

STORIADEL MONDO



Periodico telematico di Storia e Scienze Umane
<http://www.storiadelmondo.com>
Numero 87 (2018)

per le edizioni



Drengo Srl
Editoria, Formazione, ICT
per la Storia e le Scienze Umane
<http://www.drengo.it/>

in collaborazione con

Medioevo
Italiano
Project

Associazione Medioevo Italiano
<http://www.medioevoitaliano.it/>



Società Internazionale per lo Studio dell'Adriatico nell'Età Medievale
<http://www.sisaem.it/>

© Drengo 2002-2017 - © Angelo Gambella 2017-18 - Proprietà letteraria riservata
Periodico telematico a carattere tecnico scientifico professionale

Registrazione Tribunale di Roma autorizzazione n. 684/2002 del 10.12.2002

Direttore responsabile: Roberta Fidanzia

ISSN: 1721-0216

Rivista con Comitato scientifico internazionale e referaggio anonimo (peer review)

Luca Mencacci

Il narcisismo come patologia della leadership contemporanea

Introduzione

In sua recente pubblicazione dal titolo *Proeftuin Italië* (in italiano, *Esperimento Italia*) Arthur Weststeijn, ha definito l'Italia come una sorta di laboratorio anticipatore di tendenze politiche che poi si affermano anche nel resto d'Europa¹. Eventi come l'ascesa al potere di Benito Mussolini che ha anticipato la stagione dell'affermazione elettorale dei totalitarismi, la discesa in campo di Silvio Berlusconi che ha inaugurato l'era della personalizzazione mediatica della leadership o la crescita di consenso di un movimento antisistema come quello del M5S che propugna la sostituzione della democrazia rappresentativa con una sorta di agorà virtuale capace di coinvolgere direttamente l'intera cittadinanza nell'intero processo di *policy making*, sono per il professore di storia all'Università di Utrecht, specializzato in storia contemporanea dell'Italia, l'evidente dimostrazione della sua tesi². Le ragioni di una simile singolarità sono da ricercarsi, secondo la sua lettura, nella peculiarità culturali del popolo italiano il quale, sfiduciato nei confronti delle istituzioni e cinico nei rapporti con la *élite*, **finisce per essere più incline alla sperimentazione di nuove soluzioni politiche**. L'ampia diffusione della corruzione finirebbe inoltre con alimentare questi sentimenti che declinano una costante storica, destinata alla stregua di un fenomeno carsico a riemergere nelle fasi di crisi della rappresentanza democratica.

Questa predisposizione negativa sembra definire una pregiudiziale ben radicata nella cultura del nostro Paese³, che finisce con il diffondere tra i cittadini e i propri rappresentanti un clima di diffidenza reciproca, di profondo distacco e persino di paradossale estraneità. «Gli italiani sono sempre gli altri. In negativo. Anzi, con un forte accento spregiativo». Chiosa, allora, Francesco Cossiga, ottavo Presidente della Repubblica dal 1985 al 1992. «Gli italiani erano gli altri per Cavour, che parlava francese e pensava come un liberale inglese; per re Vittorio Emanuele che preferiva essere il II del Piemonte piuttosto che il I dell'Italia; per Benito Mussolini che li voleva rifare da capo a fondo; per Palmiro Togliatti appena arrivato da Mosca perché veniva da più lontano, quasi da un'altra patria; per Alcide De Gasperi, che si considerava un trentino prestato all'Italia; per il sardo comunista Enrico Berlinguer, che li vedeva perennemente afflitti dalla questione morale»⁴.

¹ P. CORDUWENER, A. WESTSTEIJN, *Proeftuin Italië. Hoe het mooiste land van Europa de moderne politiek uitvond*, Prometheus, Amsterdam 2018.

² Simili considerazioni almeno per quanto riguarda il solo caso riferito a Berlusconi si possono rinvenire in F. BORDIGNON *Il partito del capo. da Berlusconi a Renzi*, Maggioli Editore, Santarcangelo di Romagna 2014. Di ulteriori sviluppi dell'idea di una Italia come laboratorio politico si poteva poi rintracciare l'eco in N. BARILE, *Brand Renzi: Anatomia del politico come marca*, Egea, Milano 2014.

