

MeTis.
Mondi educativi. Temi, indagini, suggestioni
Molding environments. Themes, inquiries, suggestions

Quaderni

Numeri precedenti:

Loiodice I. (a cura di) (2013), Formare al futuro tra crisi e progetto, con saggi di G. Annacontini, M. Baldacci, F. Cambi, D. Dato, B. De Serio, F. Frabboni, I. Loiodice, F. Pinto Minerva, M.G. Riva, B. Rossi

© 2014 Progedit
Prima edizione 2014

Progedit – Progetti editoriali srl
Via De Cesare 15 – 70122 Bari
www.progedit.com
e-mail: info@progedit.com
Tel. 0805230627
Fax 0805237648

a cura di
Giuseppe Annacontini
Rosa Gallelli

Formare altre(i)menti

Quaderni di “MeTis” 2

Saggi di:
M. Baldacci, M. Fabbri,
L. Milani, F. Pinto Minerva,
G. Annacontini, M. Fiorucci,
R. Gallelli, B. Martini



Ai sensi della legge sul diritto d'autore e del codice civile, è vietata la riproduzione di questo libro o di parte di esso, realizzata con qualsiasi mezzo (elettronico, meccanico, fotocopie, microfilms, registrazioni o altro), anche ad uso interno o didattico.

Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941 n. 633.

ISSN "Metis" 2240-9580
Pubblicazione periodica

ISBN 978-88-6194-173-1
Proprietà letteraria
Progedit – Progetti editoriali srl, Bari
Finito di stampare nel maggio 2013
presso gli stabilimenti della
Martano Editrice srl
Zona Industriale, Surbo (Lecce)
per conto della
Progedit – Progetti editoriali srl

INDICE

Prefazione *di Isabella Loiodice*

Introduzione *di Giuseppe Annacontini, Rosa Gallelli*

La mente proteiforme. Un nuovo orizzonte formativo
di Massimo Baldacci

La mente emotiva. Narrazioni e sfide evolutive nella civiltà della
cura e dell'empatia
di Maurizio Fabbri

La mente collettiva. Tracce inter-transdisciplinari e riflessioni pe-
dagogiche
di Lorena Milani

La mente cyborg. Prospettive attuali per una pedagogia inattuale
di Franca Pinto Minerva

La mente interculturale. Ovvero della necessità di educare al dia-
logo e alla convivenza
di Massimiliano Fiorucci

La mente disciplinare. Il rapporto mente-saperi alla luce della
prospettiva modularista
di Berta Martini

La mente incorporata. I labili confini di una prospettiva integrata
di Rosa Gallelli

La mente ecologica. Ovvero come “espandere il pavimento della
gabbia”
di Giuseppe Annacontini

LA MENTE EMOZIONALE.
NARRAZIONI E SFIDE EVOLUTIVE NELLA
CIVILTÀ DELLA CURA E DELL'EMPATIA

di Maurizio Fabbri

1. *La mente emozionale nella civiltà della Cura: un ossimoro (ir)risolto?*

Nella tradizione speculativa occidentale, il termine *Mente* rinvia a quelli di *Spirito* e di *Intelletto*, dimensioni alte, altissime, della psiche, tendenzialmente sganciate dal corpo e dalle sue emozioni, tese a sostenere l'ideale di emancipazione dell'*humanitas* dalle sue stesse origini naturali. Dentro quella tradizione di lungo corso, il concetto di mente emozionale risultava difficilmente teorizzabile, in quanto attraversato da una contraddizione profonda, non facilmente ricomponibile: lo Spirito infatti esigeva che la personalità volgesse le spalle a quanto di controverso e di problematico vi è nell'esistenza, per abbracciare il regno delle pure idealità; l'*intelligere*, a sua volta, riteneva che l'atto della conoscenza comportasse il mantenimento di una posizione di lucidità mentale che poteva essere adeguatamente perseguita solo attraverso il distacco dall'esperienza emozionale. Distacco non facile da raggiungere, poiché proprio delle emozioni è il loro entrare in gioco inopinatamente, in modo talvolta imprevedibile e inaspettato, con effetti anche vistosi di disturbo e interferenza nei confronti delle attività cognitive. Un ossimoro dunque.

Nella difficoltà di pensare ad una mente emozionale, il concetto stesso di competenza emozionale è stato per lungo tempo disatteso o ridotto ai minimi termini: ci è voluto un lungo, lunghissimo, percorso perché Daniel Goleman potesse imporsi all'attenzione della comunità scientifica con una più ampia concezione dell'intelligenza, non circoscritta alle sue dimensioni cognitive, e perché Howard Gardner potesse teorizzare l'esistenza di intelligenze multiple, fra cui quella emozionale appunto. Sino a qualche decennio prima, l'accostamento di questi due termini poteva risultare spiazzante e difficilmente comprensibile.

Dunque, le emozioni sono state, per secoli, se non per millenni, relegate negli antri bui della conoscenza dalla storia del pensiero occidentale: lì dove il mondo si piegava al peso degli istinti e rivelava, in qualche misura, la sua continuità con il regno animale, l'emozione era spesso indicativa di un disagio, un malessere più o meno accentuato, una rivelazione di adeguatezza e conformità, ma più spesso di disturbo, ai compiti che si era chiamati a svolgere: "Afflizioni dell'anima" le aveva definite Hegel, ancora all'inizio dell'Ottocento, quasi a sancire la loro incapacità di entrare in sintonia con le determinazioni più alte dello spirito. Afflizioni dell'anima, perché depositarie di stati d'animo accidentali, contingenti, incapaci di trascendere i confini più angusti della soggettività e, in quanto tali, asservite a quei sentimenti che rendono l'individuo schiavo di se stesso, in definitiva, incapace di libertà e moralità (Cfr. Hegel 1818/1981).

Molto tempo prima di Hegel, già i Greci avevano contribuito ad acclarare la distanza fra emozione e ragione. Per Platone e Aristotele, ad esempio, esse si limitavano a dar voce a stati piacevoli o dolorosi, rischiando di creare attrazione e dipendenza nei confronti dei primi, rifiuto aprioristico dei secondi. Alle emozioni si attribuiva pertanto la responsabilità di veicolare concezioni semplificate dell'esistenza che inducono l'individuo a rifuggire dalle esperienze frustranti per rivolgersi a quelle foriere di gratificazione, anche quando risultino eticamente meno fondate e non altrettanto virtuose. Da un lato vi è la virtù, essi dicevano, dall'altro l'emozione: in mezzo, esperienze di distacco, controllo, negoziazione, ripristino e mantenimento dell'equilibrio che dovevano poter tutelare la prima dagli assalti della seconda. Quasi che l'una, la virtù, fosse una cittadella assediata da un nemico sempre in agguato, le emozioni appunto (Aristotele, 1979; Platone, 1970).

