.

INTRODUZIONE

Il concetto di razionalità ricopre un ruolo centrale nell'opera di Max Weber: la razionalizzazione è principio fondante delle immagini religiose del mondo, nonché fattore di dinamismo della storia umana. Con la riflessione weberiana il concetto di razionalità viene da un lato esteso a *leitmotiv* del cammino storico globale, dall'altro approfondito nella forma assunta nel contesto occidentale moderno.

L'articolo parte dal presupposto che la razionalità occidentale sia solo una delle possibili forme in cui si è manifestata la tendenza umana ad organizzare e comprendere il mondo. L'analisi del capitalismo moderno occidentale è il punto di partenza dell'analisi weberiana: è infatti in questo partico-

lare contesto che emerge la capacità della razionalità di strutturare una specifica *forma mentis*, base di nuova “epoca economica” (Trigilia 1998: 198). Weber analizza le condizioni che hanno reso possibile lo sviluppo del razionalismo occidentale moderno per differenza, operando una comparazione con altre manifestazioni del processo di razionalizzazione in diversi contesti socio-culturali. Questa metodologia implica un duplice passaggio: in primo luogo, permette a Weber di individuare la razionalità rispetto allo scopo come forma predominante di razionalità palesatasi gradualmente in ogni sfera della vita moderna occidentale; in secondo luogo, apre una prospettiva analitica più ampia, secondo cui la razionalità rispetto allo scopo non esaurisce il concetto di razionalità *lato sensu*.

Sulla base della riflessione di Weber e di alcuni tra i suoi più importanti interpreti, si evidenzierà come la razionalità sia un modo di approcciarsi alla vita quotidiana (Gellner 1994), figlia di un processo di razionalizzazione molteplice e multiforme che non può assumere il valore universale di *one best way*.

Questo contributo ha l’obiettivo di individuare alcuni elementi di attualità del pensiero di Weber attraverso la ricostruzione del concetto di razionalizzazione. A questo scopo, verranno *in primis* presentate alcune delle letture più rilevanti della sua opera realizzate nel corso del XX secolo. Verranno poi messi in evidenza il carattere storicamente contingente della razionalità occidentale e i contorni paradossali che il processo di razionalizzazione ha assunto nel contesto occidentale moderno, con particolare riferimento alla questione del senso. Infine, verranno messi in evidenza due elementi di attualità del pensiero weberiano: il tema delle modernità multiple sollevato dalla molteplicità delle forme sociali assunte dalla modernità in diversi contesti socio-culturali; le problematiche derivanti da un certo modo di approcciarsi alla scienza moderna ai tempi del Covid-19.

1. RAZIONALISMO OCCIDENTALE E PROCESSI DI RAZIONALIZZAZIONE IN MAX WEBER

Le letture dell’opera di Max Weber di Tenbruck (1975) e Schluchter (1979), anche sulla scorta della precedente riflessione di Bendix (1960), marcano una svolta negli studi weberiani, portando il centro dell’attenzione dalle opere metodologiche ed *Economia e società* alla *Sociologia della religione*. In tal modo, l’interesse si amplia ad uno dei contenuti fondamentali della sua opera: l’interpretazione del mondo moderno e la specificità del razionalismo occidentale (Rossi 2007).

Il focus si sposta sull’analisi weberiana della modernità occidentale: vengono riprese in particolare la *Premessa* e l’*Intermezzo* della *Sociologia della religione* e le due conferenze de *Il lavoro intellettuale come professione*. Quello di razionalismo occidentale diventa il concetto chiave per leggere la riflessione weberiana, nonché una chiave di lettura per comprendere la portata della sua eredità¹.

Alcune letture, figlie della “ondata francofortese”, si concentrano sulla pervasività in occidente della razionalità rispetto allo scopo per evidenziarne le contraddizioni (Habermas 1986)². La riduzione dell’analisi alla sola razionalità strumentale costituirebbe la “debolezza teorica” comune a Marx, Weber, Horkheimer e Adorno. In questa prospettiva, Weber farebbe coincidere la razionalizzazione sociale con il capitalismo moderno, improntato su un agire economico ed amministrativo razionale rispetto allo scopo che si sostanzia nelle forme dell’impresa capitalistica e dello stato moderno. Ciò non lo metterebbe nelle condizioni di riconoscere la rilevanza dell’etica comunicativa, di tipo relazionale e figlia dell’etica della fratellanza religiosa. In questo senso, l’agire comunicativo, fondato sull’intendersi, implica l’apertura di una breccia nella gabbia d’acciaio della razionalità strumentale.

Altri studi (Schluchter 1987a; 1987b; Rossi 2007; Tenbruck 1975) si soffermano sulla complessità del processo di razionalizzazione: in questa prospettiva, la distinzione tra razionalità rispetto allo scopo e razionalità rispetto al valore mostra che Weber aveva ben presente il carattere multidimensionale del processo di razionalizzazione, così

¹ Rispetto a ciò va rilevata anche la critica di W. Hennis (1987), il quale, diversamente da Schluchter, ha sostenuto come primario interesse di Weber non fosse il generico processo di razionalizzazione, bensì il processo di razionalizzazione della “condotta di vita pratica”.

² A tal proposito, è utile precisare che la stessa riflessione di Habermas ha, nel corso degli anni, acquisito maggiore complessità e ha cercato di superare la dicotomia, sottolineata in passato, fra razionalità strumentale e razionalizzazione sociale orientata all’intesa.

come la differenza tra razionalizzazione occidentale e razionalizzazione universale. Weber ha voluto evidenziare la specificità del razionalismo occidentale, sottoponendo ad analisi comparativa le religioni universali e sottolineando come diverse forme di razionalità prendano piede in diversi contesti.

Diviene dunque necessario distinguere tra le varie forme che la razionalità può assumere poiché lo sviluppo dell'occidente rappresenta solo "il caso particolare di un ordine più vasto di fenomeni" (Tenbruck 1975: 86). A questo scopo, saranno prese in esame la lettura weberiana di Schluchter, tesa ad evidenziare le specificità del razionalismo occidentale, e quella di Rossi, che definisce la razionalizzazione come strumento concettuale interpretativo.

