

UNIVERSITÀ DEL SALENTO  
FACOLTÀ DI SCIENZE DELLA FORMAZIONE  
*CORSO DI LAUREA SPECIALISTICA IN  
FORME E STORIA DEI SAPERI FILOSOFICI*

**Tesi in *Filosofia Sociale***

**OLTRE IL CONDIZIONAMENTO  
DEL BISOGNO: IL *BASIC INCOME*  
PER UNA SOCIETÀ GIUSTA**

relatore:

ch.mo prof.  
Mario SIGNORE

candidato:

Emanuele MURRA

**ANNO ACCADEMICO 2007/2008**

*A frère Roger Schultz  
ed alla comunità ecumenica di Taizé  
che hanno fatto crescere in me  
la passione per la riconciliazione  
e l'impegno a rendere la terra  
un luogo abitabile per tutti.*

## INDICE

|   |    |
|---|----|
| INTRODUZIONE: GARANTIRE LA LIBERTÀ, GARANTIRE IL REDDITO .....  | 1  |
| 1. UNA PERSONA UN REDDITO? LA PROPOSTA DI <i>BASIC INCOME</i> .....   | 5  |
| 1.1 Per una definizione di <i>basic income</i> .....  | 5  |
| 1.2 Una proposta plurale .....  | 10 |
| 1.3 Il reddito di cittadinanza in Campania e Friuli Venezia<br>Giulia: verso un pieno <i>basic income</i> ? ..... | 16 |
| 1.4 Ed in Europa? Il <i>Green Paper</i> irlandese sul <i>basic income</i> .....                                   | 18 |
| 1.5 Il caso brasiliano.....   | 24 |
| 1.6 Il reddito minimo universale realizzato: il <i>Fund Dividend</i><br>Program dello stato dell'Alaska.....      | 27 |
| 1.7 <i>Basic income</i> e paesi in via di sviluppo: una possibilità<br>concreta .....                             | 31 |

|  |    |
|--|----|
| 2. SOCIETÀ, GIUSTIZIA E <i>BASIC INCOME</i> : ALLA RICERCA             |    |
| DI MODELLI .....   | 35 |
| 2.1 Cos'è una società giusta? .....                                    | 35 |
| 2.2 Giustizia come massimizzazione delle utilità aggregate:            |    |
| l' <i>utilitarismo</i> .....   | 37 |
| 2.3 Giustizia come liberazione dalla necessità: una <i>prospettiva</i> |    |
| <i>marxista</i> .....  | 40 |
| 2.4 Giustizia come massimizzazione della libertà:                      |    |
| il <i>libertarismo</i> .....   | 45 |
| 2.5 Giustizia come equità: l' <i>egualitarismo</i> di Rawls.....       | 47 |
| 2.6 Uno stesso filo per quattro orditi .....                           | 51 |
| 2.6.1 <i>Basic income e utilitarismo</i> .....                         | 51 |
| 2.6.2 <i>Basic income e marxismo</i> .....                             | 55 |
| 2.6.3 <i>Basic income ed il libertarismo</i> .....                     | 62 |
| 2.6.4 <i>Basic income e l'egualitarismo di Rawls</i> .....             | 68 |
| 2.6.5 <i>A tessitura conclusa: il reddito di base per una</i>          |    |
| <i>società giusta</i> .....  | 75 |

|   |         |
|---|---------|
| 3. NUOVE CIRCOSTANZE E CONDIZIONI DI BISOGNO<br>DELL'ESSERE UMANO .....                               | 76      |
| 3.1 Quali situazioni richiederebbero un <i>Basic Income</i> ? .....                                   | 76      |
| 3.2 Metamorfosi della produzione, metamorfosi del lavoro... ..  | 78      |
| 3.3 La crisi di rappresentatività delle democrazie .....  | 83      |
| 3.4 La crisi del <i>Welfare state</i> .....   | 87      |
| 3.5 Reddito e condizione femminile.....   | 92      |
| 3.6 Chiarimento di una questione: cosa considerare lavoro? .  | 96      |
| 3.7 La sfida ecologica e lo sviluppo sostenibile .....  | 100     |
| 3.8 Gli elementi di una nuova incertezza esistenziale .....   | 106     |
| 3.9 Una soluzione per il controllo dell'incertezza.....   | 111     |
| 3.10 Oltre la società occidentale .....   | 115     |
| <br>4. <i>BASIC INCOME</i> E MONDO DELLA VITA: UN CONTROPOTERE<br>ALLA COLONIZZAZIONE SISTEMICA ..... | <br>118 |
| 4.1 Razionalizzazione del <i>mondo della vita</i> e<br>colonizzazione sistemica .....                 | <br>118 |
| 4.2 Fermare la colonizzazione senza interrompere<br>il processo di razionalizzazione .....            | <br>123 |

|  |     |
|--|-----|
| 4.3 Difesa della <i>Lebenswelt</i> e condizioni materiali della libertà.....                               | 127 |
| 4.4 <i>Basic income</i> e libertà sostanziale .....  | 131 |
| 4.5 <i>Basic income</i> come <i>capacitazione</i> ? Una precisazione .....                                 | 135 |
| 4.6 Una conclusione critica: i limiti di una proposta .....  | 140 |
| APPENDICE: <i>BASIC INCOME E MODELLI BIBLICI DI GIUSTIZIA</i> .....  | 145 |
| Punto d'origine: motivazione dell' <i>appendice</i> .....  | 145 |
| Liberati per rimanere liberi: <i>la legislazione giubilare di Levitico 25</i> .....                        | 151 |
| Ricompensati secondo il bisogno: <i>la parabola dei vignaioli dell'ultima ora di Matteo 20, 1-16</i> ..... | 155 |
| RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI.....   | 159 |

## INTRODUZIONE:

### *GARANTIRE LA LIBERTÀ, GARANTIRE IL REDDITO*

*Quel est le premier objet de la société?  
C'est de maintenir les droits imprescriptibles  
de l'homme. Quel est le premier de ces droits?  
Celui d'exister.*

*La première loi sociale est donc celle qui  
garantit à tous les membres de la société les  
moyens d'exister; toutes les autres sont  
subordonnées à celle-la.*

ROBESPIERRE, 2 dicembre 1792

Grazie in particolare all'opera di Philippe Van Parijs e del *Basic Income Earth Network* (BIEN), negli ultimi due decenni ha preso forma e inizia a farsi strada nel dibattito pubblico una proposta che pone in questione il rapporto oggi esistente tra, da un lato, le istituzioni politiche ed economiche e, dall'altro il soggetto umano e la società.

Una proposta che, pienamente attuata, porterebbe ad un profondo ripensamento dei compiti e del ruolo delle suddette

istituzioni, dei doveri della società nei confronti dei suoi membri, della comprensione di cosa sia e con quali mezzi vada garantita la dignità della persona. Essa è internazionalmente conosciuta con l'espressione inglese di *basic income*, in italiano variamente tradotta come *reddito di cittadinanza*, *reddito minimo universale* o con il letterale *reddito di base*<sup>1</sup>.

Mentre la persona dovrebbe essere il fine dell'organizzazione statale e dell'economia, troppo spesso essa è considerata uno dei tanti momenti di un ciclo teso a produrre altri fini, quali, solo per indicare alcuni *exempla* oggi in voga, l'ordine, la massimizzazione del profitto, la parità di bilancio.

Per esprimerci con il linguaggio di Habermas, tutto questo è conseguenza della centralità assunta dalla *razionalità strategica*, frutto del più vasto processo di razionalizzazione che, come acutamente rilevato da Weber, porta con sé oltre alla maggiore efficienza ed efficacia delle istituzioni che ci siamo dati, un vissuto di indebolimento delle forme di *solidarietà comunicativa* e dell'identità dei soggetti, sempre più smarriti e

---

<sup>1</sup> Cfr.: A. BALZAROTTI, M. PONTI, F. SILVA, «Reddito di cittadinanza, un'utopia?», *Il Mulino* (365), 1996, 545-64; P. VAN PARIJS, Y. VANDERBORGHT, *Il reddito minimo universale* (2005), Università Bocconi, Milano 2006; C. DEL BÒ, *Un reddito per tutti. Un'introduzione al basic income*, Ibis, Como-Pavia 2004, 13ss.



in difficoltà nel tentativo di autodefinire il proprio ruolo sociale e la propria personalità<sup>2</sup>.

La riflessione su questi temi mi ha convinto che proprio l'introduzione di un reddito di base sia il più semplice ed efficace mezzo col quale una comunità politica possa riconoscere il diritto di ciascuno dei suoi membri ad avere una vita liberata dalla necessità e dall'incertezza esistenziale<sup>3</sup>, il modo più chiaro con cui essa possa esprimere l'obbligo morale, da parte della società, di garantire ad ogni suo membro le condizioni materiali per uno sviluppo autentico e autenticamente libero; e tutto questo non solo tramite una formale enunciazione dei diritti fondamentali e l'eventuale azione *ex-post*, e cioè meramente riparatrice laddove essi siano stati lesi, ma con un'iniziativa che riconosca all'origine come alcune precise *condizioni materiali* siano fondamento e precedano le possibilità di un effettivo esercizio dei

---

<sup>2</sup> Per approfondire queste tematiche, tra i molti autori possibili, si veda Z. BAUMAN, *La solitudine del cittadino globale* (1999), Feltrinelli, Milano 2000; M. SIGNORE, *Lo sguardo della responsabilità. Politica, economia e tecnica per un antropocentrismo relazionale*, Studium, Roma 2006 (in particolare le parti III e IV); C. TAYLOR, *Il disagio della modernità* (1991), Laterza, Roma-Bari 1994.

