

IL LAVORO E LE FORME DEL FARE

Carlo Sini

La nozione di lavoro, così come è stata elaborata dalla economia classica, è da tempo in crisi. Gli economisti per primi lo riconoscono. Ne è esempio evidente la straordinaria esplosione del terziario: che cosa propriamente produce il terziario? Non è facile rispondere. D'altronde, che il lavoro non sia una faccenda esclusivamente 'economica', cioè da lasciare agli economisti e alla loro 'scienza', non è a sua volta una novità, ma qualcosa di già perfettamente chiaro a Marx e alla sua critica dell'economia politica settecentesca. Su questo punto insisteva Enzo Paci negli anni '60 e '70 del secolo scorso, invero piuttosto inascoltato dagli intellettuali marxisti, abbagliati dalle pretese di 'oggettività scientifica' delle loro tesi. Con Paci bisogna ricordare anche Sartre, in particolare le ricerche, purtroppo largamente ignorate, del secondo tomo della *Critique de la raison dialectique*, per le quali rinvio al lavoro di Florinda Cambria¹.

Enuncio in estrema sintesi le tre tesi che qui intendo sostenere. La prima è che il lavoro non è semplicemente produzione strumentale di beni – beni dei quali si vedrà poi cosa fare e come distribuirli. La seconda tesi è che il lavoro deve esattamente intendersi come conoscenza e che la conoscenza è un lavoro. La terza: che non è l'uomo che fa il lavoro, bensì è il lavoro a fare gli esseri umani.

Punto essenziale dal quale muovere è il seguente: perché possa esservi 'lavoro' deve esservi *trasferimento* (*transfert*) e produzione di un *resto*. In questo senso i gigli di campo non tessono e non filano e gli uccelli del cielo non lavorano, come, sulla scorta del Vangelo, ricordava Alfred North Whitehead.

I primi *trasferimenti* 'antropologici' da prendere in esame sono quelli che avvengono nella mano e nella voce: nel corso di centinaia e centinaia di migliaia d'anni la mano e la voce *articolano* mutuamente la loro azione producendo effetti e sinergie parallele, come dimostrò tra i primi Leroy-Gourhan. È così che il sasso scheggiato della preistoria mostra di essere tutt'altro dal semplice bastone occasionalmente usato dallo scimpanzé: non è solo protesi nel senso del mero prolungamento del braccio o della zampa. Vorrei ricordare i due verbi greci dai quali il termine 'protesi' deriva: *pròthemi* (metto innanzi, espongo) e *prostèthemi* (pongo appresso, aggiungo). Riassumo in proposito alcuni passaggi del mio libro del 2009 *L'uomo, la macchina, l'automa* (Bollati Boringhieri, pp.63-5 *passim*). Scrivevo allora: in che consiste la differenza tra il bastone e lo strumento litico? Il bastone agisce come il braccio o come se fosse il braccio, solo più lungo, più forte, più efficiente, più resistente ecc. Dopo l'azione immediata esso è perduto e dimenticato e in sostanza l'agente non l'ha mai 'avuto'; l'ha solo usato. Invece

¹ Cfr. J.-P. Sartre, *L'intelligibilità della storia*, a cura di F. Cambria, Christian Marinotti, Milano 2006; F. Cambria, *La materia della storia. Prassi e conoscenza in Jean-Paul Sartre*, ETS, Pisa 2009. I primi tre capitoli di questo libro sono un commento puntuale al secondo tomo della *Critique*. Si veda in particolare, per il tema che qui interessa, il paragrafo secondo del capitolo III, dedicato al lavoro. Nella conclusione l'Autrice delinea un suo originale concetto di «materialismo assoluto», le cui tesi sono a loro volta importanti per l'argomento del presente saggio.

una lamina di selce ricavata da un blocco di pietra esige, per la sua preparazione, una mediazione o una doppia azione corporea. Questa azione deve anzitutto trasferirsi o prolungarsi in una ‘cosa’, per es. un sasso usato come percussore, cioè come un prolungamento della mano o del pugno; ma poi, utilizzando appunto questa ‘cosa’, l’azione deve produrne un’altra, la lamina di selce staccata dal blocco di pietra. Questa doppia azione richiede dapprima uno scopo deviato, qualcosa che non fa più corpo e non si identifica con l’azione e che assume perciò un potenziale senso esosomatico (agire A per ottenere B). Quindi, procurarsi un percussore atto a battere o a colpire con precisione e con forza, per produrre uno strumento ulteriore, in grado di tagliare, lacerare, raschiare ecc. L’intera azione esige un ‘progetto’ da tradursi in un ‘procedimento metodico’, ovvero, nei termini sopra richiamati, in una protesi.