Più drastica ancora la svalutazione che ne fecero gli Stoici: come l'animale è guidato dall'istinto, così l'uomo è guidato dalla ragione, dalla quale gli derivano quelle infallibili norme d'azione, che rendono del tutto trascurabile l'apporto dell'esperienza emozionale. Da questo punto di vista, il saggio non può che prendere atto dei doni della razionalità: le emozioni, con i loro timori, brame, desideri, si limitano a mettere l'individuo in contatto con una realtà fallace e ingannevole, priva di senso, che non ha in sé alcuna ragion d'essere. La vera conoscenza passa attraverso pratiche di apatia e atarassia che considerano

l'insensibilità e l'imperturbabilità come un'arte, una competenza e una condizione elettiva, certo non un segno negativo e di inaridimento dell'esperienza (Cicerone 1996). Posizioni, queste, comuni anche all'Epicureismo e che attraversano anche tutta la cultura latina, da Cicerone a Lucrezio, inducendo quest'ultimo a teorizzare, persino, la felicità derivante dall'essere spettatori di un naufragio.

Bello, – scrive Lucrezio nel *De rerum natura* (1969, p. 73) – quando sul mare si scontrano i venti / e la cupa vastità delle acque si turba, / guardare da terra il naufragio lontano: / non ti rallegra lo spettacolo dell'altrui rovina, / ma la distanza da una simile sorte.

Certo, nei versi di Lucrezio, non è il dolore del naufrago a trasmettere beatitudine, quanto piuttosto la percezione della propria tranquillità che, tuttavia, risulta a maggior ragione preziosa e acquista valore anche sul piano del conoscere, proprio grazie al raffronto con l'esperienza del naufrago medesimo. Lontano dalle emozioni, lontano anche dalle passioni che rendono multiforme e tempestosa l'esistenza e ne siglano il volto contraddittorio e imprevedibile, il saggio si nutre di una beatitudine fortemente interiorizzata, nella quale, scrive Mariagrazia Contini (1988),

non ci sono amici da amare e con cui rallegrarsi, non c'è il gusto di una quotidianità di cui condividere i piaceri semplici e preziosi. La solitudine del saggio è sorretta solo dalla sicurezza del porto-rifugio e dal suo intimo compiacersi di essere esente dai mali altrui (p. 25).

In queste concezioni, come in altre che attraversano la storia del pensiero occidentale, l'atto dell'*intelligere* sostanzia atti di comprensione sempre fortemente disincarnati, che allontanano l'individuo dalle tensioni e tentazioni del mondo e dai corrispondenti rischi di corruzione: comprensione, contemplazione, si potrebbe dire, guardando con sospetto a tutte quelle conoscenze che il mondo potrebbe regalarci se solo ci immergessimo, in prima persona, nelle tante esperienze che si dipanano al suo interno.

Questa concezione dell'esistenza e della conoscenza viene finalmente contestata da Sant'Agostino, il quale, nel suo *De civitate Dei*, esprime il convincimento contrario, ovvero che il ripudio delle emo-

zioni sia irrazionale e impoverente: “Non provare il minimo turbamento – Egli dice – finché siamo in questo luogo di miseria non può essere senza una grande durezza d’animo e un grande istupidimento del corpo.” (Sant’Agostino, 2011) Dunque, le emozioni sono funzionali alla comprensione, parte integrante di quell’*intelligere* che nulla riesce a capire se non tiene conto anche di sé e del senso che le esperienze della vita hanno per sé: le emozioni non istupidiscono, al contrario, è il tentativo di disconoscerle e annullarle che rende tendenzialmente stupidi. Così Sant’Agostino, all’alba della civiltà cristiana. Il suo caso tuttavia è destinato a rimanere tendenzialmente isolato: di lì a otto secoli infatti, all’altro capo di quella stessa civiltà cristiana che, sul finire del medioevo, si apre all’umanesimo e si riapre all’influsso della cultura greco-romana, le emozioni tornano ad essere considerate “affezioni dell’anima”, nelle parole e nelle idee di Tommaso d’Aquino (San Tommaso, 2014)

Con accenti diversi e differenti gradi di sensibilità, la riflessione sulle emozioni non presenta mutamenti di rilievo, nel corso dei secoli successivi: solo Hobbes, forse, dentro la sua concezione dello stato di natura all’insegna dell’*homo homini lupus*, conferisce alle emozioni un peso di rilievo per il rapporto che intrattengono con la volontà (Hobbes, 2013); e Kant assegna ad esse, in positivo, un ruolo transitorio, che consente loro di agire come surrogati della ragione, prima che la ragione stessa possa intercettarne quanto di moralmente efficace e trasformarlo in discorso (Kant, 2009). Per il resto, esse tornano ad abitare nei territori malati dell’anima che allontanano dai cieli più alti dello spirito e, in quanto tali, vengono nuovamente respinte al di là delle mura di quella cittadella che, tuttavia, nello sforzo compiuto per tenerle lontane, si scopre tendenzialmente assediata: poiché le emozioni continuano ad esprimersi, non accettando di essere ridotte al silenzio né di piegarsi al registro dei sentimenti e delle passioni con cui si è tentato, a più riprese, di nobilitarle.

Fu solo grazie all’esistenzialismo e ai suoi precursori che le mura di quella roccaforte iniziarono a crollare e quelle stesse emozioni che, nel tempo, erano state espulse e rigettate, in quanto espressione di arretratezza e barbarie, acquisirono gradualmente diritto di cittadinanza. Non tutte, certo, ma inaspettatamente furono proprio le emozioni più scomode a conquistare i territori della *polis*, le sue strade e le sue piazze, e lì a trovare le parole e il coraggio per dirsi. *Angst*

fu la parola più pronunciata dai filosofi che, per primi, riannodarono i fili dell'esperienza emozionale: Kierkegaard e Nietzsche, precursori dell'esistenzialismo, Heidegger, Sartre. *Angst*, com'è noto, è traducibile sia con ansia che con angoscia e descrive un ampio margine d'oscillazione dell'esperienza emozionale che ne abbraccia le inquietudini lievi e sottili, quelle che minano la quotidianità senza stravolgerla, ma ne introduce anche gli orizzonti più estremi: lì lo sguardo si spalanca sull'abisso che diviene vertigine e la parola sovente lascia spazio all'urlo.

Perché la legittimazione dell'esperienza emozionale passa attraverso la riammissione delle sue esperienze più complesse e problematiche, proprie quelle da cui con più forza si era tentato di difendersi e di prendere le distanze? Essa non muove dalla gentilezza, la simpatia, la modestia, la vicinanza solidale e premurosa, l'amicizia e l'amore, le emozioni positive e piacevoli in genere: forse perché queste emozioni, idealizzate e trasfigurate sotto forma di sentimenti, rischiavano ancora in quegli anni (e rischiano, in taluni casi, oggi) di essere confinate nell'empireo della realtà spirituale, nel quale l'*humanitas* tenta di dimenticare le proprie origini per dedicarsi alla coltivazione delle sue idealità più pure ed edulcorate. Contro ogni illusione di riscatto ed emancipazione nel puro regno dello spirito, Nietzsche dà voce alle ragioni del corpo che non rinuncia ad esprimersi e a raccontarsi e a liberare le proprie emozioni e, così facendo, crea le condizioni perché l'esperienza dell'uomo, anzi dell'*humanitas*, possa volgere al tramonto.

