

Maria Caterina Federici, Uliano Conti,
Silvia Fornari, Sabina Curti

DESIDERIO E RELAZIONALITÀ NELL'ORIZZONTE SOCIOLOGICO¹

Introduzione

Il desiderio desiderante, Libertà desiderante e società, De-siderare nell'epoca della diseguaglianza sociale, sono tre riflessioni, che pongono le basi di un'articolazione sociologica del desiderio e della razionalità, nell'orizzonte della ricerca della scienza sociali. Nelle pagine che seguono la scrivente, Uliano Conti, Sabina Curti e Silvia Fornari offrono una visione ampia del tema posto, il desiderio, da cui originano una discussione ed una condivisione problematica.

Il desiderio, *chef-d'oeuvre inconnu*, si configura come un mito tenace che coagula scienza e coscienza in un percorso che tenta di analizzare la condizione stessa in cui si articola, si esprime, si forma. La scienza sociale mette tra parentesi gli aspetti "meccanici" del desiderio per cogliere *le juste milieu* in cui si colloca e i processi sociali, relazionali che mette in campo gli effetti del desiderio nell'intimità delle forme in senso simmeliano.

Pareto, Tarde, Simmel, Marcuse, Deleuze, Guattari contribuiscono, nelle pagine che seguono e attraverso la rielaborazione della scrivente, di Uliano Conti, di Sabina Curti e di Silvia Fornari a intensificare un'ordinata successione di suggestioni che permettono di comporre un'indagine che non conosce la fine. Il fuggevole, transitorio, desiderio, è per metà eterno, per metà contingente. Insistere sulla "cosalità", nell'oggettività sull'origine delle "cose", *Dingwerdung*, permette di acquisire la capacità di analizzare senza conoscere l'intento che origina le

¹ L'Introduzione e il primo paragrafo sono da attribuire a Maria Caterina Federici; il secondo paragrafo è da attribuire a Uliano Conti; il terzo paragrafo è da attribuire a Silvia Fornari e Sabina Curti.

sensazioni tumultuose del desiderio, per cui non ci sentiamo del tutto sicuramente a casa entro il nostro mondo interpretato, come Rilke nella Prima Elegia di Duino.

1. *Il desiderio desiderante*

Il desiderio si lega spesso all'amore. "L'Amore è il peso che dà moto all'anima", scriveva Cassiodoro, e Boezio commentava "l'Amore regge il mare, la terra e il cielo, ma se poco allenta il freno, tutte le cose che fino a quel momento si amavano, si faranno guerra tra loro e si autodistruggeranno". Forza distruttrice ed energia che governa la natura, il desiderio permette al "sistema" di funzionare per il bene di sé stessi e per il bene degli Altri, una tensione insopprimibile che può trasformarsi anche nel dolore più forte, come nel suicidio di Saffo.

Gli attori sociali tendono a rispondere in senso socialmente apprezzato in conformità a un'attesa che soddisfi i propri gusti, le proprie esigenze. Il processo si riferisce alla mancanza dell'oggetto finale, "desiderato" e Aristotele lo definì appetizione di ciò che è piacevole.

Negli anni delle riflessioni dei Grandi Sociologi del pensiero classico, anni dell'enunciazione della teoria dell'azione non logica di Pareto, della teoria non razionale di Weber, della teoria relazionale di Simmel, Freud elabora la teoria del desiderio inconscio, un moto psichico dell'eccitamento dovuto al bisogno, come piacere e gioia, come appetito, voglia, ricerca di soddisfacimento. Il sistema economico contemporaneo moderno e postmoderno, per esempio, si basa sul desiderio di possedere fino ad una sorta di "ipnosi" del possesso degli oggetti desiderati. La sociologia, regina delle scienze,² studia il nichilismo soggettivistico che tende a rafforzare il consumismo più spinto – in un pensiero individuale di una società che privilegia "persone sole", sradicate, pronte a spostarsi per lavoro, per il consumo, fino al paussismo del turismo nella "Mecca" di Abu Dhabi.

Nella tradizione sociologica, la teoria paretiana dell'azione sociale analizza il bisogno di uniformità che è alla base del desiderio da esempi di storia, le corporazioni medioevali che assomigliano a un antico collegio: muta la forma, identica rimane la sostanza. Mutano le derivazioni, permangono i residui.

² M.C. FEDERICI, *La Sociologia regina delle Scienze*, FrancoAngeli, Milano 1997.

Il “bisogno di uniformità” che esiste anche tra le specie animali, è maggiore, nota Pareto tra i popoli meno civilizzati. La “diversità” è identificata come un pericolo, un elemento da isolare o combattere. Nelle società umane, l’uniformità ricercata può essere generale in un popolo ma anche in diversi gruppi d’individui di questo popolo. Si ha un’immagine del fenomeno nella cristallizzazione delle soluzioni di sali. Intorno ad un nocciolo si depongono strati successivi che costituiscono un grosso cristallo, ma non si ha un solo cristallo nella soluzione; se ne hanno parecchi. Non c’è un solo centro di similitudine in una data società; ve ne sono parecchi. Talvolta vi è contrasto tra le varie collettività, che vogliono estendere ad altre la propria uniformità, talvolta il contrasto non esiste, e ognuno si contenta dell’uniformità della collettività di cui fa parte, e rispetta le altre uniformità.³ Così anche Pareto analizza l’imitazione, tema ben analizzato da Tarde in *Lois de l’imitation*, con alcune notazioni di sorprendente attualità. Già nel 1894, Gabriel Tarde aveva iniziato lo studio dei fenomeni sociali in *Répétition et évolution des phénomènes*.

Negli anni successivi, con un grande eclettismo, in alcune riviste (“*Revue des Deux Mondes*” e, “*Revue Internationale de Sociologie*”, diretta da René Worms) in attività di conferenze pubbliche in un settore disciplinare *in divenire* come quello della nascente Sociologia, Tarde enuclea le leggi dell’imitazione cominciando dall’analisi della caratteristica primordiale di ogni individuo che è quella dell’avidità e dell’ambizione, forza interna di espansione.

