IFA

Interdisciplinary Forum *on* Anthropology

ESSAYS #5

Vincenzo Arborea
(a cura di)

IL FILO
E IL LABIRINTO

Ripensare le dipendenze dalla relazione

Scritti di:

Leonardo Allodi
Francisco Insa
Wenceslao Vial
Panayotis Kantzas
Niccolò Lassini

EDUSC

INTERDISCIPLINARY FORUM *ON* ANTHROPOLOGY
COLLANA ESSAYS

Consiglio scientifico
Andrea Lavazza (*Università Pegaso*)
Antonio Malo (*Pontificia Università della Santa Croce*)
Juan Rego (*Pontificia Università della Santa Croce*)
Paola Ricci Sindoni (*Università di Messina*)
Maria Teresa Russo (*Università Roma Tre*)

Prima edizione 2026

© 2026 – Edizioni Santa Croce s.r.l.
Via Sabotino, 2/A – 00195 Roma
Tel. (39) 06 45493637
info@edusc.it
www.edizionisantacroce.it

ISBN 979-12-5482-545-7

SOMMARIO

Vincenzo Arborea
PRESENTAZIONE: IL FILO E IL LABIRINTO 7

Leonardo Allodi
EMERGENZA ANTROPOLOGICA E RISCOPERTA
DELLE 'VIRTÙ SECONDE' 19
1. Introduzione 20
2. Perché di nuovo Weimar? 27
3. Un antidoto al disorientamento esistenziale del nostro tempo: un elogio della 'disciplina' come 'virtù seconda' 31
4. Conclusione: «una lotta fra le forme più alte e quelle più basse di libertà» 37
Bibliografia 38

Francisco Insa
LA PERSONALITÀ DIPENDENTE: ORIGINE PSICOEVOLUTIVA
E AIUTO DALL'ACCOMPAGNAMENTO SPIRITUALE 43
1. Dipendenti dalla nascita 43
2. La teoria dell'attaccamento 45
3. L'attaccamento nella vita adulta 48
4. La personalità e i suoi disturbi 51
5. Il disturbo dipendente di personalità 55
6. L'aiuto alla persona dipendente dall'accompagnamento spirituale 58
7. Conclusione 68

Wenceslao Vial
DIPENDENZA, INTERDIPENDENZA E RESILIENZA 69
1. Introduzione 69
2. Il caso di Alessio 72
3. Dipendenze comportamentali su Internet 74
4. Dal vizio alla dipendenza: frattura della libertà e distorsione del desiderio 79
5. Prevenire e curare con un atteggiamento resiliente e di speranza 85
6. Conclusioni 92

Panayotis Kantzas, Niccolò Lassini
NESSO, SOGLIA, TAGLIO. UNA TEORIA STRUTTURALE DELLE DIPENDENZE E DELLA CATTURA ALGORITMICA DEL DESIDERIO 95
1. Introduzione 95
2. L'unità come effetto: dall'interazione alla relazione 99
3. Definizioni di dipendenza, modelli dominanti e posizionamento 101
4. Arecchi: soglia, caos e collasso cognitivo 104
5. Lacan: taglio, mancanza e resto 106
6. Colli: nesso, incontro e forma 109
7. Sintesi: nesso, soglia, taglio 111
8. Le dipendenze algoritmiche 112
9. Dalla dipendenza chimica alla dipendenza cognitiva 114
10. Etica della tensione e non dell'efficienza 117
Bibliografia 121

PRESENTAZIONE

IL FILO E IL LABIRINTO
Ripensare le dipendenze dalla relazione

«La tua vita è unica e irripetibile. Non è interscambiabile. Nessuno può farlo al posto tuo. Tocca a te! Solo tu puoi compiere quella missione che la storia ti ha affidato. Il mondo ti aspetta!». Nello scrollare i *reel* sulla crescita personale che Instagram propone in base ai suoi algoritmi, capita spesso di incorrere in espressioni analoghe a queste. L'intenzione è, di solito, motivazionale, ma si trascura forse un effetto che – soprattutto nelle giovani generazioni – è piuttosto amplificato. Non è difficile intuire che cosa passi nella mente e nel cuore di chi, chiamato in causa così, si sente vulnerabile e si lascia magari cullare abitualmente dai pensieri negativi: «toccherà anche a me ma non ce la faccio! Non sono all'altezza di ciò che la vita mi chiede. Sono un mediocre. Non lascerò nessuna traccia nella storia. E forse, in realtà, al mondo non importa proprio nulla di me. Sono un essere insignificante».

Nelle scienze psicologiche moderne l'autorealizzazione è spesso indicata come il bisogno supremo della persona ed è intesa come sviluppo del proprio sé individuale e unico[1]. Sono evidenti i contributi positivi che la psico-

[1] L'archetipo filosofico delle diverse teorie sull'autorealizzazione si ritrova nella nozione aristotelica di *entelécheia* e di *eudaimonía*, la "fioritura" della vita umana nell'esercizio delle virtù. Per Aristotele il fine (*télos*) dell'uomo è oggettivo: il bene e la virtù. Lo Stagirita non parlerebbe di *self-actualization* nel senso moderno, come sviluppo del potenziale e del sé unico dell'individuo: per lui il fine resta oggettivo e comune, non l'espansione dell'in-

logia umanistica e la psicologia positiva hanno dato, rimettendo al centro la persona nella sua interezza, con tutte le sue potenzialità[2]. Rispetto a una concezione del singolo come semplice elemento di un collettivo, di un popolo che lo precede e lo supera, l'idea che ogni essere umano sia irripetibile e abbia un suo potenziale da scoprire e da realizzare intercetta molto di più il dinamismo interno dei desideri che abitano il cuore dell'uomo.

Il passaggio dall'idea di un fine oggettivo e relazionale, che la persona riconosce come proprio, a una concezione del sé come fonte originaria di valore e di misura implica, accanto alle acquisizioni che abbiamo detto, un rischio preciso, che la modernità non sempre ha saputo evitare. È ciò che Charles Taylor ha chiamato *individualismo espressivo*[3]: ciascuno ha una voce interiore, una profondità propria da portare all'espressione. Il fine diventa così immanente: non è più solo conformarsi a una natura comune, ma essere fedeli a ciò che si è di irripetibile.

dividualità. Il termine *self-actualization* si ritrova nei lavori del neurologo e psichiatra Kurt Goldstein (1878-1965) e viene ripreso da Abraham Maslow (1908-1970) che lo psicologizza – spostandolo dal piano dell'organismo a quello della personalità individuale – e lo colloca al vertice della celebre piramide dei bisogni.