Sì l'uomo è stato un tentativo. Ahimè quanta ignoranza e quanto errore in noi è divenuto corpo! Non solo la ragione dei millenni – anche la loro demenza prorompe in noi. È pericoloso essere eredi. Noi combattiamo ancora passo a passo con il gigante caso, e sull'intera umanità ha dominato fino a oggi l'assurdo, il senza senso ... Perciò dovete essere combattenti! Perciò dovete essere creatori! (Nietzsche, 1986, p. 159).

Dunque, nel corpo dell'uomo è inscritto l'errore, derivante da millenni di insipienza emozionale che l'ha indotto a cercare vie di fuga nel mondo astratto delle idee, piuttosto che a mettersi in ascolto di se stesso e delle proprie potenzialità. Per questo, l'uomo oggi è un tentativo, perché i millenni dedicati all'evoluzione dell'*humanitas* sono

il frutto di un equivoco e di una finzione, nulla più che una pseudoevoluzione. La ragione che abbiamo ereditato è un peso, non meno della demenza che prorompe in noi e che dà voce alla fatica estrema di pronunciare parole nuove, di pensare concetti nuovi: parole non disincarnate, concetti sempre meno astratti ed avulsi dall'esperienza, capaci di far uscire dal silenzio del non detto quel corpo che è sede vivente di emozioni. Qui si snoda il compito del superuomo:

Il superuomo mi sta a cuore, egli è la mia prima e unica cosa, – e non l'uomo: non il prossimo, non il miserrimo, non il più sofferente, non il migliore. – Fratelli miei, ciò che io posso amare dell'uomo è che egli sia un trapasso e un tramonto (Ivi, p. 349).

Ciò che deve poter volgere al tramonto è la storia tutta dell'*humanitas* con le sue incomprensioni e continue cadute di senso, con i suoi tentativi reiterati di trascendersi in tipi esistenziali inautentici, incapaci di dare voce alle più profonde potenzialità espressive e creative del soggetto. L'esperienza emozionale, è vero, presenta forti elementi di continuità con la vita nel mondo animale, e non stupisce che una cultura che da questo mondo intendeva fuggire, per costruirne un altro integralmente umano, abbia compiuto un'operazione di svalutazione delle emozioni medesime, ma i risultati conseguiti sono modesti: nessuna grandezza si è rivelata, grazie al rifiuto delle emozioni, nessuna autentica metamorfosi, nessuna definitiva emancipazione dalle tanto deprecate origini. Il Superuomo – o Oltreuomo, per usare un'espressione politicamente meno ambigua e compromessa col nazismo (Vattimo 1981) – non può prescindere dall'ascolto delle emozioni proprie e altrui. Lo spirito libero, ad esempio, il *Freigeist*, – scrive Nietzsche ne *La gaia scienza* (1882/1977) – è portatore di

una felicità che finora l'uomo non ha mai conosciuto: la felicità di un dio colmo di potenza e d'amore, di lacrime e di riso, una felicità che, come il sole alla sera, non si stanca mai di effondere doni della sua ricchezza inestinguibile e li sparge nel mare (p. 337).

Analogamente, lo spirito nobile, *Der vornehme Mensch*, è destinato a crescere alla scuola “del dolore, del *grande* dolore – non sapete voi, chiede Nietzsche, che soltanto *questa* disciplina ha creato fino ad oggi

ogni eccellenza umana?” (1881/1964, p. 262). Infine, lo spirito dionisiaco, *Das Dionysische*, è quello per cui “tutte le cose buone ridono”:

Fate, vi prego, come il vento, quando precipita giù dalle sue caverne sui monti: egli vuol danzare al suono del suo flauto, i mari tremano e saltellano sotto l'orma dei suoi piedi ... Sia lodato questo buono spirito scatenato ... sia lodato questo selvaggio buono libero spirito burrascoso, che danza sulle paludi e sulle tetraggini, quali fossero prati! (1885/1986, p. 358).

Felicità, dolore, lievità: emozioni, prima che sentimenti, che fanno leva sulla potenza espressiva dell'Oltreuomo, chiamandolo ad attingere alle proprie energie primordiali, dionisiache appunto, non ancora imprigionate nell'armonia perfetta e statuarica dell'apollineo. In Euripide muore la tragedia, dice Nietzsche (1876/1977), perché l'apollineo prende il sopravvento sul dionisiaco, le emozioni si spengono e perdono il loro effetto dirompente. La trasmutazione è possibile dentro l'esperienza emozionale, non al di fuori, e la civiltà dell'oltreuomo e dell'uomo dell'oltre è la civiltà dell'intelligenza emozionale, dove l'atto dell'*intelligere* non si limita a favorire la comprensione delle emozioni, ma diviene, nietzscheanamente, strumento di potenziamento espressivo e di metamorfosi creativa, che consente all'umano di trasfigurarsi e di trascendere i tradizionali modelli di *humanitas*: affrancandosi dai condizionamenti del mondo delle origini, ma senza perdere il contatto con quegli elementi di vitalità che ne sorreggono il portato evolutivo.

Grazie all'apporto dell'intelligenza emozionale, la ragione può divenire “demonica” e “proteiforme”: ovvero colorarsi d'intensità esistenziale e trovare nella vita stessa linfa e nutrimento, piuttosto che inaridirsi sui freddi terreni della logica e dei legami lineari, di causa ed effetto (Bertin 1988). Sempre grazie all'apporto dell'intelligenza emozionale, essa può partecipare alla costruzione di un mondo meno violento, capace di valorizzare le differenze e l'empatia (Vattino, 1980). Non solo *angst*, dunque, ansia ed angoscia, nell'iconoclastia che sorregge il processo di trasformazione della civiltà, ma un più ampio spettro d'emozioni che chiamano in causa tutto il repertorio espressivo della soggettività. Al suo interno, tuttavia, l'ansia e l'angoscia rivestono un ruolo privilegiato, poiché la potenza di que-

sto processo esclude ideali di coscienza pacificata, tesa a interpretarne con tranquillità il corredo emozionale.

Le emozioni più forti, anzi più radicali, sono nevralgiche, in questa prospettiva, al ripensamento dell'*humanitas* e danno voce a istanze che rimarrebbero sopite in emozioni esistenzialmente meno dirompenti e socialmente compatibili. È possibile intellighere, coltivando un rapporto privilegiato con emozioni forti, piuttosto che pacate, caratterizzate da intensità e radicalità? L'atto della comprensione non necessita anche di un distanziamento, che poggia, come si è detto, su emozioni più temperate e meno coinvolgenti? "Bisogna avere in sé il caos – dice Nietzsche (1885/1986) – per partorire una stella che danzi", ma, mentre si è in grado di partorire una stella che danzi, si è capaci anche di mettersi in ascolto di sé e del mondo?