Attraverso un processo di selezione, questa “potenza” si misura con “interferenze-combinazioni” che come stimoli, moltiplicano la forza dell’esempio, e con “interferenze-lotte” che costringono a fermarsi o a tornare indietro. Caratteristica dei fenomeni sociali, l’imitazione si forma nella mente degli attori sociali attraverso le credenze e i desideri che sono veicolate attraverso il linguaggio e la formazione. Ogni desiderio che entra nella mente di una persona può creare un’interferenza con altri desideri già presenti creando conflitti e/o “accoppiamenti logici”. L’imitazione si esercita sui desideri prima di diventare un comportamento, un atteggiamento, un modo di essere. Tarde applica le sue riflessioni al campo della moda che si diffonde contagiosamente da contemporaneo a contemporaneo, che si nutre di desideri e di imitazione, perché simili non si nasce ma si diventa in un *évolutionnisme à rebours*, «*un reflux de désirs de plus profond des terres, Remonte en moi,*

³ V. PARETO, *Trattato di Sociologia Generale*, Utet, Torino 1988, p. 1117.

flot trouble et de boue épaisi. Il recouvre cette âme asservie au mystère, asservie à la chair, et qui n'a pas choisi», scrive François Muriec in Orages, “*Le Regret du Péché*”.

La soggettività, la coscienza individuale non sono unitarie come talvolta appaiono bensì composti di molteplici elementi anche contrastanti tra loro in cui si situano i desideri. Non a caso Georg Simmel fu tra i primi a recensire *Lois de l'imitation* in “*Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*” nel 1851.

Il desiderio è un andare oltre l'esistente in vista di un “nuovo”, non il passato, in un presente che va oltre. Il desiderio va dal simbolico al reale e rafforza il primato del simbolismo sull'immaginario ma contribuendo a dare importanza al tema reale, da realizzare, da agire. Così Pareto, parallelamente, scrive degli stessi temi:

L'imitazione può avere per scopo di conseguire qualche cosa di utile – o stimata tale – adoperando mezzi che, [posti in opera da altri] hanno appunto ottenuto tale cosa. Si hanno così azioni logiche. Ma spesso questo scopo non esiste, oppure non è noto, e si hanno azioni non-logiche; alle quali poi, come al solito, si procura di dare una tinta logica. Il residuo si manifesta quasi puro nell'uniformità temporanea imposta dalla moda. Spesso è proprio impossibile trovarvi alcuna utilità qualsiasi. Dire che “si segue la moda, per fare come fanno tutti”, è semplicemente dire che s'imita, perché s'imita. Bene è vero che colui il quale non imitasse sarebbe colpito dal pubblico biasimo, ma questo è solo la sanzione di un sentimento generale; mercé la quale, in questo caso, si passa dal presente genere al seguente. Come nascono queste cose che poi sono imitate, è spesso oscuro; come e perché siano imitate, dipende spesso da un cumulo di circostanze poco note, che indichiamo col nome di *caso*. Quindi [è spesso interamente erroneo] il procedimento che vuole assegnare cause logiche a fatti che si osservano in un dato tempo; e le deduzioni che si fanno in questo senso sono allora [fantastiche]. Nel 1909, in Europa, le donne portavano grandi cappelli, detti alla *vedova allegra*. Poniamo che qualche viaggiatore che nulla conoscesse delle cose europee fosse allora capitato qui; egli avrebbe potuto ricercare le cagioni logiche di fatti simili osservati presso ai selvaggi. Egli, ad esempio, porrebbe nella relazione del suo viaggio che le donne europee credono assicurarsi una felice vedovanza portando grandi cappelli di una forma speciale. Un altro dimostrerebbe che, invece è, un preservativo della vedovanza. Un altro ancora ci vedrebbe i resti di costumi di un altro stato sociale.⁴

⁴ V. PARETO, *Trattato di Sociologia Generale*, UTET, Torino 1988, pp. 913-914.

Può essere talvolta il capriccio “desiderante” di un solo individuo a originare “una moda” come dimostra la storia del costume. L'individuo non soltanto imita per diventare uniforme agli altri ma desidera che gli altri facciano la stessa cosa.

«Se un altro uomo si discosta dall'uniformità, ciò pare una stonatura e produce, indipendentemente da ogni ragionamento, un senso di disagio nelle persone che con lui hanno una relazione. Si procura di togliere la stonatura, con la persuasione, più spesso col biasimo, più spesso ancora con la forza. Come al solito, non mancano [chiacchiere logiche] per spiegare [tali modi di operare,] ma la causa non è fra quelle che così si indicano; essa sta, almeno in gran parte, nel sentimento di ostilità alle trasgressioni di uniformità, al quale si aggiungono sentimenti di ascetismo ed altri simili», scrive ancora Pareto.⁵

Il desiderio di affermazione sociale spinge al sentimento di socialità, per avere la stima degli altri e nasce così la benevolenza reciproca tra gli individui. La differenza sta in ciò che l'individuo ricopre di vernice logica le sue azioni. I sentimenti per i quali l'uomo impone a sé un male per giovare altrui, sugli individui componenti una collettività, non solo per spingerli direttamente a compiere certi atti, ma altresì per indurli ad approvare, od anche ad ammirare chi li compie; e per tale mezzo operano indirettamente sull'individuo, che è spinto a compiere certi atti non solo dal proprio sentimento favorevole a questi atti, ma altresì, e spesso anche più, dal desiderio di conseguire l'approvazione altrui, di sfuggirne il biasimo. Viceversa, dove troviamo certi atti compiuti per soddisfare quest'ultimo desiderio, possiamo con sicurezza concludere che, nella collettività, esistono i sentimenti corrispondenti ai residui della specie.⁶ Pareto meglio esplicita il suo pensiero quando si occupa del Residuo sessuale che, con i sentimenti da cui trae origine, si incontra in molti fenomeni. L'antichità greco-latina considerò l'atto sessuale come la soddisfazione di un bisogno, alla pari del bere, del mangiare, dell'ornarsi, ecc., e tutti guardò con indifferenza, condannando in generale l'abuso, e spesso la ricercatezza nel godimento. In un celebre passo dell'orazione contro Neera, l'oratore dice: «Noi abbiamo le etere per la voluttà, le concubine per la cura giornaliera del corpo, le mogli per avere figli legittimi e custodire fedelmente le cose di casa». A Roma, abbiamo da prima una divisione legale tra le donne che dovevano serbare la castità e quelle

⁵ *Ivi*, p. 917.