[2] Per la psicologia umanistica cfr. A.H. Maslow, *Motivation and Personality*, Harper & Row, New York 1954; C.R. Rogers, *On Becoming a Person*, Houghton Mifflin, Boston 1961. Per la psicologia positiva, M.E.P. Seligman, *Authentic Happiness*, Free Press, New York 2002.

[3] L'espressione «individualismo espressivo» è di R.N. Bellah *et al.*, *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life*, University of California Press, Berkeley 1985; Taylor la riprende e la storicizza in *A Secular Age*, Belknap Press, Cambridge (MA) 2007, cap. 13, «The Age of Authenticity». Sull'ideale di autenticità cfr. Id., *The Ethics of Authenticity*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1992. Per la più ampia ricostruzione dello spostamento dall'ideale antico e cristiano di un fine oggettivo alla concezione moderna del sé come fonte di valore, si rimanda a Id., *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1989, in particolare la parte IV, «The Voice of Nature».

Il criterio di ciò che vale si sposta all'interno dell'individuo. Il fine non è più fuori (un bene da riconoscere) ma dentro (un potenziale da esprimere). L'autenticità prende il posto della virtù: per la prima volta il compimento del sé ha il suo criterio nel sé. Il punto cruciale è il declinare la realizzazione del sé in senso individualistico. Potremmo esemplificare così: «Sei libero di fare qualsiasi cosa ti faccia sentire realizzato, purché tu non invada la libertà dell'altro».

La conseguenza di questo cambiamento di baricentro del fine della vita umana coinvolge le relazioni con l'altro, con i gruppi sociali e con l'ambiente. Esse diventano contingenti e, in qualche misura, a disposizione del soggetto. L'altro e gli altri sono concepiti come un aiuto o come un mezzo per il processo di realizzazione del sé, oppure come un limite alla libertà del soggetto. L'ambiente è l'insieme delle risorse a disposizione dell'individuo da cui attingere per sviluppare tutte le sue potenzialità. Il soggetto diventa così autonomo in senso letterale: è lui a darsi la propria legge. Va precisato: nel suo significato classico, essere *autonomos* – legge a se stessi – non significa inventare la norma, ma riconoscere, alla luce della ragione e della coscienza, una legge che troviamo iscritta in noi stessi. La deriva moderna sta proprio nel forzare questo senso: il darsi la legge diventa un coniarla, e la libertà di scelta si vota allo sviluppo illimitato di sé.

Un'espressione di questa impostazione culturale, nella sua deriva narcisista, si ritrova nel modello del *self-made man* e in una certa cultura individualistica del merito, capace di assumere le forme di una tirannia[4].

Se in alcune realtà questo modello sembra ancora dominante, è altrettanto evidente il senso di schiacciamen-

[4] Cfr. M.J. Sandel, *The Tyranny of Merit. What's Become of the Common Good?*, Farrar, Straus and Giroux, New York 2020.

to, l'ansia da prestazione, l'angoscia esistenziale che il bisogno di autorealizzazione come espansione del sé individuale comporta. Il paradosso è che questo contrasto tra una cultura narcisista da un lato e una vulnerabilità consapevole dall'altro avviene non solo tra singoli soggetti e tra gruppi sociali, ma all'interno dello stesso individuo che è così sottoposto a una tensione interna che lo lacera[5].

Se realizzarsi è espandere il proprio potenziale, e l'altro è limite o mezzo, allora il soggetto resta solo davanti al proprio desiderio e alla propria frustrazione quando la vulnerabilità, l'ansia o il fallimento si affacciano nella vita. È questo il fertile terreno su cui attecchiscono le dipendenze patologiche. Esse generano un vero e proprio labirinto in cui ritrovare il filo sembra, ogni giorno di più, un'impresa ardua.

Una riflessione attenta sul concetto di dipendenza, esaminato da più prospettive disciplinari, può aiutare a cercare quel filo che offre la speranza di uscire dal labirinto. In questo volume la diagnosi culturale si affianca allo sguardo psicologico sull'origine del legame, all'esperienza clinica del recupero e all'analisi teorica della mente: quattro prospettive che, da angolature diverse, convergono su un'unica domanda – che cosa sia davvero la dipendenza, e da che cosa dipenda.

Il semplice esame dell'etimologia di "dipendenza" è sorprendentemente ricco di senso. Il termine deriva dal latino *dependēre*, composto di *de-* («da, giù da») e *pendēre* («pendere, essere sospeso, penzolare»). Il significato letterale è dunque «pendere da», «essere appeso a qualcosa» ed è un'immagine molto concreta e tangibile.

[5] Sul soggetto contemporaneo come "soggetto di prestazione", schiacciato dall'imperativo dell'autorealizzazione, cfr. B.-C. Han, *Müdigkeitsgesellschaft*, Matthes & Seitz, Berlin 2010; Id., *Psychopolitik. Neoliberalismus und die neuen Machttechniken*, S. Fischer, Frankfurt am Main 2014.

Indica qualcosa che "pende", è sospeso ed attaccato a un sostegno che lo regge, come un quadro appeso a un chiodo: se il sostegno viene meno, il quadro cade. Per estensione, in senso relazionale e astratto, il dipendere da qualcuno o da qualcosa significa trarre da esso il proprio sostegno, la propria esistenza o condizione, il non sapersi reggere da sé.

Ora, l'essere umano è costitutivamente un essere "sospeso a", appeso a legami che lo tengono in vita. Nessuno può dare la vita a se stesso e – nel nostro ambiente naturale – nessuno può vivere senza dipendere in assoluto da qualcosa o da qualcuno. Potremmo affermare che l'indipendenza assoluta è un mito prometeico che segnala una certa *hybris* presente nel cuore dell'uomo e che trova un'eco anche nel racconto di Gen 3. Esiste quindi un dipendere, un pendere da, che dice una verità antropologica positiva e costitutiva dell'essere umano e del vivente in generale. In questo senso la dipendenza non è una patologia, ma la condizione stessa della persona nelle sue relazioni con l'ambiente e con gli altri.

D'altro canto, però, la stessa immagine lascia intravvedere il rischio: ciò che pende da uno o più sostegni è in loro balìa, non ha appoggio proprio, precipita se il legame si spezza o si fa malato. È la dipendenza patologica: il pendere da un unico oggetto (una sostanza, il gioco, lo schermo) che promette di reggere e invece cattura.

