

INTERVENTO – INTERVENTION

NELLA CRISI, IL MUTAMENTO, NEL DISAGIO, I SEGNI DEL TEMPO. QUANDO LA CURA CHIAMA LA COM- PLESSITÀ DELL'ESPERIENZA EMOZIONALE

di Maurizio Fabbri

1. *Leggere il Disagio in chiave trasformativa*

Non più, non ancora: è il destino di coloro la cui vita si svolge nel tempo radicale del mutamento, anzi dei mutamenti. Quando le radici si allentano, rischiando di fuoriuscire dal terreno, quando il suolo stesso risulta instabile e tremante e chi vi cammina ha la sensazione – come scrisse Einstein nella sua *Autobiografia* – che gli manchi «la terra sotto i piedi» (Einstein, 1949, cit. in Capra, 1989, p. 63), la vita appare improvvisamente un fenomeno multiforme e sfuggente, imponderabile tanto allo sguardo quanto alle conoscenze del passato. Da oltre un secolo, la civiltà occidentale risulta impegnata in un processo di trasformazione sociale, culturale, educativo ed esistenziale, che attraversa tutti i piani della vita civile e investe le dimensioni più profonde della mente e della personalità. Al centro di questo processo vi è l'uomo vitruviano di Leonardo e il suo pensare all'umano come piena e compiuta espressione dell'armonia divina: in un mondo in cui tutto diviene relativo, si relativizza anche l'idea di perfezione, e quell'uomo, che pareva intrattenere con Dio un dialogo privilegiato, si trova ora a dubitare non solo e non tanto della sua esistenza e sussistenza, ma anche, per la prima volta, della sua intrinseca perfezione. Si trova a dubitare, in definitiva, di sé stesso.

«Se Dio non esiste, allora tutto è permesso», scrisse Dostoevskij (1880/2015), mettendo queste parole in bocca a Ivan Karamazov, per dire che il venir meno di un'autorità morale riconosciuta, capace di erigere vincoli e steccati fra il bene e il male, rischiava di lasciare l'uomo in preda alle proprie pulsioni e passioni; se Dio è morto, «più niente è permesso», gli fece eco Lacan (2008), per il quale l'assenza di un Dio impone all'uomo di interrogarsi e responsabilizzarsi in prima

persona. In un caso, come nell'altro, il tema dell'identità emerge in tutta la sua complessità euristica ed esistenziale: diviene ricerca, spesso, interiore, non più supportata da valori universali e cifre di senso condivise; suscita disorientamento e paura di sbagliare, con tutti gli elementi di inquietudine che ne derivano; favorisce oscillazioni fra soluzioni di radicale dipendenza dal branco, dalla massa, dalle comunità e altre di estrema differenziazione di sé dagli altri, come se la soggettività divenisse, essa stessa, luogo di culto e di preghiera.

La stessa immagine incarnata di Dio, per il suo essere tematizzato come morto o morituro, si secolarizza e storicizza, diviene un Dio umano e in divenire, rappresentabile nel suo farsi, piuttosto che nel suo essere *tout court*: si pensi al contributo dei teologi della liberazione (Bertin, 1974). Di fronte a questa rappresentazione del divino, anche il problema identitario si scompone e riverbera l'immagine sfaccettata di un'umanità in cammino, faticosamente e dolorosamente alla ricerca di sé stessa, quotidianamente costretta a reinventarsi lungo percorsi spesso avulsi da un *telos* o a perdersi nella banalità del quotidiano in cui tutto si risolve in "chiacchiera" e in uno stile di vita "semplicemente presente", secondo la magistrale lezione di Martin Heidegger (1927).

Né la chiacchiera né l'inquietudine sanno assecondare le leggi segrete del mutamento, e l'umano s'appiattisce nel contingente, si arrovella intorno ai problemi dell'oggi, rimane vittima dei propri disagi. Se non raccoglie la sfida nietzscheana di divenire Dio di sé stesso, diviene incapace di cogliere i segni del tempo, i linguaggi ambigui e sottili del non verbale, le sue incerte "evidenze". Così, allo sguardo di educatori e terapeuti, pedagogisti, psicologi e psicoanalisti, financo di filosofi, molti, troppi segnali emergenti nella storia dell'umanità vengono interpretati come cifre di mero disagio: quasi che il disagio non sia, a sua volta, sintomo, capace di rinviare ad altro, a una più profonda ricerca di senso, a una tensione verso il riconoscimento di sé e della propria identità.

