NELLA VERTIGINE DEL PRESENTE

Traumi collettivi, nuovo welfare e saperi relazionali

(ancora sulle Case della Comunità)

Sergio Manghi

Docente di Sociologia delle emozioni collettive, Università di Parma

Rorò, *Rammendo urbano*, 1999
Ceramica ispirata all'opera di Paul Klee *Strada principale e strade secondarie*

Note per l'intervento al Seminario
"La Psicologia nei diversi contesti organizzativi, priorità e linee di sviluppo"
AUSL di Parma - 30 marzo 2022
Tratte dal più ampio *Rammendare con cura. Trauma pandemico, welfare territoriale, competenze relazionali. Sette note sul piano Case della Comunità:*
http://sergiomanghi.altervista.org/Manghi-Case_comunita___-_def.pdf

Il tema
Pratiche di welfare nel tempo delle catastrofi

Non sappiamo cosa sta succedendo,
ed è questo che sta succedendo.
José Ortega y Gasset

Non c'era ancora stata la brutale invasione dell'Ucraina da parte della Russia, quando mi è stato chiesto di intervenire in questo vostro seminario. Nel titolo che avevo concordato con gli organizzatori, a fare da cornice non era il plurale "traumi collettivi", come ora, ma il singolare "trauma pandemico" – un'altra inattesa invasione, potremmo ben dire: quella dei corpi di tutti gli umani del pianeta da parte del virus che ci tiene in scacco da due anni.

Questo ritocco del titolo non ha comportato tuttavia modifiche sostanziali nel filo conduttore del discorso. Poiché quel che contava nell'espressione "trauma pandemico", e che rimane essenziale per le riflessioni che seguiranno, era assai più la parola *trauma*, nel senso appunto di trauma *collettivo*, che non l'aggettivo *pandemico* – pur rimanendo beninteso del tutto unico l'evento Covid, nel suo aver investito *per la prima volta*, *in simultanea*, *tutti gli umani del pianeta*, rendendo come mai prima d'ora concretamente tangibile il nostro essere divenuti una sola *comunità di destino terrestre*.[1]

Più precisamente, questo è in sintesi il filo conduttore: da ben prima di quel fatidico 9 marzo di due anni fa siamo entrati, irreversibilmente, in un *tempo di catastrofi*, come s'intitola un libro della filosofa Isabelle Stengers del 2009. Sottotitolo: *Resistere alla barbarie che viene*.[2] Il plurale "traumi collettivi" è pertanto, in quest'ottica, persino più congruente con le riflessioni che meditavo di proporre. Più pertinente, in particolare, nell'indicazione del carattere inedito, nel male come nel bene, del vertiginoso presente che ci è dato abitare. Del suo carattere, potremmo dire, *normalmente extra-ordinario*. Letteralmente *apocalittico*, nel senso etimologico, di rivelatore delle cose ultime, e dunque più *essenziali* – e qui, detto di passaggio, la risonanza con la formula *Livelli essenziali di assistenza*, relativa ai criteri dell'intervento psicologico nei contesti di welfare, sembra a me interessante, di portata tutt'altro che meramente tecnica.

Credo che questa ipotesi "apocalittica" corrisponda all'esperienza di emergenza permanente vissuta dagli innumerevoli professionisti, tecnici, dirigenti e volontari (tra i quali andrebbero inclusi gli innumerevoli educatori e insegnanti), mobilitati in questi due anni segnati dall'invasione virale. E credo che da essa discenda un compito ineludibile, per quanto arduo, ai limiti forse dell'impossibile. Ma che se assunto con il dovuto realismo, e con l'auspicabile senso dell'avventura, apra all'azione nuove, inedite possibilità: il compito, nientemeno, di ripensare le basi di senso del nostro prezioso welfare. Basi gettate in un tempo storicamente molto diverso da quello attuale, e dall'interno di una cultura dell'azione, che qui chiamerò *modernista*, in cui l'*extra-ordinarietà* era pensabile solo in quanto condizione transitoria. Non cioè come tratto costitutivo della nostra quotidianità, ma come emergenza passeggera, da riportare a normalità. Ed è ancora con questo dualismo di ordinario ed extra-ordinario che si è affrontata in larga misura, con ogni evidenza, anche la crisi pandemica.

Nelle riflessioni che seguono cercherò di specificare schematicamente questo compito, per come a me sembra presentarsi oggi alle pratiche di welfare, in tre passaggi:

1. Pensare un *nuovo inizio* per il welfare, a partire dal piano *Case della comunità*.
2. Mettere a valore le competenze *relazionali*, trasversalmente a tutte le professionalità.
3. Riorientare la bussola politico-culturale del welfare dall'uguaglianza alla *fraternità*.

