

Saggi

43

Elettra Stimilli

Il debito del vivente

Ascesi e capitalismo

Quodlibet



Prima edizione nella collana «Quodlibet» settembre 2011
Prima edizione nella collana «Saggi» ottobre 2020

© 2011 Quodlibet srl
Macerata, via Giuseppe e Bartolomeo Mozzi, 23
www.quodlibet.it
ISBN 978-88-229-0535-2

Indice

- 11 Nota alla seconda edizione
13 Introduzione
- 31 I. Il fine in sé dell'impresa economica
- 33 1. Dell'economia generale e dei suoi eccessi
37 2. L'utile non basta
44 3. Per una difesa della società: Stato e/o mercato?
50 4. Le passioni e gli interessi
53 5. Massimizzazione del potere: l'interesse tra libertà e bene comune
60 6. L'ordine spontaneo dell'*homo oeconomicus*
65 7. Rendite a vita
71 8. Finanziarizzazione del mercato e indebitamento privato
- 75 II. *Oikonomía* e ascetismo
- 76 1. Cristianesimo e forma economica del potere
84 2. Normazione e trasgressione: esperienza di un debito
89 3. La fede come istituzione politica
94 4. Lo spirito, ovvero come sperimentare la carne
99 5. *Áskesis*: esercizio del possibile o agire conforme allo scopo?

- 105 6. Il corpo astinente: forma di libertà e esercizio di potere
 112 7. Una lotta con la carne
- 119 III. La costruzione teologica del governo del mondo
- 121 1. C'è ascesi nella «buona novella»?
 125 2. Il «merito» della vita ascetica: governare la storia
 130 3. Divergenze convergenti
- 139 IV. Povertà volontaria al mercato
- 140 1. Economia e cristianesimo: una visione storica
 142 2. Il commercio e il buon uso del mondo
 147 3. Avere nulla e possedere tutto: poveri volontari e economia di mercato
- 153 V. Il capitalismo come religione
- 154 1. Un culto permanente
 158 2. La religione non è un'esperienza utile
 162 3. Come un potere separato
 168 4. La vita come feticcio: arcano teologico o astrazione reale?
 174 5. Fantasmagorie
- 181 VI. Per una critica filosofica dell'ascetismo
- 182 1. Colpa e/o debito?
 186 2. L'uomo tra deficit biologico e debito pubblico
 194 3. Ambiguità dell'ideale ascetico
 202 4. Meccanismi economici e flussi del desiderio
 204 5. Sublimazioni
 207 6. Il problema economico del masochismo
 213 7. Masochismo primario

217	VII. «Spirito» del capitalismo e forme di vita
218	1. Religione e economia: non solo un «riflesso»
221	2. Ascesi e dilazione
223	3. L'agire razionale e i suoi fini
225	4. Ascetismo e metodica dell'esistenza
227	5. Il potere: dominio o potenza?
228	6. Capitalismo e secolarizzazione
234	7. Autodisciplina e potere
241	Bibliografia
261	Indice dei nomi

A mia madre, con lei ho scoperto l'«oikonomía»

Nota alla seconda edizione

Indagare le radici filosofiche del problema economico del debito è l'intento di questo lavoro, che è stato pubblicato per la prima volta nel 2011 e che ho avuto modo di discutere in varie occasioni sia in Italia che all'estero. In particolare, in ricordo dell'amico Mauro Ponzi che ci ha lasciati di recente, non posso non menzionare il primo seminario dell'Associazione Italiana Walter Benjamin e il volume *Il culto del capitale. Walter Benjamin: capitalismo e religione* (Quodlibet, Macerata 2014), con i contributi degli incontri seminariali e una nuova traduzione del frammento *Capitalismo come religione*, di cui si è tenuto conto in questa nuova edizione.

Quando ho iniziato a scrivere questo libro, la crisi economica, che negli ultimi decenni ha stravolto le politiche internazionali e le dinamiche individuali, era solo all'inizio. La letteratura sul tema era ancora relativamente limitata e non sempre focalizzata sui mutamenti connessi alle nuove forme di indebitamento privato, inizialmente diffuse negli Stati Uniti e successivamente all'origine del tracollo dell'intero sistema mondiale e della successiva crisi in Europa dei "debiti sovrani", oggetto di un mio secondo lavoro (*Debito e colpa*, Ediesse, Roma 2015). L'attuale sviluppo della riflessione filosofica sul tema è segno dell'esigenza di un approfondimento in questo ambito, la stessa da cui ha preso le mosse questo volume.

