

ALESSANDRO PINZANI*

Per una più giusta integrazione sociale¹

Riassunto: Il presente testo difende in primo luogo l'idea che il termine "esclusione sociale" non descrive adeguatamente i problemi che affliggono fasce sempre crescenti della popolazione nei paesi industrializzati e in via di sviluppo – problemi che potrebbero essere classificati più accuratamente come fenomeni di integrazione precaria, instabile e marginale. Uno degli effetti principali di tali fenomeni è la mancata partecipazione politica degli individui nelle decisioni che riguardano più direttamente la loro situazione economica e sociale. In questo senso, si ha una perdita di autonomia. Pertanto, il testo analizza, in secondo luogo, il concetto di autonomia, distinguendone un senso etico, morale e politico, e discute le condizioni materiali necessarie affinché gli individui possano sviluppare livelli sempre maggiori di autonomia nei tre ambiti menzionati.

Parole chiave: esclusione sociale, precariato, autonomia, denaro.

For a more just social integration

Abstract: The text claims firstly that the term "social exclusion" does not describe adequately the problems that increasingly affect whole social groups within industrialized and developing countries and that could be described more accurately as processes of precarious, instable and marginal integration. One of the main effects of such processes is that individuals do not participate any longer in the political process in which decisions affecting their socio-economic situation are taken. In this sense, we register a loss or a lack of autonomy. Therefore, the text analyzes, secondly, the concept of autonomy, by distinguishing an ethical, a moral and a political meaning of it, and discusses the material conditions that are necessary in order that individuals can develop increasingly higher levels of autonomy in the three afore mentioned spheres.

Key-words: social exclusion, precariousness, autonomy, money.

* Professor of Ethics and Political Philosophy at the UFSC, Florianópolis (Brazil).

¹ Lecture held by during the award ceremony of the Karl-Otto Apel International Prize for Philosophy – Tenth Edition 2016.

Sfide difficilissime ci attendono nel prossimo futuro. Alcune riguardano direttamente i destini dell'umanità intera, come quella costituita dalla salvaguardia di un'ecosfera che permetta la sopravvivenza della specie. Altre possono sembrarci più limitate e ristrette a una specifica regione geografica, come quella legata ai massicci movimenti migratori che hanno interessato e tuttora interessano l'Europa – sfida legata a sua volta alle profonde disparità economiche che ne sono la causa principale insieme a conflitti politici e religiosi locali. Ma anche queste ultime sono sfide che vanno ben oltre i ristretti limiti territoriali dei paesi coinvolti ed evidenziano problemi di portata mondiale, in particolare, quelli legati al profondo squilibrio economico tra nord e sud del mondo, tra paesi ricchi e paesi poveri. Da ultimo, ma non per importanza, dobbiamo affrontare la sfida del crescente numero di persone che, anche nei paesi più ricchi del mondo, come l'Italia, si trovano a fronteggiare quotidianamente il rischio di cadere in povertà o che vi sono già caduti. In questa mia prolusione vorrei parlare di questa sfida, che vorrei caratterizzare come una sfida di integrazione sociale, economica e politica, ma anche e soprattutto di integrazione morale.

Inizialmente, le mie considerazioni avranno un carattere poco filosofico e più sociologico, se vogliamo. Non si tratta di un caso. Condivido con Theodor Adorno l'idea che filosofia e sociologia non siano così lontane e separate l'una dall'altra come vorrebbero in molti, specialmente i sociologi. Inoltre, credo fermamente che la stessa filosofia pratica debba sempre prendere le mosse dalla realtà, quindi da una sua diagnosi empirica, se vuole dire qualcosa di utile e di concreto. Già Hegel aveva definito l'azione del filosofo come un "pensare il proprio tempo in concetti", ossia come il tentativo di concettualizzare e tematizzare i problemi che la nostra epoca ci pone, invece di elaborare modelli normativi che si pretendono universalmente validi, ma possono esserlo solo a prezzo di un'astrazione che li rende vuoti e inutili per la nostra vita. La tradizione della Teoria Critica, cui si rifà anche la teoria del discorso elaborata da Karl-Otto Apel, riprende la definizione hegeliana e ne accentua la tendenza ad appoggiarsi su una visione empiricamente fondata della società e dei suoi molteplici processi di riproduzione e integrazione.

