

Il reddito di base e l'obiezione dello sfruttamento. Due vie liberali.

Corrado Del Bò

Publicato in: Presentato il 24 novembre 2008 a Roma in occasione del Convegno di presentazione del BIN Italia *Nuovo welfare e reddito garantito: politiche europee e italiane a confronto*.

ABSTRACT

Il testo di questa relazione è stato presentato il 24 novembre 2008 a Roma in occasione del Convegno di presentazione del BIN Italia "Nuovo welfare e reddito garantito: politiche europee e italiane a confronto". Esso ricalca, con qualche modifica formale, una precedente relazione tenutasi a Torino il 12 novembre 2005 in occasione del Convegno "Quale reddito per quale atipico?".

Corrado Del Bò^{**}

1. L'espressione *basic income* o, se vogliamo usare un termine italiano, 'reddito di base' identifica un trasferimento monetario a) finanziato dalla fiscalità generale; b) erogato su base individuale; c) indipendentemente da prove dei mezzi (quindi viene dato a tutti, poveri e ricchi); d) indipendentemente dalla disponibilità ad accettare un lavoro o la frequenza a corsi di formazione, se offerti. Il reddito di base è, in buona sostanza, un reddito di esistenza, e mi sembra che alcuni suoi fautori, per esempio Andrea Fumagalli, preferiscano questa espressione. A entrambi – lo dico perché abbiamo avuto modo di confrontarci su questo – non piace

comunque reddito di cittadinanza, che è l'espressione più spesso utilizzata nel dibattito italiano. Questo perché potrebbe essere inteso non come una misura inclusiva, vale a dire come un reddito che genera appartenenza alla comunità dei cittadini e dunque estendibile anche a chi giuridicamente non è cittadino, ma come una misura esclusiva, nel senso che solo chi ha la cittadinanza può beneficiarne. In tempi difficili come questi è, a mio modo di vedere, un rischio che non possiamo permetterci.

Guarderò la questione del reddito di base sotto una particolare angolatura: quella della sua giustificabilità etico-politica. Non è l'unica questione rilevante, naturalmente, quando parliamo di reddito di base; pensiamo al problema della sua sostenibilità economica o a quello di come intervenire sull'ordinamento giuridico in generale e sul diritto del lavoro in particolare. Ma mi pare che la questione morale sia un passaggio ineludibile. Infatti, sembra esserci qualcosa di stonato nel dare a tutti in egual misura e senza richiedere alcun contributo lavorativo in cambio. Ora, se possiamo aggirare la prima obiezione ricordando che la mano sinistra riprenderà tramite l'imposizione fiscale tutto il reddito di base che la mano destra avrà dato ad esempio a Bill Gates, sulla seconda obiezione potremmo essere maggiormente in difficoltà; in un senso molto vago, se il reddito di base va a tutti, sembra che chi lavora venga *sfruttato* da chi sceglie di non lavorare. In breve, tutti beneficiano (sotto forma di reddito di base) della cooperazione sociale, ma solo alcuni ne sopportano gli oneri (sotto forma di contributi alla produzione del reddito).

Il resto della mia relazione è allora dedicato a spiegare perché questa intuizione, che ha certamente qualcosa di plausibile, possa essere sfidata; e lo possa essere da una prospettiva che mira all'allargamento dell'area del consenso a sostegno del *basic income*, senza ridurre questa misura a una rivendicazione di "bandiera" (rossa) che avrà forse molti pregi, ma un grosso difetto: è settaria, e con le sette non si va a mio giudizio da nessuna parte, politicamente parlando almeno.

2. Prima tuttavia di entrare nel merito del problema vorrei spendere qualche parola su un paio di questioni preliminari che sorgono quando affermo che la mia prospettiva intende affrontare la questione della giustificabilità morale del reddito di base.

La prima questione è questa. Alcuni pensano che la giustificazione morale delle scelte pubbliche sia una questione irrilevante, visto che in fondo l'arena politica sembra essenzialmente caratterizzata da altre cose: esercizio di rapporti di forza, tutela degli interessi dei gruppi di persone, necessità di generare consenso ecc. Eppure a me pare che la richiesta di

** Università di Milano. Email: corrado.delbo@unimi.it

ragioni squisitamente morali a sostegno di una certa scelta pubblica (ragioni che altri non possono ragionevolmente rifiutare) sia un *topos* del dibattito pubblico, si tratti della guerra contro la ex-Jugoslavia o dell'intervento in Iraq, dell'abolizione della tassa di successione o delle direttive anticipate in questioni di fine vita. La dimensione della giustificazione morale, per quanto possa essere – e spesso in effetti sia – oggetto di strumentalizzazione, sembra ineliminabile nelle società democratiche.

