



# ἘΠΈΚΕΙΝΑ

International Journal of Ontology  
History and Critics

OLIVIER BUTZBACH

*L'homo sapiens* nella teoria della spinta gentile:  
nuova figura della relazione tra religione e capitalismo?

EPEKEINA, vol. 14, n. 1 (2022), pp. 1-16  
*Proceedings*

ISSN: 2281-3209

DOI: 10.7408/epkn.

Published on-line by:

CRF – CENTRO INTERNAZIONALE PER LA RICERCA FILOSOFICA  
PALERMO (ITALY)

[www.ricercafilosofica.it/epekeina](http://www.ricercafilosofica.it/epekeina)



This work is licensed under a Creative Commons  
Attribution-NonCommercial-NoDerivs 3.0 Unported License.

# L'*homo sapiens* nella teoria della spinta gentile: nuova figura della relazione tra religione e capitalismo?\*

Olivier Butzbach

“L'économie est une discipline athée; l'économie est une discipline sans Dieu; l'économie est une discipline sans totalité; l'économie est une discipline qui commence à manifester non seulement l'inutilité, mais l'impossibilité d'un point de vue souverain, d'un point de vue du souverain sur la totalité de l'Etat qu'il a à gouverner.”

(M. Foucault, *Naissance de la Biopolitique*. Cours au Collège de France. 1978-1979, Seuil/Gallimard, Paris, 2004 (trad.it. *Sicurezza, Territorio, Popolazione*, Feltrinelli, Milano, 2005), pp. 285-286.)

“Una religione può essere identificata nel capitalismo – cioè, il capitalismo serve essenzialmente ad alleggerire le stesse ansie, gli stessi tormenti e disturbi alle quali le cosiddette religioni offrivano risposte.”

(W. Benjamin, *Il Capitalismo Come Religione*, Il Melangolo, Genova, 2013.)

## 1. Introduzione

I legami tra capitalismo e religione rappresentano un *topos* frequentemente visitato nelle scienze sociali del '900. Un *topos* che ha il suo lessico – il “Dio-denaro”, gli “apostoli del mercato”... Un lessico che, per altro e per inciso, rammenta la natura idolatrica del capitalismo come religione (pagana) – anche se, come vedremo più in avanti, la filiazione tra Cristianesimo ed economia è altrettanto fertile. Nel presente studio si cerca di affrontare l'argomento – e cioè la questione: il capitalismo è una religione? – da un altro punto di vista, e cioè quello della soggettività o del soggetto, analizzato attraverso il prisma della *governamentalità* così com'è stata concettualizzata da Michel Foucault.

Oggetto di questo paper, in particolare, è la disamina di un nuovo soggetto economico, l'*homo sapiens* formatasi nella teoria della “spinta gentile” (*nudge* in inglese) formulata negli ultimi vent'anni fa dall'eco-

---

\* Il presente contributo è stato selezionato per la pubblicazione dalla direzione scientifica dell'Ischia and Naples International Festival of Philosophy

nomista Richard Thaler e dal giurista Cass Sunstein.<sup>1</sup> La teoria della spinta gentile riflette ed incorpora gli sviluppi più recenti della psicologia e dell'economia comportamentale, identificando una soggettività economica diversa da quel *homo oeconomicus* neoliberale: un soggetto fallibile, opaco a se stesso ma trasparente al governante.<sup>2</sup>

Questa variazione nella storia recente del pensiero economico è interessante perché delinea una nuova figura nella relazione complessa tra religione e razionalità capitalistica. Infatti, l'*homo oeconomicus*, nella teorizzazione neoliberale, costituiva un soggetto eminentemente secolare: un soggetto privo di trascendenza, più libero che mai (dai vincoli della tradizione e della religione) di compiere le sue scelte – scelte orientate alla soddisfazione dei suoi interessi materiali. Nell'analisi foucaultiana della governamentalità, delineata nei corsi impartiti da Michel Foucault al Collège de France della seconda metà degli anni '70,<sup>3</sup> questa soggettività viene collegata alla governamentalità neoliberale – un dispositivo di razionalità governamentale teorizzato dagli anni '30 in poi, in Germania e negli Stati Uniti, in reazione contro l'attivismo economico di molti governi sulla scia della Grande Depressione del 1929. Nel pensiero foucaultiano, questa forma di governamentalità succede ad altre forme, tra cui la governamentalità liberale degli economisti classici (Adam Smith, David Ricardo), la governamentalità della ragione di stato o della stato di polizia, le quali erano, alla loro volta, successe ad forme pre-moderne di governamentalità come quella del governo pastorale proprio alle comunità cristiani del medioevo.

La tesi proposta qui è che l'*homo sapiens* della spinta gentile rappresenta una ri-attivazione della governamentalità pastorale del cristianesimo tardomedievale – il risultato paradossale delle mutazioni

---

1. R.H. Thaler, *From Homo Economicus to Homo Sapiens*, "Journal of economic perspectives", 14 (1) (2000), pp. 133-141; R.H. Thaler, C.R. Sunstein, C. R., *Nudge: Improving Decisions About Health, Wealth, and Happiness*, Yale University Press, New Haven, CT, 2008 (trad. it. *Nudge. La Spinta Gentile: La Nuova Strategia per Migliorare le Nostre Decisioni su Denaro, Salute, Felicità*, Feltrinelli Editore, Milano, 2014); C.R. Sunstein, *Why Nudge?: The Politics of Libertarian Paternalism*, Yale University Press, New Haven, CT, 2014.