Perché questo accada, è necessario che la *civiltà delle emozioni* divenga *civiltà della cura*. Non è causale che sia Martin Heidegger, il massimo interprete di Nietzsche, a dare spessore e dignità filosofica al concetto di Cura. Lo fa sul piano narrativo, ispirandosi alla favola di Igino, e sul piano categoriale, individuando nella Cura una modalità contemporaneamente coesistentiva e fondativa. "Poiché fu la Cura che per prima diede forma a questo essere, fin che esso vive lo possiede la Cura" (Heidegger, 1927/1976, p. 247): così dispone Saturno, chiamato a dirimere la contesa fra Giove, la Terra e la Cura medesima su chi dovesse dare il nome a quel po' di fango cretoso che la Cura aveva raccolto e al quale aveva iniziato a imprimere una forma. A Giove, egli aggiunge, dopo la sua morte, rimanga lo spirito e alla Terra, che le darà anche il nome (*homo*, da *humus*, terra), il corpo, ma la vita stessa sarà nell'orizzonte della Cura, poiché non vi è esistenza possibile al di fuori della Cura che consente di darle un senso e una forma.

Heidegger, dunque, pone a fondamento del suo pensiero il primato ontologico della cura. Quale cura? Egli distingue, su questo piano, fra il "prendersi cura", che riduce l'altro a oggetto e ne sigla la sua appartenenza al regno degli enti e degli utensili intramondani, e l'"aver cura", fondato sul riconoscimento di comuni elementi di condivisione esistenziale fra colui che eroga le cure e colui che le riceve. "L'esistenza precede l'essenza", scriverà Sartre (1945/2007) qualche anno dopo: ebbene, con più pertinenza ancora, si potrebbe dire che, per Heidegger, la Cura precede l'essenza, in quanto atto indisciungibile dall'esistenza. Quella civiltà delle emozioni che, nie-

tzsceaneamente, può essere posta a fondamento della trasmutazione dei valori, diviene, nella filosofia di Heidegger civiltà della Cura. In questo senso, la filosofia torna ad essere *paideia* ed *humanitas*, così come nel mondo greco romano, ma quella che si delinea è una *paideia* trasformata che ha integrato, al proprio interno, lo spirito dionisiaco, senza sacrificarlo all'apollineo. Una *paideia* che situa l'atto della cura in seno alla storicità dei soggetti ai quali si rivolge, cercando di sottrarli alla loro originaria gettatezza, per contribuire a trasformarla in pro-gettualità (Heidegger, 1945/2007; Bertin & Contini, 1983).

Nella civiltà della Cura, l'intelligenza non può che essere anche intelligenza emozionale: non più ossimoro, ma sintesi e integrazione che, pur nella consapevolezza degli scarti, contiene al proprio interno il superamento dell'antinomia originaria fra emozione e ragione, natura e cultura, spirito e materia, idea e realtà, teoria e prassi. Ci sono voluti millenni perché la filosofia trovasse in sé la forza di pensare a una realtà non più dualisticamente spaccata, ma capace di procedere per convergenze e connessioni. Non più distinta fra *res cogitans* e *res extensa*. E quella stessa filosofia che in sé ha trovato i germi di un pensiero plurale e complesso e potenzialmente unitario, piuttosto che schematico e binario, oggi si apre a saperi e a piani della conoscenza che l'aiutano a esplorare i requisiti e le forme dell'intelligenza emozionale, ma, nel farlo, non può non accorgersi che quelle stesse separazioni che hanno attraversato la sua storia sono state proprie anche di questi saperi altri.

2. *Dal disagio della civiltà alla civiltà dell'empatia: oltre il conflitto fra emozioni e ragione.*

La nascita della psicoanalisi avviene nel segno del conflitto fra emozioni e ragione.

Il programma del principio di piacere – scrive Freud (1929/1977) – stabilisce lo scopo della vita. Questo principio domina l'operare della vita psichica fin dall'inizio; non può sussistere dubbio sulla sua efficacia, eppure il suo programma è in conflitto con il mondo intero ... La sofferenza ci minaccia da tre parti: dal nostro corpo ... dal mondo esterno ... dalle nostre relazioni con gli altri uomini ... Nessuna meraviglia se, sotto la pres-

sione di queste possibilità di soffrire, gli uomini sogliono ridurre la loro pretesa di felicità, così come, sotto l'influsso del mondo esterno, anche lo stesso principio di piacere si trasformò nel più modesto principio di realtà; nessuna meraviglia se ci riteniamo felici per il solo fatto di scampare all'infelicità ... (pp. 211-212)

Non è difficile riconoscere in queste parole l'influenza di quella cultura millenaria, sin qui delineata, che tanto aveva alimentato la diffidenza verso i saperi emozionali. Diffidenza che Freud non condivide, ma di cui prende atto, e che si esprime nel conflitto tra il processo di civilizzazione, da un lato, e il soddisfacimento delle pulsioni erotiche ed aggressive dall'altro:

il contrasto tra sessualità e civiltà deriva dal fatto che l'amore sessuale è un rapporto fra due persone in cui un terzo può essere solo superfluo e inopportuno, mentre la civiltà si basa su relazioni tra un maggior numero di persone (p. 243).

E così, la civiltà scopre di essere minacciata non solo da quelle energie aggressive che, in nome dell'*homo homini lupus*, possono ferirla in modo mortale, ma anche dal possibile sopravvento di una pulsionalità amorosa che, per il suo ripiegare nella fusionalità del rapporto duale, rischia di divenire eticamente indifferente al destino altrui, quando non anche di scaricare i problemi e le tensioni della coppia sul mondo esterno. Divenendo, a sua volta, aggressiva.

A fronte di tale dissidio col mondo pulsionale, la civiltà deve scegliere se soccombere o imporsi e, non essendo pensabile che essa, autonomamente, segua la prima via, inevitabilmente, opta per la seconda: questa, la tesi di fondo di Freud, nel suo scritto del '29, dove analizza le strategie che il mondo civile adotta per difendersi dagli attacchi delle pulsioni. Diviene Super Io, osserva il fondatore della psicoanalisi, una sorta di coscienza ipergiudicante che induce a interiorizzare i valori della propria cultura di riferimento e i corrispondenti sensi di colpa; e che inibisce quelle scelte di ribellione e diversificazione che consentirebbero al soggetto di crescere ed essere educato in contesti di libertà. L'incivilimento produce modificazioni nelle disposizioni pulsionali dell'individuo: ad esempio,

La scelta oggettiva dell'individuo sessualmente maturo viene ristretta al sesso opposto, e la maggior parte dei soddisfacimenti extragenitali sono proibiti come perversioni. La pretesa, evidente in queste proibizioni, di una vita sessuale di egual genere per tutti ignora le differenze nella costituzione sessuale innata e acquisita degli esseri umani e priva un considerevole numero di persone del godimento sessuale, diventando così fonte di grave ingiustizia (p. 240).