⁶ *Ivi*, p. 939.

che non avevano tale obbligo. È evidente che la legge mira solo a scopi civili, imponendo alle donne *ingenue* certi doveri reputati utili allo Stato e lasciando libero agli uomini il peccato carnale, ove questo non nuoccia allo Stato. «Per i nostri *virtuosissimi* tutti gli amori liberi sono illeciti; per i romani, altri erano leciti, altri illeciti; non avevano per l'adulterio delle matrone le facili indulgenze dei nostri *virtuosissimi*, come non avevano i sèttari loro sdegni per gli amori colle liberte vo con altre simili donne. Non i residui sessuali, ma considerazioni dell'utilità dello Stato li guidavano». Un'iscrizione trovata ad Isernia ci fa conoscere che gli alberghi esponevano al pubblico la tariffa non solo degli alimenti, ma anche delle ragazze che provvedevano al pubblico.⁷

Del resto già Mommsen osservava nel 1907 che le donne libere romane erano obbligate dalla legge morale ad astenersi dal commercio carnale con un uomo davanti al marito. L'uomo non era soggetto alla stessa legge morale. Tali leggi furono inasprite sotto il governo di Augusto. Sul finire dell'epoca imperiale, Agostino d'Ippona in *Sermons* notava che il «fornicare e l'inebriarsi non era vietato dalle leggi umane ma solo dalla legge di Dio».⁸

In un *mélange* di citazioni di autori latini e greci, Pareto sembra portare delle pietre sul suo cuore "*mais elles en révèlent la palpitation*" come scrisse De Stefani in *Gerarchia*, nel settembre del 1923. Lo studio dei residui e delle derivazioni ci fa conoscere le manifestazioni di certe forze che agiscono sulla società, gli istinti, le passioni, gli interessi, i desideri, i residui. Attraverso verificazioni storiche, Pareto mostra e dimostra quali cicli percorrono le società che si esplicano attraverso azioni non logiche che hanno a fondamento certi istinti, certi sentimenti costanti, certe tendenze, come parte costante dell'azione, ciò che resta. Pareto, così, mette in luce la natura dei fenomeni sociali. La I e la II classe dei residui, l'istinto delle combinazioni e la persistenza degli aggregati, il primo gruppo corrispondente al gusto della novità o del cambiamento, il secondo ai sentimenti religiosi, patriottici di appartenenza comprendono al loro interno il desiderio di "*similia similibus*" per il primo, di credenze il secondo. La IV classe dei residui che analizza i sentimenti in rapporto alla socialità, comprende il fenomeno dell'imitazione e del suo ruolo fondamentale nella forma-

⁷ *Ivi*, pp. 1106-1107

⁸ AGOSTINO D' IPPONA, *Sermones*, CLIII 5,6, *Opera* V, "*in lege mundi non in lege Creatoris mundi*" scrive.

zione delle società. L'essere umano non imita soltanto per uniformarsi agli altri, desiderando essere come gli Altri, ma desidera che gli altri facciano lo stesso. Lo scarto di uniformità, la difformità, è sanzionata dalla perdita di rapporti sociali, l'isolamento, con la persuasione, la disapprovazione fino all'uso della forza. La VI classe, il residuo sessuale, riassume una teoria di cui molti elementi sono sparsi qui e là nelle opere parietane e riconosce che il sentimento ha un'azione infinitamente più grande della ragione e che gli esseri umani hanno bisogno dei "miti" per agire. Per quanto riguarda la propagazione dei residui, la semplice imitazione è difficile da distinguere da ciò che è dovuto all'influenza di certe circostanze che agiscono l'una sull'altra. Le azioni non logiche, intessute anche di desideri, riflettono il modo di pensare e di agire delle persone che muta anche sotto il peso costrittivo dell'ambiente ed anche la presenza di pregiudizi, credenze, *ethos*. Tutto questo s'integra in sistemi simbolici stabili e talvolta istituzionalizzati. *L'habitus*, il sistema di disposizioni durevoli, è il prodotto dell'obbedienza alle regole. I residui sono strutture con significati simbolici, manifestazioni di sentimenti, essi variano nel tempo. La propagazione dei residui avviene per imitazione, gli individui e le collettività, sono spinti dall'istinto e dal desiderio di appropriarsi dei beni materiali utili e gradevoli per vivere ma anche a cercare considerazioni e onori. La società, come sistema simbolico completo, muta in continuazione ed è la risultante di elementi diversi, di forze concernenti e antagoniste in un equilibrio precario spinte dal desiderio desiderante.

Pareto indirizza alla comprensione della produzione delle conoscenze, come esse sono alla base dell'agire umano, come esse vengano utilizzate nella loro relatività.

La dimensione del desiderio si proietta in una dimensione di progettazione, ad un livello più o meno reale, collegando ivi nell'universo delle derivazioni, coperture linguistiche delle azioni non logiche. Questo processo si lega alla riflessione freudiana della restrizione pulsionale operata attraverso le norme della civiltà, per cui l'uomo civile ha barattato una parte della sua possibilità di felicità per un po' di sicurezza. Da queste premesse, Marcuse si chiedeva se fosse lecito prospettare una società repressiva nella quale al benessere del consumo faccia seguito la libertà del desiderio liberato. *Essere o avere* sono i fondamenti delle riflessioni di larga parte del pensiero prima filosofico, poi sociologico ed infine psicoanalitico. Il "Possesso" di cose o di persone, oggetto di desiderio, consente di condividere una cre-

denza, uno stato d'animo, in ultima analisi un desiderio. Se l'essere è l'avere, da Tarde a Fromm, l'avidità del desiderio muove tutti gli individui, per modellare il mondo attraverso i desideri, gli istinti e i sentimenti. Scrive Pareto in "Trasformazioni della democrazia": «per acquistare conoscenza dell'estensione e della forza dei sentimenti, si osservi l'energia e la costanza colla quale lavoratori e stipendiati hanno ora imposto la giornata delle otto ore».⁹ Si sono prefissi uno scopo raggiungibile, e senza mai piegare, uniti e fedeli, in tutti i paesi, l'hanno conseguito. Hanno desiderato e realizzato questo traguardo. Il sociale, sistema di rapporti, in equilibrio inteso da Pareto come equivalenza, adattamento tra elementi attivi e passivi in maniera proporzionale, si configura così nella costruzione teorica come un insieme di forze che agiscono e opponendosi l'un l'altra si compensano, si neutralizzano fornendo un automatico aggiustamento "in equilibrio". Il desiderio è una di queste forze, tuttavia Pareto non sembra asserire che l'azione umana sia il risultato di un bisogno come farà Mises,¹⁰ né sembra attribuire al solo desiderio il risultato dell'azione sociale. Ma l'insieme di molte cause, bisogni, desideri, sentimenti, ideali, istinti, ecc. dà origine a quel complesso di dinamiche che è la vita sociale. La costruzione poggia sull'azione sociale. Per questo il solo approccio metodologico che Pareto abbraccia è quello individualista: la società non è altro che una giustapposizione di individui che, vivendo in società, acquisiscono nuovi caratteri.¹¹ Tali caratteri possono essere conosciuti attraverso lo studio dei fenomeni sociali, si specificano i caratteri delle relazioni soggettive che gli attori sociali mettono in campo in conformità a certe attrazioni o desideri.