Normalmente, sentendo parlare d'integrazione, il pensiero corre immediatamente al fenomeno opposto, ossia a quello dell'esclusione. Nel caso di cui ci stiamo occupando, si dovrebbe trattare naturalmente di un'esclusione sociale ed economica. In realtà, il fenomeno dell'esclusione propriamente detta è meno diffuso di quanto si pensi, poiché una totale esclusione dalla società o dal sistema economico sono quasi impossibili, anche se non mancano esempi storici (si pensi al destino degli ebrei nell'Italia fascista dopo le leggi razziali: privati di tutti i diritti politici e civili e, infine, impossibilitati persino a esercitare una professione). Anche se molti sociologi usano spesso questo termine, più che di *esclusione* tout-court dovremmo parlare di processi sociali, politici ed economici che escludono da *determinati* meccanismi di distribuzione di diritti e di

reddito o da *determinate* relazioni sociali. Per fare un esempio che dovrebbe chiarire meglio le cose, i lavoratori precari non vengono *esclusi* dal mercato del lavoro, ma vi vengono inclusi in modalità tali da collocarli in una situazione di evidente svantaggio rispetto ad altri soggetti già presenti in tale mercato – in primis i datori di lavoro, ma anche i lavoratori che godono dei diritti legati a impieghi più stabili. Lo stesso vale per tutti coloro che dispongono di un reddito regolare, ma incapace di garantire loro una sufficiente sicurezza economica e di proteggerli dalla sempre possibile caduta nella povertà, come molti pensionati in Italia o addirittura come molti lavoratori il cui salario è inadeguato alle esigenze minime per condurre una vita decente e priva di timori. Persino i disoccupati vengono inclusi nel mercato del lavoro indirettamente (e quindi senza goderne dei benefici più diretti). Costituiscono, infatti, al suo interno un potenziale bacino da cui attingere in caso di necessità o rappresentano addirittura uno spauracchio da agitare nei confronti dei lavoratori che esigano miglioramenti salariali o delle condizioni di lavoro (il celebre “esercito di riserva di manodopera” di cui parlava Marx). Quando poi vi siano meccanismi di stato sociale che prevedano il pagamento di sussidi, i disoccupati vengono inclusi direttamente, ma in forma *marginale* nel sistema economico, visto che tali sussidi sono finanziati con i proventi di tasse legate soprattutto al reddito salariale e ai guadagni risultanti da attività economiche di altri soggetti. Insomma, il problema non è quello dell'*esclusione* socio-economica, ma quello di un'inclusione *precaria, instabile e marginale*, come rilevato, tra gli altri, dal sociologo brasiliano José de Souza Martins.

Il fatto che stiamo parlando di inclusione invece che di esclusione non significa naturalmente che il fenomeno in questione possieda connotazione positiva. Come detto, si tratta di un'inclusione precaria, instabile e marginale. Precaria perché legata a contratti di lavoro o a politiche sociali di corta durata o che possono essere revocate da un momento all'altro.¹ Instabile perché i modi in cui individui e famiglie accedono al mercato e a determinate relazioni sociali non sono sufficienti per garantire che tale accesso abbia luogo in forma continuata. Il salario legato a un lavoro precario o il reddito dovuto a benefici pubblici minimi possono divenire insufficienti a causa di spese impreviste (ad es. dovute a un'emergenza medica) o a causa di un aumento del costo della vita non coperto da un equivalente adeguamento dei salari o dei sussidi pubblici. Il passaggio da uno standard di vita minimamente decente alla povertà è spesso più rapido e imprevisto di quanto si pensi, come hanno sperimentato a loro spese molte famiglie negli ultimi anni. Finalmente, si tratta di un'inclusione marginale perché lascia individui e famiglie ai margini del sistema produttivo e dei processi distributivi di ricchezza, condannandoli a vivere di lavori precari e mal pagati o a dipendere da sussidi pubblici che ne garantiscono solo la sopravvivenza, senza fornire loro gli strumenti per costruire un futuro migliore.