1.1 *La specificità del razionalismo occidentale*

Schluchter ha messo in luce come esistano diversi tipi di razionalismo, di cui quello occidentale non rappresenta che una forma temporalmente e spazialmente situata:

la forma determinata di esistenza storica, di cui la sociologia weberiana vuole essere espressione adeguata, è quella occidentale, e in particolare il moderno razionalismo occidentale del dominio del mondo. In questo senso la sociologia weberiana non offre né una tipologia completa della storia dell'umanità né un qualche genere di teoria universale dell'evoluzione ma piuttosto una storia sociale dell'Occidente (Schluchter 1987a: 48).

Ciò apre una prospettiva più ampia e dinamica, secondo cui la teoria weberiana non costituisce una visione universale degli stadi di sviluppo dell'umanità *à la* Comte, ma non può nemmeno ridursi ad una comparazione tipologica; essa offre altresì una prospettiva comparata di carattere storico-evolutivo. La sociologia weberiana presenta una "diagnosi" della cultura occidentale, di cui cerca di ricostruire le dinamiche alla luce della sua peculiarità rispetto alle altre culture.

Il protestantesimo ascetico ha posto le basi per la condotta di vita etica moderna grazie al "potenziale di sviluppo di un razionalismo del dominio del mondo" (Schluchter 1987a: 276), che si è manifestato gradualmente nel corso della storia dell'occidente a partire dal Giudaismo antico. Su questa base, Schluchter (1987b) individua tre forme di razionalismo secondo la seguente periodizzazione:

- Razionalismo tecnico-scientifico: capacità di dominare i fenomeni mediante il calcolo;
- Razionalismo etico-metafisico: sistematizzazione delle connessioni di senso e comprensione del mondo come cosmo (e presa di posizione nei suoi confronti);
- Razionalismo pratico: istituzionalizzazione delle connessioni di senso e formazione di una condotta metodica di vita.

Le immagini del mondo e le relative strutture sociali si formano dal rapporto originario sussistente tra idee (interessi ideali) ed interessi materiali, da cui trae origine l'azione umana; gli ordinamenti di vita fungono da mediatori tra queste due istanze.

Il cammino storico della razionalizzazione consta di tre fasi: la prima è contraddistinta da una forma razionale di rifiuto del mondo, estrinsecantesi nella tradizione indiana ed ebraico-cristiana; la seconda è la forma razionale del dominio del mondo, ravvisabile nel Cattolicesimo e nel Protestantesimo; infine, vi è lo sviluppo dialettico del razionalismo del dominio del mondo, che si sostanzia nella tensione moderna tra religione e scienza.

La prima fase è contrassegnata dal passaggio da una visione magica del mondo ad una religiosa: dal monismo di un cosmo fatto di cose ed eventi permeati da spiriti manipolabili mediante pratiche magico-rituali si passa ad una interpretazione religiosa del mondo, basata sul dualismo tra il Dio ultraterreno creatore del mondo ed i principi guida che gli uomini devono seguire attraverso una condotta razionale di vita. In questa fase ha origine il processo di razionalizzazione, che si manifesta in due forme principali: Jahvè, divinità dell'azione che fa dell'uomo un suo strumento, e Brahman, divinità dell'ordine eterno che fa dell'uomo un suo "vaso". Si produce un "dualismo carico di tensione" tra accadimenti e significato, per cui il mondo sembra assumere leggi proprie

rispetto al “totalmente altro” divino, dinamica da cui trae origine la ricerca di senso unitario in una realtà sempre più complessa.

La seconda fase, che contiene i prodromi del dominio del mondo, è quella che va dal Cattolicesimo medievale alla Riforma. Il primo segna l'affievolirsi della sopramondanità di Dio ed una svolta in senso compromissorio del rapporto religione-mondo. La relazione tra religiosità di massa e religiosità di virtuosi viene ricondotto all'unità, con l'inglobamento degli ordini monastici nella chiesa istituzionale, mentre la grazia non richiede più una condotta metodica di vita, in quanto universalizzata e resa accessibile alle grandi masse con i sacramenti e la redenzione impartita dal carisma d'ufficio, ovvero dalla figura “professionale” del sacerdote. La Riforma segna invece una ulteriore svolta nel rapporto religione-mondo, orientandolo verso una minore compromissione: dall'idealtipo “chiesa” del Cattolicesimo medievale si passa a quello della “setta”, dall'universalismo al particolarismo della grazia, dalla religiosità di massa a quella di pochi virtuosi. Un nuovo abisso va ad interpersi tra l'uomo e la divinità: viene eliminato il principio della grazia sacramentale d'ufficio e, in particolare nel Calvinismo, trova il suo culmine il processo storico-religioso di disincantamento del mondo, che era iniziato con la profezia ebraica antica e con il suo rifiuto dei mezzi magici di ricerca della salvezza. Il mondo diviene un cosmo di oggetti ed eventi privo di valore, da dominare attraverso la pratica lavorativa per mitigare l'angoscia relativa alla *certitudo salutis* (rifiuto del mondo di carattere intra-mondano).

Nella terza fase il mondo si oggettivizza costituendosi come ambito a sé stante, guidato da leggi specifiche, indipendenti da quelle religiose: “in un primo momento il postulato religioso aveva deprivato il mondo di valore, ora il mondo depriva il postulato religioso di valore” (Schluchter 1987b: 180-1). L'esperienza religiosa inizia ad essere etichettata come irrazionale: la fede nella scienza fa propria la “pretesa di totalità” della fede religiosa, ponendo le basi per una deriva scienziata.

Tale concezione di razionalismo si sostanzia in un conflitto tra le sfere di valore che sono diventate parte integrante del “mondo” e dell'esperienza umana al suo interno. In tal senso il processo di razionalizzazione tradisce un carattere paradossale, che sembra assumere nel contesto occidentale moderno alcuni tratti dell'immagine del mondo magica:

il modello dell'immagine del mondo sembra, ora, voler ritornare alla concezione monistica: come nell'immagine magica del mondo, gli accadimenti “terreni” riacquistano il loro significato ma il loro controllo, ad opera degli uomini, è basato non più su di una “manipolazione” magica, bensì su di una “manipolazione” scientifico-sperimentale (Schluchter 1987b: 187).