Nella parola stessa "dipendenza" vi è, in sintesi, una polarità: un "pendere da" come condizione costitutiva e buona dell'essere umano (l'interdipendenza come legame che sostiene) e un "pendere da" come cattura e perdita di libertà (la dipendenza come frattura). La radice – *pendēre*, stare sospesi – dice insieme la fragilità costitutiva dell'essere umano e la vulnerabilità che può giungere fino alla schiavitù. Dalla medesima radice deriva

anche "pensare", nel senso di "pesare", "soppesare", "valutare"; e il legame dipendere/pensare apre a una suggestione: quando si "pende" troppo da un unico sostegno, si smette anche di "soppesare", cioè di pensare liberamente.

Il primo filo da afferrare è quello che smentisce l'imperativo della cultura odierna: «Tu devi essere libero e non devi dipendere da nessuno! Tu devi essere te stesso liberandoti da ogni vincolo». Lo si può smentire solo riconoscendo che la relazione – e in particolare quella di "essere generato come figlio" – è costitutiva dell'essere umano. La libertà si ridefinisce «come scelta da chi dipendere, perché non esiste un individuo senza dipendenze, e una dipendenza dal proprio Io si chiama narcisismo. Nella libertà della interdipendenza con un altro significativo troviamo la fiducia verso il mondo»[6]. L'individualismo si supera dunque non negando la libertà – nemmeno la libertà di scelta – ma integrandola nel riconoscimento della struttura relazionale del vivente. È la strada che i saggi qui raccolti percorrono, da angolature diverse.

Il presente volume nasce nell'ambito dell'*Interdisciplinary Forum* on *Anthropology* (IFA), iniziativa promossa dal 2015 dalla Facoltà di Filosofia della Pontificia Università della Santa Croce in collaborazione con docenti di altre università e istituzioni culturali. Il Forum si propone di favorire la ricerca e la discussione sulle principali questioni antropologiche, inquadrate in una concezione integrale della persona umana, considerata in tutte le sue

[6] P. Donati, *La relazione con Dio. Quale alterità fra l'umano e il divino?*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2025, p. 59. Donati, richiamando Søren Kierkegaard, afferma che il nocciolo del paradosso cristiano sta nella libertà di scegliere la dipendenza da Dio perché solo l'assoluto può renderci liberi: «Chi è libero, lo è grazie a una relazione con chi non ha bisogno di nulla perché ha (è) tutto» (*ibidem*).

dimensioni: biologica, psichica, culturale, morale e religiosa. È in questa cornice – e in particolare all'interno del progetto triennale di ricerca *Per una cultura della cura. Una risposta alla crisi antropologica*[7] – che si collocano gli scritti qui raccolti: il tema delle dipendenze vi trova il suo terreno naturale, là dove la fragilità del legame e la ferita della libertà chiamano in causa, appunto, una cultura della cura.

All'origine di alcuni di questi testi vi è un *workshop* dedicato al tema *Dipendenze, interdipendenza e relazioni di cura*, tenutosi nel novembre 2025, in cui studiosi di diversa formazione – filosofica, sociologica, psicologica, clinica – si sono confrontati sulle molte facce del fenomeno. A quegli interventi si sono poi aggiunti altri contributi inediti, di specifica rilevanza per l'argomento. Ne è nato un percorso a più voci, unito da un'intenzione comune: leggere la dipendenza non come un semplice disturbo da correggere, ma come un nodo antropologico che interpella la persona nella sua costitutiva relazionalità. Di qui la tesi che attraversa queste pagine: la dipendenza patologica è il rovescio dell'interdipendenza che ci costituisce, e la via d'uscita non passa per un'autonomia isolata, ma per un legame liberamente scelto.

La raccolta si apre con il contributo di Leonardo Allodi, professore associato confermato presso l'Università di Bologna, che colloca il fenomeno delle dipendenze all'interno di una più ampia diagnosi culturale. Rileggendo la nostra epoca alla luce di un inatteso parallelo con la Repubblica di Weimar, Allodi individua un'emergenza antropologica: un disorientamento esistenziale diffuso, un cinismo che erode i legami e le forme condivise della vita. Attingendo a Sorokin, Lasch e Sloterdijk, e alla tradizione dell'antropologia filosofica, l'autore pro-

[7] Cfr. https://www.pusc.it/research-project/care.

pone come antidoto la riscoperta delle 'virtù seconde', là dove la formazione del carattere ha ceduto il posto alla permissività e l'autorità personale a quella anonima degli esperti. È la cornice d'epoca – il terreno culturale su cui le dipendenze attecchiscono – entro cui si collocano i contributi che seguono.

Dalla diagnosi culturale si scende al piano della persona con il saggio di Francisco Insa, professore straordinario della Pontificia Università della Santa Croce, dedicato alla personalità dipendente. Muovendo dalla constatazione che l'essere umano è «dipendente dalla nascita», costitutivamente relazionale, Insa ripercorre la teoria dell'attaccamento – da Harlow e Bowlby fino ai quattro stili descritti da Bartholomew e Horowitz – per illuminare l'origine psicoevolutiva del disturbo dipendente di personalità, di cui esamina i criteri diagnostici. Ma il contributo non si arresta alla descrizione clinica: nella seconda parte offre indicazioni concrete per l'aiuto alla persona dipendente attraverso l'accompagnamento spirituale, mostrando come la formazione di legami sani possa correggere le ferite dell'attaccamento. È qui che la relazione comincia a mostrarsi non come problema, ma come cura.

Su questo stesso terreno – la relazione che guarisce – si muove il contributo di Wenceslao Vial, professore associato della Pontificia Università della Santa Croce, che riconduce la riflessione all'esperienza concreta. A partire dal caso reale di un uomo dipendente dal gioco d'azzardo online, Vial mostra il passaggio dal vizio alla dipendenza come una progressiva frattura della libertà, e ne cerca le chiavi antropologiche e relazionali. La sua tesi centrale tocca il cuore di queste pagine: l'essere umano non guarisce nell'isolamento, ma nell'interdipendenza. Il recupero è un processo relazionale, sostenuto da un at-

teggiamento resiliente e da una speranza che non è ottimismo; lo studio si chiude con indicazioni pratiche di prevenzione e cura, in cui la dimensione clinica e quella dell'accompagnamento si integrano.