L'azione non logica, non finalizzata obiettivamente alla scelta, è l'azione del desiderio, che si nutre anche del desiderio. Il dato psichico non è delimitato ma si evince in tutte le espressioni di azione degli attori sociali e le sue manifestazioni. I residui, istinti, fantasie, appetiti, gusti, disposizioni, interessi e, perché no, desideri, sono gli schemi analitici, che permettono allo studioso di comprendere il funzionamento della società.

⁹ V. PARETO, *Scritti sociologici minori*, G. Busino (cur.), UTET, Torino 1980.

¹⁰ M.C. FEDERICI, *Dove fondano le libertà dell'uomo*, Borla, Roma 2000.

¹¹ G. BUSINO, *Introduzione a Scritti Sociologici minori*, cit., p. 31.

2. Libertà desiderante e società¹²

Il paragrafo propone il tema del desiderio umano, legandolo all'affermazione, in Occidente dagli anni Settanta, di un'idea di libertà individualistica e desiderante.¹³ In altre parole, il desiderio, concepito come sciolto da ogni vincolo normativo, contribuisce a una concezione deleuziana di libertà, alla configurazione di una cultura del sé individualistica e autoreferenziale, capace di contribuire a caratterizzare l'attuale configurazione sociale capitalistica.

In tale prospettiva, il desiderio mostra un carattere complesso: il desiderio è un elemento generativo, che contribuisce a una trasformazione evolutiva della società e dell'assetto capitalistico.¹⁴ Allo stesso tempo, è un motore di conflitto sociale. Il desiderio umano è, infatti, imitativo; seppur necessario alle relazioni con gli altri e ad apprendere, è alla radice di una competizione rivalitaria tra persone e capace di generare conflittualità.¹⁵ Quest'ultima concezione del desiderio è delineata, ad esempio, negli studi antropologici girardiani. In chiave antropologica, l'altro da sé è un modello mimetico e il desiderio umano è guidato da riferimenti imitativi esterni: per imitazione gli esseri umani vogliono ciò che gli altri hanno, o vogliono essere ciò che gli altri sono.¹⁶ L'impulso desiderante a raggiungere gli stessi obiettivi, la rivalità mimetica e l'aspirazione alla somiglianza tra persone e gruppi sono all'origine del conflitto sociale.¹⁷ Girard, analizzando, ad esem-

¹² Ricercatore in Sociologia Generale, Dipartimento di Filosofia, Scienze Sociali, Umane e della Formazione, Università degli Studi di Perugia. Il tema del paragrafo è stato presentato, in forma estesa e approfondita, in: U. CONTI, *The Balance of Human Desire. A Challenge for The New Humanism*, «Italian Journal of Sociology of Education» (2017), 9(2), pp. 170-185. doi: 10.14658/pupj-ijse-2017-2-9.

¹³ C. LASCH, *The Culture of Narcissism*, W.W. Norton, New York 1979; M. MAGATTI, *Libertà immaginaria. Le illusioni del capitalismo techno-nichilista*, Feltrinelli, Milano 2009

¹⁴ M. MAGATTI, *La grande contrazione. I fallimenti della libertà e le vie del suo riscatto*, Feltrinelli, Milano 2012, p. 197.

¹⁵ P. DUMOUCHEL, *Violence and Truth: On the Work of René Girard*, Stanford University Press, Stanford 1988; R. GIRARD, *La violence et le sacré*, Bernard Grasset, Paris 1972; R. GIRARD, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Éditions Grasset & Fasquelle, Paris 1978.

¹⁶ P. DUMOUCHEL, *The Barren Sacrifice: An Essay on Political Violence (Studies in Violence, Mimesis, & Culture)*, Michigan State University Press, Ann Arbor 2015; R. GIRARD, *La violence et le sacré*, Bernard Grasset, Paris 1972.

¹⁷ R. GIRARD, *Achever Clausewitz: Entretiens avec Benoit Chantre*, Carnets Nord, Paris 2007.

pio, le metafore e i miti greci, come quello di Edipo, sostiene che nei contesti sociali arcaici la tensione rivalitaria tra persone e gruppi genera un conflitto violento. Per superarlo, si canalizza la violenza sul capro espiatorio, persona o gruppo di persone, operando un sacrificio:¹⁸ il sacrificio è, così, l'elemento che unifica i membri dei gruppi sociali e che pone fine al ciclo del conflitto. L'uccisione rituale del capro espiatorio è all'origine delle istituzioni religiose e culturali arcaiche.¹⁹ Tale orizzonte teoretico è importante non solo con riferimento ai contesti arcaici: la presenza di gruppi sociali individuati come capri espiatori, nel corso del XX secolo, è evidenza dell'influenza della dinamica vittimaria. Si pensi al genocidio degli ebrei o ai linciaggi contro gli afroamericani: si tratta di gruppi sociali di vittime, individuate come capro espiatorio e sulle quali si è canalizzata la violenza.

Alcuni studiosi, recentemente, utilizzano la teoria girardiana, per analizzare le origini violente della cultura, in senso più generale.²⁰ Il tema mimetico, in tale prospettiva, è una chiave di lettura per molti campi del sociale, dall'analisi economica dell'idea di scarsità, alla lettura sociologica del conflitto.

L'orizzonte di studi girardiani ha considerato il mimetismo, la tensione all'imitazione e l'invidia come motori dell'istituzione dell'economia, sino a collocare la condotta invidiosa come radice del capitalismo moderno.²¹ Diversamente, alcuni studiosi sostengono – criticando la prospettiva di Girard e, in generale, le analisi antropologiche e sociologiche che guardano alla teoria mimetica girardiana – che l'invidia è anti-economica e di per sé patologica. La condotta invidiosa non origina alcun beneficio, per sé o per gli altri.²² L'invidia non sarebbe una conseguenza del desiderio e della disposizione mimetica, ma sarebbe un contro-desiderio, un ostacolo patologico alla realizzazione

¹⁸ S. TOMELLERI, *René Girard. La matrice sociale della violenza*, FrancoAngeli, Milano 1996.

