



Tra emozioni e conoscenza. Dal dissidio all'integrazione negli orizzonti dell'empatia

Between emotions and knowledge: From the difficulties of integration to the scopes of empathy

Maurizio Fabbri
Università di Bologna
maurizio.fabbri@unibo.it

ABSTRACT

This paper aims to outline an evolutionary parable of the research on the relationship between Emotions and Knowledge. Considering the past, the focus is on the elements of deep connection between the contributions of philosophy, neuroscience, psychology and psychoanalysis. Considering the present, the analysis is focused on its trespass to new disciplines that have carried additional value, as well as within care relationships, also regarding the social and historical dimensions.

Il lavoro si propone di delineare una parabola evolutiva della ricerca sul rapporto fra Emozioni e Conoscenza, che evidenzia, per il passato, gli elementi di connessione profonda tra gli apporti della filosofia, la ricerca neuroscientifica e quella psicologica e psicanalitica; per il presente, il suo sconfinare verso ambiti disciplinari, di studio e di ricerca che le sono tradizionalmente estranei e che le conferiscono valore, oltre che all'interno delle relazioni di cura, anche sul piano dell'esperienza storico sociale.

KEYWORDS

Emotions, Knowledge, Civilisation, Empathy, Hypersensitivity.

1. La cultura delle disgiunzioni

Le disgiunzioni fra anima e corpo, spirito e materia, idea e realtà, cultura e natura, soggetto ed oggetto, hanno attraversato l'intera civiltà occidentale, favorendo rappresentazioni scisse del mondo e della condizione umana e impedendo al pensiero di aderire all'esperienza (Contini, Fabbri, & Manuzzi, 2006). Dentro quella cultura della disgiunzione, anche il rapporto fra emozioni e ragione è stato tradizionalmente considerato in termini antinomici, quando non antagonistici: a farne le spese erano, ovviamente, soprattutto le emozioni, identificate con un registro basso, umile, quando non sottovalutante, opposto e speculare a quello alto ed elettivo dei sentimenti e delle conoscenze (Contini, 1992).

Non a caso, era nella commedia e nell'arte popolare in genere che le emozioni avevano diritto di cittadinanza, ma lì, come nella quotidianità delle donne e degli uomini che le esprimevano, erano spesso costrette a ripiegare su alcuni registri convenzionali: quelli dello scherzo, del grasso e del grottesco, in definitiva, del profano (Bachtin, 1965; Eco, 2004). E il loro tendere al profano sembrava to-

gliere valore all'esperienza emozionale, in un mondo che relegava il senso entro le dimensioni del sacro e lo chiamava a confrontarsi con esperienze eccezionali, tragiche ed eroiche, con le grandi prove dell'esistenza o con conquiste artistiche e conoscitive talmente alte da apparire sublimi e lontane dalla vita (Eco, 2007). E così le emozioni fungevano da companatico, aperte a tutti, a tutti democraticamente accessibili, mentre le conoscenze erano riservate a pochi, e, man mano che s'innalzava il livello di complessità di queste ultime, tanto più le prime sembravano impoverirsi e svuotarsi di significato.

Svilite le emozioni, sopravvalutate le conoscenze, in realtà, entrambe soffrivano della reciproca dicotomia, poiché alle une mancava la possibilità di trasformarsi in discorso, di dirsi e raccontarsi, raggiungendo livelli più alti di consapevolezza, le altre, deprivate del loro indispensabile supporto emozionale, venivano spesso cadendo nell'autoreferenzialità e nell'astrattezza. Emblematico, da questo punto di vista, come le emozioni siano state considerate nel corso di tutta la tradizione filosofica: per Aristotele e per Platone, ad esempio, ma, ancora in piena età moderna, anche per Hobbes e per Cartesio, esse si limitavano a rivelare stati di minore o di maggiore benessere o malessere corporeo; per gli stoici corrispondevano ad esperienze di relativo godimento della vita e dei suoi beni; per San Tommaso, in quanto appetiti, erano vicine all'esperienza sensoriale; per Hegel, si trattava di mere afflizioni dell'anima che le impedivano, al contrario dei sentimenti, di elevarsi sino alle più alte vette dello Spirito.