Come probabilmente avrete notato, in queste brevi osservazioni ho parlato di fenomeni di inclusione senza specificare chiaramente chi ne siano i soggetti responsabili e limitandomi a menzionare genericamente i luoghi in cui essi avvengono: il mercato del lavoro, il sistema produttivo di beni e di servizi ecc. In effetti, questi processi hanno luogo in ambiti diversi caratterizzati dalla presenza di forze impersonali, come appunto quelle che reggono il mercato del lavoro o, più in generale, l'economia di un paese o quella globale. Proprio il carattere impersonale di tali forze crea e rinforza la tendenza ad attribuire i processi di cui stiamo parlando a una specie di necessità naturale, come se l'economia obbedisse a leggi immutabili cui tutti dobbiamo sottostare volenti o nolenti. In realtà non vi è niente di naturale nelle leggi economiche e, come sostenuto da Karl Polanyi e da molti altri storici dell'economia, nessun sistema economico potrebbe sussistere senza essere inserito organicamente in un ordine sociale e senza essere regolato da norme politiche, sociali e *morali* che sono, da parte loro, il risultato di convenzioni e quindi possono essere modificate quando esista la volontà di farlo. Per fare un esempio concreto, la crisi finanziaria del 2008 è il risultato non di ferree e immutabili leggi economiche, ma di un processo di *deregulation* e di eliminazione di qualsiasi controllo sull'attività degli istituti finanziari – processo assolutamente politico nella sua essenza e determinato da precisi interessi economici che sono stati tradotti in leggi e codici sostituendo leggi e codici esistenti. Insomma, non si è trattato di un uragano abbattutosi sul mondo finanziario, come ci è stato spesso dipinto, ma dell'effetto disastroso di specifiche scelte politiche da parte non solo del governo americano, ma anche dei governi di tutti gli altri paesi che, nel corso degli ultimi decenni, hanno permesso al mercato finanziario globale di espandersi senza controllo.

Da queste brevi considerazioni dovrebbe già essere chiaro come e perché i fenomeni di integrazione parziale, instabile e marginale possano interessare un filosofo e non soltanto un sociologo, un economista o uno scienziato della politica. Tali fenomeni sono il risultato di scelte politiche che, *in quanto tali*, devono essere giustificate pubblicamente, e quindi possono e devono essere discusse sia nel contesto delle istituzioni pubbliche in cui vengono prese, sia nel contesto più ampio della sfera pubblica nazionale e internazionale. Da questo punto di vista, è fondamentale disporre di regole che permettano che tale discussione abbia luogo nell'uguale rispetto di tutti gli interessati e che le decisioni siano prese in base alla forza di argomenti e non in base alle minacce o all'uso aperto della forza, in base alla manipolazione delle informazioni disponibili o in base a suggestioni retoriche che vadano contro la realtà dei fatti. L'etica del discorso, sviluppata da Apel e da altri filosofi ispiratisi alla sua opera, come Reinhard Hesse o Michele Borrelli, ci permette di stabilire quali siano tali regole e, quindi, di determinare i criteri per una discussione politica i cui risultati siano legittimi e accettabili in linea di principio da tutti i partecipanti anche quando vadano contro i loro interessi.

In questo contesto, però, non intendo parlare di tali regole, ma delle condizioni materiali oggettive e soggettive che devono essere soddisfatte affinché vi sia garanzia della legittimità del processo discorsivo propriamente detto e dei risultati da esso raggiunti. O meglio, intendo parlare delle condizioni che, con certezza, impediscono agli individui di partecipare di forma adeguata al dibattito politico in generale e quindi al discorso politico (che non è la stessa cosa: ma per il momento possiamo trascurare tale distinzione). Il summenzionato fenomeno di un'integrazione parziale, instabile e marginale rappresenta appunto un ostacolo formidabile alla piena partecipazione politica degli individui. Non solo: esso rappresenta un ostacolo alla loro *autonomia* etica, morale e politica, come cercherò di mostrare nella seconda parte di questo mio intervento.