¹⁹ R. GIRARD, *La violence et le sacré*, cit.

²⁰ J. ALISON – W. PALAVER, *The Palgrave Handbook of Mimetic Theory and Religion*, Palgrave Macmillan, US 2017; R. GIRARD, *La violence et le sacré*, cit.; R. GIRARD, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, cit.

²¹ P. DUMOUCHEL, *Economia dell'invidia. Antropologia mimetica del capitalismo moderno*, Edizioni Transeuropa, Massa 2011.

²² G.B. CONTRI, *Il Pensiero di natura*, Sic Edizioni, Milano 2006; G.B. CONTRI – A. BALLABIO – A. COLOMBO – G.A. GENGA – M.G. PEDICONI – R. COLOMBO – M.D. CONTRI – L. FLABBI, *A chi non ha sarà tolto. Economia e psicopatologia*, Sic Edizioni, Milano 2011.

delle aspirazioni proprie e altrui. L'invidioso non legge le esperienze umane nella loro incommensurabilità e ogni pretesa radicale di uguaglianza, legittimando il confronto, fonda la condotta invidiosa. È un problema di riconoscimento dell'altro da sé. La condotta invidiosa non riconosce l'altro, ma solo il sé, contro-desidera, attacca l'altro a causa della sua iniziativa.

Il tema girardiano del desiderio conduce a una lettura di Deleuze e Guattari,²³ secondo i quali il desiderio non è riferito a ciò che altre persone hanno o a ciò che altre persone sono, non è percezione dell'assenza, ma è una forza pulsionale generativa. Il desiderio precede ogni confronto mimetico, è inerente alle persone, che vivono il desiderio come istinto primordiale e che sono di per sé macchine desideranti (*machines désirantes*). Il desiderio deleuziano possiede una carica pulsionale liberatoria:

Ci si obietta che sottraendo il desiderio alla mancanza e alla legge, non si potrà ottenere altro che uno stato di natura, un desiderio realizzato naturalmente e spontaneamente. Noi diciamo esattamente il contrario: non esiste desiderio se non all'interno del costruire o dell'operare. Non si può afferrare o concepire un desiderio al di fuori di una determinata costruzione, su di un piano che non sia preesistente, ma che deve esso stesso essere costruito. Che ciascuno, gruppo o individuo, costruisca il piano immanente dove condurre la sua vita ed i suoi progetti è la sola cosa che conta. Al di fuori di queste condizioni, viene infatti a mancare qualcosa, ma si tratta precisamente delle condizioni che rendono il desiderio possibile.²⁴

Nella prospettiva di Deleuze e Guattari, la società capitalistica occidentale agisce sulla natura umana, condiziona le persone nel profondo, nell'intimità degli intenti e struttura la tensione a desiderare. Il capitalismo indebolisce la forza creativa del desiderio e fa sì che le persone si trovino costrette ad adattare la propria vita pulsionale a condizioni sociali repressive.²⁵ Tale critica al capitalismo, fornendo un retroterra culturale al Maggio francese, ha ripercussioni nella dimensione politica:

²³ G. DELEUZE – F. GUATTARI, *Capitalisme et schizophrénie 1: L'Anti-Edipe*, Minuit, Paris 1972.

²⁴ G. DELEUZE, *Conversazioni*, Ombre Corte, Verona 2007, pp. 95-96.

²⁵ G. DELEUZE – F. GUATTARI, *Capitalisme et schizophrénie 1: L'Anti-Edipe*, cit.

Il maggio '68 è piuttosto dell'ordine di un evento puro, libero da ogni causalità normale o normativa. (...) è stato un fenomeno di veggenza, come se tutt'a un tratto una società vedesse quel che contiene di intollerabile e vedesse inoltre la possibilità di qualcosa d'altro. È un fenomeno collettivo sotto forma di: «Un po' di possibile, altrimenti soffoco...». Il possibile non preesiste, è creato dall'evento. È una questione di vita. L'evento crea una nuova esistenza, produce una nuova soggettività.²⁶

Per opporsi alle limitazioni sociali contingenti, si delinea la necessità di riscoprire il potere liberatorio del desiderio. Occorre che le persone si emancipino da ogni costrizione normativa che trascende il desiderio, che riscoprano e riaffermino la propria natura pulsionale di macchine desideranti.²⁷

Il problema non è quello di essere in questo o in quell'umano modo, ma piuttosto di diventare inumano, anomalo: non diventare come una bestia, ma disfare l'organizzazione umana dei corpi, attraversare tale o tal'altra zona d'intensità dei corpi, ricoprendo ciascuno le proprie zone, e i gruppi, le popolazioni, le specie che li abitano.²⁸

Tra la fine degli anni Sessanta e l'inizio degli anni Settanta, il linguaggio culturale e politico della libertà del Sessantotto esprime la configurazione teoretica deleuziana. L'opera *Capitalisme et schizophrénie* rispecchia e origina la temperie culturale europea degli anni Settanta: occorre appropriarsi di ciò che eccede la realtà dal punto di vista cognitivo e fisico-concreto; gli eventi, in altre parole, non hanno senso di per sé, ma il senso può essere definito come l'effetto di azioni intenzionali umane:

Soltanto l'uomo libero può allora comprendere tutte le violenze in una sola violenza, tutti gli eventi mortali in un solo Evento, che non lascia più posto all'incidente, che denuncia e destituisce sia la potenza del risentimento nell'individuo sia quella dell'oppressione nella società.²⁹

²⁶ G. DELEUZE, *Due regimi di folli e altri scritti*, Einaudi, Torino 2010, p. 188.

²⁷ G. DELEUZE – F. GUATTARI, *Capitalisme et schizophrénie. 2: Mille Plateaux*, Minuit, Paris 1980.

²⁸ G. DELEUZE, *Lettera a un critico severo*, «Pourparler» (2000), pp. 11-22, p. 14.

²⁹ G. DELEUZE, *Logica del senso*, Feltrinelli, Milano 1975, p. 136.