2. Primo impatto con le emozioni: il valore dell'*angst*

Solo con l'Esistenzialismo, le emozioni vengono riconosciute nella loro capacità di produrre senso, grazie soprattutto alla centralità che questa corrente di pensiero assegna, in particolare, all'emozione dell'*Angst*, ansia od angoscia, appunto. Per Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger, Sartre, l'*Angst* costituisce, anche se con accentuazioni diverse, un'esperienza rivelatrice: delle responsabilità connesse all'esercizio della scelta (Kierkegaard, 1844); del rifiuto che oppone alla morale dominante la volontà di potenza e di trasmutazione dei valori del singolo individuo (Nietzsche, 1885); dei margini di autenticità che ci consentono di trascendere l'originaria gettatezza (Heidegger, 1927); dei fondamenti di libertà che possono dare senso e valore alle nostre esperienze (Sartre, 1943).

Nel dare rilievo all'esperienza emozionale, dunque, questi Autori richiamano l'attenzione soprattutto sulle emozioni di conflitto fra Io e Mondo e sul disagio che ne deriva (Bertin 1957; 1983), mentre le altre rischiano di risultare potenzialmente meno significative, quando non inadeguate a testare l'autenticità esistenziale dei soggetti che le esprimono. Le emozioni non contaminate dall'ansia risultano, in questa prospettiva, meno parlanti, come se una sorta di pregiudizio rischiasse ancora di oscurarle: serenità, gioia, appagamento, lievità e leggerezza appaiono a rischio di superficialità, quasi fossero povere di sguardi e di parole e facilmente compromesse con quei vissuti di indifferenza che, per Kierkegaard, costituisce il peggiore dei peccati.

Non a caso, su questa linea interpretativa, si sviluppa il pensiero di H. Arendt relativamente alla "banalità del male": alla base della decisione di progettare lo sterminio del popolo ebraico, vi erano sentimenti di indifferenza e di apatia, di passiva acquiescenza agli ordini ricevuti, piuttosto che personalità in preda alle passioni più estreme (Arendt, 1963). Anche un filosofo psichiatra, come Jaspers,

che, nell'esistenzialismo, trova le categorie necessarie a rileggere il vissuto del paziente in termini di riconquista della sua autenticità personale e di una personale visione del mondo, dovrà aprirsi tuttavia all'incontro con la fenomenologia per integrare nella propria esperienza terapeutica anche le pratiche connesse all'esercizio dell'epoché e alla piena accettazione di tutte le emozioni in gioco: onde non compromettere le proprie possibilità di empatia e di comprensione dei vissuti del paziente (Jaspers, 1919).

3. Ancora sul conflitto fra emozioni e ragione: la parabola neuroscientifica

Neppure in ambito scientifico e neuro scientifico, la centralità dell'esperienza emozionale è sempre stata adeguatamente riconosciuta. All'inizio del secolo scorso, due fisiologi, James e Lange (James, 1920), la considerarono anzi come un fenomeno di ordine viscerale, periferico, dunque non connesso al funzionamento del sistema nervoso centrale: e il fatto che quella teoria, nonostante la sua "evidente" infondatezza, riscuotesse, in quegli anni, tanto successo, al punto che oggi ancora se ne parla, è indicativo del contesto culturale che si respirava intorno allo studio delle emozioni. Nonostante i contributi già affioranti delle tematiche esistenzialistiche.