2. R.H. Thaler, *From Homo economicus*, cit.

3. M. Foucault, *Sécurité, Territoire, Population*. Cours au Collège de France. 1977-1978, Seuil/Gallimard, Paris, 2004 (trad. it. *Sicurezza, Territorio, Popolazione*, Feltrinelli, Milano, 2005); Id, *Naissance de la Biopolitique*, cit.

dell' *homo oeconomicus* negli ultimi decenni. Questa ri-attivazione riflette un altro tipo di legame tra religione e capitalismo, non considerato nei dibattiti “classici” su capitalismo e religione – un legame consistente nella continuità delle razionalità governamentali. Inoltre, si sostiene qui l'utilità paradossale dell'analisi foucaultiana per storicizzare questo legame.

Il paper è organizzato come segue: in una prima parte si espongono i principali argomenti a favore della tesi di una natura religiosa (pagana o cristiana) del capitalismo; la seconda sezione presenta e discute la risposta indiretta (critica-geneologica) offerta da Foucault con la sua analisi della governamentalità neoliberale. La terza sezione presenta, invece, la figura dell' *homo sapiens* al cuore della teoria della spinta gentile, cercando (i) di mostrarne le similarità e differenze con le versioni precedenti dell' *homo oeconomicus*, e (ii) di valutare il grado di “secolarizzazione” dell'economia comportamentale rispetto alle teorie che la hanno preceduta. Nella quarta e ultima sezione si torna a Foucault cercando in un' altra figura della soggettività moderna o pre-moderna, l'uomo pastorale, una chiave interpretativa per la questione che ci occupa.

## **2. Il capitalismo come religione. Da Weber a Nelson via Benjamin**

Il rapporto degli uomini con il denaro e con l'arricchimento materiale costituisce una costante della denuncia dei culti pagani nella storia umana. Non sorprende, quindi, che nella fase storica dell'avvento e del trionfo del capitalismo, tali denunce siano state formulate con maggiore frequenza sia dalle religioni costituite,<sup>4</sup> sia da fonti ed autori secolari. Tuttavia, il capitalismo, come ricorda Max Weber, non ha nulla a che vedere con la semplice “sete di acquisire” o la semplice “ricerca del profitto”; il capitalismo, secondo lo stesso Weber, consiste

---

4. Basta consultare le frequenti condanne dell'attuale Papa nei confronti del sistema economico capitalistico: si veda <https://www.lastampa.it/vatican-insider/en/2018/03/03/news/a-pope-francis-lexicon-how-francis-speaks-of-capitalism-1.33987256>. Si può, ovviamente, stabilire un legame diretto tra queste prese di posizione e la teologia della liberazione sudamericana, nei confronti della quale il Papa ha manifestato convergenze: <https://www.theguardian.com/world/2015/may/11/vatican-new-chapter-liberation-theology-founder-gustavo-gutierrez>.

nella prevalenza di un “orientamento” razionale alla ricerca del profitto; nell’ “organizzazione razionale del lavoro formalmente libero” al fine di realizzare un profitto.<sup>5</sup>

La famosa tesi di Weber sul nesso tra capitalismo e religione è che lo sviluppo di questa razionalità capitalistica sia il frutto dell’etica protestante – più precisamente, dalle regole di condotta morale datesi da alcune sette protestanti nell’Europa del ‘500 e del ‘600. Solo questo movimento religioso, secondo Weber, può spiegare il cambiamento di status morale attribuito all’attività capitalistica - da attività extra-religiosa, tollerata, ad espressione di un dovere morale, di un’ etica, appunto: quello della vocazione (*Beruf*) applicata al proprio lavoro. Un’idea, secondo Weber, introdotta da Luther nella sua traduzione della Bibbia: “Pensare che il dovere si compie nelle attività temporali, che esso costituisce l’attività morale più elevata che l’uomo si possa assegnare nel mondo temporale - ecco, incontestabilmente, il fatto assolutamente nuovo” della riforma protestante.<sup>6</sup>

L’analisi genetica di Weber non pretende di fare del capitalismo del primo ‘900 (contemporaneo a lui) un fenomeno religioso; si limita ad osservare le “affinità elettive” significative tra l’etica protestante che si forma dopo la Riforma, da un lato, e lo spirito del capitalismo ai suoi albori, dall’altro. Negli sviluppi successivi, ragiona Weber, il capitalismo si sgancia dalle sue origini religiose: “il capitalismo vincente non ha più bisogno di quel sostegno da quando si fonda su una base meccanica.”<sup>7</sup> Ormai la razionalità capitalistica è diventata una “gabbia dura come l’acciaio” (*stahlhartes Gehäuse*), nella celebre formula del sociologo tedesco.<sup>8</sup>

Le ambivalenze di Weber rispetto alla modernità e al capitalismo vennero superate da alcuni giovani intellettuali della Repubblica di Weimar, che ripresero le tesi weberiane per utilizzarle in una prospettiva critica più radicale del capitalismo, ispirata al romanticismo più che al marxismo. Due figure spiccano in questa costellazione (si segue