Le analisi proposte, dai primi anni Settanta,³⁰ da una parte considerano il desiderio come una forza rivoluzionaria. D'altra parte, interpretano il desiderio come radice della conflittualità sociale. Dagli anni Settanta, all'interpretazione del desiderio come fattore di emancipazione e di liberazione, e alla diffusione delle proposte teoretiche di Deleuze e Guattari, corrisponde, in Occidente, un'inedita idea di libertà. Privo di vincoli, il desiderio contribuisce all'affermazione culturale della libertà in senso individualistico: le persone si sentono libere, solo nella dimensione dell'affermazione di sé e dei propri desideri. L'altro da sé è interpretato come vincolo. Tale *frame* culturale origina il capitalismo tecno-nichilista, e allo stesso tempo da esso trae linfa vitale.³¹ In altre parole, contribuisce a trasformazioni nella sfera economica, quando la finanza si disinteressa delle conseguenze del mercato sulle vite delle persone, nell'ambito del lavoro, quando la precarizzazione frammenta e frantuma i corsi di vita, e nello sviluppo tecnologico, quando la dimensione tecnica prevale sui bisogni umani.

3. De-siderare nell'epoca delle disuguaglianze sociali

Il tratto distintivo della nostra epoca è lo stato d'incertezza. I timori dettati dall'instabilità economica, politica, sociale e culturale ci contraddistinguono. In questo contesto le difficoltà di lettura della realtà hanno visto emergere le disuguaglianze economiche e sociali,³² amplificate dalla lunga crisi economica avviata nel 2008. L'exasperazione dei sistemi economici, la crisi del sistema capitalistico e l'incapacità della politica di riuscire a fornire risposte concrete all'aumentata fragilità economica e sociale delle persone fa da sfondo al crescere dell'insofferenza.³³ La transizione di donne, uomini e minori dai paesi più poveri verso quelli occidentali ha ricreato la paura dello straniero incrementando il desiderio di ristabilire le distanze tra i due mondi: chi ha e chi non ha. Timori e paure stanno portando i paesi ricchi a proteggersi dai flussi migratori chiudendo le frontiere e

³⁰ R. GIRARD, *La violence et le sacré*, cit.; G. DELEUZE, F. GUATTARI, *Capitalisme et schizophrénie 1: L'Anti-Edipe*, cit.

³¹ M. MAGATTI, *La grande contrazione. I fallimenti della libertà e le vie del suo riscatto*, Feltrinelli, Milano 2012, p. 197.

³² U. BECK, *Disuguaglianza senza confini*, Laterza, Bari 2011.

³³ M. MAGATTI, *La grande contrazione. I fallimenti della libertà e le vie del suo riscatto*, cit.

rialzando i muri, per delimitare i propri confini nazionali e impedire a chi viene dai paesi più poveri del mondo e/o scappa dalle guerre e dalle persecuzioni di entrare. L'inclusione sociale sembra ormai essere stata superata nuovamente dal suo opposto: l'esclusione. Se dagli anni Sessanta del Novecento si proclamava la volontà di aprire tutte le istituzioni sociali chiuse (carceri, caserme, ospedali, manicomi e scuole) oggi le paure degli uomini e delle donne li portano ad un ritorno indietro, ad un inesorabile "desiderio" di richiudersi dentro confini certi. Quando parliamo di confini intendiamo quelli nazionali (richiudere i confini), issare muri, dopo che erano stati abbattuti, distruggere i ponti, e distruggere ciò che può unire in favore di ciò che può dividere. Il più forte vince sul più debole. La forza di cui parliamo non è però quella della parola e del pensiero, ma è la forza economica, la ricchezza materiale come unico miraggio da raggiungere. Unica ancora di salvezza. Come scrive Georg Simmel nel saggio *Ponte e Porta* «tutto nella natura può valere come collegato, ma anche tutto come diviso [...] noi sentiamo come collegato, soltanto ciò che abbiamo in precedenza e in qualche modo isolato. Le cose devono essere prima divise l'una dall'altra, per essere poi unite. Dal punto di vista pratico come da quello logico, sarebbe senza senso legare ciò che non era diviso, ancor più: ciò che in qualche senso non rimane ancora diviso».³⁴

Lo stato di paura che si è creato ha contribuito al processo di narcotizzazione delle emozioni e dei sentimenti. Processo che si è compiuto sia con la razionalizzazione dei processi di produzione sia con lo sviluppo illimitato della tecnica.³⁵ Max Weber aveva acutamente analizzato già all'inizio del Novecento che «il *disincantamento*, inteso come progressiva depurazione dell'immagine del mondo da elementi magici, antropomorfi o anche semplicemente pregni di *senso*, diviene un momento preliminare di questo processo di *razionalizzazione*».³⁶ Processo che modifica anche la passionalità, di cui Remo Bodei, nella ricerca di una geometria delle passioni, descrive come un passaggio:

³⁴ G. SIMMEL, *Ponte e porta*, in Id., *Saggi di estetica*, introduzione e Note di M. Cacciari, Liviana Editrice, Padova, 1970, p. 3.

³⁵ U. GALIMBERTI, *Psiche e tecne. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano 2004.

³⁶ A. FERRARA (cur.), *Presentazione*, in M. Weber, *Le considerazioni intermedie*, Armando, Roma 1995, p. 14.

dall'ottendersi del desiderio, dall'indifferenza reciproca e dall'individualismo di massa, che segnerebbe il passaggio dall'*homo hierarchicus* delle società di casta e di ordine all'*homo aequalis* che si è affermato nelle civiltà dell'Occidente. Rifiutando il diretto contatto e il completo distacco dagli altri, tale "giusto mezzo" avrebbe condotto all'avvizzimento emotivo e alla scomparsa della solidarietà. Venuto meno il bisogno di essere partecipi delle vicende collettive, si essicchierebbe alla radice il senso di appartenenza alla comunità. La ragione, fattasi calcolatrice o "strumentale", si allontanerebbe così dalle passioni e dai sentimenti, ormai narcotizzati.³⁷

In questo stato di disillusione e paura il de-siderio smette di essere alto, come il termine invece richiama. Desiderare vuole dire guardare in alto verso le "stelle" (*de-sidera*),³⁸ rimanendo a terra si hanno solo "piccoli desideri", perdendo la capacità di perseguire la composizione dell'uomo con il cosmo, ma solo la pura e semplice soddisfazione del *desiderio*. Perdere il desiderio significa dimenticare ogni elevazione dell'anima, facendoci rimanere in uno stato terreno e statico in cui viene meno ogni possibilità di trascendenza, legandoci solo alla pura materialità. In questo tempo materiale gli uomini e le donne rischiano di perdere il senso della loro natura più profonda dovendo (rincorrere) pensare solo alla costruzione della propria biografia che da normale «si trasforma in biografia di scelta».³⁹ Così

gli individui stessi che vogliono vivere insieme sono o, più esattamente, diventano sempre più i legislatori della propria forma di vita, i giudici delle loro mancanze, i sacerdoti che assolvono con un bacio la loro colpa, i terapeuti che allentano e sciolgono le catene del passato [...] amore diventa una formula vuota che gli stessi amanti devono riempire, superando i fossati delle biografie; anche se a condurre la regia sono il testo della canzone, la pubblicità, la sceneggiatura pornografica, la letteratura erotica, la psicoanalisi.⁴⁰

³⁷ R. BODEI, *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*, Feltrinelli, Milano 2003, p. 11.