<sup>3</sup> L. FERRAIOLI, «Dai diritti del cittadino ai diritti della persona», in D. ZOLO (ed.), *La Cittadinanza. Appartenenza, identità, diritti*, Laterza, Roma-Bari 1994, 263-290.

propri diritti, condizioni senza le quali le proclamazioni della dignità umana e dei diritti inerenti la persona, sono poco più che *flatus vocis*.

Quanto mi propongo di fare attraverso le pagine seguenti è di offrire uno stimolo per riflettere sulle dinamiche profonde che attraversano la contemporaneità e sui rischi insiti nel dominio sempre più incontrastato che i sistemi del *mercato* e del *potere organizzativo* esercitano sui singoli, sui loro stili di vita e sulle loro scelte quotidiane.

Mi auguro che, a lettura conclusa, risulti ancora più evidente l'opportunità di dare nuovo slancio a quel vasto ma incompiuto progetto di promozione umana che ha preso avvio il 26 agosto del 1789 con la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*.

## 1.

### UNA PERSONA UN REDDITO?

#### LA PROPOSTA DI *BASIC INCOME*

##### 1.1 Per una definizione di *basic income*

Prima di descrivere alcuni dei progetti politici che hanno nel *basic income* il loro modello, o affrontare i dubbi che la proposta solleva e i problemi che si propone di risolvere, è necessario chiarire cosa si intenda con l'espressione di *basic income*.

Secondo la descrizione che ne dà lo stesso BIEN sul suo sito web ufficiale, un *basic income*

Is an income unconditionally granted to all on an individual basis, without means test or work requirement. It is a form of minimum income guarantee that differs from those that now exist in various European countries in three important ways:

- It is being paid to individuals rather than households
- It is paid irrespective of any income from others sources
- It is paid without requiring the performance of any work or the willingness to accept a job if offered<sup>4</sup>.

Sulla stessa scia si pone uno studio promosso nel 2002 dalla Presidenza del Governo Irlandese, il *Green Paper on Basic Income*, nel quale si può leggere che

In its purest form, Basic Income may be defined as an unconditional income granted to each individual irrespective of personal circumstances. The Basic Income payment is tax free and all other income is taxed. The desirable level of Basic Income is seen as at a level sufficient to allow individual recipients to live with dignity and exercise real life choices<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> È un reddito garantito a tutti in modo incondizionato su una base individuale senza accertamento dei propri mezzi o della disponibilità ad accettare un lavoro. È una forma di reddito minimo garantito che differisce da quelli oggi esistenti in molti paesi Europei in tre importanti aspetti: • è versato agli individui e non ai nuclei familiari; • viene pagato senza tener conto di eventuali redditi provenienti da altre fonti; • è pagato senza che ciò implichi l'adempimento di qualche lavoro o la volontà di accettarne uno se offerto. Cfr. <http://www.basicincome.org/bien/aboutbasicincome.html>

<sup>5</sup> Nella sua forma più genuina, il Basic Income può essere definito come un reddito incondizionato garantito ad ogni individuo senza tener conto delle circostanze personali. L'ammontare del Basic Income è esente dalla tassazione e tutti gli altri redditi sono tassati. Il livello desiderabile di Basic Income sarebbe ad un livello sufficiente da permettere ai riceventi di vivere con dignità e compiere autentiche scelte di vita. Cfr. TAOISEACH OFFICE, *Basic Income. A Green Paper*, 2002, § 2.2, [www.taoiseach.gov.ie/attached\\_files/Pdf%20files/GreenPaperOnBasicIncome.pdf](http://www.taoiseach.gov.ie/attached_files/Pdf%20files/GreenPaperOnBasicIncome.pdf); da ora in poi *Basic Income. A Green Paper*, seguito dai paragrafi di riferimento.

Una ancor più incisiva definizione di *basic income* è data Yannick Vanderborght e Philippe Van Parijs, per i quali esso è

- 1 Un reddito
- 2 versato da una comunità politica
- 3 a tutti i suoi membri,
- 4 su base individuale,
- 5 senza controllo delle risorse,
- 6 né esigenza di contropartite<sup>6</sup>.

Per la sua schematicità, faremo ora particolare riferimento a quest'ultima definizione per analizzare una ad una (e cioè punto per punto) le caratteristiche che rendono il *basic income* la proposta unica che vuole essere.

Esso è innanzitutto (1) *un reddito*; già questo lo differenzia da altre forme di intervento pubblico, spesso erogate in servizi (quali istruzione e sanità). Definire il *basic income* come un vero e proprio reddito, pone l'accento sulla sua caratteristica di trasferimento costante ed ininterrotto di una precisa somma di denaro, e con una determinata periodicità, dall'ente erogatore al beneficiario.

---

<sup>6</sup> P. VAN PARIJS, Y. VANDERBORGHT, *Il reddito minimo universale*, 5; cfr. anche <http://www.basicincome.org/bien/>. La numerazione è qui aggiunta per motivi di chiarezza espositiva.

L'ente erogatore è (2) una *comunità politica*, espressione da prendere nell'accezione aristotelica di una società costituita e ordinata, con delle istituzioni preposte al bene pubblico. Il punto (3) individua i destinatari del reddito di base nei *membri* della suddetta comunità politica. Chi rientri però sotto l'etichetta di membro resta un punto discusso; generalmente si è d'accordo nel considerare destinatari del reddito di base i cittadini e quanti risiedono stabilmente nel territorio sul quale la comunità politica di riferimento estende la sua sovranità.

Le ultime caratteristiche sono quelle forse più dirimpenti e che contraddistinguono la proposta nei confronti di molte altre. Esse sottolineano la necessità che questa quota di denaro sia trasferita (4) direttamente agli *individui* come tali e non per una loro determinata situazione personale o sociale, e prescindendo sia (5) da un *controllo previo delle risorse* da parte dell'ente erogatore, come dalle (6) disposizioni personali a prestare una *forma di contropartita* per il reddito ricevuto.

Stando alle tre definizioni sopra riportate e ai chiarimenti che si è appena offerti, è facile capire che per considerarsi eleggibili a divenire titolari di un reddito di base è essenzialmente richiesta un'unica condizione positiva: quella di essere *membri di una comunità politica*.

Le caratteristiche di *universalità* ed *incondizionalità* sono quelle decisive nel rendere il *basic income* molto più di una proposta di riforma dello stato sociale. Ad un adeguato livello, che nel *libro verde* del governo irlandese è stabilito *ad un livello sufficiente da permettere ai riceventi di vivere con dignità e compiere autentiche scelte di vita*<sup>7</sup>, per la prima volta nella storia dell'umanità verrebbero garantite ad ognuno, in quanto membro della comunità, le condizioni per un autentico esercizio della libertà e del libero governo del sé.

Rousseau, nel suo *contratto sociale*, presentò come fini principali del sistema legislativo *libertà* ed *uguaglianza*, «libertà, perché ogni dipendenza particolare è altrettanta forza sottratta al corpo dello Stato; uguaglianza, perché la libertà non può sussistere senza di essa»<sup>8</sup>; a questo si unisce nel ginevrino la consapevolezza che un autentico esercizio della libertà implichi innanzitutto che «nessuno [debba essere] tanto povero da esser costretto a vendersi»<sup>9</sup>.

Un intervento della comunità politica per munire tutti i suoi membri di una dotazione minima che permetta di *non vendersi*, e cioè

---

<sup>7</sup> Cfr. la definizione riportata sopra.

<sup>8</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Il contratto sociale* (1762), libro II, Capitolo 11 § 1; in A. MASSARENTI (ed.), *Rousseau. Vita, Pensiero, Opere scelte*, Il Sole 24 Ore, Milano 2006, 275.

<sup>9</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Il contratto sociale*, 276.

che garantisca una vera forma di indipendenza dalla volontà altrui, una vita dignitosa e la possibilità di compiere autentiche scelte esistenziali, era probabilmente difficile da realizzare nel 1762, data di pubblicazione del *Contrat*; ma la domanda fondamentale è se realizzare le condizioni di libertà ed uguaglianza definite da Rousseau sia nelle nostre possibilità oggi; il *Basic Income Earth Network* come i vari intellettuali, filosofi, uomini politici ed economisti che da anni si battono per la diffusione della conoscenza del *basic income*, sono ovviamente convinti della fattibilità di introdurre oggi un reddito di base, anche se diverse sono le strategie proposte.

## 1.2 Una proposta plurale

Una possibile categorizzazione delle varie posizioni a confronto sul reddito di base è avanzata da I. Orton, grazie ad uno schema che fa uso delle due coppie concettuali *gradualità/istantaneità* e *radicalismo/riformismo*:





povertà, o disoccupati, o magari facendo riferimento ai nuclei familiari, per poi estenderlo a sempre più larghe fasce di popolazione.

La preoccupazione di quanti si pongono su queste posizioni è spesso motivata da due fattori: da una parte la necessità di convincere l'*establishment* politico e l'opinione pubblica della positività della proposta; dall'altro, la necessità di poter controllare le conseguenze che l'introduzione del sussidio produce, così da poter intervenire per correggere eventuali effetti collaterali non previsti in fase di progettazione<sup>11</sup>.