Chiude il percorso il contributo più marcatamente teorico di Panayotis Kantzas e Niccolò Lassini, nell'ambito della Scuola Lacaniana di Psicoanalisi. Mettendo in dialogo tre tradizioni raramente accostate – la filosofia del «nesso» di Giorgio Colli, la dinamica cognitiva della «soglia» di Fortunato Tito Arecchi e la teoria lacaniana del «taglio», della mancanza e del resto – gli autori propongono un modello triadico, fondato su un'ontologia per cui la relazione precede l'unità, in cui la dipendenza non appare come una disfunzione, ma come l'irrigidimento di una forma, la perdita di quell'instabilità generativa da cui nascono la conoscenza e il desiderio. In questa cornice la dipendenza algoritmica si rivela la figura contemporanea più pura del fenomeno: un apparato tecnico che filtra il nesso, anticipa la soglia e impone il taglio, sostituendo l'incontro con la previsione. Ne deriva, infine, una riflessione politica sulla posta democratica del non previsto e sul potere di chi decide ciò che appare – che riporta il discorso, dopo il cammino attraverso la persona e la cura, all'ampiezza della diagnosi culturale da cui era partito.

I quattro contributi, letti insieme, convergono allora su un'unica intuizione, ciascuno con il proprio linguaggio: la dipendenza patologica come sintomo di una più ampia emergenza antropologica (Allodi), come ferita dell'attaccamento (Insa) o frattura della libertà (Vial), come cattura del desiderio (Kantzas e Lassini). In tutti, il fenomeno appare come la ferita di ciò che di più costitutivo abita la persona: la sua relazionalità.

È qui che va cercato il filo per uscire dal labirinto. E il filo non consiste nel negare la dipendenza – sarebbe il sogno prometeico dell'indipendenza assoluta – né nel rassegnarsi ad essa. C'è, è vero, un'aspirazione sana all'indipendenza che accompagna la crescita: guardando alla parabola della vita, ogni persona nasce dipendente e torna dipendente nella sua fase conclusiva. Eppure, nel mezzo, la storia della modernità come l'attenta lettura del cuore dell'uomo mostrano che l'essere umano aspira legittimamente a una certa autonomia. Ma il riconoscimento della relazione come co-principio dell'essere conduce oltre.

Mauro Magatti, rileggendo un neologismo di Raimon Panikkar, ha proposto di descrivere questo cammino come una progressione in quattro momenti: si nasce dipendenti; si conquista, ed è cosa buona, l'indipendenza; si scopre di essere costitutivamente in relazione, interdipendenti. E tuttavia il termine ultimo non è neppure l'interdipendenza, perché anche il legame, se assolutizzato, può farsi vincolo che imprigiona: lo sanno le dipendenze affettive, e lo mostra – nella sua forma più contemporanea – proprio la cattura algoritmica descritta in questo volume, che è a suo modo un'interdipendenza malata. Il punto d'arrivo è un quarto momento, che Panikkar chiama *inter-in-dipendenza* e che tiene insieme i due poli: essere, a un tempo, legati e liberi. Non l'io assoluto né il legame assoluto – per Panikkar l'individualismo nasce proprio quando il nodo spezza i fili che lo legano agli altri nodi, e con essi perde un'identità che è solo relazionale – ma la libertà nel legame[8].

Così intesa, la libertà non si oppone alla relazione: si

[8] Cfr. R. Panikkar, *Pace e interculturalità. Una riflessione filosofica*, Jaca Book, Milano 2006, p. 11; Id., *The Rhythm of Being. The Gifford Lectures*, Orbis Books, Maryknoll (NY) 2010; M. Magatti, C. Giaccardi, *Generare libertà. Accrescere la vita senza distruggere il mondo*, Il Mulino, Bologna 2024.

esercita in essa. Si è liberi non nonostante i legami, ma nella qualità dei legami che si accettano, si riconoscono e si fanno nascere. È la possibilità di uscire dalle relazioni che feriscono e la capacità di generarne di buone. È proprio ciò che potremmo chiamare generatività: da viventi liberi, far esistere altre relazioni. In questa luce la responsabilità non è un limite della libertà, ma la sua struttura più profonda.

La via d'uscita che il volume propone, dunque, non è il ritorno all'autonomia isolata – sarebbe restare dentro il paradigma che si è voluto oltrepassare – ma il recupero della relazione come costitutiva della persona: il sé non si compie espandendosi, ma donandosi. È la traiettoria che, dalla parola del Concilio secondo cui «l'uomo non può ritrovarsi pienamente se non attraverso un dono sincero di sé»[9], conduce fino all'ontologia relazionale e alla teologia del dono che hanno segnato il pensiero cristiano del Novecento. La dipendenza patologica, in questa luce, non è l'eccesso di relazione, ma la relazione malata che si sostituisce a quella sana: il rovescio ferito della nostra costitutiva interdipendenza.

Nel labirinto delle dipendenze, il filo non è la fuga dal legame, ma il legame giusto: quello che, come il filo di Arianna, non trattiene prigionieri ma accompagna verso l'uscita.

Vincenzo Arborea
Pontificia Università della Santa Croce

[9] Concilio Vaticano II, Cost. past. *Gaudium et spes*, n. 24.

EMERGENZA ANTROPOLOGICA E RISCOPERTA DELLE 'VIRTÙ SECONDE'

Leonardo Allodi[1]

Je freier wir leben, umso nötiger wird die Moral.
H. Lübbe[2]

Abbandonando la mentalità della vecchia borghesia, la nuova élite si identifica non con l'etica del lavoro e la responsabilità del denaro, ma con un'etica delle comodità e del culto dell'edonismo e dell'autorealizzazione […]. Essa ha sostituito alla formazione del carattere la permissività, alla cura delle anime la cura della psiche, alla giustizia anonima la giustizia terapeutica, alla filosofia le scienze sociali, e all'autorità individuale l'autorità parimenti irrazionale degli esperti di professione.
C. Lasch[3]

[1] Università di Bologna.

[2] H. Lübbe, *Politik nach der Aufklärung. Philosophische Aufsätze*, Wilhelm Fink Verlag, München 2001, tr. it. *La politica dopo l'Illuminismo. Saggi filosofici*, Rubbettino, Soveria Mannelli-Roma 2007, introduzione di L. Allodi, pp. VII-XXXII. Si veda anche: Id., *Religion nach der Aufklärung*, Verlag Styria, Graz-Wien-Köln 1990.