³ Cfr. P. SEGATTI, *Perché in Italia moltissimi ce l'hanno con la politica e i politici?*, in AA.VV., *Italiani contro gli uomini politici: il qualunquismo*, a cura di S. SETTA, Ed. Scientifiche Italiane, Napoli 2005, pp. 179 e ss.; sul tema si veda anche A. MASTROPAOLO, *Antipolitica. All'origine della crisi italiana*, L'Ancora, Napoli 2000.

⁴ F. COSSIGA (con P. CHESSA), *Italiani sono sempre gli altri. Controstoria d'Italia da Cavour a Berlusconi*, Mondadori, Milano, 2007, 5.

La testimonianza di una antica secessione

Non sembra, allora, del tutto peregrino che un sociologo come Zygmunt Bauman abbia voluto ricorrere al racconto di una antica secessione quale paradigma esemplare per raccontare gli esiti contemporanei della conflittualità tra *élite* e *demos*.

Come racconta lo storico Tito Livio, intorno al 494 a. C. il tessuto sociale della la giovane repubblica di Roma era lacerato da gravi tensioni sociali⁵. Ad agitare la plebe non era sola la polarizzazione economica che li divideva dalla classe patrizia, ma soprattutto l'incertezza giuridica che li esponeva continuamente ad interpretazioni arbitrarie delle leggi.

La storia è ben nota. Proprio nel momento meno opportuno con le tribù degli Equi e dei Volsci, che stavano attraversando gli Appennini, la plebe, visto l'intransigente atteggiamento delle classi più abbienti, e del Senato che ne rappresentava gli interessi decise di ritirarsi sul vicino Monte Sacro, o più probabilmente sul colle dell'Aventino. Roma venne, così, a trovarsi di fronte ad un pericolo mortale senza un esercito a causa del conseguente rifiuto di arruolarsi espresso dal suo popolo. Dopo vari e inutili tentativi di mediazione, la situazione venne risolta da Menenio Agrippa, un patrizio ben visto dalla plebe per le sue affermate qualità morali. Per convincere i secessionisti a rinunciare ai propri nefasti propositi, il nobile romano raccontò loro il famoso apologo che descrive una comunità nazionale secondo gli stilemi della rappresentazioni organicistica⁶.

«Una volta, le membra dell'uomo, constatando che lo stomaco se ne stava ozioso [ad attendere cibo], ruppero con lui gli accordi e cospirarono tra loro, decidendo che le mani non portassero cibo alla bocca, né che, portatolo, la bocca lo accettasse, né che i denti lo confezionassero a dovere. Ma, mentre intendevano domare lo stomaco, a indebolirsi furono anche loro stesse, e il corpo intero giunse a deperimento estremo. Di qui apparve che l'ufficio dello stomaco non è quello di un pigro, ma che, una volta accolti, distribuisce i cibi per tutte le membra. E quindi tornarono in amicizia con lui. Così senato e popolo, come fossero un unico corpo, con la discordia periscono, con la concordia rimangono in salute»⁷.

La leggenda metropolitana narra che il popolo, resosi consapevole della necessità della diversità dei ruoli e dell'importanza del legame funzionale all'interno di una complessa società, abbia fatto ritorno sui propri passi e si sia riunito ai patrizi per condividere il destino comune ed affrontare il nemico ormai alle porte di Roma. Vittoriosamente, *ça va sans dire*.

In realtà, sebbene la storia ci abbia voluto consegnare la mirabile figura di Menenio Agrippa, l'intero racconto descrive un curioso paradosso perché il vincolo organico cui il patrizio romano fa riferimento, viene meno proprio nel momento in cui il celebre prologo deve essere pronunciato. Evidentemente, se i plebei devono essere persuasi dalla sua abilità oratoria, essi stessi non si rappresentano più *naturaliter* come organi interdipendenti di un corpo destinato a rimanere unito per salvaguardare la propria vitalità e scrivere la propria storia. Piuttosto essi accettarono di tornare sui propri passi solo a determinate condizioni e rilevanti concessioni, rendendo l'episodio narrato un momento fondamentale della storia democratica dell'Urbe. Lo strumento di protesta della *secessio plebis*, infatti, venne reiterato più volte nella storia di Roma e accompagnò tutta la vicenda secolare del conflitto tra patrizi e plebei, almeno sino alla approvazione della *Lex Hortensia de plebiscitis* nel 287 a.C.⁸.

