

IL DENARO, SACRO FETICCIO

Riflessioni sul rapporto con il denaro nella nostra società

Eugène Enriquez

Nessuno può negare che il denaro faccia parte del mondo profano. Da quando è diventato l'equivalente generale supremo (ciò a cui tutto fa capo e in cui tutto si riassume) favorendo lo scambio generalizzato delle merci (e di ogni servizio o anche di ogni condotta umana suscettibile di essere quantificata, cioè di prendere la forma di una merce) e svolgendo un ruolo essenziale nei processi di distinzione e di gerarchia, esso si insinua nei pori della società e le imprime il suo stile (1). Una persona senza denaro non può essere né un produttore né un consumatore. Agli occhi di molti perde, nelle nostre società, la qualità di essere umano e si vede relegato al rango di strumento inutile.

Ma non ci si può limitare a questo carattere banale, direi triviale (sebbene comporti implicazioni fondamentali), perché il denaro appartiene, in modo altrettanto evidente, alla sfera del sacro. Bastino alcune citazioni tratte dai migliori autori e da importanti testi sull'argomento (2): il denaro è "il Dio visibile" (Shakespeare), "il denaro è parola del diavolo" (Lutero), il denaro è "il solo culto attuale" (Heine), il denaro è "uno dei grandi misteri del mondo" (Ernst Jünger), "i santuari dei tempi moderni sono le borse" (Emile Zola). Concludiamo con due frasi celebri: "Lascia che ti abbracci, tu che sei ciò che v'è di meglio, al di là di qualunque gioia... tali sono le tue bellezze e i nostri amori", esclama il Volpone di Ben Jonson. "Quando non lo si nomina, è lui che si nomina. Quando non lo si presenta, è lui che si presenta. Quando non lo si pensa, è a lui che si pensa", dichiara Péguy, fine analista delle apparizioni fantomatiche (e

(1) Tocqueville dà bene conto di questi processi: "Nelle nostre società, da quando il denaro ha acquistato una singolare mobilità, passando di mano in mano senza sosta, e trasformando la condizione degli individui, innalzando o abbassando la famiglia, non c'è quasi più nessuno che non sia obbligato a fare sforzi disperati per cercare di conservarlo o acquisirlo. La brama di arricchirsi a ogni costo, il gusto degli affari, l'amore del guadagno, la ricerca del benessere e dei piaceri materiali sono dunque le passioni più comuni" (La democrazia in America (1835), Rizzoli, Milano 1992).

(2) Cfr. in particolare: E. Borneman, *Psychanalyse de l'argent*, tr. fr., Gallimard, Parigi 1978; P. Lantz, *L'Argent, la Mort, L'Harmattan*, Parigi 1988; S. Moscovici, *La fabbrica degli dei*, Il Mulino, Bologna 1991.

per questo particolarmente efficaci) del denaro.

Il denaro quindi rientra in parte nella sfera del sacro, di ciò che si deve venerare e non toccare, di ciò che fomenta il desiderio di trasgressione, del “numinoso” (per usare il termine di R. Otto) (3), in altre parole dello spaventevole e del fascinoso, di ciò che è impossibile da padroneggiare (nonostante il desiderio che suscita). Questo numinoso, per quanto remoto, può sempre essere messo con riti appropriati al servizio delle persone e queste, infatti, non vi rinunciano volentieri. In “Dall’orda allo Stato” avevamo insistito sulla comparsa di due nuovi sacri trascendenti nelle nostre società moderne (sempre associati al dominio della Ragione): lo Stato e il denaro, che progressivamente hanno sostituito il Sacro divino e il Sacro regale. Facciamo notare che questi nuovi sacri sono non soltanto trascendenti (nella misura in cui determinano le nostre condotte, sono i segni di una sovranità che può esigere tutto da noi e sono insieme solenni e maledetti), ma anche immanenti, dal momento che intervengono nella nostra vita quotidiana attraverso apparati (banche, amministrazioni, ecc.) che non possiamo ignorare. Sono quindi in una zona intermedia in cui non si esprime direttamente né la legge divina (esclusivamente trascendente nelle nostre religioni monoteiste) né la legge umana, risultante dagli sforzi collettivi dell’insieme delle generazioni. Questa zona intermedia (che si compromette naturalmente col profano) è particolarmente inquietante e minacciosa. Essa non ci consente di distinguere la condotta giusta da adottare (a differenza del rispetto della legge divina, che si esprime tramite una liturgia e un rituale codificati, e della legge umana, che si esprime mediante il rispetto delle convenzioni - leggi, norme, costumi-sociali). Ognuno si ritrova nella situazione dell’uomo di campagna descritto da Kafka nel racconto Davanti alla legge, che si chiede se deve entrare per la porta aperta, ma sorvegliata, o deve attendere. Dobbiamo sottometterci agli apparati come se esprimessero la legge divina o esaminarli criticamente, dal momento che incarnano soltanto la legge umana? Bisogna manifestare un rispetto incondizionato per lo Stato (che realizza “l’unità nella diversità della società civile” e si pre-

(3) R. Otto, *Il Sacro*, Feltrinelli, Milano 1992.

senta come realizzazione dello “Spirito assoluto” [Hegel]) o lo si può contestare e proporre nuove istituzioni? I Sacri trascendenti-immanenti approfittano della loro ambiguità.