[3] C. Lasch, *The Culture of Narcissism* (1979), tr. it. *La cultura del narcisismo. L'individuo in fuga dal sociale in un'età di disillusioni collettive*, Bompiani, Milano 1981, p. 246. Non diversamente da R. Musil (*Das hilflose Europa oder Reise vom Hundertsten ins Tausendste* (1922), tr. it. *Europa inerme,* a cura di V. Vitiello e F. Valagussa, Moretti & Vitali, Bergamo 2015, p. 55), anche Lasch chiude la sua opera con queste parole: «In una cultura al tramonto, il narcisismo sembra incarnare – sotto le spoglie della 'crescita' personale e della 'consapevolezza' – la più alta conquista dell'illuminismo spirituale. I custodi della cultura sperano solo, in fondo, di sopravvivere al suo crollo. La volontà di costruire

1. Introduzione

Il tema di questo nostro incontro: *Dipendenze, interdipendenza e relazioni di cura*, è stato proposto sullo sfondo di una ipotesi più generale: quella secondo cui nelle società contemporanee occidentali appaiono sempre più diffusi i sintomi di un disagio esistenziale, di un 'disorientamento' o 'smarrimento'[4], di endemiche 'crisi di senso', soggettive e intersoggettive, un fenomeno complessivo di 'regressione antropologica', che, a partire dagli anni Ottanta del secolo scorso, è stato da più parti definito 'emergenza antropologica'. In una tale situazione cresce «il bisogno di una morale adeguata al disorientamento planetario», come ha detto Volpi parlando dell'*etica rimossa* in Martin Heidegger[5]. Recenti *Report* (*Ocse*, *Oms*, *Istat)* rilevano come il suicidio sia ormai la prima causa di morte tra i giovani europei fra i 15 e i 29 anni, un dato che sconvolge ma non stupisce. Così come non stupisce il ritorno di interesse per Durkheim e la sua fondamentale tesi sulla anomia, questa condizione oggettiva di assenza di norme, di indebolimento patologico dei legami sociali, di diffusa 'de-socializ-

una società migliore, tuttavia, continua a sussistere insieme a sopravvivenze di *self-help* e a iniziative collettive che hanno solo bisogno della prospettiva di una nuova società, una società decente, per riconquistare nuovo vigore. La disciplina morale collegata al passato, all'etica del lavoro conserva tuttora un suo valore, indipendente dal ruolo che aveva nella difesa dei diritti di proprietà. Quella disciplina, indispensabile al compito di edificare un nuovo ordine, sopravvive più tenacemente soprattutto in coloro che hanno conosciuto il vecchio ordine solo come promessa non mantenuta, ma che hanno creduto nella promessa con una serietà maggiore di chi l'ha considerata un fatto scontato» (C. Lasch, *La cultura del narcisismo*, cit., p. 261).

[4] P.L. Berger, T. Luckmann, *Modernität, Pluralismus und Sinnkrise. Die Orientierung des modernen Menschen* (1995), tr. it. *Lo smarrimento dell'uomo moderno*, a cura di L. Allodi, Il Mulino, Bologna 2010.

[5] Cfr. F. Volpi, *L'etica rimossa di Heidegger*, «Micromega», 2 (1996), pp. 139-163.

zazione', fenomeno che accompagna, come un'ombra, i processi di modernizzazione delle società, quasi una sorta di prezzo da pagare, come tante rilevazioni statistiche ed empiriche sul fenomeno del suicidio continuano a confermare. Nel frattempo, quella solidarietà organica prefigurata da Durkheim come via d'uscita di una società anomica non si è affatto realizzata se non nelle forme sostitutive e illusorie dei totalitarismi novecenteschi, o nella 'gabbia d'acciaio' del dispotismo democratico. Ritorna in mente e ci inquieta, per la sua preveggenza, quello che Taylor, nell'*incipit* del suo famoso saggio del 1991, aveva osservato: «vi sono tratti della nostra cultura e della società contemporanee che gli uomini sperimentano come una perdita, o un declino, anche se la nostra civiltà si sviluppa»[6]. Questi disagi sono la perdita di senso e il venir meno di orizzonti morali, l'eclissi dei fini di fronte al dilagare della ragione strumentale, e infine un individualismo stanco, nel quale narcisismo e cinismo s'incontrano (come poi ha mostrato la psicanalista lacaniana Colette Soler), producendo perdita di libertà, un rinchiudersi in quelli che Tocqueville prima, e Nietzsche poi, avevano definito 'piccoli e volgari piaceri', alla base di quel fenomeno che Arendt ha definito 'alienazione dalla sfera pubblica'. Il fenomeno dell'emergenza antropologica, come vorrei mostrare, non costituisce soltanto una cifra consistente del nostro tempo, esso accompagna, come un'ombra, tutto il secolo che ci separa dai primi decenni del Novecento, come ci suggerisce la prospettiva della *longue durée*, prospettiva metodologica che fin dal suo sorgere, si è delineata nella *Kultursoziologie* di Max Scheler, Max e Alfred Weber, Karl Mannheim fino a Nor-

[6] Cfr. C. Taylor, *The Malaise of Modernity* (1991), tr. it. *Il disagio della modernità*, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 3.

bert Elias e in Sorokin e che rivive oggi in studiosi come Tenbruck, Berger e Luckmann[7].

Vi è una sorta di filo conduttore, di 'congenialità', che collega il materiale cinico che ci mette a disposizione quell'esperienza cruciale – sociale, artistica, culturale – che è stata la Repubblica di Weimar, e la nostra epoca[8]. Grandi romanzi degli anni Trenta, come *L'uomo senza qualità* di Robert Musil[9], hanno saputo descrivere perfettamente questa 'emergenza antropologica', quella cioè di un 'uomo senza determinazione', la cui sorte è quella di non poter dire chi egli sia[10]. E successivamente saggi come quello di Sorokin su *La rivoluzione sessuale americana* (1956)[11], di Del Noce su *Il suicidio della rivoluzione* (1978)[12], *La cultura del narcisismo* (1979) di Lasch[13] e quello che lo segue di poco, tradotto in più di trenta lingue, *Critica della ragion cinica* (1983) di Sloterdijk[14], fino a *Lo smarrimento dell'uomo moderno*

[7] Cfr. *Sociologia comparata delle civiltà*, a cura di L. Allodi, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli 2024, in cui sono raccolti i contributi multidisciplinari di trenta studiosi. L'opera è in *open access*, liberamente scaricabile dal sito www.rubbettino.it.