Naturalmente un termine come "autonomia" richiede una definizione più precisa, se si vuole usarlo per una diagnosi sociale non approssimata. Non lo sto usando nel senso in cui è stato introdotto nella filosofia politica da Rousseau e nell'etica da Kant, ossia come un termine tecnico che indica la capacità di darsi leggi politiche o morali, rispettivamente. Sto usandolo piuttosto nel senso più comune che ha assunto col tempo e che si riferisce alla capacità di fare scelte di qualunque tipo (morali, politiche, esistenziali) senza dipendere dall'arbitrio di altri ma basandosi su regole autoimposte. Così facendo, il termine "autonomia" si avvicina a quello di "libertà", ma ne resta separato proprio perché contiene l'idea di darsi delle regole che invece è assente quando si parla semplicemente di libertà. Inoltre, contrariamente a quest'ultima idea, quella di autonomia ammette una certa gradualità. Si può essere autonomi in misura minore o maggiore, ma è impossibile esserlo perfettamente, perché non è possibile "darsi la propria regola" senza subire l'influenza più o meno pesante degli altri o delle circostanze esterne – e a volte si tratta di un'influenza di cui è difficile essere consapevoli, specialmente quando si manifesta nell'educazione che abbiamo ricevuto o nei valori che ci sono stati inculcati dalla famiglia e dalla società in cui siamo cresciuti. Per questo è necessario identificare differenti livelli di autonomia.

Esiste un livello basico, che è quello che ci permette di compiere degli atti, ossia di essere dei semplici attori. A questo livello, una persona deve essere capace di porsi dei fini, di avere delle convinzioni sulle strategie più adeguate per raggiungerli e, quindi, di capire almeno fino a un certo punto quali possano essere le conseguenze dei suoi atti. Tutte queste capacità possono essere possedute a differenti livelli e non sono esclusive degli esseri umani: anche gli altri animali possono dirsi autonomi a questo livello basico, se sono in grado di porsi dei fini e di scegliere tra vari mezzi (ossia, quando non seguono ciecamente quello che chiamiamo, un po' impropriamente, istinto). Anche per raggiungere questo livello minimo di autonomia è necessario che si diano determinate condizioni materiali come: avere libertà di movimento, possedere un minimo di forza fisica, aver sviluppato le proprie facoltà intellettuali almeno fino al punto di poter

scegliere tra varie strategie di azione e di ponderarne almeno alcune delle conseguenze più immediate.

A un livello un po' superiore, autonomia può essere definita come la capacità di assumere la responsabilità delle proprie azioni, ossia di fornire ragioni per esse a noi stessi o ad altre persone. In questo senso, si è più che un semplice attore, e si diventa un agente. Questo tipo di autonomia è peculiare degli esseri umani ed è connessa ad altre condizioni: essere cosciente di se stesso come attore; essere cosciente delle conseguenze meno immediate delle nostre azioni per noi stessi e per gli altri; essere capace di esprimersi in una lingua e di servirsene per giustificare il nostro operato offrendo ragioni; finalmente, essere riconosciuto dagli altri come un soggetto responsabile delle proprie azioni, a cui si può chiedere appunto ragione di esse. Si potrebbe pensare che questo livello di autonomia sia sufficiente per considerare un individuo come un possibile partecipante a un discorso e quindi come un possibile soggetto morale e politico, ma non è così. Questo tipo di autonomia rappresenta una condizione necessaria ma non sufficiente per essere un soggetto minimamente autonomo dal punto di vista morale e politico. Ad esso devono aggiungersene altri.