³⁸ U. GALIMBERTI, *Psiche e teche. L'uomo nell'età della tecnica*, cit., p. 24.

³⁹ U. BECK – E. BECK-GERNSHEIM, *Il normale caos dell'amore*, Bollati Boringhieri, Torino 1996, p. 14.

⁴⁰ *Ivi*, p. 15.

Si assiste così alla produzione di una nuova forma di desiderio come forma smisurata di possesso. Desiderare diviene sinonimo di possedere; volere, bramare ciò che non abbiamo e vorremmo avere, sia esso visibile, sia esso invisibile, questa è la nuova forma del desiderio. Siamo diventati avidi di oggetti, ma anche di sentimenti, emozioni, sensazioni, che desideriamo in senso quantitativo e non in senso qualitativo e trascendente. Siamo mossi dal desiderio per il solo fatto di possedere questi beni, di farli nostri, anche senza un fine eminentemente economico, ma esclusivamente per il senso di benessere (anche se momentaneo) che ricaviamo dal puro possesso. Il termine stesso “possedere” ha diverse valenze, perché è utilizzato sia quando intendiamo il possedere degli oggetti, dei beni materiali, ma sta anche ad indicare il possedere carnalmente, possedere forzatamente un’altra persona, possederla al pari di un oggetto, facendole perdere il valore qualitativo, soggettivo, personale. Il possesso mostra l’impersonalità del legame, evidenzia l’aver materialmente un bene, avere una persona, ma non mostra il contenimento, il sentirsi parte di questo bene, materiale o spirituale che sia, non c’è partecipazione, ma solo acquisizione. È un atto, quello del possesso che mostra una freddezza, una povertà di dare significato e valore a ciò che possediamo, che abbiamo fatto ormai nostro.

Miguel Benasayag sottolinea quanto e come il problema della società attuale sia quello di percepire il desiderio come mancanza e di sviluppare un’attività desiderante sostanzialmente soltanto mimetica. A suo parere, una sequenza del film *Blow Up* di Antonioni dimostrerebbe questo meccanismo magistralmente: «il chitarrista Eric Clapton getta il manico della sua chitarra alla folla. La gente si accapiglia per averlo, un tale riesce ad afferrarlo. A qualche metro dalla sala da concerto butta via l’oggetto, che di per sé non ha alcun valore. Era soltanto l’oggetto di un desiderio mimetico». ⁴¹ Quando le voglie prendono il posto del desiderio, il desiderio diventa superficiale, interscambiabile, sostituibile.

Questo passaggio è ciò che porta naturalmente al consumo, poiché se ho bisogno di desiderare di avere, ho anche una spinta determinata dal consumare, sino ad affermare che «non esiste niente che io

⁴¹ M. BENASAYAG, *Contro il niente: abc dell’impegno*, Feltrinelli, Milano 2005, pp. 59-60.

non voglia! Voglio *questo*, voglio *quello*, voglio – certo, tutto!». ⁴² Un consumo che è ostentazione senza riferimenti soggettivi all'effettiva necessità del consumare, sfruttare e ricercare nuovi beni, perché si consumano in questo modo anche sentimenti, emozioni, esperienze, rapporti sessuali e quindi passioni, sino a pensare che proprio «l'imbonimento consumistico e il mito della bella vita hanno legittimato la gratificazione delle pulsioni e l'Es non deve più scusarsi dei suoi desideri, o dissimularne la portata». ⁴³ Si evidenzia così l'incapacità di gestire tutti questi beni che ruotano intorno alla nostra vita quotidiana, perché sono forzature, induzioni consumistiche, sono il prodotto di un travolgimento del nostro modo di intendere la vita, il suo valore e significato più profondo.

I sociologi classici hanno saputo con arguzia mostrare il lato negativo dello sviluppo industriale, quando ancora era alle sue origini. I frutti di questo passaggio epocale sono evidenti ai nostri occhi oggi con più chiarezza perché siamo noi gli uomini e le donne che vivono la quotidianità dei paesi occidentali e postindustriali ed abbiamo ben chiaro il processo, ma ne siamo comunque preda, ne facciamo parte, ma non siamo in grado dal di dentro di poter operare un cambiamento:

l'indigenza materiale e spirituale aveva gettato la stragrande maggioranza degli uomini (soprattutto quelli meno protetti dalle intemperie dell'esistenza) in balia delle passioni più tumultuose o gelide, delle speranze più esaltate o della rassegnazione più cupa. L'economia politica, mirando alla "ricchezza delle nazioni" e anche alla soddisfazione di bisogni sempre meno urgenti, procede oltre le colonne d'Ercole della *pleonexia* antica. Sposta così, implicitamente, i confini della limitazione o dell'autolimitazione dei desideri, provocando mutamenti radicali nella loro organizzazione, poiché non tende semplicemente a soddisfarli, quanto a moltiplicarli. ⁴⁴

L'incapacità di desiderare è associata all'aumento delle disuguaglianze. Tutte le diverse forme (economica, sociale, culturale, educativa, di genere, ecc.) di disuguaglianza e di disagio provato sono

⁴² C. LASCH, *La cultura del narcisismo. L'individuo in fuga dal sociale in un'età di disillusione collettive*, Bompiani, Milano 2001, p. 34.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ R. BODEI *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*, cit., p. 16.