Anche in seguito, peraltro, quando l'esistenza di connessioni fra attività emozionale e sistema nervoso divenne inconfutabile, tuttavia, si continuò a teorizzare la presenza di un conflitto, di una dissonanza, fra emozioni e ragione. Andavano in questa direzione le ricerche sulla diversità emisferiale, per le quali le ragioni e le competenze proprie dell'emisfero sinistro, storicamente e culturalmente dominante, dovevano poter "sconfiggere" le interferenze emozionali provenienti dall'altro emisfero (Sperry, 1969; Morin, 1977). In modo non dissimile, una teoria che riscosse enorme successo negli anni Settanta, quella messa a punto da P. D. McLean e da K. Sagan (McLean, 1973), teorizzava l'esistenza di una fisiologica incapacità di comunicazione fra il sistema limbico e la neocorteccia, tale per cui le emozioni della specie umana sembravano destinate a rimanere, in qualche modo, primitive e a vivere con disagio tutto il processo di evoluzione della civiltà: Schizofisiologia era la diagnosi che ne seguiva. In modo non dissimile, anche un neuroscienziato di fede marxista, come Laborit, interessato a sottolineare le possibilità di emancipazione dell'umanità dai suoi condizionamenti originari, ritiene tuttavia che gli automatismi dell'educazione siano tali da ingenerare effetti profondi di dissociazione fra memoria affettiva e memoria associativa, con conseguenti difficoltà di autorealizzazione (Laborit 1987; Fabbri, 2008).

Solo negli ultimi decenni, hanno iniziato a circolare studi che evidenziano la possibilità di collaborazione e di integrazione fra emozioni e ragione, pur con tutti gli scarti insiti in questo rapporto e i conflitti possibili: studi che, come quello di Ledoux (1998), forti anche dell'avanzamento della ricerca anatomica, depongono a favore dell'esistenza di un cervello globalmente emotivo, nel quale il sistema limbico comunica con tutti i livelli del sistema nervoso e dove le emozioni pertanto risultano ampiamente in grado di evolvere, assecondando le grandi conquiste della neocorteccia, quando non preparando, esse stesse, il terreno favorevole a ulteriori e più avanzate fasi d'evoluzione.

Ovviamente, di fronte a queste nuove e più ottimistiche previsioni, che peraltro fanno convergere la ricerca neuro scientifica verso le prospettive del *life long learning* e dell'educazione permanente in genere, non si può disconoscere il ri-

schio che l'esperienza emozionale possa di nuovo essere piegata alle priorità di tutto il processo di evoluzione filogenetica, non esercitando, al suo interno, un'autentica capacità di dialogo e di riorientamento. "Se esse sono capaci di evolvere, perché non piegarle, di fatto, alle numerose potenzialità che il nostro cervello sembra contenere?" – sembra essere la domanda di fondo di molti studi, non considerando il fatto che, così facendo, si rischia di delegittimare di nuovo il valore delle emozioni in sé e il contributo che esse possono fornire anche al retaggio evolutivo, purché siano messe nelle condizioni di esprimersi liberamente e di essere ascoltate (Fabbri, 2008).

4. ... e le categorizzazioni del disagio in ambito psicologico

Non dissimile la parabola che la riflessione sugli stati emozionali ha vissuto in ambito in ambito psicologico e psicanalitico. Per molto tempo, il nostro contesto culturale è risultato fortemente impregnato della teoria freudiana del Disagio della civiltà (Freud, 1929), per la quale le emozioni assecondano sì il processo di evoluzione attraverso pratiche di differimento delle gratificazioni e di sublimazione, ma, nel fare questo, soffrono di una perdita, in termini di autenticità ed istintività, che favorisce il formarsi delle nevrosi. Un motivo, quello del Disagio della civiltà, che per decenni ha attraversato l'immaginario culturale delle società occidentali e che potrebbe aver condizionato quelle fasi della ricerca neuroscientifica che, come abbiamo visto, davano per scontata l'esistenza di un conflitto fra emozioni e ragione.