Nel mondo disincantato emergono due possibili stili etici che si completano vicendevolmente anziché contrapporsi: l'etica della responsabilità e l'etica della convinzione. Secondo la lettura schluchteriana, sussiste una premienza della prima sulla seconda: l'etica della responsabilità comporta una rinuncia alle pretese di totalità della fede trascendente, prendendo atto del politeismo dei valori e chiamando in causa la responsabilità personale affinché l'individuo si faccia carico di una scelta che conduca non solo verso l'adattamento al mondo, ma anche verso un suo “dominio cosciente”.

1.2 La razionalizzazione come chiave interpretativa delle civiltà

Per Rossi (2007) la distinzione weberiana di razionalità rispetto al valore e rispetto allo scopo designa il carattere multiforme della razionalità e delle sue forme di estrinsecazione, nonché direzioni divergenti del processo di razionalizzazione. Infatti, solo nel contesto occidentale la razionalità rispetto allo scopo si configura come “dimensione onnipervasiva”, che si manifesta, in tempi e modalità diverse, in tutte le sfere di vita che il processo di razionalizzazione gradualmente crea.

La razionalità rispetto al valore viene definita come commisurata alla conformità a principi cui è attribuito soggettivamente un valore assoluto, mentre la razionalità rispetto allo scopo prevede la centralità del rapporto mezzi-fini ed è commisurata all'efficacia dei mezzi per raggiungere scopi soggettivamente definiti, chiamando in causa principi di azione di carattere situazionale. Ciò introduce la distinzione tra razionalità materiale e formale che si configura come segue:

Razionalità materiale (rispetto al valore)	Razionalità formale (rispetto allo scopo)
Presenza di esigenze etiche, politiche, utilitarie, edonistiche, di ceto etc.	Relazione mezzi-fini
Conformità a valori/scopi materiali	Calcolabilità
Valori incondizionati	Scelta soggettiva delle finalità
Plurivocità: vi sono sottesi postulati valutativi e cangianti	Univocità: sempre uguale a se stessa
Distacco religioni della redenzione-magia	Distacco religione-modernità
Mondo come cosmo ordinato da Dio	Mondo come meccanismo causale

La razionalità si configura come un concetto “unificante”, che pertiene all’agire sociale *qua talis* e che si manifesta in modalità e sfere di vita diverse. La razionalità formale diviene allora uno schema interpretativo per leggere fenomeni propri dello stesso processo storico che si condizionano vicendevolmente (Rossi 2007: 138). Questo tipo di razionalità distingue il mondo occidentale moderno, nel quale la ragione sostituisce il carisma religioso come forza rivoluzionaria e diviene primario, anche se non unico, fattore di mutamento sociale.

La razionalità rispetto allo scopo esisteva anche prima dell’avvento della modernità, ma solo come dimensione marginale dell’esistenza umana; in seguito diviene invece il modo specifico di vita dell’essere umano occidentale, per cui “la singolarità storica dell’occidente non consiste nel processo di razionalizzazione in quanto tale, ma nel suo peculiare orientamento verso il dominio del mondo per mezzo del sapere scientifico e delle sue applicazioni tecniche” (Rossi 2007: 220).

La razionalizzazione è dunque un processo universale, proprio di ogni sistema socio-culturale: designa in prima istanza il progressivo allontanamento da presupposti magici, il distacco dalla tradizione, l’indebolirsi dei legami naturali, la spiegazione della sofferenza e la ricerca della redenzione. Essa è mossa dalla tendenza, figlia dell’intellettualismo e della demagogia profetica del mondo, a ricercare un senso globale dell’esistenza, nonché a giustificare le disuguaglianze sociali e la sofferenza. L’uomo acquisisce gradualmente capacità di manipolare il creato, che diventa dono della divinità solo indirettamente: Dio, da creatore assoluto delle condizioni di vita, ne diviene un propiziatore.

Sulla base di tale definizione, la razionalizzazione non è ciò che attribuisce un senso alla storia mondiale, bensì ne costituisce una chiave interpretativa che consente di distinguere per differenza le peculiarità del cammino storico delle varie realtà storico-sociali. Il processo di razionalizzazione ha un carattere duplice: si manifesta anzitutto all’interno della religione stessa come svincolamento dalla magia (con il passaggio a concetti come quelli di anima e di divinità/demoni) e come sistematizzazione della concezione del mondo e del suo significato nelle dottrine e nei testi sacri (il processo di intellettualizzazione che avviene nella fase della “religione del libro”).

Ma la razionalizzazione, proseguendo nel suo cammino, si estrinseca soprattutto nell’autonomizzazione delle sfere di vita, a seguito del superamento dell’etica della fratellanza. Nelle singole sfere vengono perseguiti ideali spesso fortemente in contraddizione con la religione stessa, che non è più la dimensione dominante dell’esistenza umana: si tratta di un vero e proprio “rovesciamento di segno della religione” (Rossi 2007: 175), per cui essa, da originario fattore di razionalizzazione, viene relegata nell’ambito dell’irrazionale. Nella modernità il ruolo rivoluzionario ed anti-tradizionalistico del carisma viene assunto dal concetto di ragione e dalla sua “illuminazione carismatica” (Weber 1999, Vol. IV: 327): il processo di razionalizzazione formale agisce come forza rivoluzionaria rispetto alle forme storiche di razionalità materiale, istituzionalizzandosi in nuove forme e pratiche sociali. Come vedremo, la ragione non è però la sola forma in cui si estrinseca il carisma nella modernità: si danno, infatti, dinamiche di rioccupazione metaforica da parte di immagini laiche, che conferiscono nuovi significati e nuove direzioni al mondo (D’Andrea 2016).

Il risultato è il disincantamento, l’uscita dal “giardino incantato” della visione magica del mondo. Esso conosce il suo culmine quando il mondo viene considerato eticamente irrazionale e si sostanzia in un dominio razionale su di esso, in virtù del suo riconoscimento come ambito autosufficiente di azione umana. Con l’autonomizzazione delle sfere di vita si crea una tensione tra di esse a motivo della molteplicità dei valori che in esse vengono perseguiti. In tal modo si produce un “politeismo di valori” tra loro concorrenti: la scelta di quali valori perseguire nella propria vita ricade sul singolo.