La seconda questione preliminare parte da un analogo scetticismo verso l'analisi morale della politica, ma lo declina in un senso diverso. Secondo alcuni, i problemi, in relazione al reddito di base, sono riducibili a quello della costruzione di una soggettività politica che possa reggere il conflitto sociale della post-modernità e del post-fordismo, “forzando” la sua introduzione. Intendiamoci: non sto affermando che la questione non sia importante. Sostengo però che la questione della giustificazione morale rafforzi, e non indebolisca, questa lotta, e consenta di ottenere un consenso più ampio rispetto a quello che l'altra prospettiva (obiettivamente riduzionista) potrebbe, a mio giudizio, ottenere. Anche per questo mi pare importante riuscire a spiegare perché sia perdente la via settaria verso il reddito di base.

3. Ma vengo ora alla questione centrale del mio intervento. Intendo offrire due possibili argomenti per replicare all'obiezione secondo cui il reddito di base istituzionalizza una qualche forma di “sfruttamento” (uso il termine tra virgolette perché non sono certo che sia sfruttamento in senso tecnico, marxiano o anche non-marxiano). Il primo è un argomento prodotto all'interno di una tradizione solitamente qualificata come *libertarismo egualitario*¹. Il punto da cui possiamo partire per spiegare questo argomento è la questione che nel XVII secolo John Locke aveva posto nel suo *Secondo trattato sul governo civile*: come può divenire proprietà privata quello che in origine era in comune a tutti? La soluzione di Locke è nota: io lavoro su una risorsa (raccolgo prugne, bacche ecc., oppure lavoro la terra), mischio il mio lavoro con queste risorse e dunque queste risorse diventano parte di me; e se rispetto l'ulteriore condizione che il mio atto di appropriazione ha lasciato risorse a sufficienza e di altrettanto buone per gli altri, ecco che ho giustificato la proprietà privata (non fatevi ingannare da questa

¹ Per un'introduzione ai temi del libertarismo egualitario, cfr. P. Vallentyne, 'Introduction: Left-Libertarianism – A Primer', in P. Vallentyne and H. Steiner (eds.), *Left-Libertarianism and Its Critics*, Basingstoke, Palgrave, 2000, pp. 1- 20. Per una ricostruzione storica, cfr., invece, J. Cunliffe, 'Introduction: Left-Libertarianism – Historical Origins', in P. Vallentyne and H. Steiner (eds.), *The Origins of Left-Libertarianism*, Basingstoke, Palgrave, 2000, pp. 1-19. In italiano si veda I. Carter, *La libertà eguale*, Milano, Feltrinelli, 2005.

ulteriore condizione; in realtà in Locke finiva per avere un impatto assai limitato)². E tuttavia, partendo dalla medesima situazione di Locke, cioè da una situazione in cui non esistono istituzioni né società politica (all'epoca di Locke questa situazione veniva chiamata "stato di natura"), possiamo giungere a esiti diversi rispetto a quelli di Locke; non è cioè detto che il passaggio dalla proprietà comune alla proprietà privata sia così semplice. Poniamoci il problema che si poneva Locke di quali sono le condizioni che possono giustificare un'appropriazione privata di risorse in origine in comune a tutti.

Questo problema che sembra naturalmente molto lontano dal "qui ed ora" è in realtà un presupposto logico dell'attuale distribuzione della proprietà, nel senso che, ad esempio, la casa in cui vivo – mi è stata venduta da qualcuno che l'ha acquistata da qualcun altro, che a sua volta l'ha costruita, ma per averla costruita ha dovuto appropriarsi di quel pezzo di terra su cui la casa sorge e ha dovuto appropriarsi di tutte le risorse naturali grezze necessarie per la costruzione. Quindi noi, anche partendo da una situazione molto concreta della nostra vita quotidiana, vediamo che è possibile risalire al problema che i filosofi della politica chiamano *appropriazione o acquisizione originaria*; ed è questo il punto su cui si pone il problema di giustificare la proprietà. Se c'è una possibile giustificazione della proprietà, da un punto di vista che non sia meramente basato su considerazioni consequenzialiste (la proprietà privata garantisce benessere ecc.), è là che dobbiamo guardare. E allora l'idea – in estrema sintesi – è che qualsiasi appropriazione di risorse naturali grezze in origine proprietà comune, sulle quali dunque nessuna persona particolare in origine aveva titolo esclusivo, è possibile solo laddove le persone che vengono escluse da queste risorse ricevano in cambio qualcosa. In altre parole, se vale l'idea che le persone possono appropriarsi di risorse naturali grezze, questo richiede un'ulteriore condizione: che le persone che sono escluse da questa appropriazione e che avevano titolo ad accedere a queste risorse naturali grezze esattamente come le persone che *effettivamente* se ne sono appropriate, si vedano riconosciuto una compensazione o un risarcimento. Il reddito di base è questo risarcimento. Esso spetta a tutti, a quelli che lavorano come a quelli che non lavorano, poiché tanto i primi quanto i secondi sono esclusi dall'accesso a certe risorse naturali grezze.