⁵ Cfr. TITO LIVIO, *Storia di Roma. Libri 1-2. Dai Re alla Repubblica*, a cura di G. Reverdito, Garzanti, Milano 2005.

⁶ G. BRIGUGLIA, *Il corpo vivente dello Stato. Una metafora politica*, Mondadori Bruno, Milano 2006.

⁷ TITO LIVIO, *Ab urbe condita*, II, 32, 5-12.

⁸ La *Lex Hortensia* imponeva che le deliberazioni prese durante il *Concilium plebis*, ovvero il concilio della plebe, dovessero vincolare tutto il popolo romano.

Alla fine del ventesimo secolo, proprio quando ci si apprestava a celebrare la fine della storia⁹, «è accaduto qualcosa che Menenio Agrippa avrebbe considerato inconcepibile, allorché esortò i plebei a restare a Roma e ad abbandonare l'intenzione di andarsene e lasciare i patrizi a se stesso. Egli resterebbe allibito nel sapere che alla fine non furono i plebei, ma gli equivalenti moderni degli antichi patrizi romani che volutamente o meno, mai comunque tornando sui propri passi decisero di recedere, di scaricarsi dai propri obblighi e di lavarsi le mani delle proprie responsabilità»¹⁰.

Una considerazione condivisa dal sociologo Christopher Lasch, che con riferimento alla élite americana, ha parlato esplicitamente di ribellione delle élites e di tradimento della democrazia. Sino ai primi anni del ventesimo secolo «la tentazione a ritirarsi in proprio mondo esclusivo era controbilanciata dalla persistente consapevolezza (destinata, in alcuni casi a sopravvivere persino alla sregolatezza e all'autoindulgenza della *Golden Age*, l'età dorata) del fatto che “tutti hanno derivato certi benefici dai loro antenati”. per usare le parole di Horace Mann del 1846, “e tutti sono impegnati, come da un giuramento, a trasmettere questi benefici, se possibile in forma accresciuta, ai loro discendenti”. Soltanto “un essere isolato e solitario, privo di relazioni con la comunità circostante” potrebbe sottoscrivere “l'arrogante dottrina della proprietà assoluta”»¹¹. In seguito al declino delle ricchezze legate alle proprietà terriere, solitamente possedute da una famiglia per generazioni, e al regresso della responsabilità civica ad esse connessa, lo scioglimento dei legami di solidarietà di prossimità ha avuto un percorso parallelo alla diffusione del capitale finanziario. Nel nuovo contesto globale, l'élite cosmopolita ha potuto utilizzare la liquidità finanziaria «come solvente chimico»¹² per corrodere i tradizionali residui degli ormai vetusti legami comunitari o corrompere ogni tentativo di ristabilire un comune sentire morale, finendo così l'aggreddire in modo radicale il concetto stesso di cittadinanza democratica.

«Sono forse io il custode di mio fratello?»

Al pari di Menenio Agrippa, anche Ortega y Gasset sarebbe rimasto allibito nel venire a conoscenza della venuta di un tempo in cui sarebbe stato appropriato rivolgere i suoi studi verso la propensione secessionista della nuova élite. Critico nei confronti delle rivendicazioni di sovranità delle masse popolari, che in modo sprezzante liquidava come presuntuosa “iperdemocrazia”, il filosofo spagnolo era fermamente convinto delle virtuose qualità di quella peculiare indole dell'uomo, eletto e eccellente, capace di avvertire «l'intima necessità di appellarsi continuamente a una norma posta al di là di se stesso, superiore a lui, al cui servizio liberamente si pone»¹³.

Ortega y Gasset avrebbe, così, ritenuto un'assurda contraddizione, persino ontologica, la mancanza di disponibilità ad assumersi la responsabilità della difesa di quegli ideali di fraternità e solidarietà della tradizione occidentale, senza i quali la società civile diventa irrealizzabile.