Ma spingiamoci ancora oltre: se il termine sacer ha assunto progressivamente il significato di “inviolabile, intoccabile, rispettabile”, dobbiamo ricordare, come segnala Giorgio Agamben in un suo interessante libro (4), che, nell’antico diritto romano, l’*homo sacer* era colui che nello stesso tempo era sacrificabile e inviolabile. Il nostro sacro-trascendente-immanente deve essere adorato o al contrario ucciso, distrutto perché gli uomini possano vivere secondo la legge umana? Lo Stato e il denaro non ci dicono che, nelle loro pieghe più intime, si nasconde il germe della loro stessa distruzione? L’interrogativo assume una tonalità ancora più angosciosa, se teniamo a mente l’insegnamento della psicoanalisi, ovvero che sadismo e masochismo non si oppongono in modo radicale e l’odio è l’espressione sia del masochismo che del sadismo (come ha mostrato magistralmente M. Enriquez) (5). Allora questo principio di autodistruzione, questa pulsione di morte autoaggressiva, si può accompagnare, e spesso si accompagna, a una allo-aggressività, a una aggressività rivolta verso l’esterno. Lo Stato come il denaro possono distruggerci con molta più facilità in quanto - a differenza dei sacri puramente trascendenti, che non intervengono nella vita umana (almeno in termini ideali, perché in uno Stato teocratico accade l’inverso) - possono invadere, governare la nostra vita inerme e “assalirci”, tanto più che non disponiamo di anticorpi adeguati a proteggerci dal loro potere. Occorre dunque che teniamo a mente questa possibilità di un’attività mortifera da parte loro.

Evocare il sacro, non significa ancora parlare del feticcio, nonostante la vicinanza delle due nozioni. “Feticcio”, infatti, deriva dal portoghese *fetisso* o *feitizo* e significa, come afferma Littré, un oggetto “fatato”, incantato e per questo motivo venerato (J. Poullion) (6). Nella sua opera sui Culti degli dei feticci, il presidente Des Brosses scriveva già nel 1760 (7): “I Negri della costa occidentale d’Africa, e anche quelli dell’entroterra fino in Nubia, regione confinante con l’Egitto, hanno come ogget-

(4) G. Agamben, *Homo Sacer*, Einaudi, Torino 1995.

(5) M. Enriquez, *Aux carrefours de la haine*, Epi, Parigi 1984.

(6) J. Pouillon, *Fétiches sans fétichisme*, Gallimard, Parigi 1970. Abbiamo fatto ampio uso di questo testo, al quale faremo spesso riferimento. Ci siamo ispirati anche al bell’articolo di M. Tibon-Cornillot: “Fétiches d’Occident”, *Connexions*, n° 30, 1980.

(7) Citato in *Nouvelle Revue de psychanalyse*, n° 2, op. cit.

to d'adorazione certe divinità che gli Europei chiamano fetici, termine coniato dai nostri commercianti in Senegal sulla parola Fetisso, vale a dire cosa fatata, incantata, divina o che emette oracoli, dalla radice latina *fatum*, *fanum*, *fari*. Questi fetici divini sono il primo oggetto naturale che una nazione o un individuo scelgono e decidono di far consacrare nel corso di una cerimonia dai loro sacerdoti: un albero, una montagna, il mare, un pezzo di bosco, un masso, ecc.". E' stato il presidente Des Brosses, per primo, ad aver attirato l'attenzione dei ricercatori su questo fenomeno (su questo oggetto) e sul culto che gli è indirizzato, ipotizzando (benché egli l'abbia rilevato presso i Neri) che tutte quante le religioni discendono da un feticismo primitivo, stadio arcaico della religione. Hegel, da parte sua, attribuisce il feticismo soltanto ai Neri: gli Africani, scrive, "innalzano alla dignità di genio qualunque cosa immaginino eserciti un influsso su di loro... E' in questo che consiste il feticcio". Ma "il potere del feticcio e sul feticcio è illusorio" e "il potere del Negro sulla natura è soltanto un effetto dell'immaginazione, un dominio immaginario" (8). La concezione di Des Brosses, e più ancora di Hegel, sa di colonialismo. L'Africano incapace di oltrepassare "l'antitesi iniziale tra uomo e natura" è e resterà un (buon?) selvaggio che è importante civilizzare. I principali etnologi prenderanno le distanze da questa nozione e dall'immaginario di inferiorità che essa veicola. Marcel Mauss la condannerà in maniera definitiva: "La nozione di feticcio deve scomparire per sempre dalla scienza, essa non corrisponde a nulla di definito... l'oggetto che funge da feticcio non è mai un oggetto qualunque, scelto arbitrariamente, ma è sempre definito dal codice della magia o della religione", e aggiunge: "Quando si scriverà la storia della scienza delle religioni e dell'etnografia, si rimarrà stupiti dal ruolo indebito e fortuito che una nozione come quella di feticcio ha svolto nei lavori teorici e descrittivi. Essa corrisponde a un clamoroso malinteso tra due civiltà, l'africana e l'europea; suo unico fondamento è una cieca sottomissione all'uso coloniale, alle lingue franche parlate dagli Europei sulla costa occidentale" (9). Stando così le cose, per quale motivo continuare a riferirsi ad

(8) Citato in M. Tibon-Cornillot, "Fétiches d'Occident", op. cit.