---

5. M. Weber, *L’Etica Protestante e lo Spirito del Capitalismo*, BUR, Milano, 2012.

6. Ibi, p. 110.

7. Ibi, p. 123.

8. M. Löwy, *La Cage d’Acier: Max Weber et le Marxisme Wébérien*, Stock, Paris, 2013.

qui le analisi di Michael Löwy):<sup>9</sup> Ernst Bloch e Walter Benjamin. Il primo conia l'espressione "capitalismo come religione" nel suo libro su Thomas Münzer nel 1921; il secondo, in un frammento probabilmente sulla scia della lettura del libro dell'amico, ma pubblicato postumo, sferra al capitalismo come religione un duro attacco.<sup>10</sup>

In quel breve testo, Benjamin vede nel capitalismo una "struttura religiosa", fondata su un culto permanente ("il capitalismo è una religione puramente culturale"). Ma quale culto? Il testo di Benjamin lascia ampi margini per l'interpretazione. Secondo Löwy, sulla base degli indizi forniti da Benjamin, il culto capitalistico consiste, per quest'ultimo, nell'adorazione del denaro. Niente di diverso, apparentemente, rispetto alle solite condanne dell'avarizia e dell'amore del denaro, non proprie, come lo rileva Weber (e come osservato sopra), al capitalismo. Però questo culto, nel caso del capitalismo secondo Benjamin, è permanente - il che lo differenzia da altri sistemi non capitalistici. Inoltre, sempre secondo Benjamin, il culto capitalistico è il primo culto che crea, perennemente, colpa - invece di promettere l'espiazione dei propri peccati come lo fanno le religioni "normali". Benjamin gioca qui con la polisemia della parola "colpa", "Schuld" in tedesco, che significa anche "debito" - una polisemia ampiamente sfruttata dalle critiche più recenti del neoliberalismo, ma anche dalle teorie eterodosse della moneta, come quella di Aglietta e Orléan.<sup>11</sup> Infatti, ci sono buoni motivi per concepire il capitalismo - soprattutto il capitalismo tardivo - come fondato sul debito.<sup>12</sup>

Il breve saggio di Benjamin insiste su questo punto: il capitalismo non ha dogma, né teologia. Ma i lavori degli economisti (e storici del pensiero economico) Jacob Viner e Robert Nelson dimostrano il contrario: il capitalismo ha una teologia, ed è l'economia politica. Già nel 1960, Viner notava profonde affinità tra alcune dottrine scolastiche del tardo medioevo e la teoria del laissez-faire così come viene elaborata

---

9. Ibidem.

10. W. Benjamin, *Il Capitalismo*, cit.

11. M. Aglietta e A. Orléan, *La Monnaie Entre Violence et Confiance*, Odile Jacob, Paris, 2002.

12. Per un'interpretazione in tal senso, si veda M. Lazzarato, *La Fabbrica dell'Uomo Indebitato. Saggio sulla Condizione Neoliberista*, DeriveApprodi (Fuorifuoco), 2011.

dagli autori classici del diciannovesimo secolo.<sup>13</sup> Nel 1966, in una serie di conferenze, che faranno l'oggetto di una pubblicazione postuma nel 1972, Viner approfondisce l'analisi, identificando nella provvidenza l'idea di fondo che sottende l'economia politica classica. La provvidenza, ragiona Viner, compare prima negli scritti degli autori mercantili che la associano all'abbondanza di alcuni beni e non altri (beni di necessità, come l'acqua, non beni di lusso); in seguito, la provvidenza viene legata al commercio che favorisce la fratellanza tra i popoli – Viner riprende qui la tesi di Montesquieu sul “doux commerce” senza nominarla. Infine l'economia politica classica, con Adam Smith, vede la provvidenza sia nella “mano invisibile” che dall'interesse individuale genera il benessere collettivo, sia nelle cause ultime dell'agire economico – un agire fondato sui sentimenti morali come quel “self-love” smithiano trasmutato dagli epigoni in egoismo.<sup>14</sup>

Robert H. Nelson completa e generalizza l'eredità di Jacob Viner considerando l'insieme della storia del pensiero economico come una continuazione delle riflessioni teologiche medievali – “noi economisti, scrive Nelson in un libro del 2001, siamo gli eredi di Tommaso D'Aquino e Martin Lutero”.<sup>15</sup> Però la religione di cui gli economisti sono i sacerdoti è una religione profondamente secolare: è il culto del progresso e del mercato.<sup>16</sup> “Invece della credenza in un paradiso e una vita dopo

---

13. “[T]he scholastic doctrine provided material which nineteenth-century Catholic writers with laissez faire tendencies were to make use of in building up a case against state interventionism in the economic field”; in J. Viner, *The Intellectual History of Laissez Faire*, “The Journal of Law and Economics” 3 (1960), p.52.

14. Come osserva Alessandro Roncaglia, “l'interesse personale di cui parla Smith non va inteso in senso assoluto, come egoismo incondizionato, ma come motivazione dominante condizionata però da un freno potente, [...] la morale della simpatia, cioè il desiderio di ottenere l'approvazione degli altri”. In A. Roncaglia, *L'Età della Disgregazione. Storia del Pensiero Economico Contemporaneo*, Laterza, 2019, Bari, p.15. Secondo Viner, Smith concepisce questo equilibrio delle motivazioni dell'agente come espressione del divino: “The sentiments-are innate in man; that is, man is endowed with them by providence. Under normal circumstances, the sentiments-make no mistakes. It is reason which is fallible.”; in J. Viner, *The Role Of Providence in the Social Order. An Essay in Intellectual History*, Princeton University Press, Princeton, 1972, pp. 78-79.