Introduzione

Numerose sono state le interpretazioni che hanno adottato un paradigma «sacrificale» come chiave di lettura privilegiata dell'epoca moderna e delle sue forme di potere. La rinuncia di parte delle libertà individuali per la conservazione della vita è stata individuata all'origine della costituzione dello Stato nazionale. Spesso si è visto nella civiltà moderna una sorta di compenso ricevuto in cambio del prezzo pagato per la repressione subita. Oggi, però, questo modello sembra che non funzioni più, al punto da apparire inadeguato se applicato alla condizione presente. Stando a recenti studi sul tema, ad esempio, le più diffuse psicopatologie del disagio contemporaneo della civiltà (come le anoressie, le bulimie, le nuove forme di tossicodipendenze, le depressioni, gli attacchi di panico, ecc.) non possono più essere riferite a dissidi originati dalla rimozione del desiderio, dalla rinuncia pulsionale, come accadeva, invece, in quelle descritte da Sigmund Freud nel secolo scorso. Non si possono semplicemente connettere agli effetti di sacrifici richiesti dalla civilizzazione. Appaiono, piuttosto, come il risultato di un intricato processo, attraverso cui le stesse occasioni di godimento sono elevate a imperativo sociale. Un'istanza di prestazione tende sempre più a prendere il posto del «principio di realtà» e l'adeguazione assoluta dei desideri alla logica competitiva del profitto si impone come condizione dell'affermazione di sé. Jacques Lacan parla, a questo proposito, di «discorso del capitalista». L'espressione da lui coniata risulta particolarmente

efficace per chi intende confrontarsi con uno dei fenomeni che caratterizza in maniera essenziale il nostro tempo: il fatto, cioè, che il potere, nell'epoca della globalizzazione, abbia assunto la forma dell'economia.

L'intento principale di questo lavoro è quello di condurre un'analisi sui meccanismi che hanno messo in moto e che continuano a perpetrare questa forma di potere. Una delle tesi più note sul tema è quella sull'origine del capitalismo dall'ascetismo intramondano elaborata da Max Weber nel secolo scorso. L'indagine qui avviata muove in primo luogo dalla consapevolezza che il presupposto dell'accumulazione e del profitto, oggi, non è più rintracciabile nella rinuncia (vale a dire nella capacità di differire la soddisfazione di determinati bisogni e desideri al fine di una maggiore ricchezza, come per molti versi risulta dall'analisi di Weber, del tutto coerente, in tal senso, col paradigma sacrificale); ma nella spinta compulsiva al godimento e al consumo. Nessun tipo di pratica ascetica sembrerebbe, dunque, farle da sfondo.

In questa ricerca, tuttavia, non solo proverò a dimostrare un'attualità della tesi di Weber che esuli dalla sua possibile affinità con il modello sacrificale; ma soprattutto cercherò di indagare i fondamenti antropologici della pratica ascetica, con particolare attenzione all'ascetismo cristiano, nella convinzione che un simile percorso possa portare un contributo anche per una lettura del presente. Si tratta di un lavoro che si iscrive nel solco tracciato dagli studi di Michel Foucault sul «potere governamentale» e sull'ascetismo tardo antico.

La questione filosofica sottesa ad un lavoro sui fondamenti antropologici della pratica ascetica è quella che riguarda l'azione stessa dell'uomo; il fatto, cioè, per primo chiaramente espresso da Aristotele, che, mentre «il fine (*télos*) della produzione (*poíesis*) è diverso dalla produzione stessa», «quello della prassi (*práxis*) non lo è». «Agire bene (*eupraxía*) è infatti – come dice Aristotele – in sé stesso il fine (*télos*)» (cfr. *Etica Nic.*, VI 1140b). Ogni finalità delineata dall'agire umano presuppone la capacità dell'uomo di possedere uno scopo che non deve essere dedotto da elementi esteriori e che, in quanto tale, neppure necessaria-

mente si risolve nella sua realizzazione estrinseca. In essa è in gioco una dimensione che non si limita allo statuto teleologico che pure le appartiene, ma rivela di essere per sua natura quello che Kant, con un'espressione tanto oscura quanto intimamente corrispondente alla complessità della questione, ha definito una «finalità senza scopo». La possibilità di individuare una natura ascetica dell'azione, in questo orizzonte, avrebbe senso solo a patto che l'ascetismo, a cui la prassi sarebbe connessa, non si esaurisse in una pratica sacrificale; ma facesse piuttosto i conti con quella «finalità senza scopo», che sembra caratterizzare in maniera determinante la vita umana. In essa risiede l'alimento della sua stessa capacità innovativa; ma anche la possibilità di essere immessa in un ingranaggio fine a sé stesso che la assoggetta.