La razionalizzazione assume dunque le direzioni divergenti della razionalità materiale e di quella formale, ma è solo il passaggio alla seconda, o meglio il suo predominio in tutte le sfere di vita, che sancisce la transizione alla modernità occidentale. A tale processo non è sottesa una precisa necessità storica, che delinea il senso e la direzione del suo corso; essa è altresì un fatto che Weber si limita a constatare e spiegare causalmente per differenza rispetto alle altre civiltà. In questa prospettiva analitica, la razionalizzazione non è quindi la fase ultima della storia dell'umanità, ma la principale chiave di lettura del mondo moderno, nonché un processo che si manifesta in modalità diverse a seconda della realtà socio-culturale di riferimento.

2. IL CARATTERE PARADOSSALE DELLA RAZIONALITÀ OCCIDENTALE

2.1 *La razionalità occidentale come concetto culturalmente situato*

Gli studi di Weber sulle religioni mondiali hanno fatto sì che il processo di razionalizzazione fosse riconosciuto come processo universale, che contraddistingue tutte le realtà socio-culturali. Il concetto di razionalità rispetto allo scopo serve a Weber per distinguere gli esiti del processo di razionalizzazione occidentale da quello non occidentale, per cercare di spiegare perché la configurazione socio-culturale di questo contesto sia così e non altrimenti. Utilizzando la razionalizzazione come schema interpretativo si pone in evidenza il carattere contestuale della razionalità occidentale e si definisce la ragione come elemento eminentemente culturale.

Quello di razionalizzazione è, come visto, un processo dagli esiti molteplici e dipendenti dal contesto storico-temporale e spaziale in cui si manifesta. La razionalizzazione inizia con la diffusione di immagini religiose del mondo, che hanno instillato nell'uomo una precisa *forma mentis* per cui il "mondo" diviene un cosmo ordinato, rispetto al quale gli esseri umani assumono posizioni differenti a seconda del contesto di riferimento.

Weber scrive espressamente che obiettivo dell'*Etica protestante e lo spirito del capitalismo*, è quello di "collaborare a scoprire la polivalenza del concetto solo apparentemente univoco del razionale" (Weber 1997a: 123). L'autore si oppone all'idea di razionalismo occidentale come punto di vista assoluto ed unico, evidenziando la storicità e l'ambiguità del concetto di razionalismo, che "comprende un mondo di antitesi" e che pertanto "qualcosa è "irrazionale" non già di per sé, ma da un determinato punto di vista "razionale" (Weber 1997a: 123). Egli ha altresì rilevato l'esistenza di una pluralità di "razionalizzazioni" (Weber 2002, Vol. II: 46) e ha indagato la natura peculiare della razionalità occidentale, disvelando "la polivalenza del concetto solo apparentemente univoco del razionale" (Weber 1997a: 123).

Di conseguenza, la ragione può essere definita come "una facoltà generica di ricerca della verità" (Gellner 1994: 72), che agisce come principio organizzatore della vita e risponde all'esigenza umana di dare un senso a ciò che viene esperito. Pertanto, essa assume forme diverse in diversi contesti culturali. La razionalità rispetto allo scopo è figlia di quella "illuminazione carismatica della ragione" che per Weber è alle origini della modernità occidentale: essa trova riscontro nella "presunzione che il carisma sia soltanto ragione (intesa come capacità di dominare conoscitivamente e praticamente il mondo) e costituisca lo straordinario privilegio comune a tutti gli uomini" (Cavalli 1991).

La razionalità da cui ha tratto origine la *forma mentis* occidentale moderna è ravvisabile nella svolta cartesiana: Descartes ha preteso di astrarsi dalle maglie dell'abitudine e dell'esempio, cioè della cultura e della socializzazione, che poi tutta la modernità – *in primis* l'illuminismo – ha bollato come retaggi di del passato. Secondo il razionalismo cartesiano, antidogmatico ed antiautoritario³, è necessario pensare il mondo senza la mediazione di culture e tradizioni preesistenti. Alla base di questa idea di ragione vi è però un'astrazione vera e propria, un "io epistemico" (Habermas 1981), la *res cogitans*, che viene ritenuto capace di elevarsi rispetto al mondo e di poterlo considerare dall'esterno.

La credenza nell'esistenza di una ragione universale sembra sostituire la credenza nell'onnipotenza della divinità: "è in questo senso che il razionalismo sembra un prodotto del monoteismo: una divinità singola ed esclusiva ci con-

³ Due caratteristiche, queste, che non a caso pertengono alla definizione di carisma weberiano.

duce alla nozione di un'unica ed omogenea fonte di verità" (Gellner 1994: 73). Nel razionalismo cartesiano è riscontrabile l'origine epistemologica di quel concetto di ragione che, in particolare con l'illuminismo, schiude le porte della modernità, ne sostiene i presupposti sociali ed economici (l'industrialismo) e ne domina tutte le sfere di vita.

Ma il fatto che il razionalismo sia diventato fattore fondante ed egemone di un'intera civiltà come quella occidentale non è per Weber un fenomeno fortuito, né il frutto di un provvidenzialismo di stampo hegel-marxista, ma l'effetto imprevedibile di una specifica immagine religiosa del mondo. La ragione è essa stessa una forma di cultura, anche quella strumentale che, come abbiamo visto, trae origine da presupposti che rimandano ad una razionalità materiale o rispetto al valore (valori religiosi, nello specifico).

Utilizzando un approccio antropologico-sociale, è possibile affermare che la ragione è in vero un "modo di vivere", nonché "uno stile di vita" (Gellner 1994), una modalità di approccio alla vita quotidiana che è forgiata dal tempo, dalle tradizioni più eterogenee e che risente di fattori molteplici. Da questo punto di vista, la "condotta di vita" improntata sul concetto di ragione viene forgiata sia da processi macro che dalla graduale introiezione di certe abitudini e comportamenti quotidiani. Ciò riflette la connessione tra i livelli di sociogenesi e psicogenesi, per cui le dinamiche storiche producono mutamenti tanto sulle strutture macrosociali che sulle strutture della personalità (Elias 1969; Paci 2013).

La ragione cartesiana è stata reificata in istanze che si sono poi cristallizzate nel modo di pensare degli individui, ma, come tra gli altri Durkheim e Weber hanno intuito, trae origine da processi di carattere sociale. Per Durkheim il rituale e l'effervescenza collettiva danno vita ai concetti umani (e quindi anche quello di razionalità); Weber ha intuito invece come la razionalità tragga origine da un particolare "clima morale" quotidiano, di derivazione religiosa, per cui "l'astensione dagli stessi rituali diventa il più potente rituale; l'assenza di idoli diventa il più potente feticcio" (Gellner 1994: 60-1). Da questo punto di vista, la ragione non è che una peculiare manifestazione del mito (Blumenberg 1979).