Esauritasi la fase propulsiva di questa stagione, negli ultimi decenni, invece, è divenuto dominante il riferimento a modelli e a teorie che insistono sulle possibilità di integrazione fra emozioni e conoscenza e di autorealizzazione della personalità. Gli studi di M. Arnold, ad esempio, evidenziano la possibilità di ristrutturare la propria esperienza emozionale mediante la revisione dei punti di vista e delle rappresentazioni sviluppate durante tutta la propria esperienza formativa (Arnold, 1960). A. Ellis, a sua volta, sottolinea come molte delle conoscenze maturate nel tempo siano disfunzionali alle possibilità di espansione dell'esperienza e di autonoma soluzione dei problemi (Ellis, 1962). In queste prospettive, gli effetti negativi dell'educazione vengono sì visualizzati e denunciati con forza, ma considerati correggibili con strategie di ristrutturazione cognitiva, capaci di produrre effetti nel breve e nel medio periodo: molto più vicine pertanto ai contenuti dell'esperienza educativa e più facilmente trasferibili nei contesti della formazione.

Anche sul versante terapeutico, il crescente successo di teorie psicologiche e modelli di cura, come quelli di Gordon e di Maslow, socialmente meno selettivi e culturalmente meno impegnativi di quelli psicanalitici, potenzia le zone di confine fra i setting dell'educazione e quelli della psicoterapia: significativa, da questo punto di vista, l'esperienza dei gruppi d'incontro di T. Gordon, tuttora ampiamente sperimentata nella formazione dei genitori, ma con declinazioni rivolte anche alla formazione degli insegnanti e di altre categorie professionali (Gordon, 1974; Fabbri 2008). Alla base di queste teorie e dei modelli che ne derivano si dipanano concezioni ottimistiche della natura umana, per le quali la nostra personalità possiede marcate capacità di autoregolazione che le consentono di trovare dentro di sé le risorse necessarie alla soluzione dei propri problemi (Rogers, 1951).

Questi studi, dice Illouz (2004), hanno modificato, negli ultimi decenni, le rappresentazioni collettive in merito alle potenzialità evolutive della personalità e ai distinguo fra normalità e patologia. Ne è scaturita una sorta di narrazione collettiva che veniva assegnando sempre più spazio alle dimensioni autobiografiche dell'esistenza umana e, mentre legittimava le emozioni connesse al processo di autorealizzazione, rischiava di far confluire entro un quadro di patologia tutte quelle che lo impedivano od ostacolavano. Non possiamo non sottolineare, a questo proposito, come, anche all'interno di questa narrazione, la piena comprensione dell'esperienza emozionale sia stata pertanto ostacolata dall'uso che, in ambito psicologico e psicoterapeutico, viene effettuato del processo di categorizzazione di quell'esperienza in termini di normalità, piuttosto che di patologia, e viceversa: piegando le emozioni sull'enfasi del processo di autorealizzazione, si rischia di considerare devianti o malate esperienze emozionali preziose, come quelle che privilegiano le micro esperienze quotidiane e le dimensioni di cura di sé e degli altri.

Un'esigenza di aggiornamento dei tradizionali protocolli diagnostici e terapeutici viene espressa da due terapeuti francesi (Benasayag, Schmit, 2004). L'esperienza emozionale, essi dicono, appare oggi, sempre più frequentemente irrelata: confinata entro gli spazi, apparentemente sterminati, del virtuale, diviene specchio di un'alterità, nella quale l'incontro con l'altro è solo immaginato e non esperito in prima persona. In quella dimensione solipsistica, dove tutto è, in teoria, possibile, niente diviene realtà, salvo la solitudine del soggetto che sperimenta il continuo evitamento dell'incontro e il ripiegamento su di sé. Ciò che emerge dalla loro analisi fa pensare di nuovo ad un effetto di scissione fra emozioni e conoscenza, simile a quello che McLean aveva teorizzato, come abbiamo visto, intorno al concetto di schizofisiologia e che, per Laborit, poteva tradursi in dissociazione fra memoria affettiva e memoria associativa. Di fronte al prevalere, a questi livelli, del fantasmatico e dell'irrelazionato, non sembra essere il lavoro terapeutico quello più idoneo a sollecitarne la messa in dialogo, quanto la creazione di circuiti comunicativi, nei quali i soggetti sperimentino l'essere gettati in situazione, dentro un mondo "reale" d'incontri e di relazioni. Ripensare radicalmente l'intervento in termini di "clinica dei legami", con setting più vicini a quelli dell'esperienza educativa che alle tradizionali dimensioni del colloquio terapeutico, sia esso individuale o di gruppo, è l'indicazione dei due terapeuti francesi, che sembrano inserirsi dentro una narrazione del processo di cura che lo restituisce alle sue dimensioni sociali e politiche.

