Sergio Manghi

APPRENDERE ATTRAVERSO L'ALTRO

La sfida relazionale ai saperi della cura

L'attrito tra i saperi relazionali solido-moderni che ancora orientano inerzialmente l'azione, da un lato, e la liquida complessità delle interazioni comunicative, irriducibile a quei saperi, dall'altro, produce negli attori sociali frustrazione e malessere, fino all'estremo del burn-out. Frustrazione e malessere che possono condurre a convalidare inerzialmente le spiegazioni abitualizzate. Oppure possono condurre a sperimentare nuove possibilità esplicative e nuovi saperi che assumano come unità di analisi ogni volta l'intero processo d'interazione comunicativa.

La comprensione delle interdipendenze esistenziali per ora è soltanto agli inizi. (Norbert Elias, 1988)

Le abitudini di pensiero che pervadono i contesti di cura della salute sono in rapida trasformazione. E con esse, i saperi che a lungo hanno strutturato l'apprendimento di quelle abitudini, ovvero i saperi della formazione delle competenze di cura. Ripensare questi saperi, per dar vita a nuove modalità di apprendimento, è un compito quanto mai urgente. I grandi processi di trasformazione dentro i quali ci troviamo oggi ad affrontare questo compito, tuttavia, non sono semplici da definire. Le parole che vengono in mente per cercare di evocarne un'immagine un po' familiare sono tante e diverse: incertezza, fluidità, postmodernità, società della rete, modernità riflessiva, modernità liquida, e così via. Qui, per cominciare, vorrei portare l'attenzione su una parola un po' meno consueta. La parola *desacralizzazione*. Una parola con la quale vorrei designare quel processo irreversibile di disincantamento del mondo che ha preso corpo via via, nell'ambito delle società occidentali, con l'affermarsi progressivo del pensiero critico – su radici greche, giudaiche e, in particolare, evangeliche, come evidenziano gli studi del noto antropologo René Girard (1987, 2003; cfr. Manghi, 2004, cap. III). Mi riferisco a quel modo di pensare, perennemente inquieto e curioso, che non si accontenta mai dell'evidenza, ovvero di quello che il senso comune presenta come autoevidente. E che ci spinge a interrogare, senza timore reverenziale, anche le verità più sacre, quelle che si vorrebbero custodite in qualche luogo appartato, inaccessibile al sapere dei comuni mortali. Alle origini, come sappiamo, *sacro* significa appunto separato, e l'indebolirsi progressivo di quella separazione, per il lavorio corrosivo del pensiero critico, è tutt'uno con un movimento progressivo di desacralizzazione.

Da più d'una ventina di secoli, le popolazioni occidentali, e via via aree del pianeta sempre più vaste, sono andate acquisendo in vario modo questa forma di pensiero, praticandola sempre più come fosse qualcosa di naturale, pervadendone non soltanto i plurimillenari saperi mitici e religiosi delle società tribali e tradizionali, ma anche i sistemi d'istruzione, le istituzioni del sapere e i luoghi del governo. E favorendo così l'avvento di un mondo sempre

più abitato – nel bene come nel male – dal dubbio, dalla ragione, dal calcolo, dalla tecnica: fino al mondo globalizzato del nostro tempo, disseminato di saperi speciali, segmentati, plurali. Saperi della differenza, della finitezza, della molteplicità. Saperi del sospetto, anche: fino al gusto del disincantamento più cinico, naturalmente – e ciò non andrà dimenticato.

Il nostro quotidiano descrivere, spiegare, mappare i mondi nei quali ci troviamo ad agire e interagire è sempre più simile a un bricolage avventuroso e senza rete. Dove i saperi colti, i saperi professionalizzati e i saperi di senso comune s'intrecciano in modi spesso inestricabili, sempre più capillarmente mediatizzati e sempre meno rigidamente gerarchizzati. Eppure, mentre i nostri saperi si vanno così pluralizzando e intersecando, fino a procurarci un acuto senso di vertigine, la *forma mentis* più comune che entra in gioco quando si tratta di connetterli tra loro, di ascoltarli nelle loro parzialità per trarne un qualche programma d'azione, di ricerca, oppure di formazione, è ancora oggi una forma mentis abitata inerzialmente, nostalgicamente, dall'impronta di paesaggi mentali gerarchizzati verticalmente, che esigono certezza, chiarezza, univocità, linearità, prevedibilità. Che ci portano tra le mani descrizioni del mondo in cui le omogeneità prevalgono sulle eterogeneità, le semplificazioni sulle complessità, le stabilità sulle trasformazioni. Potremmo dire: ci muoviamo dentro paesaggi nuovi, e in rapida metamorfosi, consultando mappe obsolete. Com'è del resto persino ovvio, in tempi di rapide metamorfosi: e tanto più se le mappe in questione, come nel nostro caso, si fondano su presupposti che hanno nutrito i nostri ordini sociali e psichici per secoli o addirittura millenni.

È questa *obsolescenza*, credo, a rendere necessario interrogarsi, oggi, su cosa possiamo intendere con il termine *formazione* o *saperi della formazione* – nel campo della salute, ma anche più in generale. Avendo presente che il termine obsolescenza non interpella tanto i singoli saperi, siano essi accademici o esperienziali, ma le forme della loro viva interconnessione. Interpella, in altre parole, i *saperi della connessione tra i saperi*: del rapporto tra i molteplici codici di quei saperi e insieme, inestricabilmente, dell'interazione comunicativa tra gli attori sociali che attraverso quei codici coesistono e coevolvono, dando vita ai contesti di cui sono parte. Il termine obsolescenza interpella, in sintesi, il nostro *sapere delle relazioni* (Manghi, 2004, 2005a).