Il senso di colpa serve a impedire che questi vincoli vengano sciolti o, per lo meno, a rallentare e frenare il processo di evoluzione dei costumi. Ovviamente, quelle energie pulsionali che tentano di uscire allo scoperto e di ottenere gratificazione non scompaiono per il semplice fatto di essere inibite, bensì seguono altre strade, meno immediate e dirette: alcune, come la sublimazione, si spingono in direzione di creatività e impegnano la personalità nel raggiungimento di mete alte, quelle stesse che nobilitano la civiltà stessa; altre si limitano a praticare il differimento, in modo da spegnere l'energia pulsionale e orientarla verso gratificazioni progressivamente sempre meno potenti e accattivanti; altre ancora la orientano verso la conservazione e la difesa dei prodotti stessi della civiltà. È infatti convinzione di Freud che le pulsioni non possano "essere tutte della medesima specie": quelle narcisiste, in particolare, dirottano la libido verso l'Io, anziché consentirle di rivolgersi al mondo esterno, ma l'Io è sede di pulsioni di morte, impegnate nella conservazione dell'esistente, che impediscono alla personalità di evolvere e di sottrarsi all'azione dei condizionamenti sin lì subiti.

Si comprende, da queste considerazioni, come il ruolo dell'educazione sia essenzialmente negativo per il benessere della personalità: il disagio della civiltà rischia di alimentarsi di generazione in generazione, poiché la ripetuta trasmissione dei condizionamenti ingenera, col tempo, effetti di loro intensificazione. "Il Super-io della civiltà è andato svolgendo i suoi ideali ed elevando le sue esigenze" (p. 277) e il prezzo da pagare a questo difficile sforzo di adattamento è la nevrosi: man mano che la civiltà evolve, sofferenza e disagio psichico rischiano di crescere, anziché attenuarsi. Educazione e ragione, in questa prospettiva, sembrano destinate allo scacco: chiamate a prendere le distanze da una civiltà di cui hanno condiviso le responsabilità di fondo; sollecitate, oggi, ad esercitare senso critico, per al-

lentare le maglie dei condizionamenti, ma incapaci di farlo sino in fondo, perché esse stesse sono il prodotto di quella civiltà dalla quale tentano di smarcarsi. Né pare possibile ormai tornare a condizioni di vita più semplici e “naturali”, dove i dispositivi del Super-io possano essere più facilmente neutralizzati.

Di fatto l'uomo primordiale stava meglio, poiché ignorava qualsiasi restrizione pulsionale. In compenso la sua sicurezza di godere a lungo di tale felicità era molto esigua. L'uomo civile ha barattato una parte della sua possibilità di felicità per un po' di sicurezza. Non dimentichiamo poi che nella famiglia primigenia solo il capo godeva di questa libertà pulsionale; gli altri vivevano in una repressione schiavistica. Il contrasto tra una minoranza che godeva dei benefici della civiltà e una maggioranza che ne era spogliata era dunque, in quei primordi della civiltà, portato agli estremi (p. 250).

Né – prosegue Freud in altra parte del suo saggio (cfr. p. 258) – ci sentiremmo felici dentro forme di vita e società organizzate come quelle del regno animale che conosciamo, siano esse api, formiche, termiti ... Quanta intelligenza emozionale, dunque, è necessaria, in questa prospettiva, per gestire gli scarti e i conflitti che si sedimentano dentro di noi, in tutto il processo di formazione della personalità. Quanta intelligenza emozionale per reggere la complessità del lavoro analitico, ordendo trame e tessiture differenti da quelle che le nostre personali storie di nevrosi hanno voluto per noi. Quanta intelligenza emozionale, per imparare a convivere in un mondo, nel quale la nevrosi è un fenomeno universale e appartiene alla realtà sociale di tutti. Quanta, forse, troppa, perché anche l'atto dell'*intelligere* non divenga, esso stesso, causa di malessere e disagio, nuova fonte di nevrosi, ma la psicoanalisi e la psicologia in genere, nel frattempo, hanno imparato a convivere con i limiti dell'intelligenza emozionale, ma anche con i limiti di ogni teoria centrata sul disagio della civiltà: nuove narrazioni hanno preso il posto di quelle precedenti e le più recenti insistono con forza sulle potenzialità insite nel processo di autorealizzazione. Nonostante la nevrosi, fors'anche grazie alla nevrosi (cfr. Illouz, 2007).

Caratteristico di queste narrazioni è il loro essersi progressivamente dislocate dall'ambito strettamente psicoanalitico, per aderire a teorie psicologiche e a modelli terapeutici, come quelli di Gordon e di Maslow, socialmente meno selettivi e culturalmente meno impegnativi. Teorie e modelli che veicolano concezioni ottimistiche della natu-

ra umana e che, pertanto, rimettono in discussione profondamente l'assunto freudiano relativo al disagio della civiltà. Ne è scaturito un cambiamento non trascurabile anche in merito alle rappresentazioni collettive sui concetti di normalità e patologia. Al loro interno, si veniva assegnando sempre più spazio alle dimensioni autobiografiche dell'esistenza umana e alla centralità dei processi di autorealizzazione, e un limite di questo passaggio consisteva nel fatto che il valore dell'autorealizzazione rischiava di acquisire una valenza sempre più orientata in direzioni normative, piuttosto che regolative, divenendo esso stesso una sorta di Super-io chiamato a soppiantare le precedenti narrazioni sul Disagio con quelle più recenti sull'autorealizzazione, appunto. Dove queste ultime rischiavano di risultare non meno vincolanti e prescrittive della prime. Il rischio qui era quello contrario, di inficiare i discorsi sull'intelligenza emozionale, negandone o nascondendone le zone di opacità, operando una rivalutazione forzata delle emozioni, come elemento in sé capace di agevolare il cambiamento e l'autonoma soluzione dei problemi, piuttosto che di ostacolarli, e di contribuire al potenziamento delle dimensioni alte della personalità.

Di fronte a tali e tanti rischi di forzatura, risultano particolarmente efficaci e interessanti le motivazioni che hanno ispirato Daniel Goleman nell'intraprendere i propri studi sull'intelligenza emozionale. Come afferma nella Prefazione all'edizione italiana di *Emotional Intelligence* (1996):

Ho scritto *Emotional Intelligence* in un momento in cui la società civile americana si dibatteva in una crisi profonda, caratterizzata da un netto aumento della frequenza dei crimini violenti, dei suicidi e dell'abuso di droghe – come pure di altri indicatori di malessere emozionale – soprattutto fra i giovani. Il mio consiglio per guarire questi mali sociali era di prestare una maggiore attenzione alla competenza sociale ed emozionale nostra e dei nostri figli, e di coltivare con grande impegno queste abilità del cuore.

Dai miei amici italiani apprendo che anche nel loro paese la società mostra alcuni segnali iniziali tipici di una crisi simile a quella americana ... che in Italia si percepiscono i primi segnali ammonitori di un'alienazione sociale e di una disperazione individuale che, se non controllati, potrebbero un giorno portare a lacerazioni più profonde del tessuto sociale (p. 7).