Freud, nel lontano 1930, non mancò di inscrivere la condizione del disagio nell'ordine stesso della civiltà, pronosticando il rischio, quando non la certezza, del suo dilagare negli sviluppi storici che ne sarebbero seguiti (Freud, 1930, cit. in Freud, 1977). L'atavico

conflitto tra Es e Super-Io veniva imponendo alla civiltà un sacrificio di ordine istintuale così elevato, da rendere illusorie e succedanee tutte le successive gratificazioni che la civiltà stessa aveva, nel frattempo, reso possibili. Quell'analisi, in linea con i contenuti della cultura vittoriana, che faceva dell'esperienza di modellamento dell'Io un evento conflittuale e lacerante, risulta oggi improbabile e datata: perché l'antagonismo fra morale e pulsioni è stato semmai soppiantato da una loro sempre più ambigua promiscuità e vicinanza, e l'Io appare stretto, per non dire schiacciato e soffocato, da un'improbabile alleanza, che rischia di condannarlo allo scacco, più di quanto non facesse l'educazione tradizionale.

L'alleanza fra Es e Super-Io inibisce all'Io medesimo quelle esperienze di recupero, che culminavano in passato nella trasgressione e che potevano, col tempo, tradursi in pratiche di rottura di ordini simbolici e culturali costituiti. Oggi, la trasgressione viene ingiunta e normata, e l'Io rischia più facilmente derive di ordine depressivo: anche questo è un disagio, certo, differente da quello dell'epoca che ci ha preceduti, ma, lungi dall'essere solo un disagio, è anche un'esperienza, densa di innegabili pregnanze evolutive. Quali? Ad esempio, quella di non identificare, in via esclusiva, libertà e trasgressione e di emanciparsi da un pensiero binario e duale, per cui le uniche gratificazioni reali sono quelle "naturali", corporee e istintuali, mentre le altre, veicolate da mente, arte, cultura, scienza, creatività corrisponderebbero a esperienze, non del tutto soddisfacenti, in quanto surrogate, "allucinatorie", di ripiego (Fabbri, 2018).

Anche la ricerca neuroscientifica, per decenni, ha veicolato l'idea di un'evoluzione filogenetica disfunzionale alla qualità dell'esperienza emozionale dell'umano: "schizofisiologia" fu la diagnosi terribile e implacabile, quasi una sentenza, con la quale Paul David McLean (1984), ancora negli anni Settanta e oltre, condannò la civiltà a un destino di disagio, segnato da conflitti irrisolvibili e profonde lacerazioni: come governare gli scarti evolutivi della nostra specie (in realtà, più specie in una), se fra emozioni e ragione vi è uno iato non ricomponibile, che impedisce loro di dialogare reciprocamente, in direzione di obiettivi comuni di coevoluzione? La teoria di McLean riscosse un successo enorme, come spesso

accade agli studi che non contrastano il senso comune e anzi lo stimolano e solleticano.

È indubbio che essa fosse debitrice di molto alla narrazione freudiana del/sul Disagio della civiltà, allora socialmente e culturalmente dominante: mentre Freud, tuttavia, i mutamenti radicali di cui aveva annunciato la più che prossima imposizione li aveva ancora davanti a sé, per McLean, essi erano già ben radicati nel suo presente, e li s'imponevano con forza e velocità tale, da non poter mancare di lasciarsi dietro, alla stregua di vittime, intere generazioni: spettatrici incredule di un mondo, il loro, in corso di dissoluzione. Anche in questo caso, come in quello di Freud, il rischio è di ontologizzare l'esperienza del disagio, propria di un'epoca, ascrivendola alla fondamentale e imprescindibile condizione dell'umano: così facendo, il disagio stesso cessa di fungere da sintomo, manca di rinviare ad altro e diviene destino, e l'azione di cura di quanti (educatori, terapeuti o i soggetti stessi che lo vivono in prima persona) siano chiamati a occuparsene appare vana, destinata allo scacco.

Solo recentemente la ricerca neuroscientifica è riuscita a emanciparsi da concezioni così pessimistiche, veicolando, ad esempio con LeDoux (1998), l'idea di un cervello globalmente limbico, in cui emozioni e ragione, pur viaggiando a differenti velocità, sono in grado di dialogare e interfacciarsi, consentendo alla mente umana di partecipare integralmente al processo di evoluzione della civiltà: il cammino che ne deriva non è semplice né lineare, anzi la sua complessità impone alla nostra specie l'elaborazione di resistenze e conflitti, che ne minano la serenità di fondo, ma l'elaborazione è possibile, così come lo scatto evolutivo e il salto di qualità che ne conseguono.