Progetto, doppia azione, azione strumentale, metodo, mediazione: tutti questi termini possiamo riassumerli e comporli nella nozione di ‘lavoro’. Come si è detto, si ha lavoro quando anzitutto vi è ‘trasferimento’: qualcosa è trasposto in qualcos’altro e tramite qualcos’altro (il braccio nel bastone, la mano nel sasso). L’immediato *essere in azione* degli animali non consente di attribuire loro un lavoro. Anche le nostre mani non lavorano quando sono semplicemente attive; lavorano solo quando il ‘per’ del loro fare (*per* battere, *per* tagliare, *per* tessere) si trasferisce in un fare strumentale, indiretto e mediato, che si ‘estrinseca’ in una protesi (nel senso originario sopra richiamato). Ora è anche possibile cominciare a comprendere che *il lavoro è conoscenza* (e che la conoscenza è sempre un lavoro). Il lavoro infatti produce un ‘resto’, cioè una ‘cosa’ (materiale o non solo), una cosa che è disponibile sia a un uso generico, cioè a essere trasferibile in più casi simili, sia a una funzione analitica. Quest’ultimo punto è decisivo.

Nella funzione analitica un aspetto dell’azione immediata, dell’azione complessiva ancora inanalizzata, viene ‘analiticamente’ *estratto* dall’insieme e trasferito nell’uso specializzato dello strumento o mezzo (‘per battere’, ‘per lacerare’). Estrarre dall’insieme significa trasferire in altro, in una ‘cosa’, la quale diviene così unità di misura che consente di analizzare l’insieme di partenza e di ricomporlo sinteticamente in un ‘sapere’ riflesso che appunto ne deriva. Un sapere necessariamente ‘astratto’, in quanto estratto e generalizzato a partire dall’azione immediata. Per esempio: il pugno batte in azione immediata, secondo una funzione direttamente vissuta e agita senz’altro sapere che il saper fare quel che si fa, cioè un sapere totalmente identificato nel fare ‘vivente’. Ma ora l’azione si trasferisce su un sasso che per di più media, non solo tra il gesto del battere e la cosa direttamente battuta, ma tra questa azione diretta e il risultato indiretto che essa produce: la lamina come ‘resto’ finale. Questo sasso incarna l’intera azione e potenzialmente la rappresenta al soggetto attivo in una generalità e genericità disponibile e trasferibile (dal sasso alla scure o al martello, per esempio). La ‘rappresenta’: ciò che il soggetto semplicemente attivo non poteva leggere nel pugno e neppure nel bastone o nel sasso come suoi immediati ‘prolungamenti’, ora lo può ‘leggere’ nel sasso-strumento *per* un altro strumento (la lamina). Sasso e lamina divengono così letteralmente ‘protesi rappresentative della strumentalità’ (dell’azione consapevolmente strumentale).

L’azione si è trasferita e iscritta in una protesi: supporto che accoglie il transfert ‘materializzandolo’. Questo supporto materiale, ‘esosomatico’,

rispecchia l'azione all'agente e così gliela restituisce propriamente in un 'sapere': ecco i 'resti' tenuti in serbo come 'strumenti' (lo scimpanzé non mette da parte il bastone, poiché non lo vede come strumento e anzitutto non lo nomina come 'cosa' separata). Cose e parole certamente camminarono insieme nell'agire strumentale originario degli esseri umani e le cose prodotte divennero così unità analitiche in base alle quali scomporre l'esperienza diretta. In questo senso la lingua è il primo strumento computazionale e lo è per eccellenza, perché condizione di tutti gli altri: vocabolario algoritmico e cassetta per gli attrezzi verbali (direbbe Wittgenstein), in base ai quali analizzare, misurare (e così letteralmente 'conoscere') gli oggetti dell'esperienza.