15. R.H. Nelson, *Economics as Religion: From Samuelson to Chicago and Beyond*. Penn State University Press, University Park, 2001, p. xv.

16. *Ibidem*. Si veda anche il primo libro di Nelson sull'argomento: R.H. Nelson, *Reaching for Heaven on Earth: The Theological Meaning of Economics*, Rowman and Lit-

la morte, l'economia moderna promette il paradiso sulla terra sotto la forma di un progresso materiale continuo.”<sup>17</sup> La lettura proposta da Nelson offre quindi un interessante, completo rovesciamento della critica di Benjamin: il capitalismo ha una teologia, e questa teologia promette la salvezza – non la colpa senza speranza di espiatione come in Benjamin.

Seconda la prospettiva delineata fin qui, l'eredità neo-weberiana di Bloch e Benjamin e i lavori di Viner e Nelson offrono prospettive complementari sulla natura profondamente religiosa del capitalismo. La questione dei rapporti tra religione e capitalismo sembrerebbe chiusa. Non lo è, tuttavia, grazie alla lettura proposta da Foucault sui mutamenti della governamentalità.

### **3. Homo oeconomicus della governamentalità neoliberale: trionfo della scienza atea?**

Com'è noto, nel corso degli anni 1970, all'occasione dei suoi corsi al Collège de France, Michel Foucault espone le basi di ciò che chiama una storia della governamentalità – in quanto insieme delle pratiche riflessive emerse, all'epoca moderna, attorno al problema del governo degli uomini – cioè del governo delle condotte.<sup>18</sup> Questo approccio emerge dal tentativo di Foucault di circumnavigare ciò che chiama “gli universali”, e di proporre, come punto di vista o livello analitico, il soggetto o i processi di soggettivazione. La prospettiva foucaultiana è quindi molto diversa di quella degli studiosi di cui si è parlato nella precedente sezione: al contrario di Benjamin, Nelson o Viner (la divergenza con Weber è più complessa),<sup>19</sup> Foucault evita il terreno onto-

---

tlefield, New York, 1993; e Id., *Economic Religion and the Worship of Progress*, “American Journal of Economics and Sociology” 78 (2) (2019), pp. 319-362.

17. R.H. Nelson, *Economic Religion*, cit., p. 319.

18. Quest'analisi viene offerta più specificamente nei corsi del 1977-78 (M. Foucault, *Sécurité*, cit. Tutte le citazioni e passaggi di questo testo menzionati nel presente saggio provengono dalla versione francese del 2004) e del 1978-79 (M. Foucault, *Naissance*, cit. Tutte le citazioni e passaggi di questo testo menzionati nel presente saggio provengono dalla versione francese del 2004).

19. Si veda A. Skornicki, *La Grande Soif de l'État. Michel Foucault avec les Sciences Sociales*, Les Prairies Ordinaires, Paris, 2015. Secondo Skornicki, sintetizzando un'ampia letteratura che confronta i due autori, il rifiuto, da parte di Foucault, degli ideal-tipi e delle grandi narrazioni storiche a portata universale, non lo oppone comunque a

logico (l'economia o il capitalismo come sistema, il teleologico-politico come un' impostazione sistemica).

È in questa cornice che prende forma l'interesse di Foucault per quello che considera la matrice delle arti di governare, ovvero il potere pastorale associato al cristianesimo occidentale dall'antichità tardiva in poi. Il potere pastorale come tecnica di governo viene superato, però, in epoca moderna, da altre forme di governamentalità che, tuttavia, riprendono in parte, trasformandoli, alcuni elementi della governamentalità pastorale. Foucault si focalizza in particolare su due forme successive al governo pastorale: la ragione di Stato, sviluppatasi nel XVI-XVII secolo, che ha dato luogo, in particolare, allo Stato di polizia;<sup>20</sup> La razionalità liberale, sviluppatasi con l'economia politica nella seconda metà del XVIII secolo. Al termine di questo arco storico-analitico, che coincide con le ultime lezioni del corso sulla nascita della biopolitica, Foucault si confronta con l'ultima incarnazione di questa forma di razionalità governamentale liberale: l'*homo economicus* neoliberale – sia nella versione, tedesca, dell'*Ordoliberalismus*, che in quella, statunitense, della scuola di Chicago.

L'*homo oeconomicus* dei neoliberalisti non è più soltanto lo scambista concepito da Adam Smith – un agente razionale guidato da sentimenti morali; è un agente iper-razionale con un'unica motivazione, efficacemente espressa da George Stigler, un esponente di spicco della Scuola di Chicago: secondo quest'ultimo, esiste “un'unica teoria generale del comportamento umano e questa è la teoria della massimizzazione dell'utilità.”<sup>21</sup> Secondo Foucault, il neoliberalismo statunitense rompe con il liberalismo classico nella scelta di focalizzare la sua analisi sulla “razionalità interna del comportamento umano.”<sup>22</sup>

---

Weber, dati (a) la prudenza metodologica con la quale Weber usa gli idealtipi e (b) il fatto che quest'ultimo non concepisca un unico processo di razionalizzazione, bensì molteplici processi di razionalizzazione – paralleli, potremmo aggiungere, alle diverse forme di governamentalità alle quali si interessa Foucault.