Dunque, il panorama del nostro tempo storico ha alle spalle tre grandi rivoluzioni culturali, legate all'ambito filosofico, neuro scientifico, psicologico – psicanalitico, che hanno impresso una fortissima accelerazione alla comprensione dell'esperienza emozionale, ma che, al tempo stesso, veicolano ancora resistenze legate al tentativo di controllarla e orientarla in certe direzioni piuttosto che in altre: nel fare questo, filosofia, psicologia e neuroscienze, anziché limitarsi ad essere sé stesse, rischiano di snaturarsi e di divenire altrettante pedagogie applicate, nel senso negativo del termine (Cambi, 2000; Mariani, 2006). Serve allora la nascita di una nuova e differente narrazione collettiva che aiuti le emozioni a svincolarsi dalle aspettative negative e giudicanti che ne inibiscono la possibilità di espressione, favorendone, al contrario, l'assunzione integrale e la piena valorizzazione. Vi sono oggi segnali rassicuranti in questa direzione? Quali trend evolutivi, oggi in atto, possono assecondare la nascita di ulteriori narrazioni?

5. Verso nuove narrazioni: l'empatia, un luogo (o tanti) d'incontro possibile?

Una narrazione, che sta prendendo il sopravvento in questi ultimi anni, pone al proprio centro il discorso sull'Empatia. Potrebbe non sorprendere l'avvento di questa nuova narrazione, se si considera che l'Empatia è l'ingrediente fondamentale di quei modelli di cura che, in un passato recente, hanno messo al proprio centro, con Gordon e con Maslow, la cultura dell'autorealizzazione. Ciò che stupisce, tuttavia, è che l'insistenza sull'Empatia appare sempre più slegata dalle narrazioni autobiografiche e psicologiche di cui si è detto e proviene da ambiti disciplinari che le conferiscono valore sul piano dell'esperienza sociale e collettiva. In questa direzione, un sociologo, come Edgar Morin, la considera da tempo componente essenziale di ogni processo di riforma del pensiero: il valore della comprensione è essenziale alla conquista di quegli stili razionali di conoscenza che comportano l'abbandono di ogni strategia di razionalizzazione e di ricaduta nei retaggi dell'ideologia; ed è imprescindibile per il superamento di quelle sfide di rinnovamento planetario che passano attraverso l'acquisizione di forme globali di coscienza (Morin, 2000).

In anni più recenti, un'economista, Jeremy Rifkin, analizza il contributo che l'empatia ha fornito a tutto il processo di evoluzione economico – sociale: citando Hegel, egli afferma che le pagine bianche della storia, quelle che non sono state scritte sui libri né raccontate sui banchi di scuola, risultano dense d'eventi e di avvenimenti prevalentemente positivi che hanno reso possibile la sopravvivenza della specie umana, nonostante i molti gesti di violenza narrati dalla storiografia ufficiale. Sotto e al di qua degli arbitrii delle classi dirigenti, Rifkin ritiene che serpeggi una sorta di "civiltà dell'empatia" che favorisce la riorganizzazione positiva dell'esperienza anche in seguito agli avvenimenti più traumatici (Rifkin, 2009). Negli stessi anni in cui Rifkin mette a punto le proprie riflessioni sul tema dell'empatia, una studiosa di storia, Lynn Hunt, sottolinea, a sua volta, il percorso che l'umanità ha compiuto, nel corso della propria storia, in direzione d'empatia, anche grazie alla creazione e alla diffusione di pratiche di narrazione condivisa, come quella del romanzo e dell'arte in genere, che hanno potenziato la sensibilità individuale e l'attenzione sociale per fenomeni ed esperienze sino a quel momento confinati nel privato (Hunt, 2007).