Dunque, l'intelligenza emozionale è possibile a condizione che essa sappia dialogare e confrontarsi con i problemi del proprio tempo, non assolutizzandoli né trasformandoli in cifre ontologiche del disagio, ma neppure sottovalutandoli a più riprese in nome di una presunta spinta naturale alla risoluzione dei problemi. Oggi, è necessario investire nell'intelligenza emozionale, più di quanto in passato non fosse possibile e semplice fare, perché alcune condizioni d'esperienza non si erano ancora sviluppate.

È indubbio che ogni epoca abbia bisogno di proprie narrazioni che le consentano di dare senso ad una certa fase del processo di sviluppo in atto. La teoria del Disagio della civiltà rispecchiava una fase in cui le emozioni rientravano in gioco e divenivano parte integrante della critica alla civiltà, ma, nel farlo, sollevavano problemi, per certi aspetti, inediti e di non semplice soluzione. Oggi, che nel disagio della civiltà risuliamo in larga parte immersi, dopo averlo riconosciuto, teorizzato ed attraversato, insistere sul disagio medesimo potrebbe risultare controproducente e fors'anche ipocrita: controproducente, perché ogni narrazione indica una "zona potenziale e prossimale di sviluppo" (Vygotskij, 1990) di un determinato contesto sociale e culturale, ed è tanto più efficace se, invece di farlo regredire a fasi precedenti, ne promuove l'ulteriore evoluzione, in modo tale da favorire il superamento dei problemi in esso emergenti. Ipocrita, perché le società occidentali, pur con tutte le loro tensioni, hanno rimesso in gioco non a caso l'esperienza emozionale, anche se l'hanno fatto, spesso, in modo dirompente e incontrollato, partendo da una situazione di "analfabetismo emozionale" (Contini, 1992) che li ha resi e li rende tuttora incapaci di gestire adeguatamente le conseguenze che ne derivano.

La domanda insita nell'attuale processo di evoluzione dell'esperienza emozionale non è a favore della sua semplificazione, che comporterebbe forse meno crimini, ma anche il ritorno a forme di violenza più legalizzate, ma a favore di un suo riconoscimento e assunzione consapevole in termini di complessità. Molti dei crimini cui si riferisce Goleman sono riconducibili alla difficoltà di assorbire processi di emancipazione in atto ormai inarrestabili e in corso da decenni: nei rapporti di coppia, come nelle relazioni fra genitori e figli. Molti crimini potrebbero essere prevenuti da una cultura che cessasse di leggere questi stessi processi come forieri di disagio e li rein-

terpretasse come scarti evolutivi socialmente condivisi anche da parte di coloro che, in alcuni momenti della propria vita, ritengono di limitarsi a subirli. E che si muovesse a sostegno nei loro confronti, aiutandoli a individuarne i vantaggi e gli effetti catartici e di liberazione, piuttosto che la semplice perdita di potere. Perché ciò sia possibile, tuttavia, è necessario che il disagio non sia percepito come conclamato e tendenzialmente privo di sbocchi, e che l'autorealizzazione non appaia a sua volta come un dover essere pressante e calato dall'alto, sganciato dalle reali motivazioni di chi si sente inserito in situazioni difficilmente tollerabili.

Un problema analogo è oggi riscontrabile nella nascita di una nuova narrazione, quella sull'empatia. Per lungo tempo, il concetto d'empatia, pur nelle sue differenti accentuazioni, ha fatto riferimento ad una competenza limite di comprensione del punto di vista dell'altro: agevole da realizzarsi in alcune situazioni con forti elementi di affinità e condivisione socioemotiva, più difficile in altre, per le distanze e le tensioni che spesso si frappongono fra le personalità delle persone che comunicano. Nell'ultimo decennio, a partire da studi condotti in differenti ambiti della ricerca, anche lontani fra loro, si sono consolidati punti di vista più generalizzanti, tesi a sottolineare le dimensioni di universalità dei comportamenti empatici ed il loro portato evolutivo: in ambito etologico, ad esempio, si sottolinea come un incremento del livello d'empatia sia parte integrante del processo di evoluzione della specie; la ricerca neuroscientifica, a sua volta, conferma questa tesi con gli studi sui neuroni specchio, che non garantiscono, ovviamente, la piena assunzione del comportamento empatico, ma danno voce ad una potenzialità che può essere socialmente valorizzata; sociologia ed epistemologia ne fanno l'elemento essenziale di ogni processo di riforma del pensiero; persino l'economia vede nella civiltà dell'empatia un'alternativa possibile alla civiltà dell'entropia, dello sfruttamento energetico e del collasso climatico ed ambientale. Una narrazione indubbiamente complessa e interessante, a condizione che essa resista al fascino della semplificazione e della divulgazione: poiché una cosa è chiedersi se la nostra civiltà, pur con tutte le sue contraddizioni, sia vicina a nuovi traguardi evolutivi; altra dare per scontato che tali traguardi siano già operanti nella nostra realtà (Fabbri, 2014).

3. *Nel segno dell'integrazione fra biologico e culturale: mente emozionale e plasticità cerebrale*

Non molto diversa la parabola compiuta all'interno della ricerca neuroscientifica. Gli studi compiuti sino alla soglia degli anni Ottanta hanno infatti alimentato la cultura del conflitto fra emozioni e ragione, e l'hanno fatto in modo tale da rischiare, ancora una volta, di sottovalutare, quando non disconoscere radicalmente, il portato e la complessità dei saperi emozionali. Indicativa, da questo punto di vista, la teoria di James e Lange, i quali, all'inizio del Novecento, espressero la convinzione che le emozioni fossero stati fisiologici, viscerali, privi di connessioni con l'attività cerebrale. Famosa la loro affermazione: "noi ci sentiamo tristi perché piangiamo, in collera perché colpiamo, spaventati perché tremiamo ..." (Konner, 1984, p. 128), che rischia di equiparare l'esperienza emozionale a un semplice mal di pancia: poco più, o poco meno, di un sintomo, suscettibile di essere debellato, ogni qual volta ponga di fronte ad esperienze spiacevole. Il successo che quella teoria, peraltro inverosimile, riscontrò, negli anni in cui fu formulata, si spiega probabilmente con il suo essere sinergica a una più che millenaria tradizione culturale che affondava le proprie radici, come abbiamo visto, nella filosofia greca.

Gli studi successivi, pur facendo maggiore giustizia alle emozioni, per il loro ricondurle sotto i domini del cervello, veicolano un pessimismo di fondo, espressione delle ancora limitate conoscenze neuroanatomiche del periodo. Papez, ad esempio, in un articolo pubblicato negli anni Trenta, comprova l'esistenza nel cervello di un circuito limbico, che vede interagire i talami, rispettivamente, con il corpo striato, per quanto attiene all'attività motoria, con la corteccia, per l'attività cognitiva, e con l'ipotalamo, per le attività percettivo-sensibili. Si evince dalla rappresentazione di questo circuito che le emozioni sono coinvolte, nel bene e nel male, in tutto ciò che facciamo: possono ostacolarlo, come si era soliti credere, fungendo da interferenze, ma anche agevolarlo. Senonché, questo stesso circuito non sembra, in quegli anni, presentare connessioni neuroanatomiche con le parti più evolute del nostro cervello, quelle che presiedono alle funzioni superiori.