La mia tesi, allora, è che nelle forme produttive contemporanee, più che la capacità di produzione in senso stretto o l'azione volta allo scopo, sia in gioco qualcosa che caratterizza ancora più intrinsecamente la vita umana; vale a dire, proprio il fatto che all'uomo non sia data solo la facoltà di agire perseguendo mete determinate, ma soprattutto e preliminarmente la possibilità di una prassi che contiene in sé il suo fine. Ricondere il problema del potere, nella sua attuale forma economica, ai modi del governo, sulla scia di Foucault, implica una riflessione sull'economia, in cui anche le questioni legate al lavoro, alla produzione e al profitto, prima di riguardare la programmazione, i costi di specifiche prestazioni e i sacrifici attuati per raggiungerle, non solo vengano ricondotte alle tecniche «ascetiche» di autoproduzione della vita umana, ma soprattutto si confrontino con la produttività senza scopo, che intimamente le appartiene; con la capacità, che caratterizza l'agire degli uomini e la natura stessa dell'ascetismo, di possedere in sé il suo fine. Questa è la «forza» che le modalità produttive contemporanee hanno saputo mettere maggiormente al lavoro.

Quello che permette alla prassi umana di essere un agire «senza scopo», di non essere, cioè, predeterminata all'attuazione, come avviene per il comportamento animale, è la natura potenziale dell'azione, su cui, almeno a partire da Aristotele, pur

con tutti i tentativi di occultamento, si è concentrata la riflessione etica e politica occidentale. Tale possibilità è stata variamente interpretata nei secoli della sua storia. Spesso le si è attribuito uno statuto negativo che, come tale, deve essere neutralizzato. La mia ipotesi è che oggi – nell'epoca in cui l'indebitamento è divenuto planetario, come forma estrema di coazione al godimento – la condizione che caratterizza la natura potenziale dell'azione emerga con inaspettata nettezza proprio come un «essere in debito». Il debito, nelle sue varie forme, è infatti divenuto il presupposto delle attuali modalità di assoggettamento e, come tale, deve essere riprodotto, piuttosto che saldato.

Quello di Foucault risulta uno dei percorsi più fertili per valutare in che misura un simile «essere in debito», un tale essere «manchevole», possa costituire, oggi, il precedente privilegiato per la ricerca del profitto. Imprescindibile resta infatti, in questo orizzonte, il nesso problematico da lui individuato tra «potere pastorale cristiano» e «potere economico-governamentale» (cfr. Foucault 5 e 6).

Uno dei maggiori meriti degli studi di Foucault in questo ambito è quello di non aver limitato l'economia alle questioni legate al lavoro, al possesso, all'interesse, all'accumulazione del denaro o alla definizione della razionalità strumentale ad esse sottesa. Foucault parla di economia nei termini di «governo», appunto, e, aggirando la classica opposizione tra logica caritativa cristiana e razionalità contabile, individua così in altro senso un nesso profondo tra cristianesimo e economia.

Non è un caso che, proprio su questa linea, Giorgio Agamben abbia, di recente, intrapreso un'indagine – particolarmente rilevante per il lavoro che si intende qui portare avanti – sulle radici cristiane dell'economia e della «governamentalità» moderna (cfr. Agamben 3). Il paradigma teologico della trinità e l'elaborazione patristica dell'«economia della salvezza» vengono da lui individuati all'origine dell'attuale governo economico degli uomini e del mondo. Nell'intento di integrare il passaggio, secondo lui non del tutto convincente in Foucault, dal pastorato ecclesiastico al governo politico, la sua analisi tende, però,

ad astrarre il dispositivo teologico dalle sue stesse pratiche: una sorta di inversione rispetto al lavoro di Foucault che, fino alla fine, ha invece sempre continuato a seguire contemporaneamente i due percorsi, quello governamentale e quello delle tecniche di soggettivazione, in quanto costitutivamente interconnessi.

L'intento di Foucault è senza dubbio quello di approfondire, in questa direzione, la riflessione sulla «biopolitica». A mio avviso, l'aspetto più rilevante che emerge, in tal senso, dalle sue ricerche, è che la naturalizzazione della politica e la sua trasformazione in biopolitica non sarebbero solo un effetto della politicizzazione della vita interamente privata della sua forma e delle sue qualità e ridotta, così, a mera vita biologica. Questo, è vero, è l'aspetto su cui si è maggiormente concentrato il dibattito sul tema negli ultimi anni. Tuttavia, almeno per il punto di vista che si intende qui adottare, il discorso sulla biopolitica, oggi, non può non tener conto dei meccanismi di assoggettamento che si applicano alla stessa capacità del vivente umano di dar forma e valore alla sua vita a partire dalla finalità senza scopo che la caratterizza. Questa, credo, sia la questione più attuale che emerge dal lavoro di Foucault e su cui vale pertanto la pena tornare a riflettere.