2. Non girare le spalle al futuro: intenzionare l'educativo, oltre la crisi della politica e la morte dell'ideologia

«L'angelo della storia – scrive Walter Benjamin (1955/1981), commentando l'*Angelus Novus* di Paul Klee – ha il viso rivolto al passato» (p. 80). Arduo non temere il futuro, se si tenta di lascarselo

semplicemente alle spalle, quando siamo invece, noi stessi, portati da una tempesta, che dal passato ci allontana, sino a renderlo sempre più difficilmente distinguibile. La postura del girare le spalle al futuro è euristicamente inadeguata a comprendere il mutamento, quanto quella di chi pretenda di anticipare il domani, prescindendo radicalmente dal passato e disconoscendo la forza con cui la tradizione è ancora parte del nostro presente: ciò che dà valore alla temporalità è il suo fondamento processuale, tale per cui le determinazioni dell'esperienza temporale hanno valore solo se non si pretenda di scorporarle le une dalle altre. Non vi è passato, senza futuro o senza un presente, che si lasci sedurre tanto dalle fascinazioni del ritorno, quanto dai possibili strappi verso un tempo di là da venire.

Non stupisce che gli studiosi di ogni generazione facciano questo, quando, di fronte all'evidenza traumatica di un ordine di civiltà che rischia di estinguersi, sperimentano, in prima persona, il trauma legato alla perdita del proprio mondo interiore: l'elaborazione del lutto e del congedo necessitano di tempi superiori a quelli di un'intera vita umana, esigono il "sacrificio" di più vite e più generazioni. Tutti guardano al passato, quando il futuro li spaventa: lo fanno i genitori che, nostalgici dell'infanzia del figlio, risultano incapaci di accogliere e accettare la sua adolescenza; lo fanno gli anziani, man mano che gli orizzonti si accorciano, divenendo sempre più stringenti; lo fanno i bambini e gli adolescenti, vittime di dipendenze disfunzionali e prigionieri della propria paura di crescere. Gli uni e gli altri ingabbiati da disagi, che solo in parte possono essere curati: la condizione per "curarli", però, o meglio per prendersene cura, è quella di veicolare un tempo e un pensiero che non siano, essi stessi, vittime della cultura del Disagio, strutturalmente segnata dal male di vivere.

Nel 2004, due psicoanalisti francesi, Benasayag e Schmit, denunciavano l'emergere di una condizione giovanile minata dal nichilismo: la riduzione all'oggi di un'esperienza temporale, in cui la mente è calamitata da stimoli virtuali violenti e privi di inibizioni; l'allentamento dei legami sociali e delle esperienze di realtà che ne derivano; l'imporsi del senso di solitudine, come condizione data dell'esistenza, inaugurano un nuovo quadro clinico, di fronte al quale i tradizionali protocolli terapeutici risultano inadeguati e inefficaci.

Serve una nuova e differente “clinica dei legami”, affermano i due terapeuti, alludendo a un mondo d’esperienze, contatti, relazioni, coinvolgimenti, che possano sottrarre queste nuove, giovani generazioni di pazienti a un isolamento e a un vuoto d’esperienza solo apparentemente privi di alternative (Benasayag & Schmit, 2004).

In realtà, la clinica dei legami di cui Essi si fanno interpreti richiama molto da vicino i circuiti dell’esperienza educativa. La parola educazione tuttavia non compare nelle loro pagine, è anzi forse l’unica vera grande assente: si parla di politica, di comunità, di ideologie e di utopie, e se ne parla, per di più, in relazione alla loro assenza, al loro essere latitanti nella vita sociale di un’epoca, la nostra, dominata, per questo, da “passioni tristi”. Si può ipotizzare che non ne parlino, in quanto l’educazione non è assente, anzi è presente, nel nostro contesto sociale, talvolta, persino in modo eccessivo e ridondante, e, in quanto tale, risulta probabilmente corresponsabile dei mali che essi denunciano. È come se dicessero: in assenza di utopie, di un pensiero forte che riscatti la povertà del quotidiano, di un orizzonte più ampio, che consenta ai giovani di individuare una via di fuga dalla condizione data, che cosa può fare l’educazione, se non piegarsi alle leggi non scritte del nostro tempo? Ovviamente, Benasayag e Schmit, nel loro non parlare di educazione e, tanto meno, di pedagogia, non pronunciano queste parole, né dipanano il filo delle riflessioni che ne potrebbero derivare. Al di là di ogni interpretazione possibile delle loro analisi, resta la domanda di fondo: perché, a fronte dei molti e importanti problemi segnalati, essi non interpellano anche il mondo dell’educazione e degli educatori? Tanto più che le loro riflessioni non sembrano rivolgersi unicamente a clinici del disagio.