[1] Cfr. E. Morin, *Terra-patria*, Raffaello Cortina, Milano, 1993, *La fraternità. Perché?*, AVE, Roma, 2020.
[2] Edizione italiana Rosenberg & Sellier, Torino, 2021 (cura e introduzione di N. Manghi).

1.
Un nuovo inizio per il welfare
(intorno alle *Case della Comunità*)

Domanda preliminare, quanto essenziale: che cosa sta mai accadendo nelle nostre comunità, colpite da una sequenza incalzante di eventi e processi traumatici collettivi? Più precisamente: che cosa sta accadendo in esse da quando alle euforiche attese di crescita illimitata, alimentate dalla globalizzazione liberista negli scorsi anni 80 e 90, sono seguiti i ripetuti traumi collettivi che abitano oggi tutti insieme le nostre esistenze e coesistenze quotidiane?

Lo shock terroristico nel 2001, quello finanziario nel 2007-2008, la pandemia nel 2020, oggi il ritorno della guerra nel cuore dell'Europa. Mentre la rivoluzione digitale va trasformando nell'intimo la vita quotidiana di tutti e di ciascuno a una velocità crescente (il traffico dati delle fibre ottiche più recenti raggiunge i 2/3 della velocità della luce). E mentre le migrazioni da guerre, crisi climatiche e povertà non fanno che ingrossarsi. Tutto ciò nella più vasta cornice, oscuramente minacciosa, di un dissesto ecologico devastante.

Il minimo che possiamo dire, per rispondere alla domanda iniziale, è che ne sappiamo molto poco, e che è questo nostro saperne molto poco, per evocare le parole di Ortega y Gasset riportate in epigrafe, che sta anzitutto accadendo. *Comunità* è oggi, come mai prima, il nome di un problema – un problema eco-sociale, eco-politico –, e non di una risposta. Problema di piena pertinenza delle pratiche di welfare. Come sembra per la prima volta riconoscere la politica, nel nostro paese, ai suoi più alti livelli, reagendo allo tsunami pandemico, fra altre cose, con il piano *Case della Comunità* contenuto del Piano Nazionale di Ripresa e Resilienza: ben 1288 "Case", una ogni 40-50.000 abitanti, da realizzare entro il 2026, in ciascuna delle quali concentrare i servizi sociali, sanitari e di prossimità del territorio, sulla base di pratiche interprofessionali, multidisciplinari, collaborative.

Case *della* Comunità, si noti, e non – o non solo – *per* la comunità. Dove la parola *comunità*, proprio in forza di quel *della*, designa un'entità civico-politica, autonoma rispetto ai servizi, e non una mera sommatoria di utenze definite tramite linguaggi tecnico-professionali, come nella maggior parte delle attuali *Case della salute*.

Tutto ciò, sappiamo bene, sulla carta. E sappiamo bene quanto il passato sia capace di neutralizzare i segni di novità emergenti dagli eventi traumatici. E tuttavia, questi segni persistono. E in via potenziale incontrano i vissuti reali dei tanti professionisti, tecnici e volontari, a diretto contatto in questi anni con l'emergenza quotidiana, nelle organizzazioni e nei territori, la cui esperienza dell'extra-ordinario attende di essere messa a valore, dovremmo riuscire a dirci, e non di tornare a una qualche nuova ordinarietà, prevedibilmente del tutto illusoria.

Quel che s'impone è anzitutto una nuova modalità di rapporto con le comunità, un modo diverso di esserci. Il mondo delle pratiche di welfare si trova oggi, in altre parole, in un punto di biforcazione, tra una via continuista e una discontinuista. Tra ignorare le problematicità del legame comunitario, delegandole ad altri (canonicamente, la Politica, concepita separatamente, come se il welfare non fosse Politica ma pura Tecnica), e condividerle, nel bene come nel male. Tra pensare la comunità come campo vasto di utenze, secondo lo schema modernista-prestazionista *servizi→destinatari*, associato al provvidenzialismo secolarizzato beneficiante→beneficiario, e pensarla come campo di processi relazionali oggi entropici e scomposti, da saper riconoscere e accompagnare nelle loro possibili ricomposizioni e rigenerazioni.

E quanto alle Case della Comunità: tra pensarle come *cosa* – strutture materiali e tecnico-professionali compiute da "calare" nei territori – e pensarle come *processo*, ovvero come esito sempre incompiuto da realizzare *con*, e non solo *per*, le comunità. Ripetendo, nel primo caso, i rodati automatismi modernizzatori, tesi a civilizzare l'incivile, razionalizzare l'irrazionale e normalizzare l'extra-ordinario. Oppure accogliendo, nel secondo caso, le avventurose sfide relazionali di questo nostro vertiginoso presente, piaccia o no comunque civile/incivile, razionale/irrazionale, ordinario/extra-ordinario.