[8] Cfr. P. Sloterdijk, *Kritik der zynischen Vernunft* (1983), tr. it. *Critica della ragion cinica*, Garzanti, Milano 1992.

[9] R. Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften* (1933), tr. it. *L'uomo senza qualità*, Einaudi, Torino 1962. Si veda l'acuta interpretazione che ne ha proposto P.L. Berger, *Robert Musil e il salvataggio del sé*, a cura di P. Jedlowski, Rubbettino, Soveria Mannelli 1993, tutta incentrata sulla 'non salvabilità del Sé moderno'.

[10] G. Morra, *Robert Musil tra nichilismo e misticismo*, in Id., *La scura del nulla. Nichilismo e società*, Japadre, L'Aquila-Roma 1984, pp. 75-93.

[11] P.A. Sorokin, *The American Sexual Revolution* (1956), tr. it. di Tommaso Allodi, *La rivoluzione sessuale americana*, Cantagalli, Siena 2021.

[12] A. Del Noce, *Il suicidio della rivoluzione*, Rusconi, Milano 1978.

[13] C. Lasch, *The Culture of Narcissism* (1979), tr. it. *La cultura del narcisismo. L'individuo in fuga dal sociale in un'età di disillusioni collettive*, Bompiani, Milano 1981.

[14] P. Sloterdijk, *Kritik der zynischen Vernunft*, cit.

(1995) di Berger e Luckmann[15], sembrano tutti ripercorrere questo unico filo rosso. Più di recente ad essi si possono aggiungere i saggi di Orsina, *La democrazia del narcisismo* (del 2018)[16], e quello, da pochi giorni in libreria, del politologo americano Robert Kaplan: *Il secolo fragile. Caos e potere nel mondo in crisi permanente*[17]. Un lungo elenco di opere che compongono un identico tentativo: quello di dare una fisionomia culturale e psicologica non solo alla nostra storia più recente ma al secolo che ormai ci separa da un decennio cruciale per quella rivoluzione culturale di cui vorrei parlare, il decennio della Repubblica di Weimar. Di Weimar proprio Sloterdijk ha detto: «la sua prima eredità fu il nazismo, la seconda siamo noi oggi». Così come Kaplan, che, nel suo saggio prima citato, sostiene che «dobbiamo cominciare a pensare che può accaderci letteralmente qualunque cosa. È questa l'utilità di Weimar»[18]. Non mancano conferme empiriche a questa tesi sull'emergenza antropologica: vorrei qui solo ricordare le ricerche del 1997, *Giovani e generazioni. Quando si cresce in una società eticamente neutra*[19], e *Diventare grandi in tempi di cinismo*, del 2002[20]. L'odierna 'emergenza antropologica', che spesso assume la forma esistenziale di una 'vitalità senza direzione', quella di 'uno stato pre-morboso (o post-morboso)', che,

[15] P.L. Berger, T. Luckmann, *Modernität, Pluralismus und Sinnkrise*, cit.

[16] G. Orsina, *La democrazia del narcisismo. Breve storia dell'antipolitica*, Marsilio, Venezia 2018.

[17] R.D. Kaplan, *Waste Land: A World in Permanent Crisis* (2025), tr. it. *Il secolo fragile. Caos e potere nel mondo in crisi permanente*, Marsilio, Venezia 2025.

[18] Ivi, p. 11.

[19] Cfr. *Giovani e generazioni. Quando si cresce in una società eticamente neutra*, a cura di P.P. Donati e I. Colozzi, Il Mulino, Bologna 1997.

[20] R. Cartocci, *Diventare grandi in tempi di cinismo*, Il Mulino, Bologna 2002.

come dice Sloterdijk, «assume i connotati di una nuova normalità», rivela i contorni di un problema più culturale che psicologico, di stile di vita, di *habitus*, e dunque qualcosa a cui diventa inevitabile associare il tema dell'etica delle virtù, e in particolare delle piccole virtù della vita quotidiana, oggi al centro di un nuovo interesse.

L'analisi dell'odierna 'emergenza antropologica' espone a un duplice rischio: quello di generare terapie, ideologiche e/o utopistiche, fondate su una astratta idea di 'cura' e sulla 'presunzione fatale' di una 'ragione pianificatrice' volta a costruire una 'società terapeutica', che di fatto aboliscono l'uomo e lo impoveriscono ulteriormente[21]. Non solo l'ambiente più esplicitamente 'totalitario', ma anche quello dominato dal 'dispotismo democratico' appare esposto a soluzioni distopiche di questo tipo. Il rischio opposto è quello della reificazione positivistica, incapace di cogliere la dimensione normativa e qualitativa dei fatti sociali, il rischio cioè di una analisi che invece di rilevare il mutamento profondo «delle coordinate generali della realtà», si limita a canonizzarlo: «anziché prendere la misura al proprio tempo, essa fa proprie le misure che il suo tempo usa»[22]. L'espressionismo tedesco, pur nella sua cifra ambigua, ha saputo cogliere e descrivere nei primi decenni del secolo scorso que-

[21] Si vedano soprattutto: F.H. Tenbruck, *Die unbewältigten Sozialwissenschaften oder Die Abschaffung des Menschen*, Verlag Styria, Graz-Wien-Köln 1984; Id., *I compiti della sociologia della cultura*, «Annali di Sociologia», 1 (1985), pp. 71-95; sul rapporto fra narcisismo e società terapeutica: C. Lasch, *La cultura del narcisismo*, cit., pp. 19 ss.: «Il clima contemporaneo è terapeutico, non religioso». Sul rapporto fra scienze sociali e 'negativismo contemporaneo' è sempre utile ritornare al preveggente testo di P.A. Sorokin, *Mode e utopie nella sociologia moderna e scienze collegate*, Editrice Universitaria G. Barbèra, Firenze 1965. Si veda anche: F. von Hayek, *La presunzione fatale*, Rusconi, Milano 1988.

[22] F.H. Tenbruck, *I compiti della sociologia della cultura*, cit., p. 136.

sta duplice dimensione della realtà, e qualcosa di simile emerge oggi in nuove esperienze artistiche, in 'nuovi espressionismi'[23].