Ai limiti delle conoscenze suddette è addebitabile anche il pessimismo di una teoria a noi più vicina nel tempo (si sviluppa nel corso

del secondo Dopoguerra ed espande la sua influenza sino a tutti gli anni Settanta) che riscuoterà un enorme successo, ma risulta oggi non più sostenibile, in quanto ancora condizionata dalle conoscenze del periodo precedente. Trattasi della teoria di McLean sul cervello triunico: il cervello della specie umana, secondo McLean, è il risultato di un complesso e delicato percorso di evoluzione filogenetica che ha inscritto, al suo interno, le influenze del cervello rettiliano (o paleoencefalo), quelle del sistema limbico (o paleomammifero), quelle della neocorteccia. Ciascuno di questi tre cervelli presiede a compiti e funzioni differenti, e la loro convivenza potrebbe essere armonica, se non fosse che il cervello più evoluto, la neocorteccia appunto, rende possibili scoperte, consapevolezze, conquiste evolutive a cui i due cervelli più antichi si adattano con fatica. Schizofisiologia è la diagnosi senza appello di McLean: l'incomunicabilità fra sistema limbico e neocorteccia confina le emozioni entro un repertorio evolutivo più arretrato di quello maturato dalla specie umana e le rende inadeguate a collaborare pienamente agli esiti più recenti, e, a maggior ragione, a quelli ulteriori che potrebbero derivarne, del processo di evoluzione filogenetica.

Negli stessi anni in cui la teoria di McLean riscuote un consenso crescente, anche gli studi sulla diversità emisferiale supportano la tesi del conflitto fra emozioni e ragione. L'emisfero sinistro, com'è noto, è tradizionalmente considerato più evoluto e razionale, in quanto preposto allo svolgimento delle funzioni superiori: il linguaggio, la tecnica, le capacità di astrazione, analisi e classificazione; al contrario di quello destro, ritenuto più emozionale, globale e sintetico e maggiormente orientato al pensiero intuitivo e concreto¹. Ebbene, gli studi di quella stagione – che si conclude all'incirca all'inizio degli anni Ottanta, ma continua a far sentire la propria influenza anche nel periodo successivo – rendevano problematico il pieno riconoscimento del concetto di intelligenza emozionale, poiché le emozioni apparivano, al loro interno, come retaggio di una fase evolutiva precedente, quella legata alla comparsa dei mammiferi sulla Terra, dalla quale ci si dovrebbe poter affrancare per assecondare gli esiti evolutivi più recenti.

¹ Per una più ampia e approfondita presentazione di questa rassegna e per una sua interpretazione in chiave pedagogica, cfr. Contini, 1992.

Tali studi, però, come si diceva, hanno fatto il loro tempo. Studi più recenti, resi possibile da nuove conoscenze neuroanatomiche, sottolineano la centralità delle dimensioni emozionali e del lavoro di cura. La teoria di Joseph Ledoux (2003) sul cervello emotivo, quella di Daniel Siegel (2005) sulla mente relazionale negano che i rapporti fra emozioni e ragione debbano essere, necessariamente, di natura conflittuale. Non vi è schizofisiologia, poiché il sistema limbico comunica con tutti i livelli del sistema nervoso, neocorteccia inclusa. E questo consente alla neocorteccia di porsi in ascolto anche dell'esperienza emozionale, divenendo essa stessa parte attiva nella costruzione e nel modellamento dell'intelligenza emozionale. L'emozione anzi, se il soggetto cresce in ambienti plastici, in grado di stimolare lo sviluppo, senza accelerarlo, e orientandolo in più direzioni possibili, diviene parte essenziale nel mantenimento e potenziamento della plasticità cerebrale. Non solo. Altri studi, come quelli di Walter Freeman (2000), evidenziano come via sia, nella disposizione alla cura, una ricchezza che favorisce la ristrutturazione dell'Imprinting anche in età avanzate. Una teoria interessante che capovolge quelle più tradizionali del *burn out* o che, per lo meno, richiama l'attenzione sui fattori che realmente concorrono a determinare il lavoro di cura e a valorizzarlo, piuttosto che a provocarne la degenerazione.

“Siamo completamente biologici e ... completamente culturali”, scrive Edgar Morin nel suo lavoro autobiografico, *Una storia di vita* (2007), e precisa in un altro suo libro, *Una testa ben fatta* (2000):

Il cervello con cui pensiamo, la bocca con la quale parliamo, la mano con la quale scriviamo sono organi nello stesso tempo totalmente biologici e totalmente culturali. Ciò che è più biologico – il sesso, la nascita, la morte – è anche ciò che è maggiormente imbevuto di cultura. Le nostre più elementari attività biologiche – come mangiare, bere, defecare – sono strettamente legate a norme, divieti, valori, simboli, miti, riti cioè a ciò che vi è di più specificatamente culturale; le nostre attività più culturali – come parlare, cantare, danzare, amare, meditare – mettono in atto i nostri corpi e i nostri organi, tra cui il cervello (p. 37).

Ecco, procedere in nome dell'integrazione fra natura e cultura, cervello e mente, corpo e psiche è condizione essenziale alla costruzione di un'intelligenza emozionale che non sia pensata in astratto e che non si identifichi in alcune sue determinazioni, trascurando le

altre, e non si risolve in narrazione contingente di un momento storico particolare, prossima all'estinzione. Vi sono nel cervello della specie umana potenzialità inedite che possono sovvertirne il destino e le condizioni d'esperienza, potenzialità che raccontano di un'altra alba, ancora radicalmente di là da venire, poiché quel poco che già si conosce in merito al rapporto fra plasticità cerebrale e plasticità dell'educazione è più che sufficiente a mutarne i corsi storici. Tali studi assegnano un ruolo centrale all'esperienza emozionale, facendo di esse non più un retaggio di fasi passate dell'evoluzione filogenetica, ma la condizione stessa di un'ulteriore impennata evolutiva.

Quali siano le direzioni possibili di quest'ulteriore evoluzione non è facile a dirsi, poiché se le emozioni risultano determinanti al suo interno, probabilmente essa non potrà realizzarsi solo grazie alla centralità dell'esperienza emozionale. È nell'equilibrio sottile fra esperienze che sono già insite nel nostro patrimonio filogenetico e altre, ancora oggetto di apprendimento e potenzialmente alienabili dal futuro della specie umana, che si giocherà probabilmente la partita. Scrive Seung (2012):

Dato che esperienze come la stimolazione visiva e l'esposizione al linguaggio sono state a portata di bambino per l'intera storia umana, lo sviluppo del cervello si aspetta di riviverla, e si è evoluta per farvi affidamento. Viceversa, esperienze come leggere un libro erano sconosciute ai nostri antenati più lontani, e dunque lo sviluppo del cervello non avrebbe potuto evolversi in modo da dipendere da questi strumenti; per questo gli adulti riescono ancora a imparare a leggere, persino se gliene è mancata l'opportunità nell'infanzia (p. 167).