(9) Citato in J. Pouillon, "Fétiches sans fétichismes", op. cit.

feticcio e al feticismo? Senza dubbio, per una di quelle astuzie della ragione di cui la storia è piena: questa nozione, elaborata nel tentativo di capire e caratterizzare società primitive, ha avuto un vero e proprio ritorno (o capovolgimento) quando la si è impiegata per provare a rischiarare certi aspetti misconosciuti (primitivi, arcaici?) delle società occidentali. A. Comte ha elaborato una teoria del feticismo con l'obiettivo di comprendere "il significato permanente di una reazione dell'uomo alla propria situazione originaria", il che gli ha poi permesso "di affermare che c'è un solo spirito umano e la sua logica ammette variazioni ma non varianti"; il feticismo, se riconosce (ed è un errore) il prevalere dell'affettività sull'intelligenza, esprime nondimeno una "attività speculativa" che sarà superata soltanto "nello stadio scientifico" (10). I primitivi fanno quindi parte della comune umanità e il feticismo può essere considerato come "il primo sforzo" dell'attività dello spirito umano. Per comprendere le società occidentali, bisogna dunque prima di tutto comprendere l'attività feticista come derivante da leggi logiche che "si rispettano fin nei sogni" (gli psicoanalisti non saprebbero dir meglio!). Il feticismo non è una credenza assurda, irrazionale. Uno psicologo come A. Binet (11) noterà più tardi, studiando il feticismo in amore, come esso riveli una tendenza all'astrazione.

Eppure non sono stati né Comte né Binet (malgrado l'interesse dei loro lavori) ad aver dato al feticcio e al feticismo, in Occidente, i suoi caratteri di nobiltà, bensì i due più grandi pensatori del mondo occidentale, coloro che hanno definitivamente cambiato la nostra visione del mondo: Marx e Freud. Ricordiamo alcuni passi famosi di Marx allorché analizza il carattere feticcio della merce: "Ma la forma valore e il rapporto dei prodotti del lavoro non hanno nulla a che fare con la loro natura fisica. È soltanto un determinato rapporto sociale tra uomini che riveste qui la forma fantastica di un rapporto tra cose. Per trovare un'analogia con questo fenomeno, bisogna rinvenirla nelle nuvole del mondo religioso. Là, i prodotti del cervello umano sembrano indipendenti, dotati di corpi particolari in comunicazione con gli uomini e tra di loro. La stessa cosa ac-

(10) Citato in *Nouvelle Revue de psychanalyse*, n° 2, op. cit.

(11) A. Binet, "Le Fétichisme dans l'amour", citato in J.-P. Pontalis, *Présentation, Nouvelle Revue de psychanalyse*, n° 2, op. cit.

cade per i prodotti della mano dell'uomo nel mondo mercantile. È quel che si può chiamare il feticismo applicato ai prodotti del lavoro, nel momento in cui si presentano come merci" (12). Così per Marx il feticismo svuota e reifica (naturalizza) un rapporto sociale, e questa è del resto la tendenza costante della società capitalistica, che nega i rapporti sociali reali (sempre da decifrare), li maschera con l'ideologia per trasformarli in leggi naturali incontestabili (così la legge dell'offerta e della domanda e i vincoli "naturali" del mercato che occultano i processi di dominazione, sfruttamento e alienazione). Marx così ci fa percepire direttamente la dinamica sottostante alla società borghese capitalista.

Anche Freud studia la società borghese, sebbene non nei suoi aspetti economici, ma in ciò che le dà un altro impulso (altrettanto necessario): la relazione sessuale. Egli conosceva il lavoro di Binet sul "feticismo in amore" e aveva letto con interesse la sua frase "tutti siamo più o meno feticisti in amore e c'è una dose costante di feticismo anche nell'amore più regolare". Certo, egli andrà oltre e indicherà che "il feticcio, quando viene incontrato la prima volta, ha già saputo attirare l'interesse sessuale", mostrerà che i sostituti sessuali "possono in verità essere paragonati al feticcio nel quale il selvaggio incarna il suo dio" (13) e che "il feticcio - sostituto del fallo della donna - nega un'assenza" (14). Il feticismo si trova dunque al centro dei rapporti d'amore e, se è esistito "presso i selvaggi", continua, in maniera centrale, a svolgere il suo ruolo nelle nostre società. Dire che le società occidentali sono (almeno in parte) società feticiste significa quindi che esse presentano aspetti nascosti dei "continenti neri", per usare l'espressione di Freud. Mentre si vedevano vestite di "lino bianco" (Hugo) splendente, si trovavano confrontate con ciò che avevano prima proiettato sui neri (dopo Des Brosses e Hegel in particolare) e che non avevano voluto riconoscere come uno degli elementi della loro trama. Capovolgimento prodigioso che, come ogni capovolgimento, non ha ancora smesso di produrre i suoi effetti.