Come ha mostrato Volpi, la riscoperta della filosofia pratica e di un'etica delle virtù[24] trova il suo significato più profondo in quella 'crisi della modernità', che proprio nell'esperienza di Weimar[25], nelle sue esperienze artistiche e letterarie, ha trovato la sua prima messa a fuoco. Il famoso saggio di Scheler, *Zur Rehabilitierung der Tugend*, pubblicato per la prima volta nel 1913 e il breve saggio di Spaemann, *Disziplin und das Problem der sekundären Tugenden*[26], sembrano unire idealmente questo filo rosso. Anche l'approfondimento di una 'virtù seconda' come la disciplina non può che essere letto all'interno di una più vasta considerazione e 'riabilitazione' di quelle virtù, l'umil-

[23] Cfr. E. Robusti, *La pittura iperproteica*, a cura di C. Langone, Franco Maria Ricci, Fontanellato 2020; Id., *La fiera delle verità, Reality Fair*, a cura di A. Agazzani, Roma 2008; *L'idea dell'uomo. Frammenti di poetiche dall'Espressionismo tedesco al 'Novecento'*, a cura di L. Benedetti, L. Longagnani, G. Martinelli Graglia, A. Tricoli, Silvana Editoriale, Milano 2023.

[24] Cfr. M. Riedel (hrsg.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Bd. I: *Geschichte – Probleme – Aufgaben*, Bd. II: *Rezeption – Argumentation – Diskussion*, Verlag Rombach, Freiburg 1972-1974; F. Volpi, *La rinascita della filosofia pratica in Germania*, in *Filosofia pratica scienza politica*, a cura di C. Pacchiani, Francisci, Abano Terme-Padova 1980, pp. 11-97; Id., *La riabilitazione della filosofia pratica e il suo senso nella crisi della modernità*, «Il Mulino», 308 (1986), pp. 928-948; *Tradizione e attualità della filosofia pratica*, a cura di E. Berti, Marietti, Genova 1988.

[25] Cfr. F. Volpi, *La riabilitazione della filosofia pratica e il suo senso nella crisi della modernità*, cit.; si veda anche: Id., *La selvaggia chiarezza. Scritti su Heidegger*, Adelphi, Milano 2011.

[26] Cfr. M. Scheler, *Zur Rehabilitierung der Tugend* (1913), poi raccolto in Id., *Vom Umsturz der Werte* (1915, 1919, 1923), ora in Id., *Gesammelte Werke*, Band 3, Francke Verlag, Bern-München 1955, 1972, pp. 13-31, tr. it. *Riabilitazione della virtù*, in Id., *Crisi dei valori*, Bompiani, Milano 1936; R. Spaemann, *Disziplin und das Problem der sekundären Tugenden* (1988), ora in Id., *Grenzen. Zur ethischen Dimension des Handelns*, Klett-Cotta, Stuttgart 2001, pp. 249-260.

tà (*Die Demut*) e la riverenza (*Die Ehrfurcht*), a cui Scheler ha dedicato pagine decisive. Il suo punto di partenza era stato la critica al pragmatismo di un'epoca ormai diventata soltanto «un tempo di lavoro e di successo», nel quale basta parlare soltanto di 'capacità'[27]: «le virtù del nostro tempo, sono così decisamente brutte, così scisse dall'uomo e trasformate in regole di quell'autonomo mostro vivente che si chiama 'azienda' o 'impresa', che l'uomo di buon gusto le coltiva tutt'al più in silenzio, preoccupato unicamente di non farlo apparire»[28]. Ma oggi – rilevava allora Scheler – «questa vecchia, sdentata e querula zitella, che in altri tempi, per es. nel fiore del Medioevo o presso gli Elleni ed i Romani dell'età imperiale, era la più leggiadra, fascinante e seducente delle creature», ridesta un nuovo interesse. Si viene profilando di nuovo, un tempo in cui «la bontà e la bellezza della virtù non consistono nell'operare per altri, ma principalmente in un atteggiamento superiore dell'anima in sé, che gli altri può riguardare solo incidentalmente, come esempio, come evidenza»[29].

La prima delle virtù da rivalutare, quella che fa da fondamento antropologico e 'metafisico' a tutte le altre, è «la più delicata, la più riposta e la più bella delle virtù cristiane», l'umiltà, «questo interno, costante pulsare di spirito di servizio verso tutte le cose, le buone e le cattive, le belle e le brutte, le vive e le morte»[30]. E cioè «un abbandono effettivo e totale del nostro io e del suo valore, l'audacia

[27] M. Scheler, *Erkenntnis und Arbeit. Eine Studie über Wert und Grenzen des pragmatischen Motivs in der Erkenntnis der Welt* (1926), ora in Id., *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Band 8, Bouvier Verlag, Bonn 1980, tr. it. *Conoscenza e lavoro. Uno studio sul valore e sui limiti del motivo pragmatico nella conoscenza del mondo*, presentazione di G. Morra, trad. e saggio introduttivo di L. Allodi, FrancoAngeli, Milano 1997.

[28] Cfr. Id., *Riabilitazione della virtù*, cit., p. 225.

[29] Ivi, p. 226.

[30] Ivi, p. 230.

di librarsi seriamente sul vuoto spaventoso che si spalanca terribile al di là di ogni riferimento – sia cosciente che incosciente – al nostro io, proprio questo conta!»[31].

2. Perché di nuovo Weimar?

Ogni anno, e ormai sono davvero troppi quelli trascorsi da quella prima volta, arrivo a un punto del mio Corso, in cui, dopo aver parlato a lungo del positivismo e della sua crisi, affronto il grande capitolo della sociologia dei primi decenni del secolo scorso, del *Kulturpessimismus* che la pervade, per l'acuta diagnosi della prima vera grande crisi del Moderno: Max Weber e il suo 'politeismo dei valori', questo allievo di Nietzsche che Leo Strauss accuserà di nichilismo, Simmel e la sua idea della 'tragedia della cultura', Werner Sombart e la sua analisi della crisi antropologica del capitalismo, lo stesso Max Scheler, questo 'Nietzsche cattolico' che parlerà di una 'transvalutazione dei valori' (*Vom Umsturz der Werte)*, l'opera che accoglierà non solo lo studio sul rapporto fra risentimento e modernità, ma anche il saggio fondamentale sulla riabilitazione della virtù, di cui si è detto. Tutti questi grandi pensatori si misurano con il senso di una crisi che è in primo luogo antropologica: e che coincide con l'affermarsi della 'prima cultura autenticamente moderna', e con 'l'ossessione del Moderno' che la pervade. Studiare quest'epoca, la sua cultura, le sue effervescenti avanguardie artistiche e in particolare quello che rimarrà registrato nelle opere degli espressionisti, significa ritrovarsi tra le mani «un sismografo sensibilissimo», come ha detto una volta Alfred Weber, anche per quello che avverrà successivamente nella cultura europea. Alfred Döblin ha parlato, nel suo famoso romanzo (*Berlin.*

[31] Ivi, p. 231.