20. Deve essere chiaro che questo brevissimo riassunto delle tesi foucaultiane non presume forme di causalità lineari, esplicitamente rifiutate dallo stesso Foucault.

21. Citato da A. Roncaglia, *l'Età della Disgregazione*, cit., p. 146.

22. M. Foucault, *Naissance de la Biopolitique*, cit., p. 229. Foucault non sembra consapevole della continuità di questa posizione dei neoliberalisti statunitensi della seconda metà del novecento con le scuole marginaliste europee del secolo precedente, che operarono per prime questa rottura epistemologica con l'economia politica classica.

Foucault si interessa particolarmente alla teoria del capitale umano sviluppata, all'interno della Scuola di Chicago, da Theodor Schultz prima, e Gary Becker poi. Secondo questo approccio teorico, il lavoro quale attività economica viene investito da un livello superiore (rispetto alle concettualizzazioni passate) di calcolo razionale, tramite il quale l'individuo produce se stesso. L'*homo oeconomicus* dei classici, osserva Foucault, era "l'uomo dello scambio"; l'*homo oeconomicus* neoliberale, invece, è "imprenditore di se stesso".<sup>23</sup> Inoltre, l'imprenditore neoliberista è immerso nel mercato: "la generalizzazione della forma economica del mercato [...] funziona come principio di intelligibilità, principio di comprensione dei rapporti sociali e dei comportamenti individuali."<sup>24</sup>

Il mercato, in altre parole, non è il luogo della salvezza, ma della (produzione di) verità su tutti i rapporti sociali – verità necessaria all'esercizio della libertà del soggetto autonomo, dell'*homo oeconomicus*. Siamo lontani, qui, dell'analisi ontologica-teologica alla Viner o Nelson. Ma è nell'analisi della governabilità dell'*homo oeconomicus* neoliberale che Foucault ci porta, sembra, agli antipodi della visione del capitalismo quale religione. Quest'analisi ha a lungo alimentato i dibattiti tra gli interpreti di Foucault.<sup>25</sup> Ci sembra convincente la lettura che ne propone Orazio Marzocca, secondo il quale il soggetto neoliberale è "ingovernabile solo nella misura in cui non lo si governa in base agli interessi che vuol fare valere sul mercato."<sup>26</sup>

Infatti, secondo Foucault, il soggetto neoliberale ribalta la logica governamentale del liberalismo classico: "si trasforma il *laissez-faire* in un *ne pas-laissez-faire* il governo, al nome di una legge di mercato che consentirà di misurare e valutare ognuna delle sue attività."<sup>27</sup> L'universalità del mercato quale meccanismo superiore di allocazione

---

Invece nell'ottica foucaultiana i lavori di Gary Becker costituiscono giustamente una rottura sia con i classici che con i marginalisti.

23. Ibid., pp. 231-232.

24. Ibid., p. 249.

25. Si veda S. Audier, *Penser le "Néolibéralisme". Le Moment Néolibéral, Foucault et la Crise du Socialisme*. Le Bord de l'Eau, Lormont, 2015.

26. O. Marzocca, *Foucault Ingovernabile. Dal Bios all'Ethos*, Meltemi (Linee), Sesto San Giovanni, 2016, p. 121. Nella stessa direzione interpretativa si vedano S. Audier, *Penser le "Néolibéralisme"*, cit.; e J.-C. Monod, *L'Art de ne pas Être Trop Gouverné*, Seuil (L'ordre philosophique), Paris, 2019.

27. M. Foucault, *Naissance de la Biopolitique*, cit., p. 253.

delle risorse e fonte di veridicità (dei rapporti sociali e dei comportamenti individuali) è lo strumento col quale gli economisti neoliberali statunitensi estendono considerevolmente gli ambiti legittimi di applicazione della scienza economica. Così, Becker ha applicato il paradigma dell'*homo oeconomicus* alla discriminazione razziale (nella sua tesi di dottorato, pubblicata nel 1957), all'educazione (con un suo famoso saggio del 1964 sul "capitale umano"), alla famiglia. Perfino la religione diventa l'oggetto di scelte di massimizzazione.<sup>28</sup>

La governamentalità neoliberale non prevede quindi l'uscita dell'*homo oeconomicus* dai processi di governo delle condotte; però tale governamentalità non può funzionare, come osservato sopra, che partendo dagli interessi del soggetto economico. L'*homo oeconomicus* non è, osserva Foucault, l'*homo juridicus* o l'*homo legalis*. Però è "eminente governabile",<sup>29</sup> attraverso delle tecniche comportamentali che agiscono sul contesto in cui opera il soggetto; l'*homo oeconomicus* appare come colui "che risponderà sistematicamente alle modifiche sistematiche che verranno introdotte nel suo ambiente [*milieu*]."<sup>30</sup>

È questa concezione della governamentalità neoliberale che porta al giudizio tranchant di Foucault sull'economia quale "scienza atea": è una scienza senza totalità, che produce molteplici "soggetti di interesse" – una molteplicità "non totalizzabile", sulla quale non ha presa nessuna autorità sovrana. Se l'*homo oeconomicus* non è un soggetto religioso, è perché è partecipe ad una forma di governamentalità fondamentalmente impermeabile alle pretese di qualunque teologia politica.