Ordine gerarchico e ordine conflittuale

C'è una storia, un apologo di tradizione ebraica, che mi aiuta a dire in breve molte delle cose che vorrei dire. Molti di voi la conosceranno già. È la storia del rabbino e dei due litiganti. Due litiganti vanno da un rabbino e gli chiedono di valutare chi di loro abbia ragione. Ascoltato il primo, il rabbino riflette con cura e risponde: «In effetti, hai ragione». Viene poi il secondo, espone le sue ragioni, e il rabbino, dopo attenta meditazione, risponde: «In effetti, hai ragione». Alla scena sono presenti alcuni allievi del rabbino e uno interviene immediatamente: «Maestro, non è possibile che entrambi abbiano ragione!». Il rabbino ci pensa su e risponde: «In effetti, hai ragione anche tu».

C'è qualcosa della barzelletta, in questa storia. Fa ridere. Ma lo sappiamo, si ride spesso per non piangere, come suggerisce la sapienza popolare. Nel ridere su questa storia, in altre parole, ci teniamo lontani da quel che sottopelle avvertiamo in modo sempre più acuto con timore: la sensazione che quella sia ormai la nostra realtà ordinaria: il «tramonto dei rabbini», potremmo chiamarlo. Delle fonti sacre, indiscutibili e rassicuranti, di verità.

Avvertiamo che quella è la nostra realtà, nel bene come nel male. Non soltanto nel bene, come propendevamo ancora a credere fino ancora a pochi lustri or sono: l'emancipazione dai saperi monolitici e autoritari, a una dimensione, il fiorire delle mille differenze, e così via. Avvertiamo che quella è la nostra realtà, anche nel male: ovvero nel disagio, nello spaesamento, nel malessere che ci viene dal sentirci immersi senza più timonieri nel pieno di

un vortice quotidiano fatto di incertezza, precarietà, imprevedibilità. Nel vortice di quella che Zygmunt Bauman (2002a) ha chiamato «modernità liquida». Siamo su una nave al cui timone, andiamo sospettando, non c'è un timoniere sbagliato, ma più semplicemente il vuoto. Nessun timoniere, né giusto né sbagliato, né provvidenziale né luciferino. Per ora e per sempre. Woody Allen lo coglieva con la consueta intelligenza, questo disagio profondo, già tempo fa, quando diceva: «Dio è morto, Marx è morto, e anch'io mi sento poco bene». Come i litiganti dell'apologo, ci troviamo a dover creare noi stessi, con i nostri limiti di creature umane, fin troppo umane, i modi per raccordare i nostri desideri, i nostri interessi, le nostre idee, ormai irreversibilmente parificate – e per questo conflittuali. D'altra parte, da dove può scaturire la reale disponibilità all'incontro con gli altri, a praticare nuovi saperi relazionali, se non proprio dalla «crisi» dei cosiddetti «vecchi valori», che regolavano quell'incontro dall'alto, per via gerarchica? È soltanto da questa crisi che può scaturire un nuovo inizio o, per dirla con Edgar Morin, «una gestazione, e questa gestazione produce i fermenti e gli abbozzi del pensiero rigeneratore» (2005, p. XV).

Noi cittadini della modernità liquida, o come la vogliamo chiamare, ci diamo molto da fare, invero, a riprodurre «rabbini» e «timonieri» di varia natura: religiosi, sapienziali, etnici, tecnico-scientifici, medici, manageriali, politici, e così via. Ma sbaglieremmo, credo, a vedere questi tentativi come mere resistenze inerziali, magari comprensibili, di forme sociali e psichiche del passato, recente o antico poco importa. La molla di questo bisogno di certezze sta infatti nel nostro presente: nella paura del vuoto accesa nei nostri cuori dalla crisi attuale dei saperi sacrali, inclusi quelli sacralizzati dalla modernità. Le nuove gerarchie forti – spirituali, etniche, ecc. – che andiamo costruendo o invocando oggi non saranno mai più quelle autoevidenti e rassicuranti che nuovi rabbini e timonieri promettessero di ripescare da un qualche intatto (e presunto) paradiso perduto.

Il movimento di desacralizzazione avviato oltre due millenni or sono, radicalizzato dal diffondersi della rivelazione evangelica del *Regno in noi*, ha ormai infranto per sempre quei presunti paradisi. Le nostre nuove gerarchie, per quante pretese d'assoluto possano accampare, appaiono ai nostri sensori più profondi come costruzioni irrimediabilmente umane. Deleghe sempre revocabili, che proprio per questo non riescono più a dirimere come una volta le nostre controversie. Quelle con gli altri e quelle con noi stessi. Quelle internazionali e quelle familiari. Quelle delle relazioni di guerra e quelle delle relazioni d'aiuto, di cura e formative.

Nel bene, sempre, come nel male: la nostra desacralizzazione del mondo in cui viviamo genera nuove, inedite libertà e uguaglianze, e insieme anche nuove, inedite paure e insicurezze, radici di nuove barbarie. Delle quali dovremo saperci mettere in ascolto, come di malesseri da decifrare, da comprendere nella loro complessità esistenziale e sociale, prima ancora di precipitarci a criticarne le presunte immaturità e le infantili tentazioni di cercare rassicurazione in saperi e autorità indiscutibili. Da quelle paure e insicurezze, con relative tentazioni assolutistiche, nessuno di noi può dirsi immune.

Secondo l'antropologo francese Louis Dumont, nelle società umane si danno due tipi di ordine sociale: quello basato sulla *gerarchia* e quello basato sul *conflitto*. Da pochissimi decenni, noi siamo immersi, come non si è mai dato in nessun altro tempo, in questo secondo tipo di ordine, dopo secoli di gerarchie moderne, seguite a millenni di gerarchie tradizionali e tribali o mitico-rituali. Come potremmo dirci immuni da quella vertigine che senza posa riproduce, insieme, libertà e nuove paure, uguaglianza e nuove tentazioni gerarchiche?