Nei quadranti di sinistra si pongono invece quanti ritengono che il *basic income* vada introdotto senza la mediazione di altri istituti simili, e dunque realizzando subito le sue caratteristiche di universalità ed incondizionalità. In questa parte dello schema la maggiore o minore *gradualità* sarebbe da rintracciare nell'ammontare dell'assegno, condizione soggetta spesso a criteri di sostenibilità economica.

---

<sup>11</sup> P. Saunders, in «Conditionality and Transition as Issues in the Basic Income Debate» ritiene che troppa poca attenzione venga generalmente data dai promotori di un reddito di base ai problemi della transizione dagli attuali sistemi di sostegno al reddito condizionali ad un reddito di cittadinanza generalizzato; cfr. S. SHAVER, P. SAUNDERS, «Two Papers on Citizenship and Basic Income», *SPRC Discussion Paper* (55), 1995; <http://www.sprc.unsw.edu.au/dp/dp055.pdf>

Fermo restando che l'obiettivo comune di tutte le proposte è l'introduzione finale di un reddito di base ad un livello che permetta autentiche scelte di vita, oggi la maggioranza delle proposte elaborate si concentra nel quadrante in alto a destra.

Zygmunt Bauman, da ormai un decennio, critica quello che in modo incisivo Orton ha chiamato *soft consensus*<sup>12</sup> verso il reddito di base. Bauman propugna, infatti, la necessità di non perdere il senso di urgenza e non svilire le potenzialità emancipatrici della proposta. Su questo versante egli porta al *consenso soft* tre critiche fondamentali<sup>13</sup>: *prima*, quella di ridurre la proposta ad una misura di politica sociale oscurando il suo legame con i diritti politici e civili, ed il miglioramento qualitativo – di certezza esistenziale e senso di sicurezza – assicurato da un reddito minimo garantito a tutti i cittadini, e non solo a quelli meno abbienti; *seconda*, la difficoltà di individuare un'agenzia politica che possa far pressione per una veloce introduzione del reddito di base come diritto fondamentale del cittadino; *terza*, l'ossessione per la sostenibilità economica che non tiene presente la storicità del concetto

---

<sup>12</sup> I. ORTON, *Promoting Income Security*, 23.

<sup>13</sup> Z. BAUMAN, *La solitudine ...*, 181-191.

stesso di sostenibilità, e come esso sia rapidamente mutato col mutare degli orizzonti storici e dei ruoli assunti dallo stato-nazione.

Philippe Van Parijs, chiudendo i lavori del Congresso Internazionale promosso dal BIEN a Barcellona nel 2004<sup>14</sup>, propose un principio, sintetizzato nell'acronimo MAYA (*most advanced yet achievable goals*), che colloca la sua posizione alla congiunzione dei quattro quadranti, tracciando una sorta di *terza via* tra riformismo e radicalismo, strategia che Orton chiama di *rapid gradualism*<sup>15</sup>.

Il principio vuole tener conto della impossibilità di proporre la stessa ricetta e tabella di marcia in contesti politici e sociali spesso diversissimi tra loro. L'attuazione del principio MAYA impone, dunque, di fare i conti col contesto dato (le risorse politiche, economiche, culturali disponibili) per poi impegnarsi nel raggiungere gli obiettivi più avanzati possibile sulla strada verso un pieno reddito di base.

In effetti, Bauman formulava per la prima volta le sue critiche nel 1999. Da allora, molto è cambiato nel dibattito pubblico sul reddito di cittadinanza. In quell'ultimo anno del XX secolo, l'impegno del già

---

<sup>14</sup> Tutti gli articoli presentati nei congressi internazionali del BIEN possono essere rintracciati su <http://www.basicincome.org/bien/papers.html>

<sup>15</sup> I. ORTON, *Why we Ought to Listen to Zygmunt Bauman*, 30.

ricordato BIEN, era limitato all'Europa mentre oggi, l'allora Basic Income *Europe* Network, accoglie ricercatori, filosofi, economisti, intellettuali e sostenitori vari da tutto il mondo, e vede attivamente interessati nel progetto anche vari esponenti politici<sup>16</sup>.

Inoltre, mentre l'unico progetto politico realizzato che potesse avvicinarsi all'idea di reddito di base nel 1999 era il *dividendo nazionale* dello Stato dell'Alaska (caratterizzato dalla possibilità, non unica ma di certo rara, di sfruttare una risorsa naturale particolarmente redditizia come il petrolio), oggi promettenti segni in direzione di un *basic income* sono percepibili in altri contesti politici. Anche in Italia due regioni, Campania e Friuli Venezia Giulia, hanno introdotto per i residenti stabili sul loro territorio un *reddito di cittadinanza*, mentre nel 2002, una commissione voluta dal Governo Irlandese ha pubblicato uno studio, il già citato *Basic Income. A Green Paper*, sulla possibile introduzione in Irlanda di un reddito minimo di cittadinanza.

---

<sup>16</sup> Solo come esempio, segnalo qui i parlamentari e membri di governo che hanno partecipato ai lavori del 12° Congresso Internazionale sul Basic Income di Dublino 2008: Rosani Cunha, Sergio Luiz De Moraes Pinto, Eduardo M. Suplicy (Brasile); Rose-Marie Brisson, Victor Lau, Tony Martin, Darcy Robilliard, Hugh D. Segal (Canada); Katja Kipping (Germania); Eithnen Breathnach, John Goodwillie, Charley Hammond, Bernadette Lacey, Tom Mulherin, Orla Munn, Paul O'Brien, John Shaw (Irlanda); Pablo Yanes (Messico); Anne Gamme (Norvegia); Richard Lawson, Clive Lord (Regno Unito); Jeanne Swanson-Jacob (Sud Africa); Gösta Melander, Valter Mutt (Svezia).

Ancora, l'8 gennaio 2004, partendo da una proposta del senatore Eduardo Matarazzo Suplicy, il Presidente del Brasile Lula ha firmato una legge votata da tutti i gruppi parlamentari che istituisce un reddito base di cittadinanza per tutti i brasiliani<sup>17</sup>.

### 1.3 Il reddito di cittadinanza in Campania e Friuli Venezia

#### Giulia: verso un pieno *basic income*?

Tradizionalmente lo stato sociale italiano si è contraddistinto per due caratteristiche che hanno guidato i suoi vari interventi: lo stretto legame tra benefici e lavoro<sup>18</sup>, e l'individuazione dell'unità base di intervento nella famiglia<sup>19</sup>.

Un atto di particolare importanza che permette di intraprendere cammini diversi da quelli tradizionali è stato fatto da un interessante

---

<sup>17</sup> Legge 10.835/2004 *Istituzione un reddito base di cittadinanza e altre provvigioni*. [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/ Ato2004-2006/2004/Lei/L10.835.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/ Ato2004-2006/2004/Lei/L10.835.htm)

<sup>18</sup> C. DEL BÒ, *Un reddito per tutti ...*, 41.

<sup>19</sup> R. SENNETT, *Rispetto. La dignità umana in un mondo di diseguali* (2003), Il Mulino, Milano 2004, 167ss. Cfr. anche: G. ESPING-ANDERSEN, *The Three Worlds of Welfare Capitalism*, Princeton University Press, Princeton 1990.

legge quadro<sup>20</sup> che permette alle regioni e agli enti locali di dotarsi di forme di welfare concorrenti quelle statali.

Riferendosi a questa normativa, la Regione Campania ha introdotto un *reddito di cittadinanza* che, seppur non si possa dire un *basic income* nell'accezione chiarita nel primo paragrafo di questo capitolo, è un progetto che può fare da ponte all'introduzione di un vero e proprio reddito minimo universale. Su questa strada, due anni dopo, è stata seguita dalla Regione Autonoma Friuli Venezia Giulia.

I due modelli, che sono una sperimentazione su più anni, propongono un reddito base di cittadinanza a favore dei residenti sul territorio della regione (da 60 mesi per la Campania e da 12 per il Friuli Venezia Giulia) con un reddito familiare inferiore a €5000,00 annui e che ne hanno fatto richiesta.

La novità nel panorama italiano di questi due testi legislativi è nel legame in essi espresso tra reddito e diritti sociali. Particolarmente innovativa al riguardo la legislazione campana, che al primo comma del primo articolo recita: «La Regione Campania considera il reddito di cittadinanza una prestazione concernente un diritto sociale

---

<sup>20</sup> Legge n. 328/2000 *Legge quadro per la realizzazione del sistema integrato di interventi e servizi sociali*, *Gazzetta Ufficiale* n. 265 del 13 novembre 2000 - Supplemento ordinario n. 186.

fondamentale»<sup>21</sup>; il testo legislativo riconosce che il reddito di cittadinanza, *diritto sociale fondamentale*, non è una semplice misura di assistenza sociale, ma parte di una strategia tesa ad incrementare l'effettiva possibilità di esercizio dei propri diritti.

La sperimentazione campana si è quasi conclusa, mentre quella del Friuli, la cui legislazione è successiva di due anni<sup>22</sup>, è tuttora in corso; successi e conseguenze della proposta andranno vagliati. Effettuato però un controllo di sostenibilità economica, sarebbe auspicabile che questi istituti, più che imboccare un'accezione tradizionale di misura sociale, estendano il loro raggio di azione fino a coprire tutte le famiglie residenti nella regione.