Il primo di essi è rappresentato dalla capacità di definire la propria identità, ossia di costruire un'immagine di noi stessi senza vedersela imporre dall'esterno (come quando si chiamano "zingari" i rom o "terroni" i meridionali), e di vedere riconosciuta la propria capacità epistemica, ossia la nostra capacità di giudicare la realtà, di saper valutare la propria situazione, i propri bisogni, le proprie preferenze, e di essere in grado di prendere posizione rispetto a valori e norme morali e sociali. Per fare un semplice esempio, in generale non riconosciamo questa capacità ai bambini piccoli e la riconosciamo solo parzialmente a quelli più grandi. Ma questo atteggiamento paternalista caratterizza anche molte relazioni tra adulti, e specialmente tra gruppi sociali. Ad esempio, l'idea che i poveri non siano capaci di badare a se stessi e di spendere con giudizio i propri soldi è sempre stata molto forte e continua a esserlo. In Brasile si pensa che gli uomini più poveri, non appena ricevono un po' di soldi dal governo o dopo un lavoretto, corrano a spenderli tutti in cachaça, ossia in alcool. Nei paesi dove vige la sha'aria la testimonianza di un uomo vale quella di due o tre donne, in alcuni casi, e in America, negli stati del sud, era normale che in tribunale la parola di una persona di colore valesse meno di quella di un bianco. Attaccare un'etichetta negativa a un gruppo di persone o affermare che non sanno davvero cosa dicono o cosa vogliono equivale a negar loro autonomia.

Un ulteriore livello di autonomia è rappresentato dalla capacità di fare una scelta *etica*, ossia di vivere quella che si considera essere una vita buona per noi. A questo proposito, vorrei riprendere la distinzione, comune tra autori della teoria del discorso, tra questioni etiche e questioni morali. Questioni etiche sono quelle sul tipo di vita che riteniamo più adeguata e sui valori che consideriamo più meritevoli di realizzazione.

Questioni morali riguardano invece ciò che riteniamo di dovere agli altri o che gli altri debbano a noi.

Come soggetto *eticamente* autonomo, un individuo deve essere in grado di elaborare un progetto personale di vita. Come soggetto *moralmente* autonomo, deve considerare se stesso e gli altri come capaci di stabilire relazioni mutue di obblighi morali e legali (insomma, deve saper vedere in se stesso e negli altri dei detentori di diritti e di doveri). In questo caso, più che negli altri, è evidente che si può essere autonomi in misura minore o maggiore: in ambito etico, a seconda della maggiore o minore capacità di definire il proprio piano di vita in maniera indipendente dai modelli che ci vengono offerti dal nostro ambiente (sia da quello più immediato: famiglia, amici, comunità ristretta; sia da quello più ampio: la nostra cultura nazionale, la nostra religione ecc.); in ambito morale, a seconda della maggiore o minore capacità di definire diritti e doveri (i propri e quelli degli altri) sulla base di principi che siano il frutto di una riflessione autonoma e non semplicemente i principi inculcati dalla nostra famiglia, dal nostro gruppo sociale o dalla nostra comunità religiosa. L'autonomia etica, ossia la capacità di elaborare dei progetti di vita differenti da quelli imposti dal proprio ambiente, è importante per il soggetto medesimo. L'autonomia morale, che ci permette di attribuire diritti e doveri sulla base di principi frutto di riflessione propria, è importante anche per le persone che circondano il soggetto. Per fare un esempio, immaginate una donna che proviene da una famiglia estremamente patriarcale e maschilista e che, ciononostante, riesce a scegliere un modello di vita che i suoi familiari considerano immorale o assurdo e che decide di abbandonare la sua casa natale per trasferirsi in una grande città e vivere come crede meglio. E immaginate che uno dei suoi fratelli superi l'indignazione iniziale per il comportamento della sorella e passi ad attribuire a lei e a tutte le donne in generale quei diritti che gli altri membri della famiglia continuano a negare loro sulla base dei propri valori maschilisti e patriarcali. Potremmo dire che la donna ha raggiunto una maggiore autonomia etica, e che suo fratello ha raggiunto una maggior autonomia morale. Come si vede, una delle caratteristiche di chi raggiunge quest'ultimo tipo di autonomia è quella di attribuire maggiori diritti e quindi, potenzialmente, maggiore autonomia anche alle altre persone.