4. Il secondo argomento che vorrei proporre è invece un argomento contrattualista e utilizza in modo un po' eterodosso il liberalismo egualitario di John Rawls³. Confesso che

² J. Locke, *Two Treatises on Government*, London, 1690, ristampato a cura di P. Laslett, Cambridge, Cambridge University Press, 1960; trad. it. di L. Formigari *Trattato sul governo*, Roma, Editori Riuniti, 1997³.

³ J. Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge Mass., The Belknap Press of Harvard University Press, 1971, trad. it. di U. Santini, a cura di S. Maffettone, *Una teoria della giustizia*, Milano, Feltrinelli, 2008.

associare Rawls a un argomento a sostegno del reddito di base è un'operazione sulla quale sono stato a lungo scettico, anche se per una buona ragione: infatti, Rawls, in risposta a Philippe Van Parijs, ha sostenuto che i surfisti di Malibù non dovrebbero ricevere alcun sussidio economico⁴. Infatti, *se* la società è un equo sistema di cooperazione stabile nel tempo, e *se* l'equità dipende da una sorta di principio di reciprocità (per cui in cambio di una rimessa pubblica, noi dobbiamo essere disposti ad impegnarci a dare qualcosa in cambio; ad esempio, lavoro, ad esempio seguire corsi di formazione per cercare di uscire dalla situazione in cui riceviamo solo la rimessa pubblica), *allora* dare denaro pubblico a chi sceglie di non lavorare (il surfista di Malibù) è manifestamente iniquo. È appena il caso di accennare qui al fatto che Van Parijs ha cercato di replicare a Rawls prima in un articolo del 1991 dal significativo titolo *Why Surfers should be Fed?*⁵, successivamente – e in maniera più ampia – nel libro del 1995 *Real Freedom for All* (che in copertina ovviamente raffigura un surfista)⁶. Quel che piuttosto vorrei cercare di spiegare è perché non sono più così scettico sulla possibilità di un argomento rawlsiano a sostegno del reddito di base.

Il mio mutamento di posizione è debitore nei confronti di Andrea Fumagalli, che, in alcune conversazioni pubbliche, mi ha dato modo di ipotizzare che la prospettiva di Rawls possa essere resa compatibile col reddito di base *se* modifichiamo alcune ulteriori assunzioni relative al funzionamento del sistema produttivo ai giorni nostri. Esprimo la faccenda un po' brutalmente. Rawls assumeva un quadro taylorista-fordista in cui è chiara (perché netta) la divisione tra lavoro e tempo libero, e quindi tra lavoratori e "lavativi". In questa prospettiva (lavorista), è allora chiaro anche chi rispetta il principio di reciprocità (il lavoratore, colui che ha un lavoro remunerato o che comunque è disponibile a lavorare) e chi no (il fannullone, colui che non *vuole* proprio lavorare). Supponiamo però che questa prospettiva sia inadeguata. Non voglio avventurarmi in territori che non mi sono familiari, ma sembra incontestabile che (perlomeno nelle società occidentali a capitalismo avanzato) il modo di produzione è divenuto immateriale (linguistico, cognitivo, simbolico ecc.) ed è dunque ragionevole affermare che non è più possibile tracciare un confine netto tra attività lavorativa e tempo libero (anzi il tempo libero, si potrebbe dire, è la continuazione dell'attività lavorativa con altri mezzi); e quindi che anche la distinzione tra lavoratori e fannullone tende a farsi più sfumata.

⁴ La vicenda è ricordata dallo stesso Van Parijs in un'intervista a cura di Ian Carter, *Reddito di base e giustizia libertaria: conversazione con Philippe Van Parijs*, "Notizie di Politeia", 11 (1995), pp. 24-29.