Il sapere medico tra gerarchia e parità

Si legga come indizio interessante della nostra inedita condizione conflittuale il seguen-

te resoconto d'esperienza di un medico, tratto da una recente indagine sociologica.

> Da quando ho cominciato io, nel 1977, è cambiato tantissimo! Il medico non era possibile metterlo in discussione. Era una figura che veniva guardata dal basso all'alto. Però in quest'ultimo periodo c'è la possibilità di accedere a informazioni, tutti leggono e sanno un po' di tutto, spesso interpretando malamente. E quello che vedo è che sul medico forse ci sono delle richieste da parte di una certa parte dei pazienti che sono veramente molto assillanti e spesso anche prepotenti. [Medico ospedaliero, uomo, 48 anni] (Manghi, 2005a, pp. 37-38)

È qui evidente come i cambiamenti oggi in corso nella relazione medico-paziente siano ormai percepiti nei termini della caduta irreversibile di saperi automaticamente autorevoli, incarnati in figure sociali indiscusse, dalle quali era lecito attendersi la regolazione esterna dei conflitti.

Questa caduta produce, nel ruolo medico, una differenziazione irreversibile tra la parte del *rabbino*, che garantiva la stabilità della relazione gerarchica, e quella del *litigante*. Ovvero tra la dimensione verticale e quella orizzontale dell'interazione. Ponendo così medico e paziente nella condizione simmetrica dei due litiganti dell'apologo, cioè in una condizione relazionale insieme più aperta alla libertà e all'uguaglianza e più esposta all'arbitrarietà e al conflitto. Dove la verticalità complementare, che deve comunque sussistere per istituire la relazione di cura (relazione asimmetrica esperto-profano, accudimento-affidamento), non è più una condizione data a priori come scontata per entrambi, ma scaturisce da ininterrotti processi di negoziazione consensuale, orizzontale, dei possibili significati di tutto ciò che avviene nel corso dell'interazione comunicativa. Una dinamica intrinsecamente paradossale, simultaneamente orizzontale e verticale.

Dall'ultima frase del brano citato («E quello che vedo è che sul medico...») e dall'osservazione appena precedente («spesso interpretando malamente») è del resto anche evidente un altro aspetto interessante della situazione descritta: l'intervistato continua inerzialmente a rappresentarsi la nuova condizione interattiva attraverso la griglia interpretativa di un sapere relazionale obsoleto, un sapere insieme aconflittuale e gerarchico, generatore dell'aspettativa che «normale» fosse quel che accadeva «prima», al tempo in cui la richiamata differenziazione verticale-orizzontale (rabbino-litigante) nel ruolo del medico non era ancora consumata.

È per effetto dell'attaccamento a questo sapere che la descrizione degli aspetti conflittuali, nel proprio incontro con il paziente, enfatizza più l'eccesso, l'eccezionalità, potremmo dire la «patologia», che non la normalità – quella che per noi è ormai l'ambivalente, irreversibile, *nuova* normalità del nostro presente storico, l'acqua nella quale «normalmente» ci tocca saper nuotare.

Si noterà infine che la causa di questi eccessi viene unicamente individuata dall'intervistato in fattori *esterni* che influiscono linearmente su di lui, ma non viceversa. L'accento è su fattori esterni al contesto interattivo di cui il medico è parte, come la diffusione dell'informazione biomedica di massa; e su fattori esterni alle sue personali modalità di pensiero e d'azione del momento, come la permeabilità del paziente ai messaggi dell'informazione di massa.

Di conseguenza, l'immagine di sé implicata in questa descrizione non può che essere quella di una vittima passiva e ignara: il suo modo di partecipare all'interazione comunicativa descritta non sembra avere alcuna valenza attiva, nessuna influenza sugli atteggiamenti del paziente – e dunque sugli stessi umori indispettiti dell'intervistato.

Questa immagine di vittima passiva, che reagisce ad azioni sequenzialmente precedenti e del tutto indipendenti dal proprio agire, è resa possibile, e anzi rigorosamente prescritta, dal sapere delle relazioni che orienta implicitamente quanto saldamente la percezione del contesto interattivo da parte del medico: quel sapere delle relazioni unidirezionale, socialmente abitualizzato in ambito sanitario (e non solo) nel corso della modernità solida, che induce a ordinare le sequenze interattive secondo la logica della causalità e della successione lineare, da emittente a destinatario. Quel

sapere delle relazioni che focalizza le singole sequenze, ovvero i singoli, successivi messaggi, come se si potessero comprendere isolandoli dal più ampio e ininterrotto processo comunicativo di cui essi sono parte.

Un diverso sapere delle relazioni, che assumesse invece come unità d'analisi pertinente non il singolo scambio, ma l'intero e ininterrotto processo comunicativo in atto, metterebbe ovviamente in luce il carattere *attivo* di tutti i partecipanti alla comunicazione. E condurrebbe pertanto a percepire come ovvia la stretta connessione tra il malessere manifestato dal medico (un malessere condiviso, va detto, da molti altri medici intervistati per l'indagine in questione) e il sapere delle relazioni (unidirezionale, aconflittuale) attraverso il quale il medico stesso si fa un'immagine di quel che gli sta accadendo in quel contesto comunicativo; e attraverso il quale si attivano con immediatezza corrispondenti pensieri, emozioni, espressioni mimiche, toni di voce, posture, parole e azioni – in breve: il modo in cui il medico concorre attivamente, generativamente, alla con-tessitura del contesto, nei suoi aspetti graditi come in quelli sgraditi.