2.
Saperi relazionali

Le competenze più preziose per la *seconda via*, qui abbozzata, sono i saperi *relazionali*. Ovvero i saperi viventi attraverso i quali ha luogo, tra noi mammiferi iperaffettivi, momento per momento, l'incessante *co-ordinazione* delle emozionalità, delle attese e delle posture reciproche, nel piccolo come nel grande delle nostre aggrovigliate "danze interattive".[3]

Saperi non racchiusi nell'epidermide individuale, ma intrinsecamente *transindividuali* e immediatamente *interconnettivi*, senza la cui valorizzazione deliberata, *trasversalmente* all'insieme dei diversi professionismi, specialismi e posizionamenti organizzativi o valoriali, non si vede come potrebbero venir promosse con un qualche realismo pratiche di cura sensibili alle frammentazioni e alle lacerazioni in atto nei legami interpersonali, comunitari, eco-civico-politici, e alle loro autonome valenze ricompositive e rigenerative.

Non sono certo in grado di farlo – non da sole, intendo – le tipologie di saperi maggiormente legittimate finora nei contesti di welfare, che ne hanno dettato in larga misura modelli organizzativi e profili tecnico-professionali: i saperi *cognitivi*, finalizzati a mappare il reale in forme autocoscienti (*ego cogitans*), e quelli *tecnico-normativi*, finalizzati a razionalizzare il rapporto mezzi-scopi. Tali saperi, operando attraverso distinzioni discreto-digitali e in vista di scopi predefiniti, non sono intrinsecamente in grado di cogliere – ripeto, da soli – la dimensione *continua*, analogico-concreta, e "gratuitamente" *autofinale*, intrinseca a ogni "danza interattiva", dalla più occasionale alla più formalizzata. Una dimensione vitale che avvolge da ogni lato, per così dire, le nostre azioni cognitive e tecnico-normative dotandole di *senso*.

Ciascun singolo gesto di cura è una composizione variabile di questi tre ordini di saperi. Ma nella cultura di welfare prevalsa finora, quelli relazionali sono stati trascurati. L'influenza perdurante del dualismo modernista mente-corpo – e cultura-natura, valori-fatti, politica-tecnica, soggetto-oggetto, *ego-alter*, ecc. –, insieme alla priorità assegnata al primo termine, ha fatto sì che i saperi cognitivi e tecnico-normativi venissero idolizzati, in modo particolarmente sistematico con le proceduralizzazioni ossessive dell'ultimo trentennio "aziendalista".

In questa cornice culturale marcatamente tecno-cognitiva, i saperi relazionali non potevano che essere sminuiti, o addirittura misconosciuti nella loro specificità (ovvero: nel loro essere irriducibilmente *transindividuali, continui e autofinali*): ora derubricati a questioni di qualità soggettive più o meno spiccate, comunque professionalmente opzionali, ora sussunti nella cornice ideologica egemone, come questioni di tonalità "empatiche" da sviluppare ai fini di una maggior soddisfazione delle persone-utenti (*customer satisfaction*). Situando cioè la cosiddetta "empatia" in una prospettiva finalistico-prestazionale. Al largo dal riconoscere nei saperi relazionali i tessitori incessanti *de facto* delle sottili trame di senso, interpersonali, organizzative, istituzionali e politiche, all'interno delle quali prendono forma i necessari orditi e ricami tecnico-cognitivi, rimanendone tuttavia in ogni caso segmenti parziali, in sé privi di senso.

Non ci è dato comunque, in quanto esseri viventi, e viventi iperaffettivi, non essere avvolti nella trama ecologica di relazioni che andiamo con-tessendo creativamente. Ogni nostra singola azione ha luogo pertanto, potremmo dire, tra un minimo e un massimo di consapevolezza della rilevanza che i saperi relazionali hanno *di fatto* in tale con-tessitura. Finora, nei contesti di welfare, la lancetta si è mossa per lo più verso il minimo. Il che, in vista del necessario nuovo inizio del welfare, ci porta una notizia cattiva e una buona. La cattiva è che se si intende mettere a valore questi saperi, il cammino si presenta molto in salita. La buona è che, avendoli così a lungo trascurati, essi costituiscono una vasta riserva di risorse preziose, per intraprendere questo cammino – mirando a farne, in prospettiva, l'asse politico-culturale comune di quel pilastro essenziale della nostra democrazia che è il welfare.