Nel tentativo di recuperare il problema dell'economia al cuore del discorso foucaultiano sulla governamentalità e, d'altra parte, nell'intento di restare nell'ambito di un'analisi che non perda di vista le pratiche attraverso cui il potere si costituisce in termini economici, producendo le sue stesse forme patologiche, la ricerca qui avviata muove, allora, dalla scelta apparentemente inattuale di riprendere in considerazione la tesi di Max Weber sull'origine del capitalismo. Nonostante i limiti, più volte chiaramente esposti da diversi punti di vista, l'efficacia della posizione di Weber per questo lavoro viene, non a caso, a coincidere con uno degli elementi maggiormente marginalizzati dalla critica weberiana. Ciò che nel discorso di Weber resta a tutt'oggi quasi impensato e che, dal mio punto di vista, può risultare, invece, ancora attuale per una lettura del presente, è la tesi secondo cui il motore principale della macchina capitalistica sarebbe un'au-

tofinalità implicita nel ricerca del profitto; vale a dire, quello che mette in moto il meccanismo, per Weber, non è tanto un impulso acquisitivo o l'interesse finalizzato all'accumulazione, quanto piuttosto la logica illogica del «profitto per il profitto».

L'autofinalità implicita nella ricerca del profitto come motore principale degli ingranaggi dell'economia capitalistica, che emerge nella tesi di Weber, prima ancora di suscitare la possibilità di una critica interna agli stessi sviluppi del discorso weberiano – come avviene anche in questo lavoro – apre la riflessione ad un problema più ampio, che concerne proprio la capacità dell'uomo di rapportarsi a sé stesso senza un fine predeterminato. Il fatto che il profitto, separato dall'interesse per un'acquisizione specifica, possa esistere come fine in sé, presuppone l'esperienza insita nel vivente umano di un elemento che eccede le situazioni a cui individualmente risponde, aprendo all'esistenza di una potenzialità, che ogni realizzazione determinata non può esaurire. Ogni fine raggiunto esiste, per gli uomini e le donne, solo a partire da quell'autofinalità intrinseca al loro stesso agire, su cui, per primo, Aristotele si è soffermato con maggior determinazione.

L'esigenza di proporre una lettura attualizzante della tesi di Weber sorge, allora, dalla convinzione che la vita degli uomini e delle donne sia oggi globalmente immessa in un'impresa autodistruttiva fine a sé stessa, in cui le psicopatologie del disagio contemporaneo della civiltà non sono che estreme propaggini di un iceberg molto profondo. La fonte del suo alimento e ciò che viene maggiormente sfruttato in questa impresa, nelle varie forme della sua manifestazione – quelle del consenso nelle politiche democratiche, quelle della precarizzazione del lavoro nell'economia, quelle dell'indebitamento privato nella finanziarizzazione economica, quelle delle forme migranti di produzione nel mercato globale del lavoro, quelle dell'immagine e del consumo nella società mercificata dello spettacolo, quelle della riduzione del corpo delle donne a mero strumento di «accompagnamento» delle nuove forme del potere – non sono tanto delle prestazioni specifiche, quanto piuttosto la stessa capacità del

vivente umano di rapportarsi autotelicamente a sé stesso. In una simile impresa questa potenzialità viene separata nella forma di una dipendenza liberamente prodotta e, a vari gradi, sottoposta a un esercizio di coinvolgimento delle singole esistenze alla sua realizzazione.

1. Prima di riprendere la tesi di Weber e di proporre una sua interpretazione che vada in questa direzione, come si è cercato di fare solo alla fine del lavoro, si è seguito un percorso che, in primo luogo, ha preso in considerazione gli oppositori di questo modo di interpretare il discorso weberiano.

All'inizio degli anni Ottanta del secolo scorso ha preso vita, in Francia, un movimento anti-utilitarista legato alla rivista «Maus» (*Mouvement anti-utilitariste dans les sciences sociales*), che ha avuto un suo non indifferente seguito anche nel dibattito contemporaneo. Basti pensare agli ultimi interventi di Serge Latouche, che è stato uno degli esponenti più in vista del MAUSS e di recente molto seguito anche dai movimenti globali di critica allo sviluppo illimitato. Il movimento anti-utilitarista, sulla scia delle ricerche di Marcel Mauss e di quelle di Karl Polanyi, o seguendo il lavoro di Georges Bataille, si è più volte confrontato con la tesi di Weber, senza prendere quasi mai seriamente in considerazione l'idea weberiana del profitto dell'impresa capitalistica come fine in sé. Ha, invece, individuato, nel discorso di Weber, la ragione utilitaristica come fonte univoca di alimento dei meccanismi dell'economia capitalistica e del suo potere. Vista l'importanza e la sua ampia diffusione, si è ritenuto opportuno un confronto preliminare con questo filone di studi. L'intento principale di questo lavoro è quello di rilevare le potenzialità e i limiti di un'impostazione che, mirando ad una critica dell'economia capitalistica, tende a separare la dimensione donativa e disinteressata da una utilitaristica e strumentale.