Il sapere delle relazioni unidirezionale e aconflittuale di «prima», peraltro ampiamente condiviso con le altre professionalità sanitarie e con gli stessi pazienti, si ostina, potremmo dire, a suggerire mappe dell'interazione comunicativa tanto familiari quanto riduttive e, insieme, modalità d'azione tanto familiari quanto ignare di concorrere attivamente a produrre i circuiti comunicativi di cui esse sono parte – inclusi quei circuiti acutamente conflittuali nei quali a certi pazienti accade di diventare «molto assillanti e spesso anche prepotenti».

Né a ragione né a torto

Crediamo sempre meno alle gerarchie indiscusse, sacrali. Ormai diamo del tu, per così dire, anche al papa, figuriamoci ai medici, agli insegnanti, agli amministratori, ai politici e a tutti gli altri custodi del sapere forgiati nella fabbrica della modernità. I processi fiduciari non sono più scontati, per così dire automaticamente, ma sempre condizionati. Laboriosamente, quotidianamente negoziati. In tutte le relazioni regolate per secoli da codici relazionali gerarchici si vanno insediando crescenti aspettative paritarie, simmetriche, orizzontali. Parità e gerarchie, reciprocità orizzontali e reciprocità verticali, s'intrecciano in forme imprevedibili, circolari, spesso paradossali.

Per comprendere la trasformazione in atto occorre un sapere delle relazioni che assuma come unità d'analisi, abbiamo detto, l'intero processo comunicativo e non le singole parti e sequenze di cui si compone. Ma è necessaria anche, allo stesso tempo, un'altra assunzione teorica generale, di sociologia della conoscenza: l'intima compenetrazione di processi sociali e processi conoscitivi, di pratiche interattive e produzioni simboliche. Per quell'animale geneticamente visionario e intensamente comunicativo che è l'uomo, *conoscere* è sempre il nome di processi sociali e interattivi, mai meramente intellettivi.

Era per così dire fisiologico che l'ordine sociale gerarchico dell'antichità e della tradizione si sposasse a una forma mitico-unitaria del conoscere, chiave interpretativa di una realtà univoca e uguale per tutti, custodita dai rappresentanti di divinità poste fuori dal tempo. Ed era fisiologico che l'ordine sociale della «modernità solida», fatto di «strutture coese e coerenti», per dirla con Bauman, non più ereditate passivamente ma attivamente forgiate dagli uomini con le loro mani, conservasse anch'esso una forma del conoscere parimenti mitico-unitaria, pur affidandone la chiave non più ai sacerdoti e ai potenti per grazia divina, ma ai funzionari della scienza e dello stato-nazione.

Così com'è fisiologico, oggi, che, venendo a mancare l'indiscutibilità di un punto fisso forte e rassicurante al di sopra degli uomini non solo antico ma anche moderno, le forme mitico-unitarie del conoscere vedano incrinarsi le loro presupposizioni maggiormente date per scontate. E che un po' tutti noi, di conseguenza, come i due litiganti dell'apolo-

go (anzi tre, se includiamo l'allievo rabbino), ci ritroviamo tra le mani nodi relazionali irrisolti. Avvertiamo acutamente che nessun rabbino metterà più ordine nelle nostre danze interattive. Che le nostre rispettive ragioni, libertà e responsabilità, ci torneranno di continuo tra le mani.

Quel che ci troviamo fra le mani è la sfida ad apprendere, controintuitivamente, che nella società dei liberi e uguali non c'è chi ha ragione e chi ha torto, ma ragioni differenti, le une dipendenti dalle altre, e magari in conflitto, anche violento. E che il conflitto, anche il più violento, ci vede protagonisti o, meglio, coprotagonisti, e mai solo vittime. È la sfida ad apprendere che nella società dei liberi e uguali le ragioni differenti, e magari opposte, non si escludono affatto mutuamente, anzi si presuppongono: poggiano per così dire l'una sull'altra, nascono nel vivo dell'incontro/scontro con l'altra. La sfida ad apprendere che il contrario di una verità non è un errore, per dirla con Pascal, ma un'altra verità. Un altro punto di vista, un altro linguaggio, un altro sapere. Un intero, misterioso mondo di significati che stava magari a due passi da noi ma non aveva ancora ricevuto la nostra attenzione. Pur essendo, per la nostra stessa verità, punto d'appoggio irrinunciabile, nutrimento vitale.

Questo compito di apprendimento non era stato messo in conto nei secoli e nei millenni che fanno la nostra storia, per il semplice fatto che la protezione di gerarchie forti, antiche o moderne, lo rendeva superfluo. O lo rendeva necessario, per maggior precisione, solo marginalmente: ai visionari, agli sciamani, ai grandi saggi (tra i quali certi rabbini), agli artisti, ai poeti e naturalmente, a modo loro, ai folli.

Per il contesto e per le questioni di cui stiamo discutendo, si tratta di un'opportunità quanto mai preziosa, se solo proviamo a immaginare che il faccia a faccia spaesante nel quale il tramonto del rabbino lascia i litiganti, o semplicemente i diversi soggetti in relazione di un contesto sanitario o formativo, potrebbe essere il faccia a faccia tra un medico, un paziente e un dirigente; o un infermiere, un paziente e un familiare; o, ancora, un medico, un dirigente e un formatore; o un'altra qualsiasi delle innumerevoli triangolazioni comunicative nelle quali sono immerse, senza più timonieri indiscussi, le nostre rotte quotidiane di pazienti, di familiari o di professionisti della salute, della conoscenza e della formazione.

L'esito della sfida, ovviamente, non è scontato. Basta uno sguardo ai nostri affanni e conflitti quotidiani, quelli interiori, quelli familiari, quelli sociali e quelli planetari, per renderci conto di come sia difficile prendere atto che il rabbino non scherzava, che davvero ci ha restituito per sempre le nostre rispettive e differenti ragioni, le nostre difficili libertà e uguaglianze, le nostre ineludibili corresponsabilità in tutto ciò che accade, a noi stessi o agli altri, nei contesti di cui siamo parte.