Ma che gli Occidentali di oggi (e non di una volta, come riteneva Comte) possano avere attività feticiste, non dimostra an-

(12) K. Marx, *Il Capitale*, 1^o sezione, parte IV, Utet, Torino 1980 (trad. nostra).

(13) S. Freud, *Tre saggi sulla teoria sessuale* (1905), Bollati Boringhieri, Torino 1975.

(14) S. Freud, "Il Feticismo" (1929), in *La Vita sessuale*, Bollati Boringhieri, Torino 1970.

cora che il denaro sia diventato il sacro feticcio trascendente-immanente di cui abbiamo rilevato la traccia. Ci occorre procedere oltre ed esaminare alcune caratteristiche del denaro per vedere come può diventare un feticcio, ossia trasformarsi in un dio di cui gli individui possono farsi fedeli.

Marx, da analista perspicace qual era, aveva già insistito nei manoscritti del 1844 sul denaro come “realizzazione del desiderio” e nei Grundrisse sul denaro come “sogno realizzato”. Poniamo, come dice Bachelard e d'altronde tutti gli psicanalisti, che “l'uomo sia un essere di desiderio e non di bisogno”. Non esplicheremo granché questo postulato, che è alla radice dell'attuale interpretazione dello psichismo (anche se si deve a Hegel questa visione dell'uomo). Sia nel caso che questo desiderio sia fondato sulla mancanza, come pensano gli psicoanalisti (mancanza insostenibile, che aspira senza tregua alla completezza e non la raggiunge mai, il che impedisce al desiderio di trovare un giorno o l'altro l'oggetto ultimo della sua soddisfazione e l'obbliga a ridestarsi costantemente), sia che esso sia la prova della volontà umana di ricercare un godimento sempre maggiore, è incontestabile che l'uomo è mosso meno da ideali che dalla tendenza a realizzare il programma del principio di piacere, che gli garantisce la sua esistenza e la sua identità. In quanto essere di desiderio, l'uomo è mosso dal desiderio di riconoscimento da parte degli altri (desidera il desiderio degli altri); aspira a che i suoi desideri, quali che siano, possano essere accettati e presi in carico dagli altri, il che rinforza il suo narcisismo di vita come di morte; vuole inoltre mettere in atto il suo sogno narcisistico di onnipotenza, la sua volontà di dominio del mondo e degli altri che potrà sublimare più o meno bene nelle attività socialmente valorizzate. Sono dunque i suoi fantasmi (messa in scena dei desideri), il suo immaginario, le sue pulsioni di vita come di morte che lo conducono ad affrontare le difficoltà, attraverso i mari in burrasca, a trasformare la natura ostile e a renderla propizia, a inventare i miti che gli assicurano una genealogia prestigiosa. Ora che fa il denaro? Il denaro è un trasformatore (o se si pre-

IL DENARO COME CRISTALLIZZAZIONE DEL DESIDERIO

ferisce un agente di trasformazione). Tutti i desideri che sono dell'ordine della qualità, dell'intuizione, del non dicibile o del difficilmente dicibile, segnati da un movimento continuo (che, ad un tempo, fonda l'essere umano ma lo accascia, perché la ricerca sfrenata è faticosa e pericolosa), vengono dal denaro cambiati in bisogni che appartengono al registro della quantità, del razionale, dell'esprimibile. Se il desiderio è poetico (in quanto manifesta la capacità autopoetica dei soggetti, la loro propensione a crearsi "continuamente" e a costruire nuove forme), il bisogno è prosaico. Se il desiderio appartiene al campo dell'immaginario, il bisogno fa parte del campo del reale immediato. Questa trasformazione è operata dal denaro nell'attimo stesso in cui diventa un equivalente generale. Ogni cosa può essere tradotta in denaro ed essere messa su un mercato (persino le relazioni affettive possono essere monetizzate, ci ha insegnato Garry Becker). Il desiderio è quindi canalizzato e investito in ciò che è, insieme, lo strumento, il linguaggio e l'oggetto comune. Assumendo questa configurazione, il desiderio diviene misurabile e si annulla in quanto tale. Non si esprime più nella sua verità, ossia nel suo aspetto mobile, fluttuante, anche totalitario, assume invece l'aspetto regolato, sistematizzato, sterilizzato che gli consente di essere riconosciuto e accettato dalla società. Perde le sue qualità di rapporto tra individui e gruppi situati storicamente e socialmente per diventare un rapporto tra le cose (intercambiabilità degli individui, intercambiabilità degli oggetti). Questo accade perché il denaro è prima di tutto e fundamentalmente un oggetto. Ogni centratura sull'oggetto pone in primo piano l'idea d'oggetto di soddisfazione; chi dice oggetto di soddisfazione rinvia alla soddisfazione del bisogno e dunque alla morte progressiva del desiderio. (Hegel non si era sbagliato scrivendo che le merci e il denaro rappresentavano il desiderio morto). Questo movimento è, a parere di G. Simmel (15), "una delle tendenze principali della vita: la riduzione della qualità alla quantità ritrova la sua rappresentazione al livello più alto e con una perfezione unica nel denaro". Ma il denaro non è soltanto un agente di trasformazione, un oggetto (capace di essere amato), è anche un po-