Il maggiore o minore grado di questi due tipi di autonomia dipende da vari fattori: innanzi tutto da circostanze esterne (il periodo storico o il paese in cui ci capita di vivere, l'ambiente sociale e culturale in cui ci siamo formati e in cui passiamo la vita, il regime politico sotto il quale ci troviamo ecc.), ma anche dalle nostre esperienze biografiche e persino dalle nostre potenzialità genetiche. Tra le condizioni che devono essere soddisfatte per sviluppare questi due tipi di autonomia, vi sono le seguenti: è necessario che una persona riceva un'educazione basica (familiare e scolastica) che le permetta non solo di comunicare e di interagire con gli altri, ma anche di intendere i principi e i valori centrali del suo mondo sociale; è necessario inoltre che sia esposta a

valori e principi differenti da quelli di tale mondo e che sia in grado di capirli, di paragonarli a quelli che è stata educata ad accettare, di mettere in discussione questi ultimi e di posizionarsi rispetto ad essi (può accettarli totalmente, accettarli in parte o rifiutarli completamente); è necessario che sia in grado di formulare una visione di vita buona basata o sui propri valori e principi tradizionali o su principi e valori differenti o su un misto dei due; è necessario che sappia articolare degli argomenti a favore di tale visione di vita buona e quindi che sappia difenderla dalle critiche altrui o rivederla sulla base di quest'ultime. Ovviamente, tutto ciò presuppone l'esistenza di una serie di circostanze materiali esterne come l'esistenza di un sistema educativo accessibile e non discriminatorio, che non si limiti alla trasmissione di valori e principi tradizionali ma sviluppi le capacità *critiche* degli studenti; l'esistenza di un sistema giuridico e politico che permetta di esprimere le proprie opinioni e di realizzare il proprio piano di vita senza essere puniti dallo stato o senza essere soggetti alla stigmatizzazione da parte della società; l'esistenza della possibilità di entrare in contatto con ambiente culturali e sociali diversi, sia direttamente, sia indirettamente (attraverso la lettura di libri, la visione di film o l'uso di internet e dei social media).

Infine, autonomia etica e morale convergono in quella che potremmo chiamare autonomia politica, ossia nella capacità di immaginare un progetto di vita *comune* per sé e per i propri concittadini sulla base non solo di valori condivisi, ma anche e soprattutto di diritti e doveri reciproci. Un soggetto politicamente autonomo è in grado di discutere con gli altri la sua visione di società ed eventualmente di rivederla o di abbandonarla in base a tale processo di confronto. È, insomma, un soggetto capace di partecipare attivamente a un discorso politico, ossia a una discussione basata su argomenti razionali in cui le decisioni sono prese in conformità a quello che è considerato l'argomento migliore e non ricorrendo alla forza, alla minaccia, alla negazione dell'identità o della competenza epistemica altrui, alla manipolazione o alla suggestione retorica. Chi preferisce cedere alla tentazione di soluzioni semplici per i problemi che ci attendono, rifiutando di accettarne la complessità, dimostra di possedere un grado inferiore di autonomia politica rispetto a chi, al contrario, è consapevole da un lato della difficoltà di tenere unite tante visioni di mondo e tanti interessi diversi e spesso contrapposti e dall'altro della necessità di trovare soluzioni inevitabilmente imperfette e mai pienamente soddisfacenti, che però possono essere sempre riviste e migliorate per mezzo di ulteriori discorsi politici.

Questi ultimi tipi di autonomia, etica, morale e politica, sono strettamente correlati allo sviluppo del senso della propria dignità e del rispetto di sé. Quando una persona ha la sensazione di star seguendo un piano di vita scelto autonomamente e di essere in grado di realizzarlo perché gli altri le riconoscono il diritto di farlo, può assumersi la responsabilità delle sue azioni in un senso molto più forte che nel caso di un semplice agente. Non si tratta più solo di identificarsi come il soggetto che ha compiuto

un'azione, ma di riconoscere in quell'azione la realizzazione per quanto parziale del proprio piano di vita, quindi dei valori sulla cui base si è scelto di vivere, e di assumersi le conseguenze positive o negative di tale azione. Quando abbiamo l'impressione che le nostre azioni non dipendano dalle nostre scelte etiche, morali o politiche, ma siano il risultato di forze esterne (della volontà di altre persone o degli impersonali meccanismi del mercato, ad es.), tendiamo a non sentirle come nostre, a non riconoscerci in esse e quindi a non assumercene la responsabilità. Ma, soprattutto, perdiamo il rispetto di noi stessi, perché ci sentiamo dei semplici burattini e non dei soggetti autonomi. Allora le nostre azioni non ci appaiono come l'espressione di un agire autonomo, ma di un comportamento meccanico.