Nel discorso di Weber il profitto – indipendentemente dalla soddisfazione che può procurare, dall'utilità o dall'interesse da cui è mosso – per essere tale, per coincidere, cioè, con il guadagno effettivo dell'impresa, in primo luogo, deve essere una

finalità in sé. Un'autofinalità soggiace, in questo senso, ad ogni ricerca di mezzi per il raggiungimento di scopi individuati dagli interessi e volti alla realizzazione dell'utile; un'eccedenza che le appartiene intimamente. Su questa base, una ricostruzione, seppur sommaria, della formulazione politica dell'«interesse», tra il XVII e il XVIII secolo, ha consentito di individuare, contropelo rispetto alla lettura anti-utilitaristica, i meccanismi attraverso cui questo, come vettore di utilità e di libertà, risulta coincidere, in maniera funzionale al potere che su di esso si fonda, proprio con ciò che eccede l'utile personale in una confluenza immediata col «bene comune». Nella formulazione politica dell'interesse è in gioco l'elaborazione di un discorso volto alla produzione costante di una dipendenza liberamente costruita. Ciò che la rende possibile è proprio la neutralizzazione interna dell'autofinalità disinteressata che inerisce all'azione umana. La dimensione autotelica, rilevata da Weber come elemento eccedente la ragione strumentale e come motore principale dell'impresa capitalistica, nella formulazione politica dell'interesse viene, per così dire, tradotta nei termini di una spontanea convergenza delle libertà individuali in una sorta di «interesse disinteressato», allo stesso tempo, di tutti e di ciascuno, attraverso cui una forma propriamente economica del potere viene elaborata. L'opacità intrinseca alla natura dell'interesse è data dalla molteplicità irriducibile dei punti di vista da cui sorge, la cui convergenza appare, tuttavia, spontaneamente assicurata. Opaca è la stessa razionalità che lo governa: la massimizzazione di ciascun interesse coincide con ciò che, eccedendolo, non è più tale, e si realizza non solo nella piena soddisfazione di scopi chiaramente delineati, ma soprattutto diviene, nella forma astratta del consenso, un bene comune che ha il suo fine in sé.

In un percorso interno all'economia, che revochi in causa questa stessa razionalità, il passaggio compiuto dai maggiori esponenti del neoliberalismo del xx secolo appare, allora, in tale orizzonte, una radicalizzazione degli elementi fondanti il liberalismo classico, che dalla formulazione politica dell'interesse propria del XVII secolo ha tratto il suo alimento. Particolarmente

indicativa, in questo senso, è risultata la riflessione di Friedrich August von Hayek. Mirando ad una legittimazione economica dell'istituzione politica, Hayek parla di un «ordine spontaneo», che si autoproduce a partire da una «disciplina alla libertà». L'incremento della libertà nei modi della disciplina viene delineato, nel suo discorso, come una forma indiretta di intervento politico che si manifesta nella modalità di un ordine autogestito, coincidente con quello stesso del mercato. Di qui la riconduzione, ad opera di Hayek, delle varie figure classiche dell'*homo oeconomicus* – il produttore in possesso dei mezzi di produzione, il lavoratore salariato, l'uomo dello scambio e il consumatore – all'unica modalità dell'imprenditore in quanto «imprenditore di sé», che implicitamente radicalizza lo stesso discorso di Weber attraverso il passaggio dall'impresa capitalistica all'ordine autogestito del mercato.

La prospettiva aperta da Hayek è stata portata avanti da alcuni dei più noti esponenti della Scuola di Chicago, come Theodore Schultz e Gary Becker, su cui mi soffermo. L'enorme applicazione che le loro teorie del «capitale umano» hanno avuto nelle odierne forme di produzione, induce ad un rinnovato impiego della parola «capitalismo». L'investimento in capitale umano risulta la modalità prioritaria dell'attuale economia, e la stessa attività lavorativa viene a coincidere con una pratica imprenditoriale autofinalizzata. L'idea di Weber – secondo cui il vero motore dell'impresa capitalistica consisterebbe nella capacità di capitalizzare proprio ciò che non ha altro fine se non in sé stesso – appare, in tal modo, pienamente realizzata. La capitalizzazione del lavoro che ciascuno opera su di sé implica una forma di autodisciplina, una «disciplina alla libertà», nel senso di Hayek; volendo mantenere vivo il discorso di Weber, si potrebbe parlare, a questo proposito, di una sorta di rinnovato ascetismo. Questo esercizio assume, oggi, modalità assai lontane dalle forme ascetiche a cui pensava Weber a proposito della forma di vita dell'imprenditore degli inizi del secolo scorso. Tuttavia, il nesso tra asceti ed economia, che è centrale nella sua tesi, deve essere qui ripensato, in un'analisi in cui l'ascetismo non sia limitato