Infine, due neuroscienziati, Rizzolatti e Gallese, hanno dimostrato l'esistenza di una popolazione di neuroni, cosiddetti "specchio", capaci di favorire, per lo meno in potenza, il processo di immedesimazione nei comportamenti altrui: trattasi di cellule della corteccia motoria le cui capacità d'empatia si attivano "naturalmente" quando fanno riferimento ad esperienze che in passato sono state vissute in prima persona, mentre sono suscettibili di attivarsi di fronte ad esperienze non ancora vissute, ma che il soggetto accetta di sperimentare, anche "solo" allo scopo di comprenderle. (Rizzolatti, & Sinigaglia, 2006).

Peraltro, anche sul versante delle innovazioni-rivoluzioni tecnologiche, se il trionfo del virtuale, come abbiamo visto con l'analisi di Benasayag e Schmit, può ingenerare effetti perversi, d'altro canto, altri studi (Caronia, Caron 2007) evidenziano come la telefonia mobile abbia potenziato effetti di delocalizzazione delle relazioni e delle comunicazioni che modificano la natura dei processi di identificazione coinvolti:

La specificità di quelle che vengono chiamate comunità virtuali non consiste affatto nel produrre nuove identità permanenti, ma nell'attivare un processo emergente e continuo di identificazione autogenerata con un avatar (Baudry, 1999).

Ciascuno di questi studi conferisce all'Empatia un valore di universalità, per certi aspetti senza precedenti (Fabbri, 2014): se in tempi precedenti, essa corrispondeva ad una competenza di natura in qualche misura elettiva, legata alla formazione di psicologi e psicoterapeuti o di educatori particolarmente abili e sofisticati, oggi essa si impone come cifra di trasformazione della storia e della civiltà. È una cifra attendibile? I rischi di cadere nella retorica sono ovviamente elevati, al tempo stesso tuttavia, non se ne possono sottovalutare le potenzialità (Fabbri, 2012, 2014). Quali potenzialità?

In primo luogo, quella di sviluppare su scale sociali più ampie sguardi di derivazione olistica, che ci consentano di coglierci come individui, gruppi, società, culture, ambienti strettamente connessi gli uni agli altri e all'insieme della realtà vivente, piuttosto che separati dai rispettivi sensi d'appartenenza (Capra, 1982). In secondo luogo, cogliere la portata e la tensione evolutiva della vita e del vivente la cui complessità sembra aver preso il sopravvento sui possibili livelli di complessità di ogni forza distruttrice (Kelly, 1994)

In questa prospettiva, l'empatia potrebbe divenire un nuovo paradigma da cui far discendere ogni possibile modello di sviluppo sostenibile: una sorta di elemento regolatore dei processi di connessione e interazione che, pur non escludendo il conflitto e le sue degenerazioni, tuttavia li tollera solo entro certe soglie di legittimità. Al di sotto delle quali potrebbero imporsi principi di universalismo giuridico, in grado di garantire il rispetto delle differenze identitarie e delle minoranze su scale sociali e territoriali sempre più ampie (Fabbri, 2000); e al di sopra, facendo leva su quelle dimensioni della creatività sostenibile, chiamate a ricomporre questi conflitti in direzioni alte e di superamento, piuttosto che di appiattimento (Albarea, 2006).