Noblesse oblige, amava ripetere Ortega Y Gasset, evocando l'esigenza di una rinnovata disciplina spirituale che restituisse alla politica il senso di un agire secondo un fine condiviso di equità e di giustizia, e alle élites lo spessore etico di quella aristocrazia che pretende di misurare se stessa sulla base delle responsabilità che intende assumersi.

⁹ Con riferimento alla controversa profezia della diffusione della società liberal democratica in F. FUKUYAMA, *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Milano, Rizzoli, 1992.

¹⁰ Z. BAUMAN, *Voglia di comunità*, Laterza, Roma-Bari 2003, p.50.

¹¹ C. LASCH, *La ribellione delle élite. Il tradimento della democrazia*, Feltrinelli, Milano 2001, p. 12. Il testo sembra rimandare alle provocazioni anarcocapitaliste di Max Stirner contenute nel suo saggio *Der Einzige und sein Eigentum*, pubblicato a Lipsia nel 1844. (M. STIRNER, *L'unico e la sua proprietà*, Adelphi, Milano 1999).

¹² L. MUMFORD, *La città nella storia. Dalla corte alla città invisibile*. vol. III, Bompiani, Milano 2002, p. 517.

¹³ J. ORTEGA Y GASSET, *La ribellione delle masse*, SE, Milano 2001, 93.

«Scrivendo all'epoca della rivoluzione bolscevica e dell'ascesa del fascismo, all'indomani di un conflitto apocalittico che aveva lacerato e sconvolto l'Europa, Ortega attribuiva la crisi della cultura occidentale al dominio politico delle masse. Ma oggi solo le élite, i gruppi che controllano il flusso internazionale del denaro e dell'informazione, che dirigono le fondazioni filantropiche e le istituzioni di studi superiori, che controllano gli strumenti della produzione culturale e definiscono quindi i termini del dibattito, ad aver perso la fede nei valori dell'Occidente o in quanto ne rimane»¹⁴.

Il ventesimo secolo, allora, sebbene iniziato con l'allarmistica quanto pretestuosa denuncia della ribellione delle masse, sembra concludersi, invece, con la constatazione impotente quanto sottovalutata di quella dell'élite¹⁵.

Approfittando delle opportunità concesse dal contesto politico della rappresentanza democratica, ma rinnegandone sostanzialmente lo spirito, l'élite postdemocratica finisce per rendersi funesta interprete del monito lanciato da Tocqueville quando nella *Démocratie en Amérique* si trovò ad ammettere che «l'aristocrazia aveva formato con tutti i cittadini una lunga catena, che dal contadino saliva fino al re; la democrazia aveva rotto la catena e lasciato ogni anello per conto suo»¹⁶.

Consapevoli della possibilità di acquisire in modo autonomo quei privilegi cui si sentono destinati, i novelli patrizi vedono nei rituali della democrazia rappresentativa il retaggio di liturgie anacronistiche. Allo stesso modo di quei servitori di James Burnham, che tendono ad esautorare i padroni diventati inutili¹⁷, la moderna élite tecnocratica allontana progressivamente l'esercizio della sovranità dalle assemblee parlamentari per consegnarlo all'interno dei consigli di amministrazione. Non si tratta tanto di riproporre il tradizionale antagonismo tra il governo tecnico e governo politico, tra conoscenza e consenso, quanto piuttosto di affrancare la dimensione economica da ogni vincolo comunitario e quindi da ogni imposizione redistributiva a quello legata¹⁸. Per questa via le moderne élites finiscono per rappresentarsi le proprie responsabilità solo in termini puramente opportunistici, all'interno di una sorta di commercializzazione della cittadinanza che ha progressivamente trasformato i partiti politici in mere agenzie economiche¹⁹.

Non si tratta tanto di evocare la famigerata fine delle ideologie, che ha prodotto l'impossibilità di sottomettere l'indirizzo politico alla ricerca di un bene comune, quanto piuttosto radicalizzare la separazione della dimensione economica da quella politica, sopprimendo ogni vincolo morale che non sia stato negoziato, in un contesto culturale che prima ancora che postdemocratico, rischia di essere postumano²⁰.