I processi di inclusione precaria, instabile e marginale di cui ho parlato all'inizio rappresentano quindi una seria minaccia all'autonomia etica, morale e politica degli individui che ne sono vittima, in quanto fanno venir meno le condizioni materiali che permettono alle persone di divenire soggetti autonomi. Vorrei concludere la mia prolusione proprio parlando brevemente delle condizioni materiali necessarie per essere soggetti autonomi in senso etico, morale e politico.

Nella sua *Filosofia del denaro*, pubblicata nell'anno 1900, il filosofo e sociologo tedesco Georg Simmel stabilisce una relazione tra denaro e autonomia individuale. Più precisamente, egli richiama l'attenzione sul potere ambiguo che il denaro possiede, da un lato, di liberare l'individuo dalle relazioni di dipendenza personale, ossia dal favore di altri individui, e dall'altro di sottometterlo a un'altra forma di dipendenza – impersonale, questa volta – ossia alla necessità implacabile di trovare una fonte di reddito. L'esempio che Simmel fornisce è quello dell'individuo sottomesso a una relazione di tipo feudale che deve al suo signore determinate prestazioni in natura (le *corvée*). Quando tali prestazioni sono sostituite dal pagamento di una tassa, l'individuo diventa più libero, giacché ora può disporre del suo tempo e del suo lavoro come meglio crede, senza doverli dedicare almeno in parte al suo signore. Inoltre, afferma Simmel, il denaro è anche un grande livellatore e spersonalizzatore, perché permette a chi lo possiede di avere accesso a beni e servizi indipendentemente da qualsiasi altra considerazione di tipo personale. Con il denaro posso comprare quello che desidero o di cui ho bisogno senza dover conquistare la simpatia o la benevolenza del venditore, come aveva già rilevato alla fine del Settecento Adam Smith, quando aveva sostenuto, nel suo libro sulla ricchezza delle nazioni, che non è a causa della generosità del macellaio o del calzolaio che sono in grado di nutrirmi e calzarmi, ma a causa del loro desiderio di ricevere il mio denaro in cambio delle loro merci. Tutto ciò può sembrarci banale, ma non è affatto scontato. Storicamente, la maggior parte delle società umane si è basata su relazioni di tipo personale, sui legami di sangue, su vincoli di solidarietà comunitaria e su forme di clientelismo o di dipendenza simili a quelle feudali. È solo in alcuni luoghi e in alcune epoche, in primis, nell'Europa moderna, che le relazioni tra i

membri della società si sono spersonalizzate – e anche in questo caso non del tutto: vincoli di sangue o affettivi o solidari sono ancora presenti e importanti persino in società apparentemente anonime come la nostra. A essersi spersonalizzate, sono soprattutto le relazioni caratteristiche di determinati ambiti, in primo luogo, di quello economico, appunto. Come già aveva rilevato Hegel nel 1820, all'interno della sfera economica, i membri della società moderna intrattengono tra loro relazioni impersonali. In questa sfera, essi ricercano i mezzi per soddisfare i propri bisogni senza che nessuno ne chieda loro conto e senza che nessuno rifiuti loro tali mezzi, se soltanto sono in grado di pagare. Anche se certe forme tradizionali di controllo sociale non sono scomparse del tutto, le relazioni economiche sono generalmente impersonali e permettono alle persone di mantenere il loro anonimato e di sottrarsi all'arbitrio altrui.