(15) G. Simmel, *Filosofia del denaro*, Utet, Torino 1984.

tente motore. Se non si tiene conto di questa caratteristica, si perde di vista l'essenza stessa del denaro. Il denaro non è mai un oggetto inerte nel quale va a estinguersi la soddisfazione del bisogno. È un oggetto vivo che produce degli effetti. Il denaro ha un'energetica propria. B. Franklin aveva colto bene quest'aspetto, e non è un caso che Weber abbia ricordato la sua parabola: "Ricordati che la potenza genitale e la fecondità appartengono al denaro. Il denaro genera denaro e il denaro generato può generarne in misura maggiore, e così via"(16). Il denaro sorge come sostituto di un fallo che tutti cercano e nessuno afferra. Permette di negare la castrazione simbolica, dunque di rigenerare il fantasma dell'onnipotenza (messo a dura prova dal principio di realtà) e di dare una soddisfazione illusoria alle esigenze dell'io ideale che persegue sempre la realizzazione dei desideri infantili di onnipotenza. Rinforza così un narcisismo incapace di mettersi in discussione (e di accettare la finitezza) e la volontà di dominio rabbiosa e piena di odio. Apporta una rassicurazione all'individuo sulla sua identità, offrendogli anzitutto il beneficio più apprezzabile: l'influenza sugli altri. Perché in una società del denaro, chi ha soldi, chi fa soldi, può mettere gli altri, chi più chi meno, alla sua mercé. È per questo che il denaro genera inevitabilmente denaro. E questo a prescindere dai modi. Al tempo di Marx si poteva scrivere: D (denaro) M (merci) D (denaro); oggi, che il mondo è diventato un vero e proprio "casino finanziario" (per riprendere l'espressione resa popolare da M. Allais e C. Castoriadis), si tratta di fare soldi senza passare attraverso la merce. Il denaro produce denaro senza produrre ricchezza. Dà così a colui che ne è il padrone influenza e potere sugli altri. Il denaro quindi è amato in quanto simbolo di potenza fallica. Oggi è diventato un feticcio e un dio incarnato. Per uno straordinario paradosso, questo denaro che aveva ucciso il desiderio, lo fa risorgere dalle sue ceneri. Perché il denaro ottenuto può essere amato (come ogni dio) con passione, con dismisura. Perché procura soddisfazioni enormi e suscita il desiderio di nuove soddisfazioni. Il desiderio continua a porre le sue esigenze e non si ferma mai. Sombart, l'economista austriaco, diceva: "Il capitali-

(16) Citato in M. Weber, *L'Etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Rizzoli, Milano 1991.

IL DENARO COME UNA FORMA CHE STRUTTURA TEMPO E SPAZIO NELLA SOCIETÀ

smo ha solo un ventre". Dimenticava che esso non cerca soltanto di che nutrirsi: ricerca potenza e la ottiene. Ricerca godimento e crede di ottenerlo. In questo rassomiglia ai libertini di Sade, che si accorgevano di essere sempre "imbrogliati" e di dover continuamente moltiplicare gli orgasmi e i delitti, senza potersi mai fermare. Perché il godimento si nega a chi lo cerca disperatamente. Ma pochi lo sanno e in una società capitalista ancora meno. Il denaro diventa così un motore assoluto, ma per nulla funzionale, posseduto com'è dall'*ubris* (insieme di passioni) che si è proiettata in esso e che può portare alle situazioni più folli (al dominio come alla sconfitta).

Si può, senza che risulti azzardato, stabilire un paragone tra il denaro e il mito. Soprattutto grazie ai bei lavori di J.-P. Vernant (17), sappiamo che il mito è, per un aspetto, una parola intensa che suscita nell'ascoltatore "un processo di comunicazione affettiva con le azioni drammatiche che formano la materia del racconto" e una messa in azione, conseguenza della mimesis nella vita quotidiana del messaggio contenuto nel mito; il mito è la traduzione dei fantasmi individuali e collettivi più primitivi che riguardano la possibilità stessa dell'esistenza, e apre al gioco della vertigine e dell'eccesso, ma è anche un sistema concettuale che consente agli individui di una società di pensare ordinatamente le relazioni della natura e della società e di assicurare la funzione simbolica. Senza questa funzione, i membri di un gruppo sarebbero incapaci di pensare in maniera "unificata", di sottomettersi alla stessa episteme, di sviluppare un medesimo paradigma pratico, di mettere in atto un immaginario sociale comune.

Il denaro, per parte sua, non è soltanto l'oggetto delle pulsioni e dei desideri, ciò che innesca le passioni più folli, come si è già visto: è il segno dell'intellettualizzazione della società, come avevano colto Comte e Binet e prima ancora lo stesso Balzac, il quale si era accorto che "lo sfruttamento dell'uomo da parte dell'uomo veniva sostituito mano a mano dallo sfruttamento dell'uomo da parte dell'intelligenza" (18). È a G. Simmel che dobbiamo la messa in luce di questa caratteristica del de-

(17) J.-P. Vernant, "Ragione del mito", in *Mito e società nell'antica Grecia*, Einaudi, Torino 1991.