«Il maggiore filosofo morale della nostra epoca, Emmanuel Lévinas, osservò che proprio da quella rabbiosa domanda di Caino ebbe inizio ogni immoralità. È certo che io sono responsabile di mio fratello; e sono e rimango un essere morale fin tanto che non chiedo un motivo particolare per esserlo. Che io voglia ammetterlo o meno, sono responsabile perché il suo benessere dipende da ciò che faccio o che mi astengo di fare. Sono un essere morale perché riconosco questa

¹⁴ C. LASCH, *La ribellione ...*, cit., 2001, 29.

¹⁵ Il riferimento gioca con le parole dei titoli che legano, non certo a caso, l'opera del filosofo spagnolo, Ortega y Gasset, *La Rebelión de las Masas*, pubblicata nel 1930, con quella del sociologo americano, Lasch, *The Revolt of the Elites and the Betrayal of Democracy* del 1995.

¹⁶ A. de TOCQUEVILLE, *La democrazia in America*, in *Scritti politici*, vol. II, Utet, Torino 1969, 590.

¹⁷ Cfr. J. BURNHAM, *La rivoluzione manageriale*, Bollati Boringhieri, Torino 1992.

¹⁸ G. SOLA, *La teoria delle élites*, Il Mulino, Bologna 2000, 136.

¹⁹ Cfr. A. HELLER, S. FEHER, *La condizione politica postmoderna*, Marietti, Genova 1992, 16 e ss.

²⁰ Sul tema della fine delle ideologie, J.F. LYOTARD, *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, Feltrinelli, Milano 1981; per la definizione di postdemocrazia, C. CROUCH, *Postdemocrazia*, Laterza, Roma-Bari, 2003; per la condizione politica della postumanità, F.FUKUYAMA, *L'uomo oltre l'uomo. Le conseguenze della rivoluzione biotecnologica*, Mondadori, Milano 2002.

dipendenza e accetto la responsabilità che ne consegue. Nel momento in cui metto in discussione tale dipendenza domandando ragione – come fece Caino – del perché dovrei prendermi cura degli altri, in questo stesso momento abduco alla mia responsabilità e non sono più un essere morale»²¹. La dipendenza dal fratello è ciò che fa di un cittadino un essere morale e, di conseguenza della élite una leadership coinvolta e responsabile.

Dall'appartenenza all'apparenza.

Cristopher Lasch, già in precedenza nel saggio *The Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectations*, aveva denunciato l'involuzione etica della società contemporanea²². Sviluppando in senso sociale la lettura psicanalitica suggerita da Sigmund Freud²³, il sociologo americano finisce per etichettare le nuove élites attraverso la declinazione del comportamento patologico di quegli adulti che, rifiutando di crescere, rimangono legati al ricordo di una onnipotenza infantile ed egoistica, evitano di provare alcuna empatia, rifiutano di accettare le critiche, ma soprattutto tendono a manifestare aspettative irrealistiche o inappropriate rispetto al contesto e riguardo alla propria effettiva rilevanza.

«Detto in estrema sintesi, secondo Lasch il narcisismo ha a che fare certo con determinate distorsioni della personalità come un culto di sé che deforma le relazioni con gli altri e con se stessi [...], ma anche con cambiamenti strutturali della società e della cultura, tra i quali, ne elenco solo alcuni, la burocratizzazione della vita, la medicalizzazione della società; e il conseguente terrore della vecchiaia e della morte, l'alterazione del senso del tempo, la proliferazione delle immagini, il culto del consumismo, il fascino della celebrità, i cambiamenti intervenuti nella vita familiare e nei modelli di socializzazione, i quali in un certo senso favoriscono la patologia narcisistica e ne vengono a loro volta rafforzati [...] La società del lavoro e del sacrificio ha lasciato il posto alla società del consumo e del divertimento, il pathos del progresso e della verità al culto del presente e dello spaesamento relativistico»²⁴, segnando un passaggio che contribuisce in modo determinante a realizzare una ambigua sinergia tra la disgregazione del senso di appartenenza ed esaltazione del culto della vita privata.