Alexanderplatz, 1929), di un «*Gärung ohne Richtung*», di un fermento senza scopo. Forse è questa la più perfetta definizione che potremmo trovare di 'emergenza antropologica', un vitalismo senza scopo che perde ogni misura, come mostrano i quadri espressionisti.

Per questo ai miei studenti, propongo, a quel punto del programma, un esercizio semplice e utile: scorrere e ancor meglio indugiare su un qualche catalogo che raccolga le più importanti opere dell'espressionismo tedesco. L'espressionismo tedesco ha infatti prodotto una 'stupefacente precisione fisiognomica' della emergenza antropologica di cui stiamo parlando. La 'fotografia' pittorica espressionista ha saputo cogliere nella società tedesca ed europea del tempo un 'informe' che diventa 'deforme', e un 'deforme' destinato poi a divenire, drammaticamente, 'conforme'[32]. Volti che perdono una forma, che si decompongono, come avverrà con il cubismo, abbruttiti e deformati, immersi in una vuota vita borghese. La massificazione che si produce nel totalitarismo nazionalsocialista, ma anche nelle altre forme assunte dal fenomeno totalitario, rispecchia proprio l'esito inevitabile di quell'uomo senza determinazione che è l'uomo massa, l'uomo vuoto e impagliato, il narcisista alienato dalla sfera pubblica, in una parola: l'uomo che ha perduto la sostanza della sua umanità, come dirà Lewis[33]. Una 'galleria di cinici', di fisiognomie del degrado umano: come emerge anche in *Addio a Berlino* di Isherwood (visse a Berlino fra il 1929 e il 1933), romanzo al quale dobbia-

[32] Cfr. G. Morra, *Deforme, informe, conforme*, in *Ordine e disordine*. Settimo Incontro Romano, Fondazione Gioacchino Volpe, Volpe Editore, Roma 1980, pp. 133-149.

[33] Cfr. la nuova traduzione italiana: C.S. Lewis, *The Abolition of Man. Reflexions on education with special reference to the teaching of English in the upper forms of schools*, Oxford University Press, Oxford 1943, tr. it. *L'abolizione dell'uomo*, Adelphi, Milano 2026.

mo la descrizione precisa di un inquieto e decadente demi-monde segnato dalla perversione e da feste continue come se il mondo stesse per finire; da personaggi inaffidabili impegnati in una perenne baldoria, tra bevute e rinfreschi, sullo sfondo di una 'borghesia in rovina', costretta a vivere fra mobili di seconda mano, in palazzi fatiscenti tappezzati di falci e martelli e svastiche[34].

Emancipazione dalla famiglia (la maggior parte dei giovani espressionisti proveniva da famiglie borghesi, capisaldi della società guglielmina), ideali di vita comune, una vita comune per leggere insieme Nietzsche, fino a farne un 'culto' (come dirà Simmel). Si arriverà anche a credere alla guerra come a una esperienza catartica, capace di annientare il vecchio ordine sociale. La disillusione tragica di questa idea ci è suggerita dai quadri di Otto Dix: corpi laceri dopo la battaglia, scene di una 'apocalisse tranquilla', quasi un 'fascino dell'orrido' (*Il trittico sulla guerra*, del 1924). George Grosz (Olympia-Kino, 1917) descrive un mondo traboccante di violenza e di sessualità, grandi locali da ballo, bar, bordelli: «Disegnavo e dipingevo partendo dalla contraddizione e tentavo, con il mio lavoro, di convincere il mondo della sua bruttura, della sua malattia, delle sue menzogne»[35]. Benn, condenserà il senso dell'espressionismo con queste parole: «siamo sudiciume e non vogliamo essere nient'altro che sudiciume». I nemici erano lo Stato, il ceto borghese. Per Werfel colpevole è la vittima, non l'assassino e la parola d'ordine ricorrente sarà: «Distruggi la tirannia della famiglia».

Nell'espressionismo si rispecchia un'angoscia generale, una *Lebensangst*, come appariva al poeta Trakl: «come

[34] R.D. Kaplan, *Il secolo fragile*, cit., p. 7.

[35] Citato in D. Elger, *Espressionismo*, Benedikt Taschen, Köln 1990, p. 220.

paiono malate tutte le cose viventi»[36]. A Sloterdijk Weimar appare come un mondo nel quale «non c'è più una sapienza di cui essere innamorati», una percezione che si prolunga fino ai giorni nostri: «Nella nostra cultura il disagio ha assunto una nuova qualità: quella di un cinismo diffuso, universale. La tradizionale critica all'ideologia gli sta innanzi, perplessa: né vede dove inserire – nella nostra coscienza cinica – una leva illuminista»[37]. Il sessuocinismo è una delle manifestazioni più ricorrenti in questa descrizione della società di Weimar[38]. Sloterdijk ha parlato di tre fronti della complessità weimariana: uno di questi è «quello del consumismo e del realismo cosmetico in formazione nelle nuove reclute della *middleclass*, predestinate a una nuova malleabilità e leggerezza»[39]: «L'uomo del fine settimana, l'uomo del tempo libero che ha scoperto la comodità dell'alienazione, il comfort della doppia vita»[40].

Una tale atmosfera antropologica degradata è oggi nuovamente colta e descritta nell'opera pittorica di un artista contemporaneo davvero significativo: Enrico Robusti[41].

La radice dell'emergenza antropologica odierna, secondo vari sociologi culturali, si chiama 'narcisismo'. Per Lasch: la specificità del narcisismo consiste nel fatto che l'ossessione di sé è fondata su una distorsione cognitiva: l'incapacità di percepire la propria persona e la realtà come due entità separate e autonome l'una dall'altra –

[36] Ivi, p. 186.

[37] Cfr. P. Sloterdijk, *Critica della ragion cinica*, cit., p. 33.

[38] Ivi, p. 219.

[39] *Ibidem*.

[40] Ivi, p. 386.

[41] Cfr. E. Robusti, *La pittura iperproteica*, cit.; Id., *La fiera delle verità, Reality Fair*, cit.