#### **4. Dall'*homo economicus* all'*homo sapiens*: il soggetto imperfetto e governabile della spinta gentile**

Le lezioni di Michel Foucault sul neoliberalismo risalgono a più di quarant'anni fa. Da allora, l'*homo oeconomicus* ha subito alcune trasformazioni significative, al punto di rimettere in questione alcune

---

28. Dai lavori di Iannaccone in poi. Si veda L.R. Iannaccone, *The Consequences of Religious Market Structure: Adam Smith and the Economics of Religion*, "Rationality and Society" 3 (2) (1991), pp. 156-177.

29. M. Foucault, *Naissance de la Biopolitique*, p. 274.

30. Ibidem.

conclusioni foucaultiane sulla governamentalità neoliberale. Queste trasformazioni sono dovute in gran parte agli sviluppi dell'economia sperimentale e della psicologia negli ultimi decenni. Già nel secondo dopoguerra l'economia sperimentale metteva in luce, attraverso indagini empiriche, gli elementi del processo decisionale che deviano dall'assioma di razionalità, mostrando, ad esempio, come gli agenti si fanno influenzare dal modo in cui vengono presentate le alternative (il cosiddetto "effetto *framing*"). Negli anni '50 e '60, l'economista statunitense Herbert Simon concludeva, nel contesto della sua analisi del funzionamento delle organizzazioni, che i limiti cognitivi dei dirigenti (razionalità limitata o "bounded rationality") conducono quest'ultimi ad adottare delle regole decisioni semplici, delle "euristiche", o "regole del pollice", lontane dalle scelte di massimizzazione erette a pilastro dell'economia novecentesca da George Stigler.

Negli anni '70 e '80 la "prospect theory" sviluppata dagli psicologi Daniel Kahneman e Amos Tversky parte da queste apparenti deviazioni del comportamento effettivo degli agenti individuali dagli assiomi razionalistici della teoria delle decisioni. Kahneman e Tversky mettono così in evidenza i fattori causali degli errori cognitivi rilevati, in parte, dall'economia sperimentale, e in particolare: l'avversione al rischio, la dipendenza (cognitiva) da una situazione di riferimento (preferenza per lo status quo); la tendenza ad attribuire maggiore importanza alle probabilità piccole; l'attribuzione di un valore maggiore alle perdite piuttosto che ai guadagni. Possiamo citare pure l'"effetto dotazione", cioè il fatto che gli agenti attribuiscono un valore maggiore alle cose che già possiedono. In un libro recente<sup>31</sup> Kahneman riprende le sue ricerche, insieme ai lavori di alcuni psicologi, per indagare la ripartizione dei processi decisionali (individuali) in due "sistemi": un primo sistema, il "pensiero lento", utilizzato dagli agenti in contesti che richiedono attività mentali impegnative; un secondo sistema, il "pensiero veloce", in cui gli agenti si affidano invece ad intuizione ed euristiche. In quest'ultimo caso, ovviamente, gli assiomi comportamentali della teoria neoclassica non reggono più.

---

31. D. Kahneman, *Thinking: Fast and Slow*, Farrat, Strauss and Giroux, New York, 2011. Trad. it. *Pensieri lenti e veloci*, Oscar Mondadori, 2012.

La teoria della spinta gentile di Thaler e Sunstein<sup>32</sup> si iscrive in questo doppio solco: quello dell'economia comportamentale degli anni '50 e '60 e quello della *prospect theory* di Kahneman and Tversky. Questi autori mostrano come i risultati delle ricerche psicologiche ed economiche degli ultimi 50 anni abbiano invalidato in modo definitivo gli assiomi alla base della costruzione del modello dell'*homo oeconomicus*.<sup>33</sup> L'individuo concreto è, invece, un essere cognitivamente difettoso, soggetto a molte influenze esterne. È proprio quest'influenzabilità degli agenti che induce Thaler e Sunstein a formulare una proposta, la spinta gentile (*nudge theory*),<sup>34</sup> secondo la quale i governi (che non dovrebbero cercare di intervenire in modo troppo importante nell'economia) dovrebbero limitare a dare una "spinta gentile" agli agenti per indurli ad agire in un modo consono per il bene pubblico. Questo approccio, come scrive Roncaglia, "può essere considerato un attacco sottile ma devastante alla nozione di *homo oeconomicus* razionale, ma resta fondato su una concezione solipsistica dell'agente, concentrato sul perseguimento del proprio interesse egoistico, e soprattutto su una fiducia assoluta nelle capacità ottimizzanti del mercato."<sup>35</sup>

L'altro contributo della teoria della spinta gentile, coronamento dell'economia comportamentale, risiede precisamente nella teorizzazione del governo dei comportamenti individuali. Il soggetto economico è fallibile, e quindi influenzabile: viene qui identificato una leva comportamentale. L'*homo sapiens* della spinta gentile è governabile. Però il regime (o la forma) di governamentalità non è più quello considerato dai neoliberalisti statunitensi alla Becker, letti da Foucault. Il soggetto economico non viene governato da incentivi; non si tratta di governare a partire degli interessi (il "soggetto d'interesse" di cui parla Foucault),<sup>36</sup> ma a partire dei fallimenti cognitivi dell'individuo: il governo si fa *influencer* ante litteram.