(18) H. de Balzac, citato in S. Moscovici, *La fabbrica degli dei*, op. cit.

naro: “Nella misura in cui il denaro diviene assolutamente commensurabile e l’equivalente di ogni valore, si eleva ad altezze astratte, ben al di sopra dell’intera diversità degli oggetti. Ne diventa ancor più estraneo, tanto che le cose più distanti trovano in esso un comun denominatore ed entrano in contatto le une con le altre” (19). Gli uomini passano “dal loro albero alla foresta e al Dio della foresta”, come affermava Comte con un’espressione immaginifica,.

Questo processo di astrazione (che permette il passaggio dai bracciali di cuoio alle monete lidie, alla moneta fiduciaria e alle carte di credito, se ci è consentita una tale abbreviazione di passaggi) è fortemente sostenuto dalla strana complicità che lega il denaro con due categorie essenziali dell’intelletto umano: il tempo e lo spazio. Tutti oggi conoscono la massima di Franklin: “il tempo è denaro”, ampiamente commentata da Max Weber. Non tutti ne hanno inteso le reali implicazioni. Una è evidente: ogni uomo, in un’economia capitalista (e non in un’economia di mercato, che esiste dal tempo dei Fenici), può vendere la sua forza lavoro intellettuale o manuale, in ogni istante, in cambio di un compenso, più o meno proporzionato ai suoi sforzi. Un’altra implicazione è facilmente osservabile dal momento dell’invenzione dell’usura e in seguito del credito; ogni istante può permettere a chi dispone di somme monetarie di vederle fruttare, senza svolgere un lavoro, per il solo effetto del tempo d’esercizio dell’usura e del credito. Il tempo si converte così in denaro e il denaro diviene la misura del tempo. Ciò che si coglie meno, o resta celato, è il fatto che il denaro è creatore di tempo. Ci accorgiamo facilmente che il possesso di denaro permette di liberare del tempo da dedicare a ciò che ci piace, alla riflessione (se i cittadini greci facevano lavorare gli schiavi, era anche per poter avere del tempo per loro, per non essere assoggettati al tempo che passa), alla convivialità e alla vita domestica. Ma c’è di più: il denaro crea un tempo storicizzato. Le società sviluppate in cui le persone hanno soldi non vivono nello stesso tempo delle società non sviluppate o in via di sviluppo. I primi vivono nel XXI secolo, gli altri vivono nel XVIII o nel Medioevo, gli uni vivono al ritmo delle e-mail, del

(19) G. Simmel, *Filosofia del denaro*, op. cit.

fax, dei telefonini, del trasporto aereo, gli altri al ritmo delle stagioni e dell'aratro. Le società sviluppate vivono sia nell'urgenza (gli italiani lo dicono spesso: il domani sarà costruito dalle nazioni più veloci, cfr. i lavori di P. Virilio) (20) che nel futuro. Gli altri vivono in una certa "lentezza" e nell'attimo presente. (Gli abitanti delle favelas in Brasile non pensano al futuro. "Il futuro è oggi o domani, dopo... non si sa", ci disse un favelado). I primi vivono in un mondo di servizi e in un universo via via più immaginario e virtuale, gli altri in un mondo della produzione e in un universo terribilmente reale. Gli Occidentali vivono in un tempo monocrono (E. T. Hall)(21), mentre gli altri sono immersi in un tempo policrono. Se il tempo monocrono è quello degli orologi, tempo lineare che s'impone a tutti e s'inscrive in una prospettiva pragmatica e non ontologica dell'esistenza, il tempo policrono reca l'impronta della simbolica sociale e si caratterizza per la molteplicità dei fatti che si dipanano simultaneamente. Il secondo sta a significare che la vocazione dell'uomo è di condurre a buon fine tutte le sue "transazioni", rispettando le norme della società (che si esprimono nelle feste, nei riti e in una concezione del sacro), anziché mediante un'adesione a orari fissi, senza significati esistenziali. Infine gli Occidentali possono e vogliono vivere. Il tempo è il tempo della carriera, del godimento, della vita tout court; gli altri lottano, molto spesso, per sopravvivere. In ogni momento si chiedono: come farò ad andare avanti? Il tempo non è più un tempo "vissuto", è un tempo "combattuto" e rischia di portare con sé sempre nuovi dolori e di sfociare nella morte. "Il tempo è denaro" significa dunque che il denaro è l'elemento discriminante della vita e della morte. Genera quindi una concezione della storia dell'umanità, e decreta in modo razionale chi ha diritto di vivere e chi invece ancora lotta per questo diritto.

Il denaro ha così un rapporto con lo spazio e su questo punto G. Simmel (ben commentato da J. Ph. Bouilloud)(22) è stato ancora una volta un precursore. La vita del denaro si sviluppa in spazi appositi: spazi di mercato, banche, assicurazioni, istituti di protezione sociale. Ma il denaro crea anche degli spazi.

(20) Citiamo il suo ultimo libro: *La Bomba informatica*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2000.

(21) E.T. Hall, *La dimensione nascosta*, Bompiani, Milano 1996.

(22) Cfr. l'articolo di J.-Ph. Bouilloud in J.-Ph. Bouilloud e V. Guienne (a cura di), *Questions d'argent*, Desclée de Brouwer, Parigi 1999.