#### 1.4 Ed in Europa? Il *Green Paper* irlandese sul *basic income*

Tra le nazioni europee, la più interessante e compiuta proposta politica sul reddito di base proviene dall'Irlanda, dove il dibattito sul

---

<sup>21</sup> REGIONE CAMPANIA, l. r. n. 2/2004 *Istituzione in via sperimentale del reddito di cittadinanza*. [http://www.redditicittadinanza.it/lesislazione\\_lrn2.htm](http://www.redditicittadinanza.it/lesislazione_lrn2.htm)

<sup>22</sup> REGIONE AUTONOMA FRIULI VENEZIA GIULIA, l. r. n. 6/2006 *Sistema integrato di interventi e servizi per la promozione e la tutela dei diritti di cittadinanza sociale*. <http://lexview-int.regione.fvg.it/fontinormative/xml/xmlLex.aspx?anno=2006&legge=6&fx=lex#>



tema può contare su decenni di produzione di modelli e ricerche. Già nel 1978 il *National Economic and Social Council* pubblicava un rapporto nel quale, tra le opzioni prese in esame per una riforma del sistema di tassazione delle persone fisiche e redistribuzione delle risorse economiche, proponeva l'introduzione di un reddito di base. Questo studio è stato il primo sull'isola di una serie di epigoni susseguitisi velocemente nell'arco del decennio successivo; ma un contributo essenziale alla causa del *basic income* è inaspettatamente giunto dalla scelta compiuta dalla *Conferenza Episcopale Irlandese* e dalla *Commissione Giustizia* della Conferenza dei Religiosi (*CORI Justice*) di sostenere l'introduzione del *basic income* in Irlanda come strumento valido per la creazione di una società più equa e giusta.

Il Governo irlandese è, infine, giunto a elaborare un testo, il *Green Paper* del 2002, dove tra i vari modelli succedutisi nel corso degli anni<sup>23</sup>, è proprio quello dalla *CORI Justice* che viene estesamente preso in esame.

Il modello, elaborato da Charles Clark e John Healy<sup>24</sup>, propone un *basic income* differenziato, a seconda dell'età, in due differenti

---

<sup>23</sup> *Basic Income. A Green Paper*, §§ 2.7 - 2.21.

<sup>24</sup> C. CLARK, J. HEALY, *Pathways to a Basic Income*, Cori Justice, Dublin 1997.

importi: un reddito di base pieno (*full basic income*) per i bambini e gli adulti dai 66 anni in su, e una quota più contenuta, ma comunque sostanziosa (*partial basic income*), per tutti gli altri individui.

Dal punto di vista della *sostenibilità economica*, il modello considera un aumento della pressione fiscale al 47,26% (anche se altri hanno calcolato che la proposta di *basic income* contenuta in *Pathways* necessiterebbe di una pressione fiscale del 53%)<sup>25</sup>. Nonostante un tale aumento della fiscalità, viene stimato che il 70% della popolazione beneficerebbe direttamente del nuovo sistema, mentre solo il 16% si troverebbe in una situazione di svantaggio rispetto ad oggi<sup>26</sup>. Ed inoltre il 40% delle famiglie che vivono sotto la soglia di povertà, migliorerebbero fino a quel livello od oltre la propria situazione economica<sup>27</sup>.

Volgendo lo sguardo ai possibili mutamenti nell'ambito del *mercato del lavoro e nell'impresa*, confermando le opinioni espresse dallo

---

<sup>25</sup> *Basic Income. A Green Paper*, § 3.1.

<sup>26</sup> Nello studio viene proposto un *fondo di solidarietà* che, almeno in un primo tempo, dovrebbe compensare le *perdite* ovvie in un periodo di transizione. Nessuna riforma infatti è mai a *costo zero*, ma prevede sempre – se così possiamo definirli – perdenti e vincitori; il beneficio però che ne verrebbe per la maggioranza della popolazione spinge comunque nella direzione di ritenere il *basic income* più giusto del sistema corrente.

<sup>27</sup> *Basic Income A Green Paper*, §§ 3.14 – 3.20.

studio di Clark e Healy, nel *libro verde* si ritiene che un *basic income* presenterebbe varie forme di vantaggi<sup>28</sup>, primo tra i quali il rendere possibile una maggiore flessibilità del mercato del lavoro senza che questa metta a rischio la base reddituale degli individui. Inoltre, la *libera impresa* sarebbe meno rischiosa in un sistema di *basic income*: la possibilità infatti di un reddito percepito indifferentemente dall'andamento positivo o negativo dell'impresa stessa, offre un incentivo in più a favore della scelta di affrontare il rischio d'impresa.

L'analisi condotta dal *Green Paper* si muove oltre le conseguenze dirette su tassazione e mercato del lavoro parlando anche degli effetti che un sistema di *basic income* avrebbe sull'educazione, la distribuzione di genere del reddito e sull'economia sociale ed il volontariato.

Certamente un *basic income*, con la possibilità che offre di uscire momentaneamente dal mondo del lavoro salariato, garantirà in modo più sicuro del presente, la possibilità di curare la propria *educazione e formazione* nell'arco di tutta l'esistenza, mentre, in riferimento alla *distribuzione di genere del reddito* «one of the claims made about Basic Income is that it increases the *financial independence of women*»<sup>29</sup>: ricevere

---

<sup>28</sup> *Basic Income, A Green Paper*, § 3.46.

<sup>29</sup> *Basic Income. A Green Paper*, § 3.51.

un reddito come proprio diritto, permetterebbe a ciascuna donna di avere un maggiore controllo sulla propria esistenza e, per le casalinghe a tempo pieno, un chiaro riconoscimento del valore del loro impegno nelle mura domestiche e una loro maggiore, se così vogliamo dire, *forza contrattuale* nelle scelte familiari<sup>30</sup>.

Ma gli effetti più dinamici sulla società apportati dal reddito di base si manifesterebbero in relazione alle attività sociali e di volontariato: un *basic income*, al quale si aggiunge un ulteriore incentivo, calcolato da Clark e Healy in €32 alla settimana, permetterebbe di optare per contratti part-time e un maggiore impegno in attività sociali e comunitarie<sup>31</sup>.

Gli estensori del *Green Paper* non nascondono neanche le possibili conseguenze negative che si possono intravedere nel nuovo sistema di tutela inaugurato dal reddito di base: un eventuale diminuzione della disponibilità lavorativa, la scelta di non continuare gli studi da parte di alcuni giovani, quella di allontanarsi o non entrare a far parte del mercato capitalistico del lavoro da parte di donne sposate

---

<sup>30</sup> *Basic Income. A Green Paper*, § 3.51.

<sup>31</sup> *Basic Income. A Green Paper*, §§ 3.53-3.58.

e/o con figli, le eventuali conseguenze nei flussi migratori verso l'Irlanda.

Lo scopo che il *Green Paper* si è preffisso «is to bring the issues to the attention the wider community and to encourage debate. This debate should include issues of design and implementation of tax and welfare policy to increase the prospects of achieving the positive benefits of Basic Income, while seeking to minimise those effects that might be regarded as less desirable»<sup>32</sup>.

L'accuratezza con cui questo documento analizza un preciso schema di reddito di base, le analisi sugli effetti del nuovo sistema nei più svariati ambiti della vita nazionale, e la persistente attenzione che la proposta continua ad avere sull'isola permette di affermare che il *Green Paper* ha raggiunto questo obiettivo, sebbene non sembri ancora maturata nella repubblica verde la condizione politica per una attuazione delle indicazioni in esso contenute.

---

<sup>32</sup> *Basic Income, A Green Paper*, § 4.15.

## 1.5 Il caso brasiliano

Di qualità del tutto differente è il processo iniziato in Brasile nel 2004, anno in cui il presidente Lula firma e promulga la legge che istituisce un reddito di base di cittadinanza per tutti i brasiliani. Questa legge prevede, come obiettivo finale, il pagamento a tutti i cittadini brasiliani e i residenti da oltre cinque anni di un reddito minimo di cittadinanza. Mentre le norme campane e friulane non si propongono un tale scopo, la legge brasiliana lo pone come esplicito obiettivo, da raggiungere attraverso varie fasi e la mediazione di altri istituti, delegando le scelte attuative alla discrezionalità del potere esecutivo.

Nell'ultimo Congresso Internazionale del BIEN, tenutosi a Dublino nel giugno 2008, Rosani Cunha, della *Segreteria Nazionale per il Reddito di Cittadinanza*, Ministero per lo Sviluppo Sociale e la lotta contro la fame, ha presentato i risultati raggiunti da un programma che, già attivo al momento dell'approvazione della legge - il *Bolsa Familia* - è servito al governo centrale brasiliano per uniformare e coordinare i diversi interventi sociali diffusi nella repubblica federale, in vista di un suo superamento nella *Renda Basica*.

Il programma consiste nel trasferimento di denaro sufficiente alle spese di cibo, vestiario, sanità ed istruzione ai vari nuclei familiari. Le famiglie ricevono questo trasferimento monetario fino a quando rispettino le seguenti condizioni: vaccinino e facciano seguire dalle unità sanitarie i loro bambini fino al sesto anno di età e mantengano negli studi i loro figli tra i 7 e i 17 anni<sup>33</sup>. Nel 2007 il programma ha raggiunto oltre 11 milioni di famiglie e 44 milioni e mezzo di persone, che rappresentano circa un quarto della popolazione brasiliana ed è stato stimato che esso abbia contribuito a ridurre dal 26,72% nel 2002 al 19,31% nel 2006 la quantità di persone che vivono in uno stato di povertà assoluta<sup>34</sup>.