Dunque: dalla estroflessione esosomatica, che 'iscrive' l'azione su protesi, le quali 'materializzano' (cioè 'strumentalizzano') l'azione grazie a supporti 'esterni', l'azione stessa si rende *nota* all'agente, con conseguenze capitali: anzitutto quella di sapersi come agente. Niente è noto all'animale, che *sa* come comportarsi (e in questo senso è già pienamente 'intelligente'). L'animale è un complesso intelligente di abiti in azione, ma non sa *cosa* fa, non ha 'cose' né 'averi', e neppure *sa* che fa. Nulla gli è noto in un sapere autoriflesso, come contenuto di una 'rappresentazione', cioè grazie a una 'rappresentanza'; conseguentemente, niente gli è ignoto². L'animale vive immediatamente la presenza e l'assenza in una *memoria operativa*, che sa riconoscere, ma non sa *di* riconoscere o *che cosa* riconosce; che non può dirsi: «eccolo di nuovo». Questa 'notizia' fondamentale accade invece nell'animale umano e per l'animale umano: la sua capacità di 'conoscere' (cioè di 'riconoscere': non c'è conoscenza senza memoria del 'che cosa', come aveva compreso Platone) lo proietta immediatamente nella consapevolezza dell'ignoto, consapevolezza, come abbiamo detto, sconosciuta all'animale. Noto e ignoto hanno infatti un'unica radice: la possibilità del riconoscimento consapevole, cioè il trasferimento dell'accadere in qualcosa che lo rappresenta e che ne segna al tempo stesso la presenza e l'assenza.

Questa radice è la radice stessa della parola: protesi in ogni senso decisiva che si iscrive nel gesto e nella voce. Gesto estroflesso nella e grazie alla risposta dell'altro, interiorizzata come anche propria (dire all'altro dicendo a sé la sua risposta, che è poi l'unico modo di 'dire' o del 'dire', come mostrò George Herbert Mead). Gesto vocale come transfert e resto oggettuale, cioè protesi esosomatico-comunitaria, perché vissuta nell'azione consapevolmente collaborativa. Produzione del vocabolario comune: primo tesoro comunitario, primo valore 'economico' e primo strumento di analisi conoscitiva.

Sbalzato nella oscillazione del noto e dell'ignoto, della presenza e dell'assenza di ciò che è noto, ravvisato e atteso grazie alla parola, ma ignorato nella eventualità del suo ritorno, l'animale umano è consegnato all'attesa e alla speranza, all'angoscia e al terrore, e soprattutto al sapere primordiale e fondativo della morte; l'animale che parla diviene il 'mortale', il cui resto fondamentale è il 'fantasma': l'assente per definizione (il Dio, l'antenato e simili). E così possiamo intendere che il primo lavoro sociale è il sacrificio rituale: propiziarsi l'ignoto, conoscerne e riconoscerne i *segni*, padroneggiarne i ritorni e le occasioni. Per esempio: offrire le primizie-resti

² Questa è appunto una specialità degli umani, un riflesso della loro capacità di render noto, che alcuni tra noi amano proiettare in una vaga 'realtà' soprannaturale: quelli che si potrebbero chiamare i patiti del mistero.

dell'azione in cambio di una promessa di vita eterna, somma aspirazione del mortale. E in certo modo 'ritorno' all'immortalità della vita animale per il cammino e la via lunga (diceva Freud, ma con visione diversa da questa, cioè in base alla 'superstizione' dell'inorganico) del lavoro e della conoscenza, cioè della cosiddetta civiltà.

Per questa via l'atto sessuale nell'uomo diviene un lavoro sociale fondamentale, atto appunto a produrre resti e, per trasferimento, vita eterna. Sesso quindi come lavoro e conoscenza, dove i resti sono i figli e le figlie, i padri e le madri, i fratelli e le sorelle, 'riconosciuti' come tali: tutte 'cose' ignote all'animale. I figli sono poi anche 'beni' in senso economico: i maschi come 'bastoni della vecchiaia' e le femmine come valori di scambio (per ampliare la vita del clan) e prima moneta. La sessualità primordiale umana si precisa così come 'economia della vita eterna'. Sotteso, come si è detto, è il lavoro 'fantasmatico' del nome. Lavoro *individuante*, sul quale si basano i divieti fondamentali dell'omicidio e dell'incesto: primo fondamento delle 'leggi', cioè dell'abito morale che costituisce la comunità, estroflessa e introflessa, cioè interiorizzata nella coscienza morale.