In quella che Christopher Lasch finisce con il definire come l'era delle *diminishing expectations*, l'individuo si accontenta di usare il mondo come uno specchio per vedervi riflessa la propria immagine, precipitando la propria iniziativa in uno stato di passività onirica e narcotica, con chiaro riferimento alla etimologia greca della parola, *ναρχή*, che esaurisce la soddisfazione libidica.

«Il narcisismo contemporaneo si pone in antitesi all'ideale dell'umanesimo moderno [...] Mentre questo presenta l'immagine esuberante di un essere umano energico e intento a mobilitare le facoltà mentali per aprirsi al mondo, e in esso coltivare la propria vocazione e farsi strada, il narcisista presenta l'immagine deprimente di un uomo stanco che si ritira nel recinto del suo idiosincratico *particulier*»²⁵ In questo senso, si comprende la differenza tra l'egoismo razionale delle élites dell'era industriale, che, nelle parole del celebre aforisma di Adam Smith, poteva ambire a sorreggere una crescita vantaggiosa per l'intera società liberale e il narcisismo

²¹ Z. BAUMAN, *Homo consumens. Lo sciamo inquieto dei consumatori e la miseria degli esclusi*, Ed. Erickson, Gardolo 2007, 86.

²² C. LASCH, *La cultura del narcisismo. L'individuo in fuga dal sociale in un'età di disillusioni collettive*, Bompiani, Milano, 2001

²³ S. FREUD, *Al di là del principio del piacere e Introduzione al narcisismo*, Newton Compton, Roma 1974.

²⁴ S. BELARDINELLI, *La cultura del narcisismo*, in «Sociologia. Rivista Quadrimestrale di Scienze Storiche e Sociali», n. 2, 2014, 45.

²⁵ V. CESAREO, I. VACCARINI, *L'era del narcisismo*, Franco Angeli, Milano 2012, 32.

inconscio di quelle contemporanee che, descrivendo dell'egoismo stesso il completamento libidico, finisce con l'avvilire ogni tensione sociale nel mero autocompiacimento.

Queste *diminishing expectations* finiscono con l'esaurire le misere ambizioni di chi per esse ha invece rinunciato all'«intima necessità di appellarsi continuamente a una norma posta al di sopra di se stesso, superiore a lui, al cui servizio liberamente si pone»²⁶. Il narcisismo patologico denunciato da Lasch descrive il ripiegamento dell'*homo faber* che agisce con impeto esemplare nella storia per trascendersi. Con esso si introduce, invece, una viscerale intolleranza verso una qualsiasi disciplina spirituale e una passione smisurata per il godimento autoreferenziale dei propri privilegi. Del resto, «alla radice di questo ripiegamento esistenziale troviamo una fondamentale indifferenza: non c'è idea, persona, evento, realtà storica che abbia per il narcisista un valore incondizionato, in grado di fungere da criterio di valutazione e di orientamento»²⁷

Ma, soprattutto, si alimenta lo spirito di quella ribellione che induce le élites a tradire la loro più elevata funzione democratica, trasformando il fine del protagonismo politico da competizione elettorale per il cambiamento sociale a becero careerismo per una autorealizzazione privata. «In età moderna la struttura socio-culturale era polarizzata sul lavoro [costruttivo] e sull'amore procreativo, la politica era intesa come missione storica e passione collettiva, l'educazione assumeva una centralità strategica, i modelli di comportamento erano consolidati e ampiamente condivisi. Nell'era contemporanea la struttura socio-culturale è polarizzata invece sul consumo più propriamente sull'intreccio consumo-sistema mediatico-pubblicità, la politica si spettacolarizza e diventa oggetto di "passioni grigie", l'azione educativa si indebolisce, la cultura è sempre più percepita come un supermarket, cioè come un assortimento eterogeneo di idee a disposizione delle scelte del cittadino-consumatore [... Un vero e proprio] regime dell'apparenza compensa e riequilibra l'immagine fortemente rinunciataria, scialba e depotenziata del narcisista con una patina di euforia, di trionfalismo e di simulata vitalità»²⁸. L'interpretazione eccessivamente semplificata della realtà finisce, poi, con il sottrarre tanto il significato ideale quanto la reale consistenza all'azione politica.