È vero: l’educativo non è, esso stesso, garanzia di una clinica dei legami adeguata. L’educazione è un fenomeno ampio, plurale e frastagliato, per cui, sempre, si è autorizzati a dire e a pensare che c’è educazione e... educazione! Se è difficile credere alle parole che Dostoevskij (1869/2014) affida al principe Miskin, protagonista de *L’Idiota*, quando afferma che «la bellezza salverà il mondo», tanto meno è facile credere che a farlo sia l’esperienza educativa, densa com’è anche di storture, traumi, piccoli e grandi abusi, eccessi

nell'esercizio del potere, da parte di genitori, insegnanti, educatori. Se non sarà l'esperienza educativa tuttavia, tanto meno, a maggior ragione, potranno farlo psicoanalisi e psicoterapie, per il carattere marcatamente selettivo dei loro interventi, rivolti a una piccola fetta della popolazione, non sempre socialmente rappresentativa, e fornire, esse stesse, talvolta, di indebite manomissioni della personalità. C'è disagio e disagio e coloro che necessitano di una clinica dei legami non sempre sono affiancabili ai tanti che, più semplicemente, devono poter riacquistare un proprio spazio di presenza e visibilità nel sociale. Forse non si tratta di salvare il mondo, bensì di salvare chi, nell'immediatezza dell'oggi, vive l'esperienza del vuoto d'esperienza e dell'assenza di valori e di legami in modo intollerabile e pedagogicamente o clinicamente preoccupante.

Lo snodo è proprio questo. Creare orizzonti di senso nel tempo e nell'epoca in cui il lavoro di cura, sia esso pedagogicamente o clinicamente orientato, è chiamato ad agire con i soggetti più bisognosi: di stimoli adeguati, di esperienze condivise, di dipendenze funzionali, anziché di seduzioni e incantesimi, tesi a pregiudicarne le autonomie possibili. Perché scomodare allora, come fanno Benasayag e Schmit, politica e ideologia, quando si configurano come assenze non facilmente recuperabili, nell'immediatezza del nostro tempo storico, piuttosto che interpellare l'educazione, richiamandola alle sue responsabilità? Uno sguardo unicamente rivolto al passato situa le cure, di qualunque natura esse siano, nei luoghi chiusi della nostalgia, impedendo ai suoi richiami di proiettarsi negli spazi aperti al futuro. Oggi, più che mai, è necessario sostenere educatori e terapeuti a nutrirsi dei linguaggi creativi e generativi che l'epoca in cui viviamo è in grado di donarci: vi sono questi linguaggi e, se sì, attraverso quali parole è possibile riconoscerli e intercettarli?

3. Dare senso al disagio: le parole del mutamento

Vi sono. Da tempo, una narrazione socialmente emergente conferisce presenza e valore a parole, un tempo, monopolio di specialisti. È la narrazione dell'empatia e del processo di riforma del

pensiero, sottratta ai suoi tradizionali confini (filosofici, psicoterapeutici e psicopedagogici) da un sociologo, Edgar Morin (1999); da un economista, Jeremy Rifkin (2011); da un neuroscienziato, Giacomo Rizzolatti (2006); da un etologo, Frans De Waal (2009). Ovvero da studiosi, che vengono da ambiti e da abiti di studio e di pensiero, tradizionalmente lontani da quei confini. Il cammino verso l'empatia sarà tale da condurre l'umano a emanciparsi dai condizionamenti della propria seconda preistoria, per approdare finalmente alle leggi di libero sviluppo dell'evoluzione storica: è, insieme, la speranza e la convinzione di Morin. In questa direzione, secondo Rifkin, non è difficile ravvisare, anche nelle civiltà del passato, una propensione all'empatia, emergente dalle cosiddette pagine bianche della storia, quelle che non sono mai state scritte: attecchivano nella quotidianità, consentendo alle comunità di convivere anche armoniosamente, sottraendosi, almeno in parte, all'arbitrio delle logiche di dominio e all'efferatezza dei rapporti di potere, che, se avessero avuto il sopravvento su tutti i piani della vita sociale e civile, avrebbero compromesso le possibilità di sopravvivenza della specie. L'empatia e le sue facoltà di comprensione e immedesimazione fungono anzi da agevolatori del processo di evoluzione filogenetica, al punto da essersi imposte come potenziale neurobiologico, che può arrivare a diffondersi su scala sociale, se l'educazione è in grado di tenerne conto e agire di conseguenza: lo conferma Rizzolatti. Gli studi etologici a loro volta concordano nel riscontrare come il passaggio dalle forme più primitive a quelle più evolute di organizzazione cerebrale abbia consentito al comportamento animale di evolversi, accentuando, esponenzialmente, le proprie facoltà empatiche e le corrispondenti capacità di adattamento.