Il lavoro, dunque, ha il compito di propiziarsi l'ignoto, di conoscerne e riconoscerne i segni, di padroneggiarne le occasioni e al limite di prevederle e addirittura di produrle: comprendere le intenzioni del fantasma, muovendolo a intervenire a nostro vantaggio. In senso moderno: comprendere la legge dei fenomeni naturali. Ha scritto Wittgenstein nel *Tractatus*: «Tutta la moderna concezione del mondo (*Weltanschauung*) si fonda sull'illusione che le cosiddette leggi naturali siano le spiegazioni (*Erklärungen*) dei fenomeni naturali (*Naturerscheinungen*)» (6.371). «Così [i moderni] si arrestano davanti alle leggi naturali come a qualcosa di intangibile, come gli antichi davanti a Dio e al fato (*Schicksal*). E ambedue hanno ragione, e ambedue torto. Gli antichi sono tuttavia in tanto più chiari in quanto riconoscono un termine (*Abschluss*) palese, mentre nel nuovo sistema dovrebbe sembrare che *tutto* sia spiegato» (6.372).

Dovrebbe ora risultare chiaro perché diciamo che lavoro e conoscenza sono il medesimo. Non c'è infatti lavoro che non sia trasferimento e produzione di resti, i quali funzionano come rappresentazioni dell'azione, ossia come 'notizie' e 'cose note' atte alla riproduzione strumentale del fine dell'agire consapevole. Ma questo non è altro che il lavoro della conoscenza: retroflessione sull'agente di segni significativi che lo rendono consapevolmente sapiente nell'azione. Il lavoro conoscitivo è così produzione esosomatica di resti in base ai quali analizzare algoritmicamente l'ignoto, traducendolo nei segni di qualcosa di noto o in segni noti: le forme rituali per muovere gli Dei a intervenire; le formule magiche delle parole per far accadere cose e avvenimenti; le formule matematiche per prevedere e regolare i fenomeni. La conoscenza infatti non risponde alla domanda 'che cos'è' (come invece spesso si equivoca), se non al fine primario di sapere 'che cosa bisogna fare'. Qui il fare non è l'azione animale inconsapevole, ma la decisione della comunità, la sua capacità di autoraffigurazione e di autocomprensione dell'azione in quanto azione comunitaria condivisa.

Da tutto ciò allora deriva: il primo fondamentale, inaggrabile fare antropologico, in quanto fare 'economico', cioè quel fare lavorativo-conoscitivo che si fa carico della condizione mortale in quanto anche ne scaturisce, è propriamente *fare comunità, produrla* nell'ottica della 'vita eterna'.

Ovvero, produrre ‘resti’ che sono nel contempo ruoli e compiti sociali, a cominciare dai ruoli sessuali (padri e madri, figli e figlie, fratelli e sorelle, membri a vario titolo del clan), ruoli sconosciuti alla vita animale.

Il lavoro pertanto non produce beni, ma comunità, ovvero beni per la comunità, il cui tratto fondamentale è la conoscenza (l’azione consapevole: forse per questa via si potrebbe cominciare a comprendere la moderna espansione progressiva del terziario). Tutti i beni sono per essenza e per destinazione comunitari. Su questa base si potrebbe, credo, valutare l’economia capitalistica, caratterizzata oggi dal mercato globale e dal primato del mercato finanziario, con le conseguenze che ne derivano anzitutto al rapporto tra mezzi di produzione e lavoratori. Se ne potrebbe inoltre ricavare un’etica del lavoro come prassi conoscitiva *in quanto* produttiva di resti. In altre parole, è sulla base delle conseguenze, delle occasioni produttive per la comunità, che si potrebbero valutare i pregi e i limiti della economia delle merci e *in primis* di quella merce che è il denaro, oggi decisamente esplosa in funzioni ed esiti che sembrano travalicare i fini e gli interessi delle comunità umane. Dedichiamo a quest’ultimo tema qualche riflessione.

Oggi da più parti si comincia a riconoscere (lo ha fatto per esempio di recente Massimo Cacciari) che le profezie di Marx relative alle crisi cicliche del capitalismo avevano un fondo di verità. Come intendere il senso di questa ‘verità’? Con un molto sintetico e puramente orientativo cenno a differenti modi storici di produzione, cercherò di spiegarmi.