²⁶ J. ORTEGA Y GASSET, *La ribellione ...*, cit., 93.

²⁷ V. CESAREO, I. VACCARINI, *L'era ...*, cit., 32.

²⁸ *Ivi*, 34. Per il riferimento al colore delle passioni, peraltro qui non del tutto condivisibile, si veda R. BODEI, in *La politica perché? Riflessioni sull'agire politico*, Donzelli, Roma 2001).

Bibliografia

- BARILE N., *Brand Renzi: Anatomia del politico come marca*, Egea, Milano 2014.
- BAUMAN Z., *Homo consumens Lo sciame inquieto dei consumatori e la miseria degli esclusi*, Ed. Erickson, Gardolo 200.
- BAUMAN Z., *Voglia di comunità*, Laterza, Roma-Bari 2003.
- BELARDINELLI S., *La cultura del narcisismo*, in «Sociologia. Rivista Quadrimestrale di Scienze Storiche e Sociali», n. 2, 2014, 44-45.
- BODEI R., *La politica perché? Riflessioni sull'agire politico*, Donzelli, Roma 2001.
- BORDIGNON F., *Il partito del capo. da Berlusconi a Renzi*, Maggioli Editore, Santarcangelo di Romagna 2014.
- BRIGUGLIA G., *Il corpo vivente dello Stato. Una metafora politica*, Mondadori Bruno, Milano 2006.
- BURNHAM J., *La rivoluzione manageriale*, Bollati Boringhieri, Torino 1992.
- CESAREO V., VACCARINI I., *L'era del narcisismo*, Franco Angeli, Milano 2012.
- CORDUWENER P., WESTSTEIJN A., *Proeftuin Italië. Hoe het mooiste land van Europa de moderne politiek uitvond*, Prometheus, Amsterdam 2018.
- COSSIGA F. (con P. CHESSA), *Italiani sono sempre gli altri. Controstoria d'Italia da Cavour a Berlusconi*, Mondadori, Milano, 2000.
- CROUCH C., *Postdemocrazia*, Laterza, Roma-Bari, 2003
- FREUD S., *Al di là del principio del piacere e Introduzione al narcisismo*, Newton Compton, Roma 1974.
- FUKUYAMA F., *La fine della storia e l'ultimo uomo*, Milano, Rizzoli, 1992.
- FUKUYAMA F., *L'uomo oltre l'uomo. Le conseguenze della rivoluzione biotecnologica*, Mondadori, Milano 2002.
- HELLER A., FEHER S., *La condizione politica postmoderna*, Marietti, Genova 1992.
- LASCH C., *La cultura del narcisismo. L'individuo in fuga dal sociale in un'età di disillusioni collettive*, Bompiani, Milano, 2001
- LASCH C., *La ribellione delle élite. Il tradimento della democrazia*, Feltrinelli, Milano 2001,
- LYOTARD J.F., *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*, Feltrinelli, Milano 1981
- MASTROPAOLO A., *Antipolitica. All'origine della crisi italiana*, L'Ancora, Napoli 2000.
- MUMFORD L., *La città nella storia. Dalla corte alla città invisibile*. vol. III, Bompiani, Milano 2002.
- ORTEGA Y GASSET J., *La ribellione delle masse*, SE, Milano 2001.
- SEGATTI P., *Perché in Italia moltissimi ce l'hanno con la politica e i politici?*, in AA.VV., *Italiani contro gli uomini politici: il qualunquismo*, a cura di S. SETTA, Ed. Scientifiche Italiane, Napoli 2005,
- SOLA G., *La teoria delle élites*, Il Mulino, Bologna 2000.
- STIRNER M., *L'unico e la sua proprietà*, Adelphi, Milano 1999.
- TITO LIVIO, *Storia di Roma. Libri 1-2. Dai Re alla Repubblica*, a cura di G. Reverdito, Garzanti, Milano 2005.
- TOCQUEVILLE A. de, *La democrazia in America*, in *Scritti politici*, vol. II, Utet, Torino 1969.