---

32. Si vedano i lavori citati nella nota n. 3.

33. Del quale Thaler, in un articolo del 2000, annunciava la scomparsa. Si veda R.H. Thaler, *From Homo Economicus*, cit.

34. R.H. Thaler, C.R. Sunstein, *Nudge*, cit.

35. A. Roncaglia, *L'Età della Disgregazione*, cit., p. 308.

36. Nella sua lezione del 28 marzo 1979: M. Foucault, *Naissance de la Biopolitique*, cit., pp. 277-279. Le parti della lezione di Foucault dedicate al soggetto d'interesse nel pensiero economico classico (da Hume a Smith) ritrovano implicitamente una continuità che lega pensiero classico e pensiero neoliberale.

In questa cornice, il “governo” (qui compreso in senso lato: Thaler e Sunstein si riferiscono al governo delle condotte in tutte le situazioni economiche) viene concepito come un “architetto della scelta” (*choice architect*), “responsabile”, nelle parole di Thaler e Sunstein, “dell’organizzazione del contesto in cui le persone prendono decisioni.”<sup>37</sup> Il potere che esercita l’architetto della scelta è indiretto e minuto, siccome piccoli dettagli, sostengono Thaler e Sunstein, possono avere un impatto significativo sulle scelte degli agenti economici; l’architetto della scelta non fa altro che dirigere l’attenzione del soggetto.

L’architetto della scelta esprime quindi una (nuova?) forma di razionalità governamentale che gli stessi autori chiamano “libertarismo paternalistico” (*paternalistic libertarianism*); “libertarismo” perché presume che gli agenti economici (i soggetti) siano “liberi di scegliere” – per riprendere il titolo di un classico del neolibertismo – il libro eponimo di Milton Friedman citato dagli autori. “Paternalistico” perché Thaler e Sunstein sostengono che sia legittimo per i governanti/architetti della scelta di “tentare di influenzare il comportamento delle persone al fine di rendere la vita di quest’ultimi più lunga, più sana e migliore.”<sup>38</sup>

La domanda che ci poniamo, a questo punto, è la seguente: qual’è l’impatto della spinta gentile sulla visione foucaultiana dell’*homo oeconomicus* come uomo senza Dio? In altre parole, cosa dice l’*homo sapiens* di Thaler e Sunstein sulla relazione tra economia e Dio, tra capitalismo e religione?

## 5. Il ritorno della governamentalità pastorale

Non bisogna esagerare la distanza tra *homo sapiens* e *homo oeconomicus* – accettando così il ragionamento di Richard Thaler nel suo articolo del 2000. Il soggetto della spinta gentile è, ancora, l’individuo neoclassico che cerca, attraverso le sue scelte, di massimizzare la propria utilità. L’*homo sapiens* è, sempre, guidato dal proprio interesse. Però questa guida è incerta, maldestra: i limiti cognitivi e le euristiche fanno sì che le scelte dell’agente economico non siano conformi ai suoi interessi. Questa opacità rende necessaria l’intervento dell’architetto della scelta. Come riassume efficacemente Robert Sugden in un’analisi critica

---

37. R.H. Thaler, C.R. Sunstein, *Nudge*, cit., p. 3.

38. *Ibidem*.

della teoria del *nudge*, la giustificazione normativa per l'intervento del "governo" consiste nell'ipotesi che "gli individui vogliono fare le scelte che sono spinti a fare".<sup>39</sup>

Siamo ancora nella cornice di una scienza atea? Non sembra: non tanto perché la spinta gentile riabiliterebbe la figura del sovrano teologico-politico: l'architetto della scelta concepito da Thaler e Sunstein è un "governo delle condotte" diffuso che interviene sull'ambiente, sul contesto in cui gli individui compiono le loro scelte – esattamente come il governo (centrale) nelle teorie neoliberali esaminate da Foucault (un altro elemento di continuità tra teoria della spinta gentile e le teorie neoliberaliste di Becker o Stigler). È però, nel rapporto tra autonomia e conoscenza di sé che la *nudge* fa riemergere una figura soggettiva identificata con il governo religioso delle condotte – una figura che assomiglia molto al soggetto del governo pastorale analizzato da Foucault nel suo corso del 1977-78.<sup>40</sup>

Il governo pastorale del Cristianesimo medievale, nato nelle comunità monastiche, è un governo delle condotte che fornisce il contesto da cui prendono forma le arti di governare moderne. La pastorale, in altre parole, costituisce la matrice delle governamentalità moderne.<sup>41</sup> È pur vero che Foucault, nelle lezioni successive all'analisi del governo pastorale, ne identifica la crisi (nel cinquecento e seicento) e il superamento. Però, come osserva Monod, il settecento corrisponde non alla fine del pastorato ma ad "una certa fine del potere pastorale", che cambia terreno, si sposta verso il politico e si secolarizza.<sup>42</sup>

Quindi, come per le altre forme di governamentalità, è ragionevole ipotizzare che la governamentalità pastorale persiste come matrice potenziale di governamentalità. È quello che accade, si sostiene qui, con l'ultima mutazione dell'*homo oeconomicus*, l'emergenza dell'*homo sapiens* della spinta gentile. Quest'ultimo condivide tre caratteristiche

---

39. R. Sugden, *Do People Really Want to be Nudged Towards Healthy Lifestyles?*, "International Review of Economics" 64 (2) (2017), p.113.