Nel *mercantilismo* potremmo dire che si verifica un frenetico modo di produrre il di più qualitativo e il senso dell’altrove. Nasce il capitale di ventura (Venezia e Genova, le Compagnie delle Indie portoghesi, olandesi e inglesi). Nascita delle borse (di Amsterdam e poi di Londra) come calcolo delle nuove mobilità; mobilità rese possibili anche dalle nuove tecnologie della navigazione e da nuove concezioni della ‘geografia’ planetaria. La zecca di Londra (Newton e Locke) come nascita della nuova moneta. In sintesi: *ontologia della trasferibilità delle merci*. Il valore economico di una cosa è di essere ‘mercanzia’, ovvero una cosa trasferibile altrove, secondo la linea: produttore, mercante, acquirente. Diffusione della ricchezza e del lusso: prima radice del lavoro industriale grazie alla tratta degli schiavi neri nelle Americhe e alla recinzione europea delle terre comuni.

Nell’*industrialismo* si verifica, per di più, la moltiplicazione quantitativa: il di più per sempre di più (capitalismo delle prime rivoluzioni industriali): *ontologia della molteplicità delle merci*. Il valore di una merce consiste nella sua distribuibilità, secondo la linea: capitalista, lavoro, consumatore. Produzione in serie e capitale d’impresa. Serializzazione della merce: innesco dei consumi e della società ‘di massa’.

Nel *capitalismo finanziario* si innesca infine l’accumulazione idealmente infinita: il sempre di più in una sola direzione e in un solo ‘senso’, nel senso appunto del capitale finanziario. Produrre merci al solo fine di produrre capitale, che diventa fine in se stesso. Il valore di una merce consiste allora nella sua pura convertibilità in capitale. In questo senso *l’ontologia si traduce interamente in semiotica*: la merce come puro segno del suo valore ‘in contanti’. In tal modo il mercato finanziario e il puro ‘valore monetario’ guidano l’economia. La parola stessa ‘economia’ non è più adeguata a significare se stessa, perché qui non c’è più alcun *oikos*, nessuna ‘casa’ o ‘patria’.

L'economia diviene globale nel senso di sopranazionale e ultrasensibile, cioè sempre più 'sradicata', in base a efficienze meramente 'numerarie' (la crescita del PIL, l'entità del debito pubblico ecc.). E così vien meno anche il concetto tradizionale di lavoro, che ora è produzione di beni che sono segni; cioè produzione di informazioni: valore massimo che sembra spiegare il senso della prevalenza del terziario. Il lavoro si traduce interamente nella conoscenza intesa come disponibilità infinita di informazioni. Che cosa produce 'valore'? Non soltanto e non più la natura qualitativa del prodotto e la sua trasferibilità; neppure la sua eccellenza industriale, cioè la sua massima distribuibilità; ma sempre più la sua ubiquità trasferale, la sua *convertibilità* (in denaro). La vera merce, infatti, è ora là dove produce denaro e fa del denaro la prima merce. Ne deriva un consumo impazzito, nel senso di un consumo sempre più dissociato dal bisogno e dalla convenienza globale del sistema terra. È indifferente *dove* si produce. Fa differenza solo il massimo profitto realizzabile; ancora ostacolato, ritengono i difensori del capitalismo finanziario e gli amministratori dei 'cartelli' internazionali e delle imprese multinazionali, da deprecabili interferenze politiche degli stati, di fatto però sempre più fragili e perdenti.

Si è così passati dal feticismo delle merci al feticismo del denaro (la cosa era implicita sin dall'inizio). Quindi, dalle crisi classiche di sovrapproduzione alle crisi attuali di inconvertibilità (e invero si può osservare che tutto iniziò nel 1972, con la dichiarazione di inconvertibilità del dollaro in oro, proclamata dal presidente degli Stati Uniti Richard Nixon). Infatti mobilità e convertibilità dei prodotti, delle merci, in denaro hanno limiti oggettivi e così ogni tanto il banco salta. Il sistema globale si comporta come il giocatore di poker che bluffa di continuo: a un certo punto qualcuno (o qualcosa) 'vede' e il bluff viene scoperto. Il castello di carte precipita, trascinando alla rovina anche gli ignari parenti del giocatore imbroglione.