L'empatia è una competenza, non una condizione ideale in grado di sconfiggere tutti i mali dello sviluppo storico: il fatto che essa non corrisponda a un bene assoluto né sia la chiave di volta, utile alla soluzione di ogni problema presente e futuro, nulla toglie al suo poter fungere da orizzonte di senso credibile all'esperienza formativa di quanti, figli, allievi o pazienti, sentano il rischio di sprecare la propria esistenza, perché il vuoto che li circonda pare

incapace di colmare i loro vuoti interiori. L'empatia è, in sé, educativa e terapeutica, poiché ha, come caratteristica dirimente, quella di favorire gesti socialmente contagiosi, capaci di attrarre, anziché respingere, e di generare empatia di ritorno.

Mettersi in sintonia con questa narrazione è tuttavia possibile, se non ci si affida alle categorie sbiadite del passato, rimpiangendo lo spessore euristico che esse *erano* in grado di esercitare. Erano, appunto: di fronte a un mondo storico in corso di radicale trasformazione, i saperi che ci sono stati elargiti necessitano di ripensamento e ristrutturazione. Inutile, ad esempio, parlare d'inconscio, lamentando, come Recalcati (2007), il suo venir meno, secondo i dettami e paradigmi dell'analisi freudiana: ogni epoca ha le proprie specifiche aree, modalità e contenuti di rimozione, dando adito a un'esperienza dell'inconscio, sensibilmente differente da quelle che l'hanno preceduta.

Aprirsi alla ricchezza delle narrazioni che ci prendono per mano e ci accompagnano lungo il cammino non sempre riconoscibile dell'evoluzione filogenetica, è possibile se si è capaci di resistere tanto alla fascinazione del negativo, quanto ai nodi e ai doppi legami con cui il passato tenta ancora di irretirci e intrappolarci. Ovviamente, di fronte a narrazioni audaci, come questa, che teorizzano il prevalere dei processi di emancipazione, rispetto a quelli di asservimento, è inevitabile che s'innalzino resistenze e azioni di disturbo: perciò, la narrazione dell'empatia e del processo di riforma del pensiero appare oggi contrastata dal nichilismo insito nella cultura stessa delle passioni tristi. Come educatori e come terapeuti, tuttavia, ci si assume una non piccola responsabilità, se si è incapaci di combattere il pensiero negativo, consapevoli del suo essere povero di germi e di anticorpi, in grado di indicare al cammino dell'umanità possibili sbocchi e vie d'uscita.

Lo scrivo da anni: la narrazione socialmente dominante è oggi quella di un'esperienza della Crisi, che è venuta sempre più assolutizzandosi, sino a trasformarsi in metafisica della Crisi (2014). Questa narrazione tenta di contrastare l'altra, quella sin qui delineata dell'empatia e del processo di riforma del pensiero: la teme, perché

rischia di restituirci un'immagine dell'umanità svincolata dai rapporti di dipendenza e dai giochi di razionalizzazione, insiti nelle logiche di dominio sociale e finanziario. Di fronte a questo conflitto, si aprono due strade, entrambe interessanti e foriere di sviluppi: da un lato, l'utopia, nel senso che Bertin volle dare a questo termine, intendendolo come il "possibile di domani" (1977); dall'altro, l'arte della "resistenza" alle seduzioni del pensiero unico, al logoramento delle parole e dei loro significati, al venir meno del principio di responsabilità, secondo la ben nota analisi di Mariagrazia Contini (2011).