alla pratica della rinuncia come mezzo per il raggiungimento di un fine ad essa estrinseco, ma venga individuato al cuore della stessa «condotta di vita». Questo, del resto, è precisamente quanto emerge dall'impostazione weberiana.

II. Normalmente è stato favorito, nella riflessione di Weber, il paradigma della secolarizzazione. A questo riguardo, si è sottolineato lo spostamento di fini – da una finalità trascendente a una immanente – in un discorso fondamentalmente volto alla ricerca delle origini del capitalismo. La traduzione secolare dell'agire ascetico intramondano attuata dal calvinismo avrebbe consentito, nella lettura weberiana, di svincolare la razionalità della prassi dalla finalità estrinseca della remunerazione etica trascendente, di impostazione cristiana. Al di là di Weber, ma a partire dalla sua stessa intuizione, più che interrogarmi sull'«origine» del capitalismo, in questo lavoro intendo porre il problema del senso di un meccanismo che, malgrado lo spostamento della finalità sul piano dell'immanenza, sembra mantenere immutati i suoi ingranaggi, pur producendo effetti profondamente differenti al mutare delle condizioni del suo funzionamento. Il discorso weberiano sull'ascetismo può forse acquistare, così, nuova luce.

In questa direzione è sembrato utile portare avanti un'analisi dell'ascesi cristiana, da cui muove lo stesso discorso di Weber. Invece di presupporre, però, *che cosa* sia l'ascetismo nel cristianesimo, si è cercato, piuttosto, di vedere *come* si è costituita una forma di vita *in* Cristo. Il lavoro condotto a questo proposito non pretende di essere esaustivo, né, tanto meno, si prefigge di delineare un'interpretazione generale del cristianesimo delle origini. Si è piuttosto cercato di focalizzare l'attenzione su un aspetto particolare, ma di estrema rilevanza per il percorso qui seguito: il fatto, cioè, che una modalità propriamente «economica» della vita emerga nella prima esperienza cristiana e preceda la compiuta formulazione dell'ascetismo nel cristianesimo. Se, attraverso Weber, ma anche al di là della sua tesi, è stato possibile rilevare come ascesi cristiana ed economia abbiano costituito

un fertile binomio per la comprensione del discorso economico elaborato in Occidente, ancor più considerevole, dal mio punto di vista, è che l'«economia» risulti la forma in cui si è espressamente realizzata l'esperienza di vita in Cristo sin dalle sue origini, prima che l'ascetismo divenga in senso proprio un problema cristiano. A partire dal nesso individuato da Weber tra ascesi cristiana e economia capitalistica, si è qui trattato, allora, di portare alla luce una modalità che nel cristianesimo è stata definita «economica» e che nello sviluppo del discorso sull'economia è variamente riemersa fino a trovare una sua attuale e radicale attuazione. Il mio intento, tuttavia, non è quello di delineare un legame evolutivo tra l'elaborazione cristiana dell'«economia» e il discorso economico occidentale; né, tanto meno, vorrei sottolineare, nei termini di Weber, un univoco radicamento in Occidente del discorso economico. In gioco, piuttosto, risultano qui le possibili e differenti realizzazioni storiche di una modalità che, nel discorso cristiano, sembra avere effettivamente trovato una sua peculiare espressione.

L'«economia», così come viene elaborata nel primo cristianesimo, fa riferimento all'esperienza della libertà dal *nómos* che caratterizza la sua fede. È espressione della vigenza della legge nella forma antinomica del suo compimento, in cui vita e legge, *oïkos* e *nómos*, appunto, coincidono. Qui, per la prima volta in maniera così netta, la vita di ciascuno assume la forma di un investimento. L'esperienza del peccato, su cui si fonda l'esistenza cristiana, compiutamente diviene esperienza di un *debito* che, attraverso il dono della grazia, non deve essere colmato ma, come tale, amministrato nella forma di un investimento. Gratuità munifica e amministrazione economica, disinteresse e interesse, non si contrappongono ma sono, sin dalle origini, interconnessi. Mettere a frutto la vita risulta, però, in questi termini, un investimento a perdere. Chi lo compie, infatti, da un lato, si trova a dover fare i conti con l'impossibilità di realizzare nelle «opere» i comandamenti del *nómos* e, dall'altro, è alla ricerca di un profitto del suo agire che, sganciato dallo scopo a cui era rivolto nella forma delle «opere», non può che far ricorso all'au-