Di fronte a tutto ciò si potrebbero forse suggerire due strategie. La prima consisterebbe nel *prendere atto del limite*: avviare una politica 'verde' rispettosa dei limiti 'naturali' del pianeta sul quale viviamo; per esempio cominciando a ripristinare la nozione di 'bene comune', cioè di qualcosa che non si deve e non si può ridurre a merce e sottoporre al mercato (per questo argomento rinvio al mio libro *Del viver bene. Filosofia ed economia*, Jaca Book, Milano 2011). Si tratterebbe, non solo di tornare ai beni essenziali (l'acqua, l'aria, la terra, creando fonti alternative alla devastazione climatico-ambientale e agli interessi dei 'petrolieri'), ma anche di rivalutare le antiche economie locali, non in senso isolazionistico e 'arretrato', ma secondo una complementarietà collaborativa e solidale con l'azione del mercato.

La seconda strategia consisterebbe nel *rilanciare il limite*, riconoscendo quelli che sono stati e sono tuttora i meriti del capitalismo: la moltiplicazione dei prodotti e del capitale e la conseguente crescita della ricchezza disponibile e del benessere collettivo, sia pure secondo costi eccessivi e soprattutto ingiustamente distribuiti. In questa prospettiva si tratterebbe allora di riconvertire il capitale finanziario non tanto in 'cose', cioè nei tradizionali beni 'stabili' (la casa familiare, il posto fisso, le garanzie sociali), quanto e soprattutto nel suo *uso*; uso da valutare in base alle sue conseguenze, vale a dire nel suo produrre effetti sociali e non mero capitale. Questo però significa, bisogna dichiararlo con franchezza, rimettere in questione il tabù della proprietà privata: passare da un uso rigidamente 'privato' a un uso 'appropriato'. E

l'uso appropriato del capitale può trovare la sua base e la sua unità di misura solo nella produzione di proprietà comunitaria. Si tratta di produrre, come si diceva sopra, comunità e cioè comunità di collaborazioni. Il che non esclude forme transitorie di proprietà privata, giustificate dalle loro conseguenze sociali.

L'uso appropriato del capitale finanziario, la sua ricollocazione dinamico-solidale, è così quella di produrre occasioni, ovvero opportunità di conoscenze, traducendo la semiotizzazione della vita sociale in contenuti di esperienze e di mobilità vitale. Questo significherebbe anche, per il sindacato dei lavoratori, uscire dall'incantesimo del capitalismo entro il quale ancora il sindacato si muove con la sua ormai desueta e spuntata conflittualità. Non la mera produzione di merci e di condizioni 'stabili', ma la produzione di un 'benessere' merceologico e semiotico. Infatti solo traducendo la sua condizione in conoscenza, l'attuale lavoratore globale e internazionale può inventare nuovi legami e nuove ragioni di lotta. Il sindacato deve perciò unire alla tradizionale difesa degli interessi dei lavoratori l'avvio di grandi iniziative culturali (sono queste che incarnano attualmente il reale interesse globale).

Tutto ciò si può immaginare che inneschi nel tempo l'epoca di una nuova 'antropologia' mondiale, cioè una nuova *ontologia del 'mortale'*, caratterizzata da una sorta di 'spersonalizzazione' della vita eterna, disgiunta dalle arcaiche ragioni del sangue e dello sperma: liberazione dalla superstizione del soggetto individuale e dal feticismo del corpo. Questo sapere sarebbe all'altezza della attuale semiotizzazione del lavoro («*Man, a sign*» diceva Peirce). Liberi dalla morte nel transito impersonale della vita, la cui 'proprietà' non appartiene a nessuno. Liberi dall'angoscia di morte, radice prima di ogni violenza. E così, come ogni 'avere' è strutturalmente 'in perdita' e 'mortale' (nella sua differenza dal puro e semplice 'essere'), la proprietà è mortale e va restituita al transito della vita eterna. Analogamente il denaro (come il segno, il nome, l'identità) va restituito alla sua 'mortalità'. Il denaro, poiché produce un 'resto' e ha in ciò la sua *fecondità*, va rimesso alla vita, cioè va 'vivificato', assegnandogli un decorso definito: che i segni del denaro non permangano in una eternità astratta, impossibile e violenta (violentatrice della esperienza vivente), ma che siano contrassegnati, come ogni merce vivificante, da una data di scadenza. Il che mostra la loro natura sociale, consistente nell'uso e nella messa a profitto comunitario. La pura accumulazione è invece il segno della pretesa dell'avere di tradursi in essere e della superstizione che vuole fermare il transito vitale, riducendo di fatto la società a un cimitero e i suoi membri a una massa di segni o di anime morte.