Separa i poveri dai ricchi (periferie e zone residenziali), gli uomini con uno status elevato da quelli di status umile (col risultato di rinsaldare le differenze). Ogni persona nella sua classe sociale conosce i suoi “perimetri” d’esistenza e non sconfinava nei territori altrui (alcuni vanno all’Opera, altri nei bistrot, ecc.), nessuno abita il medesimo territorio e ognuno sa dove sarà accolto o, viceversa, rifiutato.

Per mezzo del tempo e dello spazio, il denaro crea così un mondo ordinato, in cui ognuno trova il suo posto (che non sempre gli si confà naturalmente), un modo d’essere che soddisfa il bisogno di classificazione e previsione degli esseri umani. Senza il tramite [opérateur] del denaro, la società occidentale non avrebbe mai potuto fare della razionalità strumentale ciò che ordina la vita sociale.

Cristallizzazione del desiderio, fattore d’astrazione, il denaro possiede una forza notevole. Diventa, come pensava Simmel, “il valore più assoluto”. “Il valore del denaro in quanto mezzo aumenta di valore in quanto mezzo, fino a che diventa un valore assoluto e considerato fine in sé” (23). Il mezzo è divenuto fine. La gerarchia sociale non ha più bisogno di appoggiarsi sull’affetto, il riconoscimento, la deferenza o il prestigio, bensì sulla capacità degli individui di padroneggiare una scienza dei mezzi (cfr. l’illuminante commento di S. Moscovici a Simmel) (24). Il denaro favorisce quindi una centratura sui mezzi, sulla domanda “come” e consente di svuotare la domanda esistenziale che preoccupa molto gli uomini e a cui non amano rispondere: “Perché?”, qual è il senso di ciò che sto facendo? Consentendo di dimenticare la questione dei fini o più precisamente facendo del mezzo un fine in sé, il denaro ha favorito la vittoria della razionalità strumentale a discapito della razionalità dei fini (assai più complessa da definire e stabilire). Così facendo, permette, come mostrato da Simmel e Moscovici, un risparmio di fatica (è assai più semplice interessarsi a un mezzo, la cui essenza è manipolabile, che a un fine, il quale può essere oggetto di una riflessione senza fine). Permette di far funzionare il principio del minimo sforzo enunciato da Zifp, secondo

IL TRIONFO DEI
MEZZI SUI FINI,
OVERO
COME IL MEZZO
DIVENTA FINE

(23) G. Simmel, *Filosofia del denaro*, op. cit.

(24) S. Moscovici, *La fabbrica degli dei*, op. cit.

il quale ogni uomo cerca di minimizzare gli sforzi da compiere per raggiungere uno scopo stabilito, o, ancora, il principio di tendenza alla riduzione di tensione evocato da Freud.

Questa focalizzazione sul mezzo divenuto fine-valore assoluto rafforza il carattere del denaro come feticcio che nelle nostre società poggia, per di più, sulla trasformazione progressiva, operata dal denaro stesso, delle relazioni umane e sociali in rapporti reificati: ci si identifica col mezzo adorato, ci si trasforma anche in mezzi (gli uomini sono oggi ossessionati da un'idea: sono spendibile e monetizzabile?) dimenticando che siamo un fine in sé.

Questa trasformazione del denaro in fine e dell'uomo in mezzo è perlopiù occultata. Si può capire Montesquieu che scriveva: "E' quasi una regola generale che ovunque vi siano dei costumi dolci fiorisca il commercio, e ovunque vi sia il commercio vi siano dei costumi dolci. Il celebre S. Johnson esclamava: "Ci sono pochi modi più innocui di passare il tempo dell'impiegare a guadagnare denaro". Colpisce di più leggere in Keynes queste frasi: "La possibilità di guadagnare denaro e di costruire una fortuna può canalizzare certe inclinazioni pericolose della natura umana su una strada in cui sono relativamente inoffensive... è preferibile che l'uomo eserciti il suo dispotismo sul suo conto in banca che sui suoi concittadini" (25). Ad ogni modo, il feticcio ha una virtù straordinaria: può essere adorato e allo stesso tempo negato, il che gli conferisce una forza incommensurabile.

Le nostre società giudaico-cristiane sono società del senso di colpa. Dai tempi di Lutero e di Calvino e dopo Freud, questo è divenuto evidente a tutti. Il debito inestinguibile contratto verso Dio è forza motrice. Costringe a risarcirlo e a sapere che occorrerà continuare a pagare, senza sperare di vedere un giorno il credito estinto. Bisogna assumere la parola "debito" nel senso letterale. Se agli albori del giudaismo come del cristianesimo, si tratta di un debito mistico, di un debito morale fondato sul peccato originale per il quale non c'è alcuna redenzione e che condanna l'uomo al lavoro e la donna alla sofferenza.