Uno dei più convinti sostenitori e promotori della legge sul reddito di cittadinanza in Brasile è certamente il senatore Suplicy, co-presidente del *Basic Income Earth Network*. Egli si è fatto promotore di azioni politiche a favore del *basic income* anche in altre nazioni; tra le

---

<sup>33</sup> M. O. DA SILVA E SILVA, *The Bolsa Familia Program and the reduction of poverty and inequality in Brazil*, 2008; <http://www.cori.ie/62-Basic Income/541-bien-world-congress-on-basic-income>

<sup>34</sup> E. M. SUP LIC Y, *From the Family Scholarship Program towards the Citizen's Basic Income in Brasil*, 2008, 4-5; <http://www.cori.ie/62-Basic Income/541-bien-world-congress-on-basic-income>

più recenti iniziative sono da sottolineare la serie di incontri da lui avuti con il presidente dell'Iraq ed il presidente dell'Assemblea Nazionale di questo stato, nonché con alcuni ministri, per l'introduzione di un *reddito di cittadinanza iracheno* da finanziare con parte dei proventi petroliferi e che permetterebbe, a suo parere, di realizzare un'autentica svolta nel difficoltoso processo di pacificazione della neonata democrazia<sup>35</sup>.

Un ulteriore passo verso il raggiungimento del reddito di base in Brasile è proprio di quest'anno e, tra i suoi protagonisti, vede ancora il sen. Suplicy; il Senato federale ha infatti approvato un testo di legge, ora al vaglio della Camera dei Deputati, che istituisce un *Fondo Brasiliano di Cittadinanza*, costituito utilizzando parte della ricchezza prodotta dalle risorse naturali del paese, integrata con altre forme di finanziamento.

Questo fondo, insieme ad una prevista riforma della tassazione e delle forme di sicurezza sociale, dovrebbe permettere di risolvere il

---

<sup>35</sup> Un rapporto del viaggio, insieme al video realizzato in occasione dello stesso, è disponibile sul sito istituzionale del senatore Suplicy <http://www.senado.gov.br/eduardosuplicy> (ultima consultazione del sito 11 novembre 2008).



problema della sostenibilità economica e dunque accelerare il passaggio dal *Bolsa Familia* alla *Renda Basica*<sup>36</sup>.

## 1.6 Il reddito minimo universale realizzato: il *Fund Dividend*

### *Program* dello stato dell'Alaska

In Alaska, esattamente nella baia di Prudhoe, tra i ghiacci del mar Glaciale Artico, nel 1968 vennero scoperti alcuni giacimenti petroliferi; i governatori dello Stato da subito ottennero per la concessione dei diritti di estrazione 900 milioni di dollari usati per la costruzione di importanti infrastrutture (quali acquedotti, scuole, aeroporti...)<sup>37</sup>.

La storia del *basic income* alaskiano inizia poco dopo, legata a doppio filo allo sfruttamento dei giacimenti petroliferi e all'intelligenza politica di Jay Hammond, governatore repubblicano dello stato artico dal 1974 al 1982. Egli si è da subito adoperato perché la nuova ricchezza economica andasse a profitto della cittadinanza dello Stato,

---

<sup>36</sup> E. M. SUPPLY, *From the Family Scholarship Program ...*, 10.

<sup>37</sup> C. DEL BÒ, *Un reddito per tutti ...*, 38.

presente e futura, pensando così a come distribuire a tutti i cittadini e rendere durature le conseguenze positive del petrolio.

Un emendamento alla Costituzione del 1976 ha sancito così che almeno il 25% delle rendite petrolifere dovesse essere collocato in un fondo permanente (*l'Alaska Permanent Fund*). Tale fondo è stato strutturato in due parti: «una investita in maniera permanente e che non può essere spesa senza l'approvazione popolare; una seconda che può invece essere spesa secondo le modalità stabilite ogni anno dal Governatore e dal Parlamento»<sup>38</sup>. Dapprima investito esclusivamente nell'economia nazionale, il fondo è divenuto col tempo un portafoglio differenziato di investimenti su scala mondiale per assorbire le fluttuazioni della congiuntura locale<sup>39</sup>.

Del 1980 è, infine, la creazione dell'*Alaska Permanent Fund Corporation* e l'approvazione da parte del Parlamento del *Fund Dividend Program* che, dopo una modifica dovuta alla necessità di venire incontro alle accezioni mosse dalla Corte Suprema degli Stati Uniti, è divenuto operativo dal 1982.

---

<sup>38</sup> C. DEL BÒ, *Un reddito per tutti ...*, 39.

<sup>39</sup> P. VAN PARIJS, Y. VANDERBORGHT, *Il reddito minimo universale*, 31.

A partire da questa data ogni residente nello Stato dell'Alaska da almeno sei mesi riceve annualmente un dividendo calcolato sul rendimento medio del fondo nei cinque anni precedenti, dividendo oscillato tra i poco meno di 300 dollari del 1984 e i circa 1.900 del 2000<sup>40</sup>. Per molti alaskiani questo «ha significato un'aggiunta di più del 10% al reddito della propria famiglia»<sup>41</sup>, e mentre le ultime decadi hanno visto un'aumentata concentrazione della ricchezza nazionale degli Stati Uniti in favore dei membri più ricchi della società, l'Alaska continua ad essere in controtendenza rispetto agli altri Stati dell'Unione, risultando così essere la regione più egualitaria di tutti gli States<sup>42</sup>.

Come vedremo nel prossimo capitolo, alcuni autori ritengono che una giustificazione a favore del *basic income* sia appunto da individuare nell'ingiustizia dell'*appropriazione originaria* di alcune risorse naturali, che come tali dovrebbero essere una proprietà comune, o

---

<sup>40</sup> C. DEL BÒ, *Un reddito per tutti...*, 39; D. RAVENTÓS, *Basic Income. The Material Conditions of Freedom* (1999<sup>1</sup>), Pluto Press, London 2007<sup>2</sup>, 13; P. VAN PARIJS, Y. VANDERBORGHT, *Il reddito minimo universale*, 31.

<sup>41</sup> C. DEL BÒ, *Un reddito per tutti...*, 40.

<sup>42</sup> D. RAVENTÓS, *Basic Income...*, 13.

comunque dei cui benefici tutti dovrebbero godere. La partecipazione ai benefici dello sfruttamento di tali risorse tramite una quota di denaro rappresenterebbe un risarcimento volto a sanare l'ingiustizia dell'appropriazione originaria.

Nonostante l'azione del governatore Hammond si ponga al di fuori di un tale dibattito, è innegabile che lo schema del dividendo nazionale segua, in un certo qual modo, proprio questa linea di pensiero: le industrie petrolifere pagano allo Stato una sorta di risarcimento per lo sfruttamento dei giacimenti che permette di rendere partecipi tutti gli individui della comunità delle conseguenze positive di un tale sfruttamento.

Certo, la quota del dividendo spettante ad ognuno è lungi dall'essere sufficiente a garantire uno standard di vita decoroso senza che a tale reddito se ne aggiungano altri. Ma le caratteristiche di universalità del sistema rendono il dividendo nazionale la realizzazione più vicina all'idea di *basic income* tra quelle oggi esistenti nel mondo.

## 1.7 *Basic income* e paesi in via di sviluppo: una possibilità concreta

In nazioni dove è già presente un sistema di previdenze, garanzie e ammortizzatori sociali, come in Europa e nel Nord America, il *basic income* deve combattere una battaglia atta a dimostrare che la ristrutturazione del sistema in vigore per il recupero di risorse in favore di un reddito minimo universale, realizzi veramente per i cittadini una tutela migliore di quella presente; per non parlare della ancor più ardua sfida culturale, consistente nella giustificazione teorica e morale di un reddito indistintamente offerto a tutti senza contropartita.

Diversa si presenta la questione laddove non esistano garanzie di questo tipo, e la povertà e violazione dei diritti elementari delle persone è più acuta, come in molti paesi africani, in medio oriente, ma anche in nazioni industrializzate, come la Cina, che non hanno un sistema di tutela dei diritti della persona e del lavoratore, o comunque tale sistema si presenta lacunoso sotto diversi aspetti.

In questi paesi, anche grazie alla semplicità della proposta, che non prevede costose e complesse strutture burocratiche, il *basic income* ha concrete possibilità di essere velocemente implementato.

Così, il dividendo di cittadinanza dell'Alaska prevede un modello valido per nazioni produttrici di petrolio (come i paesi del Medio Oriente): un progetto per un *reddito di base* in Nigeria, da finanziare con parte delle rendite petrolifere, è stato elaborato da X. Sala-I-Martin, della *Columbia University*, insieme ad A. Subramanian, del *Fondo Monetario Internazionale*<sup>43</sup>.