Quello che è difficile è arrendersi al compito, storicamente inedito, di *apprendere attraverso l'altro*: reciprocamente, ininterrottamente, ogni volta daccapo, nel qui e ora anche più banale dell'interazione, gradevole o sgradevole che sia. Apprendere attraverso l'altro, anche, e a maggior ragione, «quando si ha ragione al cento per cento, e l'altro torto al cento per cento» (Oz, 2004, p. 52). Quando l'altro ci appare del tutto irragionevole, sordo al nostro linguaggio, irriguardoso verso i nostri sudati e amati saperi. E magari pure insensibile – se svolgiamo una professione di cura, formativa o d'aiuto – alla nostra santa pazienza, alla nostra vocazione ad agire per il bene altrui.

Un indizio di questa difficoltà ad apprendere attraverso l'altro lo troviamo forse nella seguente, colorita descrizione di un medico, tratta di nuovo dalla ricerca sopra richiamata.

> A volte arrivano da me pazienti che, prima di dirmi cos'hanno, già mi chiedono convulsamente se si può fare la tal cosa e la talaltra. E io devo metterci veramente mooolta pazienza e mooolta fatica per strutturare un discorso terapeutico centrato: «Ok, resettiamo tutto: punto uno, le cose stanno così e così; punto due...». «Sì, ma io ho sentito che...». E via di questo passo, capisce? A volte, non le nascondo, mi verrebbe voglia di mandarli da un'altra parte: «Ah, in quel centro fanno miracoli? e allora vacci: cosa fai ancora qui?». Invece no, cerco sempre di fare il loro bene, ma è veramente una grossa fatica psichica. [Medico ospedaliero, donna, 49 anni] (Manghi, 2005a, p. 43)

Amleto democratizzato

Il principe Amleto, al passaggio dall'ordine antico e tradizionale all'ordine della modernità, sentiva che il tempo era ormai «fuori squadra»:

> Il tempo è fuori squadra. Che maledetta noia, esser nato per rimetterlo in sesto!
> (*Amleto*, atto I, scena V)

Rispetto all'epoca di Amleto, la sensazione che il tempo sia fuori squadra è oggi assai più acuta. Soprattutto più diffusa. Diciamo che si è democratizzata. Non più una sensazione da prìncipi solitari e premonitori. O da rabbini. Ma da lamentazioni quotidiane per l'affanno crescente, nel dover ormai inseguire l'attimo successivo, senza più il tempo e il modo per connettere, per rimettere in sesto le cose e noi stessi, i nostri pensieri, le nostre emozioni, le nostre vorticose interazioni.

Alla «maledetta noia» di Amleto, in difficoltà di fronte al compito di «rimettere in sesto» il tempo, si aggiunge oggi, per così dire, un livello ulteriore, conseguente al venir meno delle illusioni moderne che «rimettere in sesto» il tempo, nel grande e nel piccolo, fosse un'impresa realistica, questione ormai solo di strumenti adeguati al fine: buone conoscenze scientifiche, buone tecniche, organizzazione efficace, impegno sistematico.

Noi oggi cominciamo a sospettare addirittura che presupporre una struttura coesa e coerente nel mondo in cui viviamo sia causa di acuti malesseri, assai più che requisito di un possibile nuovo benessere. Se gli esseri umani del nostro tempo perseverano nel coltivare questa aspettativa, scrive Bauman, non possono che andare incontro a «dolorose frustrazioni».

> Se si aspettano di scoprire una struttura coesa e coerente nella congerie di eventi contingenti, vanno incontro a costosi errori e dolorose frustrazioni; se le abitudini acquisite nel corso dell'addestramento li spingono a cercare strutture coese e coerenti e a legare le proprie azioni alla loro identificazione, sono veramente nei guai. (Bauman, 2002b, p. 159)

Il seguente, ulteriore brano di intervista a un medico testimonia il malessere vissuto in ambito ospedaliero per l'incoerenza crescente, potremmo dire ancora con Bauman, della «congerie di eventi contingenti».

> Il paziente perde sempre più la figura del medico, del medico che poi tira le somme. Va dal cardiologo, dall'endocrinologo, viene qui un giorno e io non ci sono, per cui lo vede il mio collega, va da questo e da quello, ma poi? se io non riesco a parlare con tutti questi e non mi prendo carico di tutto 'sto lavoro, che ne è del paziente? I medici sono più competenti, però poi si perde il paziente, che è costretto ad andare di qui e di là e si trova molto più sconcertato. [Medico ospedaliero, donna, 50 anni] (Manghi, 2005a, p. 63)

La «maledetta noia» o, per riprendere le parole di uno dei medici citati, la «grossa fatica psichica» che sperimentiamo oggi nel tenere sotto controllo i contesti nei quali operiamo, non si nutre soltanto di riottosità del mondo a corrispondere alle nostre aspettative di controllo, ma anche, sempre più, della stabilità inerziale di queste nostre aspettative. Si nutre, cioè, dei saperi relazionali – unidirezionali, aconflittuali – sui quali poggiano le nostre stesse ingenue aspettative di controllo. Si nutre dell'idea che i nostri contesti comunicativi siano «normalmente» strutture coese e coerenti e che sia pertanto virtualmente possibile controllarli dall'esterno, immaginando noi stessi, a nostra volta, come esterni rispetto a essi. È la tenace conservazione di queste idee intorno alla natura della comunicazione umana che comporta oggi, sempre più, «costosi errori e dolorose frustrazioni». Fino a quell'esaurimento delle risorse psichiche e morali, nell'esposizione quotidiana all'incontro con altri, che nel nostro inglese d'ordinanza chiamiamo *burn-out*.