Da oltre un secolo, la parola civiltà ne richiama altre, tutte di segno negativo: disagio, scempio, scontro e conflitto, decadenza, come se nella civiltà non vi fossero anche fattori di ambivalenza e di possibile trasmutazione in positivo di questi scenari densi di problematicità (2018). Saper capovolgere lo sguardo è *conditio sine qua non* per imparare a resistere alle evidenze di un quotidiano, che rischia di imporsi sul pensiero stesso, piegandolo a eccessi di "iperrealismo" e rendendolo incapace di teorizzare altro da ciò che sembra emergere dall'esperienza in tutta la sua eccessiva "trasparenza". Davvero ciò che si vede e che sembra indubitabile è tutto ciò che è?

Saper capovolgere lo sguardo significa imporsi di contrastare, tanto su scala sociale, quanto nelle azioni quotidiane di cura, gli effetti Pigmalione negativi e le profezie autoverificantesi (2019), quelle che tarpano le ali dei soggetti che ci sono affidati; significa essere capaci di "pensare in grande lo scacco", sapendo che molte, apparenti sconfitte sono solo prodromi di un'evoluzione più ampia e raffinata. Quale evoluzione? Quella che sconfigge i linguaggi della forza e valorizza le ragioni dei deboli e dei marginali, cogliendo le ricchezze insite nei loro percorsi di vita, grazie ai linguaggi dell'ascolto e al potenziamento dei propri elementi di sensibilità e ipersensibilità. Finalmente, oggi pensabili come condizioni d'esperienza non più vischiose e limitanti.

Diciamolo e che funga d'auspicio. Per millenni, le emozioni sono state vilipesa e squalificate, in quanto indebite interferenze di una civiltà dominata dal valore della forza: oggi sappiamo che a esse si deve l'allentamento dei condizionamenti istintuali, con tutti

gli effetti di imprevedibilità evolutiva che ne sono derivati. Sarebbe folle arrendersi alle piatte evidenze della Crisi e del disagio e non cogliere anche quanto di gioioso e creativo vi sia nel cammino imprevedibile, appunto, e arrischiante dell'umanità. Lungo questo cammino, si delineano scenari radicali e ancora difficilmente rappresentabili, come quelli del postumano (Pinto Minerva & Gallelli, 2004): come non scegliere di essere attenti e lungimiranti, di fronte a questi possibili orizzonti di sviluppo della civiltà, per coglierne le potenzialità, ma anche i rischi possibili?

Bibliografia

- Benasayag M., & Schmit G. (2004). *L'epoca delle passioni tristi*. Milano: Feltrinelli.
- Benjamin W. (1981). *Angelus Novus*. Torino: Einaudi. (Original work published 1955).
- Bertin G.M. (1974). *La morte di Dio*. Roma: Armando.
- Bertin G.M. (1977). *Nietzsche. L'inattuale, idea pedagogica*. Firenze: La Nuova Italia.
- Capra F. (1989). *Il Tao della fisica*. Milano: Adelphi.
- Contini M. (2011). *Elogio dello scarto e della resistenza*. Bologna: CLUEB.
- De Waal F. (2009). *L'età dell'empatia*. Milano: Garzanti.
- Dostoevskij F. (2014). *L'idiota*. Milano: Garzanti. (Original work published 1869).
- Dostoevskij F. (2015). *I fratelli Karamazov*. Torino: Einaudi. (Original work published 1880).
- Fabbri M. (2014). *Controtempo*. Parma-Spaggiari: Junior.
- Fabbri M. (2018). *Oltre il disagio*. Milano: FrancoAngeli.
- Fabbri M. (2019). *Pedagogia della crisi, crisi della pedagogia*. Brescia: Morcelliana.
- Freud S. (1977). Il disagio della civiltà. In S. Freud, *Il disagio della civiltà e altri saggi* (pp. 197-282). Milano: Bollati Boringhieri.
- Heidegger M. (1927). *Essere e tempo*. Milano: Longanesi.
- Lacan J. (2008). *Il seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi (1959-1960)* (edizione a cura di A. Di Ciaccia). Torino: Einaudi.
- LeDoux J. (1998). *Il cervello emotivo*. Milano: Ubaldini&Castoldi.

- McLean P.D. (1984). *Evoluzione del cervello e comportamento umano*. Torino: Einaudi.
- Morin E. (1999). *I sette saperi per il futuro*. Milano: Cortina.
- Pinto Minerva F., & Gallelli R. (2004). *Pedagogia e postumano*. Roma: Carocci.
- Recalcati M. (2007). *Elogio dell'inconscio*. Milano: Bruno Mondadori.
- Rifkin J. (2011). *La civiltà dell'empatia*. Milano: Mondadori.
- Rizzolatti G., & Sinigaglia C. (2006). *So quel che fai*. Milano: Cortina.