Inoltre, M. Frankman ha mostrato che, anche con gli attuali ed esigui aiuti per lo sviluppo versati dai paesi ricchi, sarebbe possibile finanziare un modesto ma concreto reddito minimo nel sud del mondo<sup>44</sup>, ed un esempio concreto viene su questo fronte dal villaggio di Otjivero, Omitar, a 100 km dalla capitale della Namibia. Qui, dal gennaio 2008 è in corso un programma che prevede il versamento mensile, per due anni, di 100 dollari della Namibia (pari a circa €20) a tutti i residenti, individuati all'avvio del programma per mezzo di un semplice censimento; la limitazione dei beneficiari a quanti risiedevano già nel villaggio al principio della sperimentazione si è vista necessaria

---

<sup>43</sup> X. SALA-I-MARTIN, A. SUBRAMANIAN, «Addressing the Natural Resource Curse: An illustration from Nigeria», *NBER Working Paper* (w9804), 2004.

<sup>44</sup> M. FRANKMAN, *Ample Room at the Top: Financing a Planet-Wide Basic Income*, 2004, [www.etes.ucl.ac.be/bien/Files/Papers/2004Frankman.pdf](http://www.etes.ucl.ac.be/bien/Files/Papers/2004Frankman.pdf)

per circoscrivere i destinatari ed evitare fenomeni di migrazione nel villaggio che avrebbero reso inaffidabili i risultati.

L'iniziativa è stata avviata ed è sotto la responsabilità della *Namibian Basic Income Grant Coalition*, formata da gruppi religiosi e organizzazioni non governative che hanno realizzato un fondo specifico a tale scopo. È inoltre previsto un monitoraggio sugli effetti del nuovo reddito di base, al fine di raccogliere dati sufficienti in vista di un nuovo programma più esteso e con l'obiettivo finale di istituire un *basic income* per il popolo namibiano<sup>45</sup>.

Quanto fin qui detto rende chiaro che il reddito di base è sì un'idea semplice ma ciò non vuol dire che sia *semplicitica*; ha sviluppato intorno a sé un dibattito sulla sua giustezza, fondatezza, efficacia, ma tale dibattito accademico non esaurisce le attività di quanti sono impegnati in esso.

Questa *beautifully, disarmingly, simple idea*<sup>46</sup>, possiede un potenziale realmente innovativo; produce, e al contempo implica, una *metànoia* intellettuale, un serio impegno ad affrontare le aporie della nostra

---

<sup>45</sup> E. M. SUPPLY, *From the Family Scholarship Program ...*, 10.

<sup>46</sup> P. VAN PARIJS, *Arguing for basic income. Ethical Foundation for a Radical Reform*, Verso, London 2002, 3.

società, a domandarci se le disuguaglianze presenti, il nostro modello economico, le forme assunte dalle nostre democrazie, l'attuale concezione della giustizia siano il massimo che la nostra cultura possa esprimere, o se tutto ciò non debba essere ripensato in vista di un loro superamento, verso un tipo di società che infine realizzi le aspettative suscitate da questi modelli, aspettative troppo spesso disattese.

È giunto il momento di cercare e percorrere sentieri che concludano quel *processo incompiuto* apertosi con l'Illuminismo<sup>47</sup>, e forse il *basic income* potrebbe essere uno di questi possibili cammini.

---

<sup>47</sup> *La modernità, un progetto incompiuto* è il titolo del discorso che Habermas ha tenuto nel 1980 in occasione del conferimento del Premio Adorno; cfr. S. BELARDINELLI, *Il progetto incompiuto. Agire comunicativo e complessità sociale*, Angeli, Milano 1996, 129-132.



**SOCIETÀ, GIUSTIZIA E *BASIC INCOME*:**

## ALLA RICERCA DI MODELLI

**2.1 Cos'è una società giusta?**

Nonostante considerazioni più pragmatiche di efficacia ed efficienza non siano estranee ai sostenitori di un reddito di base, la sfida più interessante *pro* e *contro* la proposta si gioca tutta sul versante etico, e cioè nel chiedersi se un reddito minimo universale sia veramente una *proposta giusta*, e cioè un modo per avanzare verso una società più giusta di quella presente.

Ma per far questo occorre dare una risposta alla domanda previa di *cosa sia una società giusta*, e per rispondere a questa è innanzitutto necessario fare riferimento ad una concezione della giustizia sociale, perché la valutazione di una società cambia considerevolmente proprio

a seconda della maniera in cui viene definito cosa sia giusto e cosa non lo sia.

Nel dibattito filosofico contemporaneo si confrontano al riguardo diverse posizioni, di cui certamente le più importanti sono l'*utilitarismo*, il *marxismo*, il *libertarismo* e l'*egualitarismo*; ognuna ha proposto propri criteri per distinguere una società giusta da altre che non lo sono, elaborando modelli di società per molti versi antitetici.

In questo capitolo si cercherà di mettere alla prova la validità del *basic income*, innestandolo quale nuovo filo all'ordito teorico di queste scuole di pensiero, per poi valutare se esso si armonizzi o meno con il disegno del tessuto.

Fuor di metafora, si tratta di capire se l'introduzione del reddito di cittadinanza, quale lo abbiamo delineato nel capitolo precedente, sia compatibile con l'idea di società giusta che hanno i quattro massimi sistemi sopra richiamati, e se contribuisca in qualche modo al raggiungimento di una società più giusta dell'attuale.

## 2.2 Giustizia come massimizzazione delle utilità aggregate:

### *l'utilitarismo*

Fondato da J. Bentham e reso celebre da J. S. Mill<sup>48</sup>, l'utilitarismo si è proposto come «un criterio grazie al quale programmi concreti possono essere valutati in modo tale che il migliore di essi possa essere identificato e scelto»<sup>49</sup>.

In maniera molto sintetica, in ambito sociale, tale criterio di valutazione ci impone di scegliere, tra quelle possibili, la *soluzione che massimizzi la somma delle utilità aggregate*, e cioè la soluzione che permetta i più alti livelli di benessere a ciascun individuo di una società.

La concentrazione sull'individuo non dovrebbe troppo facilmente catalogarlo sotto l'etichetta di *dottrina egoistica*: il criterio di massimizzazione delle utilità aggregate, infatti, non permette che alcuni individui godano di un maggiore benessere *a scapito* di altri; ciò sarebbe possibile solo dove una tale disomogeneità garantisca anche a chi gode di un benessere inferiore di trovarsi in una situazione comunque

---

<sup>48</sup> J. S. MILL, *Utilitarismo* (1861), SugarCo, Milano 1991.

<sup>49</sup> P. VAN PARIJS, *Che cos'è una società giusta* (1991), Ponte delle Grazie, Firenze 1995, 38.

migliore a quella in cui si sarebbe trovato se le differenze di benessere fossero state eliminate.

Inoltre, essendo parametro dell'utilitarista il concetto di *benessere*, è facile sostenere come, «in una società sufficientemente trasparente, alcune disparità sostanziali nei privilegi socio-economici generano fenomeni di *invidia* e di gelosia che, restando uguali tutte le altre condizioni, riducono significativamente il benessere totale (o medio). L'ineguaglianza (delle prerogative socio-economiche) si ripercuote dunque negativamente sull'aggregato (delle utilità), e sembra di conseguenza corretto dire che c'è nell'utilitarismo una tendenza egualitaria»<sup>50</sup>.

Lasciando sullo sfondo le singole posizioni dei vari autori su cosa debba essere considerato rilevante al benessere individuale, o la questione sulla comparabilità del benessere proprio di ciascun individuo<sup>51</sup>, è essenziale sottolineare come la massimizzazione delle utilità aggregate impone di *ottimizzare il benessere di ciascuno* in modo compatibile con il benessere degli altri.

---

<sup>50</sup> P. VAN PARIJS, *Che cos'è una società giusta*, 58-59

<sup>51</sup> Si veda J. S. MILL, *Utilitarismo*, 258-60; J. C. HARSANYI, *Utilitarismo e oltre*, Il Saggiatore, Milano 1984.

Questo criterio, comunque, non richiede che le utilità vengano ugualmente distribuite tra tutti i membri della società, e dunque che si intervenga in modo fortemente incisivo per equiparare le condizioni di benessere degli individui. Nondimeno, dovrebbe risultare evidente che esista un *livello minimo di utilità* al di sotto del quale sia completamente impossibile parlare ancora di benessere. Una massimizzazione delle libertà aggregate consisterà dunque anche nell'evitare di mai varcare questo limite inferiore.

Si tratta, in fondo, del criterio noto alla teoria economica normativa come di *Pareto-ottimalità*<sup>52</sup>. Una opzione *A* è *pareto-superiore* all'opzione *B* se non esiste alcun individuo della collettività considerata che preferisca senza eccezioni *B* ad *A*: ciò significa che, nel caso si sia chiamati a scegliere un modello di società sotto un *velo di ignoranza*, e cioè non sapendo quale posto si andrebbe ad occupare in essa, la soluzione per cui un utilitarista opterebbe sarebbe certamente *pareto-superiore* a tutte le altre, e tale che anche il più svantaggiato in essa

---

<sup>52</sup> Dal nome di Vilfredo Pareto (1848-1923), economista e sociologo italiano che formulò questo criterio di ottimalità nel suo *Manuale di economia politica* del 1906. Un'edizione critica del testo è stata recentemente approntata da A. MONTESANO, A. ZANNI E L. BRUNI: V. PARETO, *Manuale di economia politica*, EGEA - Università Bocconi, Milano 2006.

godrebbe di un livello di benessere che potremmo scegliere per noi stessi.