Il razionalismo occidentale, connotato dall'autonomia e dalla trascendenza, palesa dunque un'impostazione etnocentrica, soprattutto nei suoi esiti positivisti e scientifici: la pretesa di universalità è spiegata da esiti pratico-tecnologici, la cui potenza riesce a piegare le forme di mentalità precedenti (Sofritti 2013). In occidente, la ragione diviene "parricida", poiché uccide la religione che ne ha reso possibile la nascita, e al contempo diventa anche "suicida", in quanto finisce con l'essere attaccata dall'irrazionalismo diffuso che si crea nel contesto socio-culturale da essa stessa plasmato e che vi contrappone principi come tradizione, terra, sangue, dialettica.

2.2 Gli esiti "paradossali" della razionalizzazione: il problema del senso nella società moderna

Uno degli elementi problematici del processo di razionalizzazione weberianamente inteso è la questione del senso nella società moderna. Come messo in evidenza da Schluchter, il paradosso della razionalizzazione fa sì che essa nasca dall'esigenza di dare un senso al mondo in cui l'essere umano vive (razionalizzandolo, appunto) e finisce col relegare nell'irrazionale tutte le visioni del mondo che erano nate proprio dalla necessità di organizzare il flusso indistinto di eventi e l'infinità "priva di senso". Questo fa sì che la modernità renda più problematiche tutte le certezze di carattere religioso, filosofico, antropologico che erano nate dall'esigenza di razionalizzazione.

La razionalizzazione si presenta come demagificazione delle immagini del mondo, *in primis* nella forma sublimata di etica religiosa. Il problema della nascita delle religioni della redenzione ha a che fare con la dimensione della teodicea - diseguale distribuzione di beni di felicità, presenza del male e della sofferenza nel mondo - e con una comprensione disincantata, demagificata del mondo.

Il processo di razionalizzazione è innescato dalle etiche religiose, che elaborano razionalmente le singole sfere di valore coerenti, in quanto sistemi intellettuali di interpretazione del mondo e del suo significato. Dare un senso onnicomprensivo al mondo, all'esperienza umana, fornire una spiegazione razionale delle diseguglianze di possesso dei beni di felicità e della presenza della sofferenza nel mondo: queste sono le motivazioni precipue della nascita e diffusione delle religioni della redenzione, e quindi della razionalizzazione. Eppure, proprio questo bisogno di organizzare e sistematizzare in una visione del mondo l'infinità di istanze esperienziali ha condotto al disincanta-

mento del mondo, ovvero a quel “divorzio fra l’Essere e il Valore, fra il sapere nomologico e il senso ultimo della condizione umana” (Pellicani 1997: 9). Il “mondo incantato”, pervaso dalla credenza in entità sovrasensibili, forniva certezze considerate assolute riguardo all’identità personale, alla “vita buona” ed al posto dell’essere umano nel mondo. Nella società moderna, lo scenario si fa più complesso: la questione del senso acquisisce maggiore problematicità e viene dislocata nella molteplicità delle sfere di vita, mentre ricade sul singolo il compito di scegliere il proprio dio e il proprio demone.

L’azione congiunta del disincantamento del mondo e della specializzazione delle scienze e delle tecniche propone un curioso parallelismo tra il “selvaggio” e l’uomo moderno, che Weber rileva in tal modo:

il progresso della differenziazione e della razionalizzazione sociale significa quindi nel suo risultato...una distanza in complesso sempre maggiore di coloro che sono praticamente immersi entro le tecniche e gli ordinamenti razionali da questa loro base razionale – che a loro rimane in complesso nascosta come al selvaggio rimane nascosto il senso delle procedure magiche dello stregone (Weber 1974: 301).

La razionalizzazione portata alle estreme conseguenze non solo non implica una maggiore comprensione dell’uomo di se stesso e del mondo che lo circonda, ma in certi casi può comportare altresì una maggiore inconsapevolezza di certi meccanismi tipici della modernità, a partire da quelli della vita quotidiana. Tuttavia, il mondo disincantato poggia sulla convinzione che i meccanismi non immediatamente comprensibili siano comunque riconducibili a forze controllabili e padroneggiabili, anziché all’azione di spiriti o demoni.

La scienza applicata alla tecnica diviene capace di raggiungere risultati impensabili nel passato, ma, nella società in cui prende piede e che contribuisce a forgiare, mutano le dinamiche di individuazione dei significati ultimi dell’esistenza. Sulla scorta della definizione di razionalizzazione in Schluchter e di quella di razionalità di Gellner, è possibile affermare che la scienza è anch’essa innescata dal processo di razionalizzazione e finisce sì col rendere l’esperienza umana maggiormente conoscibile e padroneggiabile, ma al contempo si separa dalla sfera dei significati ultimi. Nel contesto moderno, la dimensione ordinatrice e creatrice del senso diviene più complessa: differenti valori vengono perseguiti nelle diverse sfere di vita che contraddistinguono l’esistenza umana.

Emergono dunque nuove dinamiche di ricerca e attribuzione del senso, che si enucleano in quel politeismo di valori che Weber aveva ben presente e che fa da sfondo anche alle dinamiche attuali. Il prossimo paragrafo intende offrire una panoramica su due aspetti della contemporaneità alla luce della riflessione weberiana.

3. WEBER E LA SOCIETÀ CONTEMPORANEA: DUE SPUNTI DI RIFLESSIONE

3.1 *La molteplicità delle modernità*

La modernizzazione rappresenta l’esito di un processo di razionalizzazione su larga scala: tuttavia, per buona parte del XX secolo è stato sostenuto che esistesse una sola modernità, coincidente con il sistema socio-culturale ed economico occidentale. Le teorie della modernizzazione (Martinelli 1999; Trigilia 2009) ben sintetizzavano tale concetto: veniva concepito un modello di sviluppo sociale ed economico univoco (*one best way*), rappresentato da quello degli USA e dei paesi europei, al quale tutto il mondo si sarebbe prima o poi adeguato. La svolta negli studi weberiani degli anni ’70 e la messa in luce degli aspetti problematici e multiformi del processo di razionalizzazione, assieme alle dinamiche di progressiva globalizzazione economica e culturale, hanno condotto all’idea di molteplici forme di modernità (Eisenstadt 2006). Se la ragione è, come visto, una generica facoltà umana di plasmare simbolicamente l’infinità priva di senso che caratterizza l’esperienza nel mondo, è vero che essa si enuclea in forme differenti in diversi contesti. I processi di razionalizzazione sono proprio le modalità attraverso cui l’uomo costruisce un mondo dotato di senso (Cotesta 2010).