Ecco il punto nodale della questione, per quanto attiene all'esperienza emozionale: vi è dentro di noi un livello elementare, rudimentale, di alfabetizzazione emozionale che risale, come abbiamo visto, alla comparsa del paleomammifero e che ci rende filogeneticamente esperti quando le emozioni hanno a che fare con gli istinti di sopravvivenza, con le dimensioni basilari dell'esistenza e con la selettività dei sentimenti d'amore e delle altre esperienze emozionali all'interno del branco. Tutto ciò che è stato appreso in seguito descrive una parabola evolutiva ad amplissimo raggio, che mette in gioco sentimenti d'uguaglianza, più raffinate capacità di condivisione, crescenti possibilità e capacità d'empatia con tutto quel che ne

consegue in termini di tolleranza, quando non valorizzazione, delle differenze. Un patrimonio enorme che, ancora, può essere disperso dagli eventi di un futuro più o meno prossimo o lontano: a meno che una nuova impennata evolutiva, appunto, non si riveli in grado di favorire l'attecchire di nuovi circuiti cerebrali e specializzazioni morfofunzionali suscettibili di garantire la trasmissione filogenetica di questo patrimonio, più di quanto già oggi i neuroni specchio non si rivelino in grado di fare.

È azzardato anche solo teorizzarlo? Forse sì, anche perché fissare in una specie comportamenti di tipo solidaristico potrebbe comprometterne le capacità di adattamento e sopravvivenza in un ambiente povero e inadeguato ad ospitare tali comportamenti. A meno che la mente emozionale non divenga specchio di un nuovo corso evolutivo in grado di contribuire al superamento del vecchio paradigma umanista, colpevole, com'è noto, di avere posto al centro di tutto il processo di evoluzione filogenetica l'*homo sapiens* e la sua storia, e di aprirsi a un paradigma di derivazione ecologica, che valorizzi le connessioni profonde che legano questa mente a tutte le dimensioni del vivente. All'interno di un paradigma ibridativo, che non focalizzi l'attenzione sui percorsi evolutivi di singole specie, ma sullo sfondo in cui tali percorsi si rendono possibili, la mente emozionale potrebbe ricodificarsi come motore e generatore d'empatia non solo all'interno della specie umana, ma in relazione all'ambiente tutto. E coltivare una cultura del rispetto di sé e dell'ambiente che potrebbe prevenire, per quant'è possibile, la risoluzione aggressiva dei conflitti.

I processi di evoluzione delle diverse specie – scrive Roberto Marchesini (2014) – non conducono a miglioramenti morfo-funzionali ma a specializzazioni, rendono cioè quella specie sempre più correlata a un ambiente e a uno stile di vita ... non è possibile stabilire se è migliore il canone percettivo di un gatto o di un cavallo perché di fatto sono specializzati a raggiungere obiettivi funzionali non sovrapponibili ... nessuna specie può ergersi a unità di misura per un'altra specie, per la non sovrapponibilità dei domini adattivi ... Il termine di specializzazione indica uno sbilanciamento performativo, ovvero l'essere particolarmente dotati in una funzione e parimenti carenti in altre (p. 45; cfr. anche Pinto & Gallelli, 2005).

Ebbene: può la mente emozionale fungere da nuovo dominio in grado di regolare le connessioni fra l'*homo sapiens* e il suo ambiente o

è essa stessa destinata a diventare tutt'al più una specializzazione funzionale della nostra specie, non comparabile a quelle delle altre? Alcune risposte daranno voce alle suggestioni del Postumano, altre saranno pronunciate nel segno dell'utopia: in un caso come nell'altro, ciò che importa è che, dalla risposta a questa domanda, dipenderanno in gran parte i possibili esiti di ogni civiltà della Cura e dell'Empatia.

Bibliografia

- Agostino d'Ipbona (2011). *La città di Dio*. Milano: Mondadori.
- Aristotele (1979). *Etica Nicomachea*. Milano: Rusconi.
- Platone (1970). *Il Filebo*. in Platone, *Dialoghi Filosofici*. Torino: UTET.
- Bertin, G.M. (1988). *Ragione proteiforme e demonismo esistenziale*. Firenze: La Nuova Italia.
- Bertin, G.M., & Contini, M. (1983), *Costruire l'esistenza*. Roma: Armando.
- Cicerone, M.T. (1996). *Le Tuscolane*. Milano: Mondadori.
- Contini M. (1988). *Figure di felicità. Orizzonti di senso*. Firenze: La Nuova Italia.
- Contini M. (1992). *Per una pedagogia delle emozioni*. Firenze: La Nuova Italia.
- Fabbri M. (2014). *Controtempo*. Brescia: Junior.
- Freeman W. (2000). *Come pensa il cervello*. Torino: Einaudi.
- Freud S. (1929/1977). *Il disagio della civiltà*. Milano: Boringhieri.
- Goleman D. (1996). *Intelligenza emotiva*. Milano: Rizzoli.
- Hegel G.W.F. (1817/1981). *Enciclopedia delle scienze filosofiche*. Torino: UTET.
- Heidegger M. (1927/1976). *Essere e Tempo*. Milano: Longanesi.
- Hobbes T. (1651/2013). *Il Leviatano*. Milano: Rizzoli.
- Illouz E. (2007). *Intimità fredde*. Milano: Feltrinelli.
- Kant I. (1798/2009). *Antropologia pragmatica*. Roma-Bari: Laterza.
- Konner M. (1984). *L'ala impigliata*. Milano: Feltrinelli.
- Ledoux J. (2003). *Il cervello emotivo*. Milano: Baldini & Castoldi.
- Lucrezio Caro T. (1966). *De rerum natura*. Firenze: Sansoni.

Marchesini R. (2014). *Alla fonte di Epimeteo*, in G. Leghissa (a cura di), *La condizione postumana*, “Aut Aut”, gennaio-marzo 2014, 361. Milano: Il Saggiatore.

Morin E. (2007). *Io, Edgar Morin. Una storia di vita*. Milano: FrancoAngeli.

Nietzsche F. (1876/1977). *La nascita della tragedia*. Milano: Adelphi.

Nietzsche F. (1881/1964). *Aurora e Frammenti postumi*. Milano: Adelphi.

Nietzsche F. (1882/1977). *La gaia scienza*. Milano: Adelphi.

Nietzsche F. (1885/1986). *Così parlò Zarathustra*. Milano: Adelphi.

Pinto F., & Gallelli R. (2005). *Pedagogia e postumano*. Roma: Carocci.

Sartre J.P. (1945/2007). *L'esistenzialismo è un umanismo*. Milano: Mursia.

Seung S. (2013). *Connettoma*. Torino: Codice edizioni.

Siegel D. (2005). *La mente relazionale*. Milano: Cortina.

Tommaso d'Aquino (2014). *Somma teologica*. II. Bologna: ESD.

Vattimo G. (1981). *L'uomo dell'oltre*. Milano: Feltrinelli.

Vattimo G. (1980). *Le avventure della differenza*. Milano: Garzanti.

Vygotskij L. (1990). *Pensiero e linguaggio*. Roma-Bari: Laterza.