Quanto detto fino a questo punto ci permette di sostenere che, in chiave utilitarista, una società giusta debba:

1. massimizzare la somma delle utilità aggregate;
2. in essa, anche il più svantaggiato debba partecipare di un livello minimo di utilità senza il quale è impossibile parlare di benessere.

### **2.3 Giustizia come liberazione dalla necessità: una *prospettiva marxista***

Nel pensiero di Marx e di quanti a lui si ispirano, non c'è dubbio che l'unica società veramente giusta debba considerarsi la futura *società comunista*, in cui sia superata la dicotomia stato e società, siano state abolite le classi sociali e si sia raggiunto un livello di produzione e distribuzione che può essere definito di *abbondanza*.

Pennellate intense tratteggiano in Marx la descrizione di questa società e della situazione dell'uomo in essa: la società comunista è

ormai affrancata dallo sfruttamento e dallo stato di necessità, in essa «il libero sviluppo di ciascuno è la condizione per il libero sviluppo di tutti»<sup>53</sup>; le possibilità della tecnica e il livello di abbondanza raggiunto permetteranno un lavoro così gratificante e leggero che la libera partecipazione ad esso e l'equa distribuzione delle risorse prodotte elimineranno ogni fenomeno di invidia od egoismo e potranno essere sintetizzate nello slogan «da ciascuno secondo le sue possibilità, a ciascuno secondo i suoi bisogni»<sup>54</sup>.

Nell'ortodossia marxista, questa situazione dovrebbe essere preceduta da una fase caratterizzata dalla *dittatura del proletariato* e dal *socialismo dei mezzi di produzione*. È in questa fase che verrebbe realizzata l'eliminazione dell'*alienazione* e dello *sfruttamento* tipiche delle società capitalistiche attuali.

---

<sup>53</sup>K. MARX, F. ENGELS, *Manifesto del Partito Comunista* (1848), Einaudi, Milano 2005. Una traduzione è consultabile anche online: <http://www.marxists.org/italiano/marx-engels/1848/manifesto/index.htm>

<sup>54</sup> K. MARX, *Critica del programma di Gotha* (1875), Feltrinelli, Milano 1968, 17-18. Una traduzione è consultabile anche online: <http://www.marxists.org/italiano/marx-engels/1875/gotha/index.htm>

L'*alienazione*, variamente intesa, ha un ruolo centrale in Hegel e nel successivo idealismo; in Marx è l'*oggettivazione dello spirito in una realtà esterna e materiale*<sup>55</sup>; nel contesto di produzione capitalistica, l'*alienazione* consiste precisamente nella partecipazione ad un sistema produttivo caratterizzato da leggi oggettive che, svincolate dai bisogni del lavoratore, contemporaneamente lo vincolano, perché ad esse deve sottostare se vuole far fronte alle necessità della sua esistenza materiale.

Il lavoro, nel modo di produzione capitalista, produce alienazione, dunque, perché esercitato non come strumento di realizzazione e sviluppo del sé, ma nell'esigenza di assicurarsi un salario sufficiente a provvedere ai propri bisogni materiali.

Eliminare l'*alienazione* vuol dire costruire le premesse perché il lavoro sia luogo di realizzazione personale e non di mero soddisfacimento dei bisogni fondamentali; occorre liberare l'uomo dallo stato di necessità ed incertezza in cui si trova nel modo di produzione capitalistico. Ciò è possibile, nella logica marxiana, tramite l'aumento della produzione fino al raggiungimento di uno stato di

---

<sup>55</sup> Cfr. il lemma «alienazione» in G. VATTIMO, G. CHIURAZZI (edd.), *Filosofia. Dizionario Le Garzantine di filosofia e scienze umane*, Garzanti, Milano 2004<sup>2</sup>.



abbondanza dove siano ampiamente disponibili a tutti i mezzi necessari a soddisfare le proprie esigenze.

Si diceva alienazione e *sfruttamento*. Quest'ultimo, che richiede il superamento della proprietà privata dei mezzi di produzione, consiste nell'appropriazione, da parte dei non-lavoratori, di parte della ricchezza prodotta dai lavoratori. Sarebbero questi ultimi infatti, quali unici impegnati nel ciclo produttivo, ad avere diritto all'intero prodotto del loro stesso lavoro.

Nel pensiero marxista, è proprio su questo punto che la fase socialista gioca un ruolo rilevante:

nella società socialista [...] i mezzi di produzione sono di proprietà collettiva dei lavoratori, o perlomeno di un potere politico al cui interno i lavoratori hanno una larga maggioranza. Sono dunque i lavoratori stessi a decidere la parte del prodotto sociale che deve essere accumulata e il cui saldo deve essere distribuito fra i lavoratori ed eventualmente fra i non-lavoratori. In effetti è possibile che non-lavoratori si vedano assegnare una parte del prodotto sociale: i giovani, le persone anziane, i malati, o addirittura (se ce ne sono) i parenti a carico ed i barboni. Ma lo dovranno alla generosità dei lavoratori, non alla volontà di un qualche potere esercitato su di loro, e del resto questo trasferimento non costituisce una forma di sfruttamento<sup>56</sup>.

---

<sup>56</sup> C. ARNSPERGER, P. VAN PARIJS, *Quanta diseguaglianza possiamo accettare? Etica economica e sociale* (2000), Il Mulino, Milano 2003, 48-49.

La situazione di ingiusto privilegio del capitalista però non si fermerebbe soltanto qui. I capitalisti, quali proprietari dei mezzi di produzione, esercitano anche un forte potere sull'accesso ai posti di lavoro: quale vera libertà contrattuale esiste quando si è obbligati a scegliere tra lavoro e una vita di stenti?

Se quanto detto non può ovviamente esaurire una corretta descrizione dei vari orientamenti del marxismo, ci è però sufficiente per stabilire quali siano le più importanti esigenze della giustizia sociale in tale tradizione:

- l'eliminazione dello sfruttamento dell'uomo da parte dell'uomo;
- la liberazione dell'uomo dallo stato di bisogno grazie alla promozione di un regime di abbondanza;
- la partecipazione al mercato del lavoro secondo le proprie capacità ed attitudini;
- la partecipazione di ciascuno alle risorse necessarie a coprire i propri bisogni.

## 2.4 Giustizia come massimizzazione della libertà: il *libertarismo*

Sviluppatosi negli Stati Uniti, il libertarismo pone a tutto il pensiero politico contemporaneo la grande sfida di pensare fino in fondo la libertà e le sue implicazioni<sup>57</sup>.

Per i libertari, parlare di una società giusta non è altro che parlare di una società che pone al di sopra di ogni altra cosa il valore della libertà, intesa qui come un *sistema coerente di diritti di proprietà*<sup>58</sup> *su se stessi e sugli oggetti esterni*.

Innanzitutto *proprietà di sé*, del proprio corpo, dei propri talenti e capacità; e poi *proprietà di oggetti esterni* dei quali si è legittimamente in possesso, sia a titolo derivato che originario.

A queste due forme essenziali di libertà si affianca la libertà di *poter liberamente scambiare, offrire, vendere, acquistare* quanto è in proprio possesso, che si tratti di beni esterni o di beni interni (quali ad esempio pensieri, opinioni, convinzioni). Una società massimamente giusta è, dunque, una società che massimizza questo sistema di libertà.

---

<sup>57</sup> Per una introduzione al libertarismo si può consultare P. VERNAGLIONE, *Il libertarismo. La teoria, gli autori, le politiche*, Rubbettino, Cosenza 2003.

<sup>58</sup> C. ARNSPERGER, P. VAN PARIJS, *Quanta disegualianza ...*, 29.

Così, in riferimento alla proprietà di sé, le uniche restrizioni possibili sono (a) l'impossibilità di privarsi di una tale proprietà, ad esempio offrendosi in schiavitù, in quanto in una società libertaria tutti gli individui sono contemporaneamente liberi e nessuno potrebbe essere proprietà di un altro; (b) una forma di paternalismo rivolta ai soggetti minori al fine di sviluppare le doti per servirsi in futuro della propria libertà; (c) la limitazione della libertà di chi attenta a quelle altrui.

Per i libertari, è solo limitatamente alla garanzia del sistema di libertà e alle poche restrizioni qui sopra esposte che l'esistenza dell'istituzione statale può essere giustificata: a quello che R. Nozick ha definito come *Stato minimo*, cui compete un semplice ruolo di guardiano e custode delle libertà dei singoli, di controllore della legittimità degli scambi e dei titoli di proprietà, di reprimere e punire comportamenti e azioni che violano la libertà<sup>59</sup>.

Nessun varco in questo sistema sembra dunque aprirsi per uno stato che interviene direttamente nell'economia attraverso l'offerta di propri servizi, o impedendo alcune forme di scambio tra adulti consenzienti, o ponendo limiti alla circolazione di beni, servizi e

---

<sup>59</sup> R. NOZICK, *Anarchia, Stato e Utopia* (1974), Il Saggiatore, Milano 2000.

persone, od ancora offrendo forme di sussidio che hanno quale esito una distorsione dei meccanismi del libero mercato.

La più ampia fascia di libertà possibile, da intendersi come diritto alla proprietà su di sé e sugli oggetti posseduti attraverso un titolo legittimo, libero scambio, stato minimo: ecco così delineati i cardini di una società giusta secondo il pensiero libertario.