Apollonio, il consigliere del re usurpatore, interrogandosi sulla sospetta follia di Amleto, concludeva con la celebre osservazione che in quella follia, a ben vedere, c'era del metodo. Noi ereditiamo dalla modernità solida questo modo di pensare i nostri contesti sociali, che spinge a cercare ogni volta «del metodo» al di sotto della «congerie di eventi contingenti», riportando le conseguenti «dolorose frustra-

zioni» unicamente a cause o volontà esterne, insufficienza di mezzi, mutamenti imprevedibili. Ma la modernità liquida, altamente differenziata e densamente interattiva, nella quale siamo immersi, richiede un sapere delle relazioni che sappia rinunciare all'epistemologia di Apollonio:

> Agli esseri umani postmoderni è negato il lusso di presupporre, come il personaggio shakespeariano, che ci sia «del metodo in questa pazzia». (Bauman, 2002b, p. 159)

Apprendere a disapprendere

Non c'è da stupirsi se, di fronte allo smottamento epocale dei punti fermi, gli spaesamenti si fanno dolorose frustrazioni e s'impennano, in proporzione, le nostalgie di certezze, di timonieri e di capicordata, fino all'estremo delle promesse neoassolutiste. Non c'è da stupirsene né da prenderne le distanze. Il compito che ci s'impone è semmai un compito di cura. Cura di noi stessi. Dei nostri smarrimenti, dei nostri spaesamenti, delle nostre stesse tentazioni assolutistiche, quelle ingenue e quelle aggressive. *Aver cura*, e dunque ascoltare, prima ancora di precipitarci a giudicare, ripristinare, risolvere, rimettere in sesto. Avere cura è non dimenticare la funzione vitale che hanno per noi esseri umani le nostre idee. Le idee che *siamo*. Incluse quelle che ci viene di chiamare obsolete.

> Il paradosso o il dilemma che ci sconcerta e ci sgomenta quando ci proponiamo di correggere o combattere l'obsolescenza è semplicemente la paura che abbandonando ciò che è obsoleto perderemo la coerenza, la chiarezza, la compatibilità, perfino il senno. (Bateson, 2000, p. 291)

Aver cura di noi stessi, delle danze interattive di cui siamo parte, è tener presente che il tipo di apprendimento a cui siamo chiamati comporta un grado di precarietà e di vulnerabilità più rischioso che in ogni altra epoca precedente.

È quello che Gregory Bateson (2000) si è provato a formalizzare con il nome di *Apprendimento 3*. Qui naturalmente non avrebbe senso richiamare l'insieme della teoria batesoniana dell'apprendimento (cfr. Manghi, 2004). Diciamo soltanto, per semplicità, che al terzo livello dell'apprendimento non è in gioco soltanto l'acquisizione di nuove nozioni, o la mera correzione di errori (*Apprendimento 1*). E neppure soltanto lo sviluppo di quella capacità più flessibile e astratta che chiamiamo «apprendere ad apprendere» (*Apprendimento 2*). Al terzo livello dell'apprendimento è in gioco anche, allo stesso tempo, l'apprendimento a *disapprendere*. A liberarsi dalle abitudini. Dalla «tirannia dell'abitudine», scrive Bateson. È l'apprendimento a dotarsi di aspettative stabili e al contempo prepararsi a saperle cambiare – *al contempo*, beninteso, non in alternativa. È l'apprendimento a dotarsi di certezze e rimanere nell'incertezza, formulare previsioni e sapersi nell'imprevedibilità, difendere una propria verità e sapersi nel gioco delle doppie, triple verità. L'apprendimento a rimanere nei paradossi comunicativi e a non considerarli a priori patologici, come le moderne abitudini di pensiero c'inducono inerzialmente a ritenere.

Tutti noi, nella società dei liberi e uguali, con il liquefarsi delle solidità tradizionali e moderne, siamo chiamati a sperimentare apprendimenti che un tempo erano limitati, come dicevamo sopra, a figure marginali: ai visionari, agli sciamani, ai grandi saggi, agli artisti, ai poeti e, a modo loro, ai folli. È questo il livello di apprendimento attraverso il quale ci affacciamo all'idea che il contrario di una verità non è che un'altra verità, per noi misteriosa, un sapere che non ha ancora ricevuto la nostra attenzione, nonostante che per noi sia nutrimento vitale. Una complessità interattiva che siamo chiamati a saper riconoscere, non soltanto nelle relazioni tra noi e gli altri, ma anche, e insieme, in noi stessi: compito analogo a quello che secondo il grande scrittore israeliano Amos Oz deve saper affrontare un romanziere:

> ...per scrivere un romanzo bisogna essere capaci di assumersi una mezza dozzina di conflitti e sentimenti contraddittori e opinioni, con lo stesso grado di convinzione, veemenza ed empatia. (Oz, 2004, p. 23)

Disapprendere l'individuo

Il processo di civilizzazione, come l'ha chiamato Norbert Elias, ha caricato via via gli individui di compiti di autodeterminazione sempre maggiori, occultando simultaneamente la fitta rete di relazioni, cioè di *interdipendenze esistenziali*, di ininterrotti rispecchiamenti reciproci, attraverso la quale quotidianamente diventiamo e ridiventiamo gli «individui» che siamo – e che, beninteso, continuiamo a *diventare*. Questo processo di occultamento comporta un progressivo trasferimento di rischi e incertezze dal collettivo all'individuale: sta sempre più a ciascuno di noi, individualmente, sapersi mantenere sano, prestante, non-disoccupato, non-inquinante, socializzante, previdente, flessibile, informato, partecipativo, creativo, e così via – *soluzioni biografiche per problemi sistemici*, secondo la nota formula di Ulrich Beck (2000). Ovvero, diremmo qui: soluzioni individuali per intrecci relazionali.