⁵ P. Van Parijs, *Why surfers should be fed. The liberal case for an unconditional basic income*, "Philosophy and Public Affairs" 20 (1991), pp. 101-31.

⁶ P. Van Parijs, *Real Freedom for All*, Oxford, Oxford University Press, 1995.

Non voglio fare indebite generalizzazioni e naturalmente quel che ho affermato appena sopra richiede analisi più approfondite di quel che qui (ma forse anche fuori di qui) io posso fare. Ma assumiamo che ci sia qualcosa di vero in quel che ho appena detto e vediamo cosa questo può comportare per la teoria di Rawls. Quale è il cuore il cuore della proposta teorica di Rawls? In sintesi, l'idea di Rawls è che i principi di giustizia che devono governare le istituzioni sociali fondamentali devono essere il frutto di un equo accordo (un accordo che non può essere ragionevolmente rifiutato) tra le parti cui questi principi si applicano; l'equità dell'accordo, aggiungo, dipende dall'equità della situazione in cui esso viene stipulato (l'equità di tale situazione è data, a sua volta, dalle restrizioni sull'informazione disponibile alle parti: posizione originaria, velo d'ignoranza ecc.; ma non voglio annoiarvi con questo). Ora, il punto a mio parere rilevante in questa sede è questo: l'accordo cui le parti rawlsiane arrivano stabilisce che, garantiti i diritti e le libertà fondamentali e un'equa eguaglianza di opportunità, i benefici economici e sociali siano distribuiti egualmente a meno che una distribuzione ineguale non vada a vantaggio dei meno avvantaggiati. Quel che vorrei suggerire io – perdonatemi se vado un po' giù con l'accetta – è che effettivamente i sistemi di protezione sociale (i diversi *welfare State*) sono il prodotto di questo accordo, nel senso che la loro giustificazione dipendeva anche da un'implicita accettazione dell'idea che la distribuzione dei redditi doveva raccogliere il consenso delle parti coinvolte e che le ineguaglianze economiche dovevano andare a vantaggio dei meno avvantaggiati. Da questo punto di vista, il lavoro costituiva la chiave di volta del sistema; attraverso la centralità del lavoro si poteva dare corpo queste idee. Se però la centralità del lavoro appare (per le ragioni che abbiamo visto) inadeguata nel descrivere in maniera corretta i meccanismi economici e sociali delle società capitaliste contemporanee; e se tuttavia continuiamo ad accettare la tesi di Rawls sulla società come un sistema di cooperazione stabile nel tempo la cui equità discende da un accordo tra le parti su alcuni specifici principi di giustizia distributiva; allora potremmo forse pensare di abbandonare *quella particolare* interpretazione del principio di reciprocità che ha al centro il contraccambio in lavoro e, più in generale, il ruolo del lavoro all'interno dell'accordo sociale. In altre parole, potremmo forse riconoscere, contro la lettera ma non contro lo spirito di Rawls (perdonate la brutta espressione), che la reciprocità può, nelle mutate condizioni socioeconomiche, essere rispettata anche da chi è al di fuori del mercato del lavoro classicamente inteso. Sono naturalmente consapevole di quanto ci sia da raffinare in questo argomento; non è del resto una buona abitudine, in filosofia, quella di aggirare l'approfondimento analitico. Sono tuttavia convinto che possa perlomeno segnalare,

anche in questa sommaria presentazione, una strategia potenzialmente fertile a sostegno del reddito di base.

5. Concludo. Quando mi capita di parlare di reddito di base con amici e colleghi, ho sempre un po' la sensazione che le simpatie o le antipatie rispetto a questo strumento dipendano dalle preferenze politiche e che il reddito di base incontri tanta più simpatia quanto più, per semplificare, i miei interlocutori sono spostati a sinistra. Ecco, a me pare che il reddito di base possa incontrare un consenso più ecumenico. Questo, del resto, è quel che ho cercato di suggerire in questo mio intervento. Vi è, è vero, un problema: per allargare l'area del consenso, occorre che ci mettiamo d'accordo su come le cose stanno, e soprattutto il secondo argomento ha dato una lettura della realtà socioeconomica su cui potrebbe non esservi convergenza di vedute. Anche senza dover per questo accettare conclusioni radicali sulla *vexata quaestio* del rapporto tra fatti e interpretazioni, occorre riconoscere che talvolta questa convergenza è ancora più difficile da ottenere di quanto non lo sia ricomporre, o attenuare, il disaccordo morale. Dobbiamo, penso, farcene una ragione e tuttavia non rinunciare a continuare nella discussione pubblica.