oggi determinate dalla condizione di incertezza e insicurezza sociale,⁴⁵ frutto di politiche comunicative chiaramente volte a diffondere e incrementare lo stato di paura. Numerosi autori negli ultimi anni si sono dedicati ai temi dell'insicurezza sociale, dell'intimidazione, della paura, del rischio e delle dinamiche relazionali correlate a questi aspetti. La "paura liquida"⁴⁶ e il *demone della paura*,⁴⁷ sino all'*impero della paura*,⁴⁸ sono sfaccettature delle medesime dinamiche sociali, ovvero paradigmi sociali e di potere costanti, poiché in tutte le epoche gli individui sono stati condizionati e indotti ad alimentare il proprio stato di angoscia e di paura,⁴⁹ sono stati sottoposti a un controllo sociale diretto ed indiretto. Nelle attuali società, fragili e insicure, gli individui sembrano quindi più ricettivi ad accogliere e cercare una possibile protezione sociale per superare il senso d'indeterminatezza e d'instabilità in cui si sentono costretti a vivere e a misurarsi.⁵⁰ Nell'elaborazione e nel dominio della paura, vi sono diversi metodi d'intervento, a livello individuale e collettivo, riconducibili primariamente alla conoscenza delle situazioni, per sviluppare condizioni di fiducia e riuscire ad affrontare il mondo e le sue difficoltà. La paura di perdere il posto di lavoro, la paura di non riuscire a raggiungere i propri obiettivi di vita, così come la paura di non realizzare i propri sogni. La paura è lo stato che caratterizza la nostra attuale condizione di vita e che ci blocca in uno stato di sudditanza, perché non ci aiuta ad avere il coraggio, di crescere e di credere nelle proprie capacità tanto da poter investire nel proprio futuro.

Esiste uno stretto legame tra paura, futuro, desiderio, capacità, che possono essere associati a narcisismo e individualismo. Tutto ciò ha caratterizzato gran parte del Novecento, spingendo le persone a perdere fiducia nella società e a sviluppare un sentimento individualista e narcisista, volto alla conquista di una fetta del mondo, senza tenere conto del costo reale delle proprie azioni. La globalizzazione

⁴⁵ R. CASTEL, *Incertezze crescenti. Lavoro, cittadinanza, individuo*, Editrice socialmente, Bologna 2015.

⁴⁶ Z. BAUMAN, *Paura liquida*, Laterza, Roma Bari 2008.

⁴⁷ Z. BAUMAN, *Il demone della paura*, Laterza, Roma Bari 2014.

⁴⁸ B.R. BARBER, *L'impero della paura. Potenza e impotenza dell'America nel nuovo millennio*, Einaudi, Torino 2004.

⁴⁹ J. BOURKE, *Paura. Una storia culturale*, Laterza, Roma-Bari 2005.

⁵⁰ R. SENNETT, *L'uomo flessibile. Le conseguenze del nuovo capitalismo sulla vita personale*, Feltrinelli, Milano 2007.

ci ha invitato prima a prenderci la nostra fetta del mondo e poi ci ha fatto vedere che dovevamo dividerlo con altri, anche molto lontani da noi.

La contraddizione in questi termini è chiara, i processi postmoderni ci stanno rappresentando un mondo indefinibile, dove valgono alcuni riferimenti, ma anche tutto l'opposto. Nel rapporto complesso tra economia e società ci troviamo a fare i conti con la necessità di ripensare la nostra idea di economia, perché non è più possibile pensarla in un'unica versione. La crisi del capitalismo ci chiede di ripensare come vivere dentro un nuovo sistema in cui si pensa che il piccolo, il locale riacquisti il fascino e possa essere la risposta.

Se ha fallito il turbo capitalismo e i processi di globalizzazione si crede che l'unica strada per trovare una risposta risieda nel tornare al passato, visto come un "bel mondo antico" certo e conosciuto. Il ritorno al passato è frutto della paura di non vedere un "futuro", soprattutto perché il nostro tempo è del qui ed ora (*hic et nunc*). L'eterno presente, che può solo invitarci a guardare con uno sguardo dritto, e non con quello sguardo "strabico" indice del desiderio di non dare nulla per scontato, ma di essere aperti a tutto ciò che ora non sappiamo vedere, ma che potrebbe essere alla nostra portata.

Come possiamo però riuscire a ricreare la fiducia in un futuro prossimo? Come possiamo aiutare le persone ad avere fiducia in un investimento volto allo sviluppo delle "capacità", dei beni relazionali, del capitale umano, invece che nei beni materiali, nella ricchezza economica? In questo cortocircuito di pensieri ritorna il tema del "desiderio", come possibilità di risveglio della nostra fiducia nel mondo. All'inizio del 2000 lo psicanalista Benasayag parlava dei giovani preda di "passioni tristi" e del passaggio "dal desiderio alla minaccia",⁵¹ ma proprio loro, i giovani, che dovrebbero essere i primi volti verso il futuro, sono invece descritti come immobili. Paralizzati nel tempo presente e senza il coraggio di avere passioni autentiche e felici, tali da farli guardare lontano e aiutarli ad allungare lo sguardo per indossare nuovi occhiali. Se non possono farlo loro, come possono gli adulti avere il coraggio di guardare oltre? Eppure, senza quegli adulti fiduciosi i giovani non sembrano essere in grado di guardare oltre i confini delimitati dagli adulti. In altre parole, se gli adulti non san-

⁵¹ M. BENASAYAG – G. SCHMIT, *L'epoca delle passioni tristi*, Feltrinelli, Milano 2005, pp. 39-46.

no desiderare e hanno paura difficilmente riusciranno a permettere ai loro figli e nipoti di “credere” che è possibile aprire il ventaglio delle proprie capacità. Così il “de-siderio” si associa alla “fiducia”. Parole conosciute, ma il cui contenuto appare irrealizzabile. Sembra così che la nostra società, foriera di un cattivo presagio nei confronti dei sentimenti abbia creato una frattura fra un'estrema fiducia nei confronti della ragione e della tecnica e l'aspetto emozionale, mostrando l'incapacità di riuscire a rispondere socialmente alle pressanti richieste individuali. D'altronde che non può esserci desiderio senza credenza l'ha scritto anche Gabriel Tarde nel 1880,⁵² e ancora oggi è evidente quanto in ogni epoca non si tratti mai in realtà di costruire una morale del desiderio bensì sempre di distinguere il desiderio da una voglia qualsiasi.⁵³

⁵² G. TARDE, *Credenza e desiderio*, S. Prinzi (cur.), Cronopio, Napoli 2012.

⁵³ M. BENASAYAG, *Contro il niente: abc dell'impegno*, cit., p. 61.