E tuttavia, nonostante che siamo ogni giorno a fare i conti sulla nostra pelle dei danni che queste abitudini di pensiero «individualistiche» ci procurano, sembra spesso che non conosciamo altra ricetta che quella. Salvo stupirci per l'aumento del consumo di psicofarmaci, degli stordimenti consumistici, delle nostalgie di appartenenza etnica, religiosa, idologica o anche massificante-modaiola, da Grande Fratello, nelle quali cerchiamo l'allentamento o addirittura l'annullamento del confine che delimita la nostra individualità rispetto a quella altrui e al mondo.

L'idea più comune di individuo, e cioè l'idea che l'atomo delle interazioni sociali, la loro unità elementare di conto, sia in ultima analisi un'entità autoconchiusa, autocentrata e indipendente, è uno dei lasciti più rilevanti della modernità solida. E dunque uno dei compiti di *disapprendimento* più ardui che oggi ci troviamo ad affrontare, al tramonto di quella modernità. È l'idea di individuo capitano della propria anima, salvo distorsioni o patologie. Non dipendente, per la sua esistenza e per le sue azioni, dagli altri e dai contesti entro cui vive e agisce. Destinatario di *input*, titolare di una mente elaboratrice di informazioni, ed emittente di *output*, come si dice in un gergo informazionale non a caso diffuso, che suggella e alimenta allo stesso tempo la rappresentazione autocontenuta, asociale, della mente individuale.

Se ci soffermiamo sul nostro linguaggio più comune, ci accorgiamo facilmente quanto profondamente sia radicata in noi l'abitudine a pensare per unità individuali così intese: è a un individuo autocentrato, per esempio, che pensiamo quando diciamo paziente, cittadino, utente, cliente, ma anche medico, infermiere, psicologo, dirigente, formatore, allievo e così via. A un individuo, oppure a categorie sociali intese come collezioni di individui. Tale abitudine collettiva di pensiero è talmente radicata in noi, che l'indebolirsi dei rabbini ci fa credere che il faccia a faccia tra litiganti abbia come protagonisti degli atomi individuali: titolari di libertà gratificanti, magari, o, all'opposto, di solitudini disperate, ma in entrambi i casi unità indipendenti, autocentrate, irrelate, date come tali prima del loro incontro. Per le quali le relazioni connettive sono un condizionamento dal quale liberarsi per diventare capitani della propria anima, oppure risorse alle quali fare ricorso volontariamente, delle quali *servirsi* o meno a seconda delle situazioni. O per le quali, più genericamente, le relazioni sono una variabile emotiva ambientale, gratificante quando le cose vanno bene, frustrante quando le cose vanno male, come nella seguente descrizione di un chirurgo, tratta dalla ricerca già citata:

> La relazione non è che tutta in funzione dell'esito dell'intervento. Cioè, se l'operazione va bene, allora anche la relazione con il medico va bene, altrimenti no. [Medico chirurgo, uomo, 51 anni] (Manghi, 2005a, p. 68)

La relazione viene prima

Dall'idea moderna di individuo, non dimentichiamolo, sono venute spinte liberatorie che non saremo certo noi a minimizzare, a partire dalla cultura dei diritti. Ma non è venuto

solo questo. Sono venuti anche gravi errori epistemologici, per usare un termine di Bateson. E nel dire «epistemologici» dovrebbe essere evidente che non stiamo parlando di valori morali – la critica dell'individualismo come monito contro l'egoismo, l'edonismo, e così via. Stiamo parlando d'altro. Stiamo parlando piuttosto di errori interpretativi, di uno scambiare una cosa per un'altra, per così dire. Di un consultare mappe che ci portano fuori strada. Fuori strada, anzitutto, rispetto al compito, sacrosanto, di custodire e sviluppare le nostre autonomie personali.

Stiamo suggerendo, attraverso Bateson, che per quella creatura intensamente comunicativa che è l'essere umano, che lo sappiamo o meno, «la relazione viene per prima, *precede*» (1984, p. 179). Nel bene come nel male, noi viventi *non possiamo non essere in relazione*, dipendenti gli uni dagli altri. Per costituzione genetica, e non per scelta soggettiva e volontaristica. È solo attraverso relazioni più ampie e vincolanti di ogni io, relazioni interattive faccia-a-faccia e relazioni nutrite di alterità simboliche, che diventiamo e ridiventiamo gli individui che siamo e saremo, e che facciamo in ogni momento quel che ci accade di fare: il meglio e il peggio, l'amore e la guerra. Ed è persistendo nel misconoscere la priorità epistemologica della relazione rispetto alla coscienza individuale che alimentiamo costantemente il peggio e le guerre, pur con le migliori intenzioni coscienti. È persistendo nel misconoscere la priorità epistemologica della relazione che finiamo per caricare sull'individuo compiti di autodeterminazione superiori alle sue possibilità e per mettere a repentaglio proprio quella sua autonomia che vorremmo promuovere.

Prendersi cura dell'autonomia personale, della differenza che fa la differenza di ciascuno di noi, non è un compito che passa, come abbiamo a lungo creduto ovvio, per l'autoassertività dell'io, in funzione della quale cercare poi, successivamente, l'incontro, la negoziazione, la comunicazione con l'altro, il riconoscimento dell'altro e da parte dell'altro. La questione è in un certo senso capovolta: la cura dell'autonomia personale passa anzitutto dal riconoscimento che la presenza dell'altro è *già da sempre* una realtà corposa e operante in ciascuno di noi, talmente intima da doverci perfino stupire che sia possibile pensarci come distinti e separati. Talmente intima da farci meravigliare di quel che soggettivamente siamo, pensiamo, facciamo, sentiamo, come di fronte a una scoperta sorprendente. Sorprendente, s'intende, per il meglio e per il peggio: per come riusciamo a farci la guerra e per come riusciamo a non farcela, talora riuscendo anche ad amarci.