tofinalità implicita nella prassi umana. In questa perdita, nella prospettiva cristiana, sta tuttavia il suo guadagno. La dimensione donativa e disinteressata della grazia agisce sull'azione umana e le permette di sospendere l'orientamento finalizzato che la caratterizza come «opera». Mantenendo viva in essa una tensione col futuro, rende, tuttavia, possibile una modalità peculiare di investimento su ciò che nell'agire non ha altro fine che in sé e che, secondo «la *sophía* di questo mondo», appare «insensato». Questa, almeno per la prospettiva che si intende qui delineare, sembra essere la modalità che nell'esperienza di vita cristiana ha trovato una sua peculiare espressione: la possibilità per l'uomo di investire non sulle opere e sui loro effetti, ma sulla sua stessa prassi, i cui fini appaiono fundamentalmente senza scopo.

Si è parlato, a questo proposito, di una «inoperosità» disinteressata, che sembrerebbe inerire, in tal senso, alla prima esperienza cristiana. Ciò ha reso anche possibile individuare una «purezza» del cristianesimo delle origini, infine tradita. L'isolamento di un lato incontaminato della storia cristiana, rispetto alla storia del suo potere, ha tuttavia sempre rischiato di apparire un'impresa difficile. La gestione della gratuità a cui è fin da subito esposta consegna la comunità cristiana ad una dimensione inedita di libertà. In quanto possibilità di affrancamento da una normazione estrinseca e come esenzione da un rapporto di obbligazione finalizzato alla realizzazione produttiva di un comando esterno, questa libertà – all'origine della stessa istituzione della comunità cristiana – finisce immediatamente per identificarsi con l'obbedienza nei modi di un'aderenza assoluta della vita alla legge, dell'*oïkos* al *nómos*, appunto. La pratica di vita cristiana, fin dal suo sorgere, sembra essersi misurata con una modalità inedita di istituzione politica nella forma di una produzione autonoma di assoggettamento che si realizza attraverso la fede. Che questa esperienza abbia avuto un'enorme influenza sull'elaborazione moderna del discorso economico-politico, fundamentalmente teso alla produzione di una dipendenza liberamente costruita, dopo Kant, ma soprattutto dopo Hegel, non può apparire come una novità. Tuttavia, iscrivere esclu-

sivamente questi momenti in un unico percorso evolutivo o degenerativo della razionalizzazione occidentale, come, dopo quelli, si è cercato di fare almeno sino allo stesso Weber e, per certi versi, si continua a fare, appare in ogni senso riduttivo. Più proficua può invece risultare una ricostruzione delle differenti pratiche attraverso cui si è di volta in volta storicamente realizzata un'esperienza della vita che, nella religione cristiana, sin dal suo sorgere, sembra aver trovato una sua radicale espressione, variamente manifestatasi anche al suo interno.

Nella storia del cristianesimo il netto recupero di una finalità estrinseca e trascendente rispetto all'agire dell'uomo va individuato all'origine di un mutamento dell'esperienza «economica» di vita. Tale passaggio avviene nello stesso momento in cui l'ascetismo è stato chiaramente formulato come problema cristiano. L'*oikonomía* viene, così, elaborata come un astratto piano di salvezza, un ordinamento divino della storia a cui uniformarsi, e l'ascetismo si costituisce come una tecnica funzionale al potere ad esso soggiacente, a cui la teologia non ha mai smesso di fornire gli strumenti per la sua sopravvivenza nei secoli della storia.

Che l'elaborazione patristica dell'«economia della salvezza» – come economia della stessa vita divina e della sua incarnazione (nella teologia trinitaria e nella cristologia) e come ordinamento divino del mondo (nella teologia della storia) – abbia favorito la formulazione di un discorso propriamente economico, emerge chiaramente in un recente filone di studi di storia medievale. La prospettiva di queste ricerche è risultata particolarmente interessante per l'analisi qui condotta, proprio perché muove da un percorso interno alla letteratura ascetica. Da questi studi appare chiaro come il discorso sull'economia, nella vicenda medievale, non si concentri solo sui problemi posti dall'accumulazione, come risulterebbe invece dal noto dibattito sull'usura. L'attenzione è, qui, piuttosto rivolta ai testi prodotti nelle istituzioni monastiche, che vengono presi letteralmente in considerazione come elaborazioni economico-politiche. Il paradigma del commercio salvifico tra Dio e l'uomo costituisce la chiave di lettura della letteratura monacale su cui si concentrano questi lavori.