Tornando all'esperienza emozionale, non si può sottovalutare il rischio che le emozioni empatiche, per la centralità che sembrano assumere all'interno di queste analisi, rischino di acquisire, nella civiltà del futuro un grado di legittimazione superiore a tutte le altre possibili espressioni emozionali, ma è evidente che, qualora ciò accadesse, non si potrebbe più parlare d'empatia in senso proprio, perché l'empatia esige una disponibilità alla comprensione di tutte le emozioni e i punti di vista in gioco, anche di quelli che la negano ed ostacolano. Ora, posto che il traguardo dell'empatia risulta oggi tutt'altro che incontrastato per l'imporsi di scenari storici che accentuano, piuttosto che attenuare, gli elementi di separazione culturale, di reciproca esclusione giuridica e di sperequazione economica e sociale (Todorov, 2012), e che l'avvento di una narrazione a forte contenuto empatico appare per molti aspetti in controtendenza con questi scenari, tuttavia, non si può sottacere il rischio che tale narrazione, come già quelle precedenti, acquisti valore normativo e prescrittivo. Non vi è miglior modo di uccidere l'empatia che quello di limitarsi a prescriverla, così come non vi è miglior modo di neutralizzare l'impatto di una narrazione socialmente dirompente che quello di trasformarla in "chiacchiera" (Heidegger, 1927) e di affidarla a discorsi e a parole che, in breve tempo, perderebbero la loro efficacia e credibilità, diventando parole "logore" (Contini, 2011).

Tutto questo, lo abbiamo detto, in riferimento a studi (di derivazione storica, eco-

nomica e sociale) che sottolineano l'importanza dell'empatia nei nuovi scenari sociali di riferimento. Contemporaneamente, in ambito psicologico, una nuova, interessante, direzione di ricerca è quella che riguarda il tema dell'ipersensibilità: insieme agli elementi di fragilità, se ne accentuano oggi, con sempre più forza, risorse e potenzialità, al punto che quella dei soggetti ipersensibili può apparire, a certe condizioni, una dimensione privilegiata. Scrive Rolf Sellin (2011, p. 2):

Quando un ipersensibile passeggia in un bosco, percepisce molti più stimoli di chi è al suo fianco. Inoltre è in grado di individuare più correlazioni tra quanto percepisce e altri oggetti o fenomeni. Quando si reca a un concerto o al museo, in realtà dovrebbe pagare più degli altri visitatori, perché grazie alla sua particolare modalità percettiva è in grado di rilevare e apprezzare molto di più – sempre che non venga sopraffatto da troppi stimoli ... Anche in assenza di eventi particolari, l'esistenza di un ipersensibile può risultare particolarmente intensa e ricca di esperienze ...

Vi è, nell'ipersensibile, una personale propensione all'empatia che sembra farne il cittadino ideale di questa ipotetica civiltà dell'empatia, ma, come l'empatia, anche l'ipersensibilità può dare i propri frutti migliori, fino a quando non venga prescritta e calata dall'alto: in caso contrario, essa rischia di sortire effetti diametralmente contrari, di indurimento del carattere e di prosciugamento della sensibilità. Sfide, quelle delineate, che possono spalancare le porte su un futuro promettente oppure vanificarlo radicalmente, facendo regredire l'esperienza educativa al meno arrischiante degli esordi: quello che la vuole, in qualche misura, già data, declinata su un piano dove tutto ciò che accade è noto e conosciuto e sul quale i rischi dell'educare sono esclusi a priori. La storia dell'educazione è piena di pedagogie siffatte, speriamo che il futuro non ci riservi l'ennesima, anche perché, come ho tentato di argomentare in un mio recente lavoro (Fabbri, 2012), quando ciò accade, i rischi che si vogliono debellare rientrano nelle forme più estreme e spingono gli educatori a pronunciare, seppure involontariamente, parole dense d'ingiunzioni, contraddittorie fra loro, quando non espressamente paradossali, vittime dei propri doppi legami.