Ora, sono specialmente le persone povere che si trovano a dipendere da relazioni di tipo personale. Se hanno bisogno dell'aiuto di individui o istituzioni devono tornarsi graditi ai loro benefattori e spesso ciò significa che devono obbedire a determinate regole di comportamento, la cui violazione può significare l'essere esclusi da ogni forma di appoggio. A volte sono costretti a ricambiare il beneficio ricevuto vendendo il loro voto o realizzando servizi per chi li beneficia – come succedeva con le corvée feudali. Anche quando ricevono benefici pubblici, devono spesso sottostare a condizioni specifiche per non perdere tale assistenza e qualche volta si tratta di condizioni particolarmente umilianti o che mettono in dubbio la loro buona fede del richiedente o li costringono a “provare” la loro povertà.² Insomma, quello che dovrebbe essere un *diritto* sociale dovuto a ogni *cittadino* viene trasformato in una forma di *carità* pubblica concessa solo a individui *meritevoli*. Il potere liberatorio del denaro viene così parzialmente annullato dal fatto che il suo ricevimento è condizionato dall'assunzione forzata di determinati atteggiamenti o dall'esecuzione di determinati atti. Siamo di fronte a un'altra forma di inclusione precaria, instabile e marginale, che condanna le persone a dipendere dalla benevolenza di individui privati o di rappresentanti di istituzioni pubbliche.

La mancanza di un minimo di sicurezza economica o la dipendenza dal favore altrui costituisce quindi una seria minaccia per l'autonomia di un individuo. L'impossibilità di disporre dei mezzi necessari per pianificare minimamente il proprio futuro o addirittura il proprio presente si traduce facilmente nell'impossibilità di sviluppare quel senso minimo di rispetto di sé necessario per essere un soggetto sufficientemente autonomo dal punto di vista etico, morale e politico. L'inclusione economica si rivela un elemento necessario, anche se non sufficiente, per trovare forme più giuste e accettabili di inclusione sociale e politica. Allo stesso tempo, però, tale inclusione può essere ottenuta solo sulla base di decisioni politiche che, a loro volta, presuppongono l'esistenza di individui capaci di prenderle direttamente o di influenzare gli attori istituzionali che decidono in loro nome (parlamenti e governi). Questo circolo

può essere interrotto, o quantomeno reso meno vizioso, soltanto permettendo a sempre più individui di divenire sempre più autonomi eticamente, moralmente e politicamente. In questo consiste la sfida più grande che ci troviamo ad affrontare come filosofi, come professori, come uomini politici ma anche come semplici cittadini.

¹ Ad esempio, in Brasile vi è un programma sociale importantissimo, chiamato Bolsa Família, che attinge cinquantacinque milioni di persone che vivevano in povertà assoluta e che, grazie a tale programma, sono riuscite per ora a uscirne, pur vivendo ancora in povertà secondo i criteri quantitativi stabiliti da varie istituzioni internazionali come UNESCO, Banca Mondiale e FMI. Nonostante il beneficio legato al programma sia minimo (una famiglia di classe media ci vivrebbe per pochi giorni), le famiglie che ne beneficiano riescono a sopravviverci per un mese o se ne servono per integrare i loro magri introiti e cominciare un'attività economica basica. In tal modo, esse guadagnano accesso al mercato sia come consumatori, sia come produttori. Trattandosi di un programma governativo istituito dall'allora presidente Lula e proseguito dalla presidentessa Dilma Rousseff, esiste però il rischio concreto che il nuovo governo, installatosi tra l'altro grazie a un dubbioso processo di impeachment, cancelli tale programma, facendo ripiombare nella miseria più terribile i suoi beneficiari.

² In Germania, ad esempio, chi riceve il sussidio chiamato Hartz IV deve sottostare a una lunga serie di condizioni: deve presentarsi regolarmente all'ufficio collocamento, deve accettare qualsiasi offerta di lavoro che sia minimamente tollerabile, anche se incompatibile con la sua formazione professionale, deve comunicare all'ufficio preposto alla distribuzione del sussidio i suoi spostamenti fuori città, ha l'obbligo di reagire entro ventiquattro ore a ogni messaggio o chiamata da tale ufficio e può essere oggetto di visite domiciliari per verificare se di fatto il suo tenore di vita giustifica il sussidio (ad es. se dovessero trovargli una bottiglia di spumante in frigorifero potrebbe vedersela brutta).