---

[3] Il termine sintetizza l'espressione «danza di parti interagenti», di G. Bateson, *Mente e natura*, Adelphi, Milano, 1979. Sia consentito rinviare a S. Manghi, *La conoscenza ecologica. Attualità di Gregory Bateson*, Cortina, Milano, 2010[2].

3.
Dall'uguaglianza alla fraternità

Immaginare un nuovo inizio del welfare, basato sul far comunità e sul primato delle competenze relazionali, nel senso qui abbozzato, richiede infine un cambio di prospettiva nell'ispirazione politica del welfare: lo spostamento del baricentro, nella classica trinità democratica, *liberté, égalité, fraternité*, dal secondo al terzo termine.

Non è una questione di valori alternativi – fraternità *invece che* uguaglianza. Ma di necessità politica. Una necessità dettata dall'esaurirsi della spinta propulsiva del binomio *libertà-uguaglianza*, che ha fatto da bussola più in generale allo sviluppo delle democrazie nel secolo scorso. E alla cui seconda polarità, l'uguaglianza, fa tuttora riferimento il discorso *standard* sul senso ultimo del welfare, affidato alla logica universalistica del diritto.

Quel binomio storico liberale e/o liberalsocialista, fatica infatti sempre più a mobilitare le passioni umane verso sponde democratiche, come ammonisce da un trentennio almeno Edgar Morin. Ovunque, per le incertezze e le paure alimentate dai processi traumatici richiamati sopra, crescono attese di una coesione sociale promossa dall'alto, da dittature e "democrature" che non promettono libertà e uguaglianza ma sicurezza e discriminazione verso le differenze, additate come una minaccia, appunto, alla coesione.

La prospettiva democratica, storicamente associata alle grandi promesse tecno-economiche moderniste di *ordine e progresso*, sconta ovunque vaste delusioni per i fallimenti di tali promesse. E la conseguenza più acutamente sentita di tali fallimenti è il vuoto crescente di capacità di fare legame e di configurare prospettive comuni. Come ha scritto papa Francesco, in un passaggio sorprendente della *Fratelli tutti*, nel quale assume, quasi citando Edgar Morin, il linguaggio della Rivoluzione francese: salvaguardare la libertà e l'uguaglianza richiede oggi una *volontà politica di fraternità.*[4]

Il nostro vertiginoso presente rende in gran parte obsolete le categorie e le pratiche che abbiamo a lungo considerato *automaticamente* democratiche e produttrici di uguaglianza. Incluse quelle di welfare, che delle democrazie sono un pilastro essenziale. E che nelle Case della Comunità trovano oggi un'opportunità straordinaria di potenziale innovazione democratica. L'opportunità di sperimentare pratiche non più intese come erogazione di servizi progettati a monte, secondo il ricordato schema *servizi→utenti*, ma (*anche, e anzitutto*), come cura del tessuto eco-sociale, in condivisione con le sue difficoltà, in alleanza con i suoi movimenti e con la sua vita associativa. (In un'epoca sideralmente altra, qualcosa del genere si sperimentò, con i Consultori, animati da movimenti femministi, e con la Medicina del lavoro alla Maccaccaro).

Ivan Illich, storicizzando l'esperienza del welfare, ne individuava acutamente le origini lontane nel profondo influsso cristiano-temporale (post-costantiniano) sui processi che sarebbero poi stati di modernizzazione. E la definiva, criticamente, una "perversa" istituzionalizzazione dell'amore per il prossimo.[5] A tale prospettiva, opponeva l'idea cristiana originaria dell'amore per il prossimo come esperienza relazionale anzitutto affettiva (una questione «di trippe», diceva). Come esperienza, pertanto, non codificabile nei linguaggi costituzionalizzati del diritto, ma concretamente situata nel presente delle pratiche quotidiane. Come esperienza immediatamente politica, potremmo ben dire, in quanto in presa diretta sui movimenti molecolari dei processi di incessante rigenerazione del tessuto eco-sociale, nel piccolo e insieme nel grande.

Dove la posta in gioco, sempre aperta, mai raggiunta, è il mutuo riconoscimento, e insieme il mutuo sostegno, tra pari-diversi-liberi. In altre parole, la possibile, concreta *fraternità*.

---

[4] Cfr. S. Manghi, "Fraternità e politica", in M. Ingrosso, S. Manghi, *Laboratorio fraternità. 20 voci in dialogo con la Fratelli tutti*, Associazione culturale Luigi Battei, Parma, 2021, pp. 75-81, e "Fragili, preziose fraterntità", Postfazione, in E. Morin, *La fraternità, perché?*, cit,, pp. 57-71.

[5] I. Illich, *Pervertimento del cristianesimo. Conversazioni con David Cayley su Vangelo, Chiesa, modernità*, Quodlibet, 2008 (cura e postfazione di F. Milana).