40. M. Foucault, *Sécurité*, cit.

41. Ibid., p.169. Come scrive Skornicki, "il modo di vita monastica, quando si esercita su altri terreni di quello strettamente religioso, o il puritanismo protestante, con il suo ascetismo intramontano, appaiano da Weber come da Foucault come la matrice ecclesiastica dell'obbedienza nelle società capitalistiche." In A. Skornicki, *La Grande Soif*, cit., p. 150.

42. J.-C. Monod, *L'Art de ne pas Être*, cit.

essenziali con la governamentalità pastorale: la predisposizione alla condotta eteronoma, il rapporto con la salvezza e il rapporto con la verità. La predisposizione alla condotta eteronoma nasce dai limiti cognitivi dell' *homo sapiens*, dalla sua opacità a se stesso; deve essere spinto per poter raggiungere i suoi veri interessi. Così, nella governamentalità pastorale, il soggetto si costituisce tramite “il consolidarsi della dipendenza dell'individuo da un' istanza eteronoma di potersapere che doveva dirigerlo per tutelarlo.”<sup>43</sup> Bisogna aggiungere che l'architetto delle scelte si trova di fronte ad individui; questa eteronomia è radicalmente individuante, così come lo è la governamentalità pastorale.

In secondo luogo, l' *homo sapiens* della spinta gentile è guidato verso la salvezza. Qui la salvezza viene costituita dalla scelta giusta, quella che consente all'individuo di raggiungere, uno stato di maggior benessere (scegliendo, ad esempio, di consumare cibi più sani).<sup>44</sup> Questo punto delinea, peraltro, una possibile convergenza tra la griglia foucaultiana e l'analisi di Nelson sulla teologia economica.

In terzo luogo, l' *homo sapiens* produce verità su se stesso, esattamente come le “pecore” nella governamentalità pastorale. La questione della verità è il meccanismo-chiave nella nuova ragione governamentale liberale ottocentesca secondo Foucault, il lascito più importante della governamentalità pastorale. Il rapporto dell'economia politica alla questione della verità è illuminante, in particolare per la questione che ci occupa in questo saggio, sebbene non sia stato sufficientemente studiato. I neolibertisti del primo novecento (come Hayek), seguendo la scuola marginalista di Walras, concepiscono il mercato come luogo di creazione di sapere (verità) sulla realtà sociale; questa verità viene oggettivata nel meccanismo del prezzo. Le scuole economiche (neoliberiste) successive non si scartano da questo presupposto, fino ai teorici della spinta gentile per i quali, come abbiamo visto, il governo delle condotte serve proprio agli individui per raggiungere il loro vero interesse laddove la loro cognizione offusca la verità.

---

43. O. Marzocca, *Foucault Ingovernabile*, cit., p. 49.

44. Non a caso gli esempi più numerosi dati da Thaler e Sunstein per illustrare i benefici della spinta gentile sono presi dal campo della salute. Si veda R.H. Thaler e C.R. Sunstein, *Nudge*, cit. Anche Sugden, nel suo saggio critico, si focalizza sulla salute; si veda R. Sugden, *Do People really Want*, cit.

## 6. Conclusione: storicità della religiosità capitalistica

La teoria della spinta gentile concettualizza un soggetto – il soggetto economico, cioè capitalistico – per alcuni versi molto diverso dell’*homo oeconomicus* neoliberale analizzato da Foucault nelle sue lezioni del 1978-79. Questo *homo sapiens* è invece molto vicino al soggetto del governo pastorale del cristianesimo medievale, che annuncia le governamentalità moderne. Questa somiglianza ci consente di identificare un modo alternativo di concepire i legami tra capitalismo e religione, non attraverso le somiglianze di struttura tra capitalismo e religione, alla Benjamin, ma attraverso la soggettività e i suoi rapporti con il governo degli uomini / delle condotte.

Questa prospettiva ha due pregi. In primo luogo, consente di proseguire il fertile confronto tra le analisi di Weber e di Foucault sulla condizione dell’uomo moderno. La religione cristiana influenza il capitalismo attraverso delle norme comportamentali (Weber); la teoria economica contemporanea riattualizza delle regole di condotta pastorale (Foucault). Inoltre, il rapporto alla verità del soggetto neoliberale contemporaneo costituisce una tensione etica che accomuna le preoccupazioni dell’ultimo Weber e dell’ultimo Foucault.

Questa prospettiva è fertile, in secondo luogo, perché pone le basi per un’analisi storica delle forme di soggettività capitalistiche. Forme molteplici, proprio come lo sono le forme del capitalismo. Storicità delle soggettività capitalistiche come quella dello “spirito del capitalismo” nell’intento di Max Weber. Storicità dei legami tra religione e capitalismo, aldilà o al di qua delle interpretazioni strutturali o sistemiche.