Tuttavia, a ben guardare, la produzione di un lessico economico viene evidenziata, in essi, soprattutto a partire da un'analisi minuziosa della stessa esperienza ascetica. L'ascetismo risulta, allora, in qualche modo sganciato dall'orientamento meritorio finalizzato alla salvezza celeste ed è visto, piuttosto, come forma in sé di investimento non su ciò che si può acquisire stabilmente, ma su quello che si può avere e usare a partire dalla capacità della sua rinuncia. Il poter fare a meno, di cui si nutre la vita ascetica e da cui emerge il «valore» delle cose, è all'origine del discorso economico occidentale. Ciò che conta, in esso, non è tanto il possesso definitivo di qualcosa, né la capacità di rinunciare in vista di una finalità estrinseca da raggiungere. Si tratta, piuttosto, della possibilità di investire su quello che non può essere posseduto in forma definitiva e rimanda a quanto, nella prassi, non ha altro fine che in sé. Nella forma del «bene comune», diviene l'operatore fondamentale di un meccanismo politico di inclusione ed esclusione per una comunità, a cui prende parte chi agisce conformemente alle modalità del profitto implicite nella rinuncia, unico presupposto per la circolazione della ricchezza al suo interno.

Al di là della possibile ideazione di uno «spirito» del capitalismo in chiave cattolica rinvenibile in questi studi e al di là dei limiti che una simile impostazione potrebbe far emergere, analogamente a quelli individuabili anche nel discorso di Weber, i due percorsi, sebbene differenti, sembrano accordarsi su un punto, per nulla esplicito in entrambi i casi, ma decisivo per la prospettiva qui seguita. Anche se inscritta nella logica finalisticamente orientata del commercio salvifico, la riflessione ascetica viene, qui, studiata in termini economici non tanto come tecnica funzionale all'economia della salvezza, quanto piuttosto per la capacità fondamentale valutativa della sua stessa prassi e per la sua intima possibilità, a quella implicita, di investimento su ciò che rimanda all'autofinalità. Allo stesso modo, se l'agire ascetico intramondano, in Weber, è la prassi che consente di svincolare la razionalità dalla finalità estrinseca di una remunerazione trascendente, questo non vuol dire, tuttavia, che

l'azione economica venga, così, esclusivamente affidata, nella sua prospettiva, a una razionalità formale univocamente volta al calcolo dei mezzi necessari per il conseguimento di scopi finalmente determinati come solo immanenti. L'esclusione programmata della finalità trascendente e l'orientamento immanente che ne consegue lasciano, piuttosto, emergere definitivamente, in Weber, l'autofinalità a cui l'azione umana è preventivamente consegnata e che nel capitalismo assume la forma «irrazionale» di un'impresa fine a sé stessa. In entrambi i casi, insomma, il profitto e la capacità di investimento, più che alla relazione con una finalità estrinseca, è connesso a ciò che ha il suo fine in sé.

III. Se questo è l'orizzonte all'interno del quale è apparso possibile delineare un nesso tra ascetismo e economia, come Weber per primo ha contribuito a evidenziare, vale forse, allora, la pena riflettere nuovamente sulla stessa esperienza religiosa, da cui anche la pratica ascetica ha origine. Quella religiosa è l'esperienza umana che mette maggiormente a frutto il suo stesso essere autotelica, come hanno dimostrato i più importanti studi di scienze della religione tra il XIX e il XX secolo, sia quando è stata data maggiore importanza alla sua dimensione sociale (come in Marcel Mauss, Émile Durkheim, o tra gli esponenti del *Collège de Sociologie*); sia quando si è teso a sottolineare la sua istanza ontologico-esistenziale (come in Rudolf Otto, Gerardus Van der Leeuw o Mircea Eliade). Quella religiosa è, nelle sue varie forme, l'esperienza attraverso cui l'autofinalità implicita nell'azione umana si rivela come un potere con un fine in sé separato dall'uomo e proprio per questo variamente in grado di vincolare il suo agire.

Va, allora, indagato in questo orizzonte in che senso sembra possibile affermare che un investimento sull'autofinalità della prassi trovi la sua compiuta realizzazione storica nell'economia capitalistica. La sua separazione sembra coincidere, qui, con le stesse pratiche attraverso cui si autoriproduce. Si potrebbe quasi dire che il capitalismo appare, oggi, come la stessa religione dell'autoreferenza che inerisce alla vita umana.