IL SENSO DI COLPA DIVIENE FORZA MOTRICE

(25) Queste tre citazioni sono tratte da A. O. Hirschman, *Le passioni e gli interessi*, Feltrinelli, Milano 1990.

renza ("Tu lavorerai col sudore della tua fronte", "Tu partorirai nel dolore", ci dice la Bibbia), non è più così ai nostri giorni: il debito si è laicizzato, è un debito in denaro, poiché "la storia capitalista è modellata sul mito teologico" (A. Amar) (26). D'altra parte questo debito è concretizzato nella contabilità in partita doppia inventata dai lombardi: "Il denaro, ci dice A. Amar, è caratterizzato dal segno del debito. Laddove si trova, è registrato col segno meno. La negazione che esso contiene è rivelata dalla notazione stessa che l'esprime. Nella contabilità in partita doppia, il denaro materialmente ricevuto è registrato nel debito del conto cassa; il capitale, le riserve, i benefici, ossia i beni propri di un'impresa, sono iscritti nel passivo del bilancio, nella colonna dei debiti". "Colui che riceve, deve", ecco la regola fondamentale, faticosamente elaborata verso il XIV secolo. (e d'altronde cos'è il capitalismo se non un immenso sistema di indebitamento?).

Bisogna dunque lavorare ogni giorno, fare continuamente soldi per rimborsare quel che non potrà essere rimborsato. Calvino ha insistito su questo punto: il peccatore ignora se farà parte della schiera degli eletti, deve lavorare per la maggiore gloria di Dio e, se vi riesce, considererà questo esito come un segno "possibile" della sua elezione; dal momento che Dio non può dimenticare che sulla terra trionfano quelli che lui non chiamerà a sé. Così, grazie a questa speranza, il protestante (e tutti quelli che si comporteranno come lui) può riprendere il controllo del suo destino. Lavorerà, s'indebiterà, ma nello stesso tempo, facendo soldi, spera di piegare il desiderio di Dio verso di sé. Il denaro diventa ciò che J. Pouillon, con una formula efficace, ha chiamato "il feticcio, trappola per gli dei", perché si tratta sempre di cercare di dominare, manipolandolo, ciò che fundamentalmente ci sovrasta e ci governa. Il sentimento di colpa, segno di un debito, favorisce così il desiderio di produrre denaro, di dargli un potere perché sembra sempre possibile usare questo potere (perlomeno così si pensa) per propiziarsi Dio o dominare gli uomini. Nei fatti è l'avventura capitalista, intimamente connessa all'esplosione dell'individualismo, che rende ogni uomo (e non ogni collettività, come pen-

(26) A. Amar, "Essai psychanalytique sur l'argent", in E. Borneman, *Psychanalyse de l'argent*, op. cit.

LA SCOMPARSA DELL'ALTERITÀ E L'ANNULLAMENTO DELL'UOMO

sava il popolo ebraico) colpevole, e che contribuisce all'instaurazione del denaro come feticcio; e come ogni feticcio, sembra che serva agli uomini, in realtà li assoggetta alla propria legge.

Marx aveva notato la sparizione di tutti i legami sociali e la loro sostituzione con il "pagamento in contanti" e aveva denunciato "le acque ghiacciate del calcolo egoista". Simmel ha insistito sulla distanziamento tra gli esseri umani: "Mentre nell'epoca precedente lo sviluppo l'uomo doveva scontare le sue rare relazioni di dipendenza per la ristrettezza dei suoi legami personali e sovente per il fatto che un individuo era insostituibile, troviamo oggi una compensazione alla molteplicità delle relazioni di dipendenza nell'indifferenza che possiamo manifestare verso le persone con cui siamo in rapporto e nella libertà che abbiamo di sostituirle" (27). Si può andare oltre e dire che il denaro ci fa entrare nel regno della perversione, dove gli altri ci sono non solo indifferenti, ma diventano manipolabili, da buttare o eliminare in caso di bisogno, e dove il denaro ci allontana dalla nevrosi. Perversi sadici, perversi apatici, com'erano i libertini di Sade, crescono comodamente nella nostra società. Sade aveva previsto il mondo della "venalità diffusa". Non ne siamo distanti. Le donne dovevano essere le prime colpite, entrando nel mondo della prostituzione, ma Sade si rendeva ben conto che, coinvolte coloro che, per definizione, sono l'esempio stesso dell'alterità, gli uomini stessi saranno presi un giorno nella bufera. Il regno del denaro infatti consiste nel far scomparire l'umano dalla scena sociale sostituendo rapporti con oggetti, rapporti sterilizzati, igienici, a rapporti tra uomini che hanno un corpo che respira, sente, traspira, esala. Nuovo capovolgimento: il denaro, assimilato dagli psicanalisti alla materia fecale, rende, come abbiamo appena visto, i rapporti sociali inodori se non inesistenti. Il denaro in definitiva si vendica degli umani che avevano creduto di dominarlo: si comporta come un vampiro che come tale (ossia in quanto essere immortale, senza immagine di sé e onnipotente) è capace di prendere tutto e non dare nulla. La sola differenza, tuttavia

(27) G. Simmel, *Filosofia del denaro*, op. cit.

(e non è piccola), è che il vampiro è soltanto il prodotto della nostra fantasia, mentre il denaro è un prodotto della nostra azione che è diventata autonoma, si è trasformata in feticcio e da "trappola per gli dei" si è tramutata sottilmente in "trappola per gli uomini".