L'individuo relazionale

Disapprendere l'immagine modernista di individuo, ovvero apprendere a percepirla come strana e straniante, non significa tornare nelle braccia protettive di un sapere gerarchico, di un ordine sociale collettivistico. Questa è semmai l'alternativa prospettata dall'angolo visuale dell'individualismo modernista. E prospettata allo stesso tempo, all'opposto, non casualmente, dall'angolo visuale degli antimodernismi comunitaristi, etnicisti, tradizionalisti, teocratici o fondamentalisti. Per entrambe queste prospettive (potremmo dire entrambi questi «litiganti», il Modernista e l'Antimodernista), che si rispecchiano l'una nell'altra confermandosi a vicenda, la caduta dei «rabbini» porta infatti alla luce, come dicevamo, atomi individuali e separati – sebbene in un caso benedetti, e nell'altro maledetti – per i quali in entrambi i casi la relazione viene *dopo*.

In una *prospettiva relazionale*, le cose stanno altrimenti. Quella caduta non porta alla luce anzitutto individui. Quello che essa porta alla luce sono anzitutto le danze relazionali attraverso le quali gli individui stessi vengono generandosi e rigenerandosi, momento per momento, gli uni attraverso gli altri, insieme ai loro contesti relazionali e alle loro società. Da questo angolo visuale, disapprendere l'idea modernista di individuo non è rinunciare a qualsiasi idea di individuo. È piuttosto saper cogliere il legame inestricabile, originario e re-

ciproco, di ciascun individuo con gli altri – vicini e lontani, reali e immaginari, incontrati nel faccia a faccia e nel pensiero anche più solitario. Un legame «danzante» sempre in atto – che ne siamo consapevoli o meno –, in virtù del quale ogni individualità appare come un'emergenza mai scontata, sempre virtualmente sorprendente. Sorprendente proprio in quanto frutto dell'accoppiamento comunicativo ininterrotto tra più individualità coevolventi, magari in conflitto, e magari in conflitto violento. Individualità che si vengono definendo e riconoscendo come tali proprio attraverso l'interazione, la comunicazione, il mutuo rispecchiamento mimetico, la reciproca, ininterrotta immaginazione. Dove agire è sempre anche interagire, sentire è sempre anche intersentire, pensare è sempre anche interpensare (Manghi, 2005b).

Scrive Bateson:

> spiegare il comportamento orgoglioso rimandando all'«orgoglio» di un individuo non porta ad alcuna conclusione. Né si può spiegare l'aggressione ricorrendo all'«aggressività» istintiva (o magari appresa). Una spiegazione siffatta, che sposta l'attenzione dal campo interpersonale a una fittizia tendenza, o principio o istinto o che so io, interiore, è, ritengo, un'enorme sciocchezza, che serve solo a nascondere i problemi reali. (1984, pp. 179-180)

Alle parole orgoglio e aggressività possiamo qui sostituire, a piacere, un'altra qualsiasi delle parole che designano usualmente caratteristiche, pensieri, emozioni o azioni individuali, tanto in versione intellettualistica quanto in versione romantica, e il risultato non cambierebbe: concentrare l'attenzione sull'interiorità dell'individuo, rappresentarla come luogo ben contornato in cui avviene l'essenziale di quel che c'è da capire, è «un'enorme sciocchezza, che serve solo a nascondere i problemi reali». E a caricare di conseguenza le biografie individuali, ripetiamolo ancora, di compiti soverchianti. Proprio se le biografie individuali ci stanno a cuore, ci tocca il compito di apprendere a pensare per relazioni. Ad apprendere la coemergenza della propria e dell'altrui biografia, della propria e dell'altrui differenza, della propria e dell'altrui verità.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Bateson G., *Mente e natura. Un'unità necessaria,* Adelphi, Milano 1984.

Bateson G., *Verso un'ecologia della mente*, Adelphi, Milano 2000.

Bauman Z., *Modernità liquida*, Laterza, Bari 2002a.

Bauman Z., *La società individualizzata*, il Mulino, Bologna 2002b.

Beck U., *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, Carocci, Roma 2000.

Elias, N., *Coinvolgimento e distacco. Saggi di sociologia della conoscenza,* il Mulino, Bologna 1988.

Girard R., *Il capro espiatorio*, Adelphi, Milano 1987.

Girard R., *Origine della cultura e fine della storia. Dialoghi con P. Antonello e J. C. de Castro Rocha*, Cortina, Milano 2003.

Manghi S., *La conoscenza ecologica. Attualità di Gregory Bateson*, Cortina, Milano 2004.

Manghi S., *Il medico, il paziente e l'altro. Un'indagine sull'interazione comunicativa nelle pratiche mediche*, Cortina, Milano 2005a.

Manghi S., *Mappe dell'io smarrito*, in «Rivista Italiana di Gruppoanalisi», XIX, n. 1, 2005b, pp. 9-24.

Morin E., *L'etica*, Cortina, Milano 2005.

Oz A., *Contro il fanatismo*, Feltrinelli, Milano 2004.

Testo della relazione al convegno «I saperi della formazione nei contesti della salute», Bologna, 15-16 dicembre 2004, promosso da Azienda USL di Reggio Emilia, Azienda Ospedaliera di Modena, Azienda Ospedaliera Sant'Orsola Malpigli, Azienda USL di Bologna, Azienda USL di Rimini, Istituti ortopedici Rizzoli.

Sergio Manghi - docente di sociologia della conoscenza - Università di Parma - e-mail: sergio.manghi@unipr.it