Il “progetto” della modernità prevede l’affrancamento da una visione magica del mondo e pone enfasi sull’autonomia dell’azione umana: ciò dischiude la possibilità di dominare la natura e di costruire attivamente la società mediante l’azione umana. Facendo leva su forme di razionalità che interagiscono con la realtà culturale pre-esi-

stente in modi differenti, si creano i presupposti per vari processi di razionalizzazione e per molteplici forme di modernità. Pur nella loro differenza, le varie modernità condividono il presupposto che l'azione umana sia capace di costruire e rimodellare la personalità e l'identità individuale. Dunque, la modernità occidentale incentrata sul capitalismo industriale e sull'idea di sviluppo progressivo e univoco non è che una delle forme in cui la modernità si è sostanziata. A questa impostazione corrisponde un modello specifico di razionalità, come Weber aveva intuito. Ciò non significa, tuttavia, che la ragione strumentale esaurisca l'immagine del mondo occidentale: si innestano in questo scenario dinamiche di re-incanto (Maffesoli 2007), che possono riguardare anche pratiche apparentemente "laiche" come il consumo (Ritzer 2000).

La modernità è dunque un processo aperto e mai definitivo, in quanto è soggetto a continue azioni di costituzione e ricostituzione che ne disegnano molteplici traiettorie. Nello specifico, sono quattro i punti di critica che Eisenstadt muove alla teoria "unidimensionale" della modernità: la 1) modernizzazione non coincide con l'uniformazione al paradigma occidentale; 2) non implica la colonizzazione delle sfere di vita da parte della razionalità formale; 3) non si danno stadi di sviluppo, in quanto la modernità si enuclea a partire da forme di ibridazione con le tradizioni pre-esistenti; 4) gli aspetti culturali, anziché le logiche del mercato e dell'industrializzazione, sono centrali nei processi di modernizzazione (Bontempi 2019).

Sulla base di tali considerazioni, l'Europa stessa è il teatro di differenti forme di modernità (Cotesta 2010): durante il XX secolo la presenza di paesi capitalisti e socialisti in seno a questo continente era testimonianza di differenti idee di modernità, così come – dopo il crollo del colosso sovietico – l'emersione di tensioni e conflitti di tipo etnico-identitario (ad esempio nei Balcani) non sono altro che manifestazioni di ulteriori e differenti forme di modernità.

Nella teoria di Eisenstadt, la centralità di Weber consiste proprio nel riconoscimento del carattere fondamentale della tensione tra mondanità e trascendenza, che è capace di introdurre trasformazioni sostanziali di carattere storico-culturale nei sistemi sociali. A partire dagli anni '70, emergono ad esempio "nuove visioni della modernità" (Eisenstadt 2006: 309), che si concretizzano in tipologie differenziate: i nuovi movimenti sociali (ambientalisti, femministi, studenteschi *etc.*); movimenti fondamentalisti tra comunità musulmane, protestanti ed ebraiche; movimenti particolaristici a carattere etnico (nell'ex URSS, in Africa e nei Balcani). L'autore contestualizza in quest'ottica la crescita dei movimenti fondamentalisti negli ultimi decenni del XX secolo e all'inizio del XXI. Essi rappresentano, infatti, un tentativo di ripensare i presupposti della modernità occidentale, così come lo rappresenta il movimentismo dagli anni '70 in poi. I rinnovati nazionalismi e fondamentalismi, propri del passaggio dal conflitto "distributivo" a quello "identitario" (Veca 1998), non vanno dunque letti come reazioni contro la modernità, quanto sue manifestazioni (Tiryakian 1997). Tali manifestazioni sono segni di rioccupazione del senso della storia da parte di immagini del mondo che cercano di conferire un rinnovato significato e una direzione al corso del mondo (D'Andrea 2016; Orazi 2018).

In questi casi vengono rivendicate identità prima represses in nome di programmi omogeneizzanti ed appiattiti sulla dimensione unica dello stato nazionale. Nella loro eterogeneità, queste dinamiche rappresentano vari aspetti della continua reinterpretazione e ricostruzione del programma culturale moderno, nonché tentativi di vari gruppi di riappropriarsi della modernità e ridefinirla nei propri termini.

Il progetto moderno sottende però un lato oscuro: il potere di creare la società presupponga anche l'ideologizzazione della guerra, della violenza e del terrore come elemento della modernità e fulcro dello stato nazionale. Ciò si è sostanziato nella totalizzazione della razionalità rispetto allo scopo che, nel caso della modernità occidentale, ha palesato il proprio carattere contraddittorio, aporetico e dialettico nel terrore giacobino così come nella fredda razionalità sottesa all'olocausto (Horkheimer, Adorno 1944; Bauman 1989). Tale rischio permane anche nel caso delle nuove forme del nazionalismo e del fondamentalismo.

Quella delle modernità multiple è una teoria che va oltre quella weberiana, ma cionondimeno vi attinge per cercare di leggere le dinamiche in corso a cavallo tra la fine del XX secolo e l'inizio del XXI. In particolare, conserva la lezione metodologica di Weber nell'analisi comparata delle civiltà, che si sostanzia nella ricerca di elementi di affinità e di differenza per tratteggiare un unico concetto di modernità molteplice (Cotesta 2010).

3.2 *La scienza moderna e il Covid-19*

In occidente, l'immagine moderna del mondo è stata portatrice di una visione secolarizzata e “disincantata”, che ha agito come fattore di legittimazione dell'autonomia della realtà empirica mediante progressivo sviluppo della scienza. Parallelamente, la politica si è affermata come sfera di azione intramondana e di costruzione e trasformazione del mondo sociale (Bontempi 2019).