Riferimenti

- Albarea, R. (2006). *Creatività sostenibile*. Padova: Imprimeria.
- Arnold M., *Emotion and personality* (1960), New York: Columbia University Press.
- Bachtin, M. M. (1979). *L'opera di Rabelais e la cultura popolare* (1965). Torino: Einaudi.
- Benasayag M., Schmit G. (2004), *L'epoca delle passioni tristi* (2005), Milano: Feltrinelli.
- Bertin, G. M. (1957). *Esistenzialismo, marxismo, problematicismo*. Roma: AVE.
- Bertin, G. M. (1983). *Progresso sociale o trasformazione esistenziale*. Napoli: Liguori.
- Cambi, F. (2000). *Manuale di filosofia dell'educazione*. Roma-Bari: Laterza.
- Capra, F. (1984). *Il punto di svolta* (1982). Milano: Feltrinelli.
- Caronia L., Caron A. (2007), *Crescere senza figli* (2010), Milano: Raffaello Cortina.
- Contini, M. (1992). *Per una pedagogia delle emozioni*. Firenze: La Nuova Italia.
- Contini, M. (2011). *Elogio dello scarto e della resistenza*. Bologna: Clueb.
- Contini, M., Fabbri, M., & Manuzzi, P. (2006). *Non di solo cervello*. Milano: Raffaello Cortina.

- Eco, U. (a cura di) (2004). *Storia della bellezza*. Milano: Bompiani.
- Eco, U. (a cura di) (2007). *Storia della bruttezza*. Milano: Bompiani.
- Ellis A. (1962), *Ragione ed emozione in psicoterapia* (1989), Roma: Astrolabio.
- Fabbri, M. (2008), *Problemi d'empatia*, Pisa: ETS.
- Fabbri, M. (2012). *Il transfert, il dono, la cura*. Milano: Franco Angeli.
- Fabbri, M. (2014). "Oltre le cose stesse dell'educazione", in Corsi M. (a cura di), *Pensa Multimedia*, in corso di stampa
- Freud, S. (1971). *Il disagio della civiltà* (1929). Torino: Boringhieri.
- Gordon T. (1974), *Genitori efficaci* (1991), Novara: La Meridiana.
- Harendt, H. (1964). *La banalità del male* (1963). Milano: Feltrinelli.
- Heidegger, M. (1976). *Essere e Tempo* (1927). Milano: Longanesi.
- Hunt, L. (2010). *La forza dell'empatia* (2007). Roma-Bari: Laterza.
- Illouz, E. (2007). *Intimità fredde* (2004). Milano: Feltrinelli.
- James, W. (1920). *Psychology: Briefer Course*. New York: Holt & Co.
- Jaspers, K. (1950). *Psicologia delle visioni del mondo* (1919). Roma: Astrolabio.
- Kelly, K. (1996). *Out of control* (1994). Milano: Apogeo.
- Kierkegaard, S. (1966). *Il concetto dell'angoscia* (1844). Firenze: Sansoni.
- Laborit H. (1987), *La vita anteriore* (1990), Milano: Mondadori
- Ledoux, J. (1998). *Il cervello emotivo*. Milano: Baldini & Castoldi.
- Mariani, A. (2006). *Elementi di filosofia dell'educazione*. Roma: Carocci.
- McLean, P. D. (1984). *Evoluzione del cervello e comportamento umano* (1973). Torino: Einaudi.
- Morin, E. (1986). *La conoscenza della conoscenza* (1977). Milano: Raffaello Cortina.
- Morin, E. (2001). *I sette saperi necessari per l'educazione del futuro* (2000). Milano: Raffaello Cortina.
- Nietzsche, F. (1976). *Così parlò Zarathustra* (1885). Milano: Adelphi.
- Rifkin, J. (2010). *La civiltà dell'empatia* (2009). Milano: Mondadori.
- Rizzolatti, G., & Sinigaglia C. (2006). *So quel che fai*. Milano: Raffaello Cortina.
- Rogers, C. (1970). *La terapia centrata sul cliente* (1951). Firenze: Martinelli.
- Sartre, J. P. (1965). *L'essere e il nulla* (1943). Milano: Il Saggiatore.
- Sellin, R. (2013). *Le persone ipersensibili hanno una marcia in più* (2011). Milano: Feltrinelli.
- Todorov T. (2012), *I nemici intimi della democrazia* (2012), Milano: Garzanti