La scienza è uno dei punti focali della riflessione weberiana, figlia del processo di razionalizzazione e al tempo impresa dagli esiti nichilisti nella modernità occidentale (Kim 2020). Come evidenziato, l'immagine scientifica del mondo deriva dal carattere paradossale della razionalizzazione occidentale (Schluchter 1987b). Nella società moderna, la questione del senso viene resa più complessa anche dalla formazione di varie sfere di vita autonome in cui vengono perseguiti valori molteplici e distinti. In questa prospettiva, la scienza rappresenta un mezzo e non un fine, dunque non può e non intende fornire spiegazioni sul significato della vita umana e sugli obiettivi da perseguire con la propria condotta di vita (Tribe 2018).

Nella società moderna, l'immagine scientifica del mondo soppianta quella religiosa e diviene più complesso rispondere alle domande ultime relative all'esperienza umana: molteplici interrogativi rimangono aperti e le esigenze di senso possono rimanere irrisolte (Abbruzzese 1992), dando il la a varie forme di dislocazione del bisogno di credere (Orazi 2018). L'uomo moderno da un lato ha una capacità molto più estesa di conoscere ciò che lo circonda, ma dall'altra è chiamato a scegliere i propri dei e demoni in un contesto di politeismo di valori e in una società sempre più plasmata dai risultati della tecnica. Il progresso senza soluzione di continuità e gli esiti pratici della tecnoscienza lasciano sempre spazio a nuove domande, molte delle quali senza risposta.

La pandemia da Covid-19 ha ribadito come la scienza sia stata forse caricata di una onnipotenza e di un'efficienza eccessiva. La comparsa di un virus sconosciuto ha reso evidenti i limiti di un approccio inadeguato alla scienza, creduta capace di rendere prevedibile la quotidianità, espungendone imprevisi ed effetti perversi. L'idea di progresso sottesa alla scienza moderna implica che essa non abbia mai un carattere definitivo: “ogni realizzazione scientifica significa nuove domande e vuole essere superata e invecchiare” (Weber 1997b: 48). Le società avanzate sembrano essersi rapportate in modo inadeguato alla scienza, dimenticando la lezione di Weber, per cui lo scopo delle scoperte scientifiche è proprio quello di essere superate per far sì che il progresso possa diventare effettivo. Uno dei nodi cruciali ha riguardato la comunicazione della scienza attraverso i *mass media*. Nello specifico, la scienza sembra aver mostrato al grande pubblico il suo “retroscena”: il dubbio sistematico e il procedere per “congetture e confutazioni”. Il dibattito scientifico ha mostrato le contraddizioni e i conflitti necessari per giungere ad un'evidenza. Le istituzioni scientifiche (virologi e medici sui mezzi di comunicazione di massa, così come le iniziali incertezze dell'Organizzazione Mondiale della Sanità) si sono divise su questioni cruciali come l'utilità di guanti e mascherine, la permanenza del virus nell'aria e sulle superfici, l'utilità o meno di periodi lockdown *etc.* Per gli “addetti ai lavori” questo è il normale percorso per giungere a conclusioni scientifiche, ma ciò ha generato paura e spaesamento nell'opinione pubblica.

Questa incertezza ha inoltre alimentato pseudoscienza e complottismo, facendo leva sulla preesistente tendenza a delegittimare le istituzioni scientifiche (Lucantoni, Orazi 2020; Picardi 2019): è possibile ricondurre a questa prospettiva i No-vax, i “Gilet arancioni” e, in generale, i movimenti che negano l'esistenza stessa del virus; prescindendo dal Covid-19, tali istanze si uniscono ad ulteriori pseudo-fatti come il terrapiattismo e i movimenti contrari all'introduzione della tecnologia 5G.

L'emergenza pandemica ha dunque messo in luce le eccessive aspettative nei confronti della scienza da parte della società, che sono state ulteriormente enfatizzate da un'inadeguata comunicazione attraverso i *media*. Ciò ha alimentato logiche complottistiche, che sono andate incontro alla necessità di risposte e di certezze da parte delle masse. In questo senso, il complottismo e la pseudoscienza sembrano contestualizzabili all'interno di alcuni dei limiti della società e della scienza moderna: questi, infatti, forniscono (pseudo)certezze e risposte facili che apparentemente superano le problematiche dell'immagine scientifica del mondo, ad esempio la valenza euristica dell'errore e la gradualità del percorso che conduce al raggiungimento della certezza scientifica. In questo meccanismo di presunta eliminazione dell'ignoto dal discorso scientifico in nome di pseudo verità, un ruolo centrale è svolto dai

social media, che fungono da cassa di risonanza e contribuiscono ad alimentare le pratiche discorsive complottiste, le quali sembrano offrire “una soluzione rassicurante sul piano intellettuale e sociale alla progressiva disgregazione delle certezze umane” (Lucantoni, Orazi 2020).

CONCLUSIONI

L’apporto fornito alle scienze sociali di un’opera ricca e complessa come quella di Max Weber è indiscutibile, sia in termini metodologici che concettuali. Nonostante siano trascorsi cento anni dalla sua morte (14 giugno 1920), la sua opera continua ad offrire spunti di riflessione per cercare di leggere le dinamiche socio-culturali che caratterizzano la contemporaneità. In questo contributo, ricostruendo i concetti di razionalità e razionalizzazione, si è cercato di approfondirne due: il legame tra la molteplicità delle forme di razionalizzazione e la teoria delle modernità multiple; il ruolo della scienza nella società colpita dall’emergenza Covid-19.

In occasione del convegno svoltosi ad Heidelberg nel 1964 per il centenario della nascita di Max Weber, Bendix rispose all’intervento fatto da Marcuse in questo modo:

le opere di Weber non hanno come tema principale la razionalità astratta come tale, bensì la sua condizionatezza storica e la possibile irrazionalità delle sue conseguenze. L’obiettivo della scientificità weberiana non è “l’astrazione da qualsiasi riferimento umano e storico”, come crede il prof. Marcuse, ma la determinazione concettuale dei fenomeni da lui trattati per poterne analizzare più chiaramente le condizioni e le conseguenze (Stammer 1967: 234-5).

In queste parole vi sono alcuni dei punti che saranno ripresi dagli studi weberiani dagli anni ’70 in poi, che metteranno in luce il ruolo dell’analisi dell’etica economica delle religioni universali per enfatizzare la poliedricità del concetto di razionalità nell’opera dello studioso tedesco. Infatti, gli studi weberiani si erano in precedenza concentrati sulla razionalità formale e meno sulla eterogeneità del processo di razionalizzazione e sulle varie sfumature che il concetto di razionalità può assumere in diversi contesti socio-culturali.

Gli approfondimenti successivi dell’opera weberiana sembrano aver fatto proprio quanto sottolineato da Bendix, mettendo in luce la natura e le molteplici sfaccettature del concetto di razionalità. Weber ha mostrato che il razionalismo rappresenta uno dei tentativi di dare forma e ordine al “mondo”; il razionalismo occidentale non è altro che una delle molteplici forme in cui questa tendenza si è espressa. Questo contributo ha cercato di mettere in luce come un’attenta lettura di Weber permetta di comprendere che le caratteristiche della razionalità vanno oltre quelle della sola razionalità occidentale e forniscono chiavi interpretative non solo per decifrare contesti “altri”, ma anche per capire meglio alcune dinamiche della società globale contemporanea.

BIBLIOGRAFIA

- Abbruzzese S. (1992), *Sociologia delle religioni*, Milano: Jaca Book.
- Bauman Z. (1989), *Modernità e olocausto*, Bologna: Il Mulino, 1992.
- Bendix R. (1960), *Max Weber. An intellectual portrait*, Garden City, NY: Doubleday and Company.
- Blumenberg H. (1979), *Elaborazione del mito*, Bologna: Il Mulino, 1991.
- Bontempi M. (2019), *Conflitti di interpretazioni: assialità, modernità multiple e trascendenza nella teoria del fondamentalismo di S.N. Eisenstadt*, in «Meridiana», 96, 247-274.
- Cavalli L. (1991), “Carisma”, in *Enciclopedia delle Scienze Sociali*. Al sito: www.treccani.it
- Cotesta V. (2010), *Sulle modernità multiple: origini, problemi, prospettive teoriche*, «Quaderni di Sociologia», 54, 141-164.
- D’Andrea D. (2016), *Che vita è? Politica, immagini del mondo e razionalità neoliberale*, in L. Bazzicalupo L., Vaccaro S., (a cura di), *Vita, politica, contingenza*, Macerata: Quodlibet, 119-38.
- Eisenstadt S. (2006), *Sulla modernità*, Soveria Mannelli: Rubbettino.

- Elias N. (1969), *Potere e civiltà*, Bologna: Il Mulino, 1983.
- Gellner E. (1994), *Ragione e cultura*, Bologna: Il Mulino.
- Habermas J. (1981), *Teoria dell'agire comunicativo*, Bologna: Il Mulino, 1986.
- Hennis W. (1987), *Il problema Max Weber*, Roma-Bari: Laterza, 1991.
- Horkheimer M., Adorno T. W. (1944), *Dialettica dell'illuminismo*, Torino: Einaudi, 1997.
- Kim S.H. (2020), *Science as an Ethical Mode of Life: On the Centenary of Max Weber's Wissenschaft als Beruf*, in «Social Epistemology», 34(2), 142-150.
- Lucantoni D., Orazi F. (2020), *Le trame del complotto. Narrazioni politiche tra scienza e pseudo-scienza nell'era dei social media*, «Storia e problemi contemporanei» (in corso di pubblicazione nel fascicolo n. 81).
- Maffesoli M. (2007), *Le réenchantement du monde. Une éthique pour notre temps*, Paris: La Table Ronde.
- Martinelli A. (1999), *Economia e società*, Torino: Edizioni di Comunità.
- Orazi F. (2018), *Dalla notte dei tempi ai giorni senza tempo. Sacro, profano e cultura ipermediata*, Milano: Meltemi.
- Paci M. (2013), *Lezioni di sociologia storica*, Bologna: Il Mulino.
- Pellicani L. (1997), Presentazione, in Weber M. (1919), *La scienza come professione*, Roma: Armando, 1997.
- Picardi I. (2019), *Nebulose di pseudoscienza. Incertezza, pseudo fatti e tensioni nella governance tecnoscientifica*, in «Cambio. Rivista sulle trasformazioni sociali», 188(9): 19-31.
- Ritzer G. (2000), *La religione dei consumi*, Bologna: Il Mulino, 2012.
- Rossi P. (2007), *Max Weber Un'idea dell'Occidente*, Roma: Donzelli.
- Schluchter W. (1987a), *Lo sviluppo del razionalismo occidentale*, Bologna: Il Mulino.
- Schluchter W., (1987b), *Il paradosso della razionalizzazione. Sul rapporto tra «Etica» e «Mondo» in Max Weber*, in Treiber H. (1993, a cura di), *Per leggere Max Weber*, Padova: CEDAM.
- Sofritti F. (2013), *La razionalità occidentale: linee essenziali di un universalismi malcelato*, in Toscano M. A., Cirillo A. (a cura di), *Sulla razionalità occidentale. Processi, problemi, dialettiche*, Milano: Franco Angeli.
- Stammer O. (1967, a cura di). *Max Weber e la sociologia oggi*, Milano: Jaca Book.
- Tenbruck F. H. (1975), *L'opera di Max Weber*, in Treiber H. (1993, a cura di), *Per leggere Max Weber*, Padova: CEDAM
- Tiryakian E. (1997), *The Wild Cards of Modernity*, in «Daedalus», 126(2), 147- 181.
- Tribe K. (2018), *Max Weber's Science as a Vocation: Context, Genesis, Structure*, in «Sociologica», 12(1), 125-136.
- Trigilia C. (1998). *Sociologia economica. I. Profilo storico*, Bologna: Il Mulino.
- Trigilia C. (2009). *Sociologia economica. II. Temi e percorsi contemporanei*, Bologna: Il Mulino.
- Veca S. (1998), *La filosofia politica*, Roma-Bari: Laterza.
- Weber M. (1974), *Il metodo delle scienze storico-sociali*, Mondadori: Milano.
- Weber M. (1997a), *La scienza come professione*, Roma: Armando.
- Weber M. (1997b), *L'Etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Milano: BUR.
- Weber M. (1999), *Economia e società*, 4 Voll., Torino: Edizioni di Comunità.
- Weber M. (2002), *Sociologia della religione*, 4 Voll., Torino: Edizioni di Comunità.