## 2.5 Giustizia come equità: l'*egualitarismo* di Rawls

A *Theory of Justice* di J. Rawls<sup>60</sup> è certamente tra i contributi più originali della filosofia politica americana dei primi anni Settanta, e gli studi intorno alle esigenze e alle conseguenze di questa proposta sono, a oltre trent'anni dalla sua pubblicazione, ancora numerosissimi.

La convinzione di Rawls di poter organizzare in modo coerente in un unico modello l'adesione simultanea agli ideali del 1789 è quanto mai interessante. Egli riformula i principi di *libertà-eguaglianza-fraternità* nei tre principi del proprio sistema, legati ognuno al precedente da un vincolo di tipo gerarchico.

---

<sup>60</sup> J. RAWLS, *Una teoria della giustizia* (1971), Feltrinelli, Milano 1982.

*Principio di eguale libertà:* tutti hanno diritto all'insieme più vasto possibile di libertà compatibile con un insieme simile di libertà per tutti gli altri.

*Principio di eguaglianza di equa possibilità:* tutti i membri della società devono avere le stesse possibilità di accedere alle diverse funzioni e posizioni di potere e di status economico.

*Principio di differenza:* le ineguaglianze di potere ed economiche sono giustificate solo quando tali differenze si risolvano in un qualche vantaggio per i membri meno favoriti della società.

Rawls formula le esigenze della giustizia non in termini di *benessere* ma di *beni primari*, da distinguere tra beni primari *naturali* (la salute, l'intelligenza, le attitudini e capacità) e beni primari *sociali*; solo questi ultimi cadono direttamente sotto il controllo delle istituzioni, e consistono nelle libertà fondamentali, nell'accesso alle diverse posizioni di potere e prestigio (economico e sociale) e nelle basi sociali dell'autostima.

Ciò che Rawls in *A Theory of Justice* cerca di fare non è altro che trovare un *modo giusto* di distribuire i beni sociali primari, che per lui vuol dire innanzitutto la ricerca di un *modo equo*: con il *primo principio* viene garantita una lista determinata di libertà al livello più elevato

compatibile con la loro assegnazione a tutti i membri della società; con il *secondo* viene assicurato il riconoscimento della pari dignità sociale ai membri del corpo sociale e la possibilità che quanti possiedono gli stessi talenti abbiano la medesima opportunità di accesso a posizioni di prestigio sociale ed economico; con il *terzo principio* si tiene in conto come alcune diseguaglianze, specialmente di tipo economico, possono riverberarsi in modo positivo su tutto il corpo sociale, anche verso quanti sono i più svantaggiati nella società, migliorando la loro situazione rispetto a quella che sarebbe in presenza di una diversa e più uniforme distribuzione.

Il principio di differenza «impone dunque di selezionare il *maximin*, cioè di scegliere, fra tutte le configurazioni istituzionali progettabili e realizzabili, quella che rende il più elevato possibile l'indice dei vantaggi socioeconomici che possono aspettarsi coloro che hanno l'indice più basso, e la cui identità può variare a seconda della configurazione istituzionale»<sup>61</sup>.

Rawls giustifica questa formulazione dei principi attraverso due argomenti, uno di tipo *procedurale* e l'altro di tipo *intuitivo*. Nel primo egli ipotizza una *posizione originaria* dove i membri di una futura società

---

<sup>61</sup> C. ARNSPERGER, P. VAN PARIJS, *Quanta diseguaglianza ...*, 60-61.

siano chiamati a scegliere razionalmente i principi che dovrebbero ispirarla, svolgendo il loro compito sotto un velo di ignoranza, e cioè senza conoscere quale sarà la posizione che rivestiranno nella società che stanno progettando. Tali soggetti adotterebbero, nella stessa formulazione od in modo molto simile, gli stessi principi di giustizia che Rawls propone.

L'argomento intuitivo consiste invece nel ritenere che i tre principi coincidano in sostanza con i giudizi che esprimiamo in modo intuitivo, con l'idea comune che abbiamo di giustizia sociale; inoltre, in situazioni dubbie, essi offrirebbero una soluzione alla quale si accorderebbe il proprio assenso dopo una attenta riflessione.

Concludendo, è chiaro che la giustizia, intesa da Rawls come equa distribuzione dei beni sociali, esiga innanzitutto che sia rispettato il criterio della *maximinizzazione*, e cioè, tenendo presente la posizione dei soggetti più svantaggiati, la «minimizzazione della loro perdita massimale (o la massimizzazione del loro guadagno minimale)<sup>62</sup>.

---

<sup>62</sup> P. VAN PARIJS, *Che cos'è una società giusta?*, 88.



## 2.6 Uno stesso filo per quattro orditi

Perché il reddito di base abbia almeno una *chance*, dovrà innanzitutto mostrarsi all'altezza dei criteri di giustizia proposti. Ma questo non è sufficiente: per optare in favore di un reddito minimo universale occorre mostrare che esso introduce nel modello preso in esame un'istanza di giustizia maggiore di quella che il modello possiede senza di esso.

### 2.6.1 *Basic income e utilitarismo*

Il concetto di giustizia come benessere è forse, dei quattro presentati, il più semplice ed intuitivo; abbastanza evidente è il ruolo del *basic income*: si è potuto osservare precedentemente come esista un limite inferiore al di sotto del quale sia impossibile parlare di benessere. In chiave utilitarista, individuare quale esso sia e garantire a tutti tale livello minimo può essere considerata quasi una premessa alla ricerca di forme istituzionali che massimizzino il benessere.

Non tutti, ovviamente, si troverebbero d'accordo con questa affermazione. L'introduzione di un *basic income*, infatti, potrebbe

comportare una riduzione del benessere generale prodotto da una società: la mancanza della spinta motivazionale a guadagnarsi il necessario alla sopravvivenza, si potrebbe tradurre in una minore disponibilità al lavoro, che porterà ad una diminuzione della produttività. Ed inoltre, come finanziare un *basic income*? Se si dovesse aumentare la tassazione generale al fine di garantire a tutti un reddito minimo, non si ridurrebbe il benessere di quanti possiedono i beni o i redditi da tassare?

Se gli effetti del *basic income* fossero tutti e solo nella sfera economica, queste obiezioni avrebbero effettivamente il cammino spianato; ma così non è.

Nel paragrafo sull'utilitarismo si è fatto presente come il benessere di una società non può essere definito solo in riferimento alla sua ricchezza economica: in quel contesto si parlava dei *fenomeni di invidia* che potrebbero diminuire il benessere generale. Ma molte altre utilità di tipo non-economico contribuiscono al benessere: la sicurezza personale, il riconoscimento sociale, il tempo da poter dedicare ai propri interessi e alla propria famiglia sono utilità che contribuiscono in maniera rilevante al nostro livello generale di benessere.

Se anche un *basic income* potesse portare ad una riduzione della disponibilità al lavoro e di conseguenza della produzione, non c'è dubbio che la possibilità di concedere a tutti un reddito ad un livello minimo può incidere positivamente sulla percezione della propria sicurezza esistenziale e, almeno indirettamente, sull'indice di quella microcriminalità che si accompagna e deriva da situazioni di povertà e disagio sociale; inoltre, rispetto agli attuali sistemi di assistenza statale per le fasce deboli della popolazione, il reddito di base libera dallo stigma sociale che comporta il ricorrere a tali istituti.

Ma anche in prospettiva economica, non è affatto una certezza che un reddito di questo tipo produca le conseguenze negative paventate. Innanzitutto, un reddito di base può rendere più stabili i consumi e maggiormente flessibile ed efficiente il mercato del lavoro.

Inoltre, non è necessario postulare un'impennata della disoccupazione volontaria: «at a deeper philosophical level, human life is self-creation - '*autopoiesis*'. Humans give their own meaning to this world, and man is also a 'practico-sensory' creature which generally seeks the opportunity to engage in a variety of different activities in order to gain fulfilment and meaning»<sup>63</sup>. Ad una possibile riduzione del

---

<sup>63</sup> I. ORTON, *Promoting Income Security ...*, 9 nota 6.

lavoro nel sistema del mercato capitalistico farebbe certamente da contraltare un aumento di persone impegnate in attività di formazione e autoformazione, nell'economia sociale, e dell'impegno in attività che, seppur misconosciute nell'attuale sistema come *lavoro*, sono non di meno necessarie al buon funzionamento delle nostre società<sup>64</sup>.

Infine, ma non per ultimo, si deve sottolineare una situazione oggettiva legata alla fase di sviluppo della nostra società: un alto livello di disoccupazione è profondamente interconnesso con il livello tecnologico contemporaneo; il sistema di produzione del capitalismo avanzato e *post-fordista* non necessita di una forza lavoro numerosa come quella del passato, prevedendo in modo strutturale un certo indice di disoccupazione.

Ma è possibile anche un'altra argomentazione che dimostra la compatibilità del *basic income* con l'idea di società giusta avanzata dall'utilitarismo: verificarne la *pareto-ottimalità*. Siano date due società, A e B. La *società A* garantisce a tutti un reddito che permette di vivere con dignità, ma produce una somma minore di utilità aggregate rispetto a B. La *società B*, per contro, massimizza la somma delle utilità, ma non

---

<sup>64</sup> Si avrà modo di chiarire questa questione e altre accennate nel prosieguo del paragrafo nel terzo capitolo del presente lavoro.

garantisce che tutti i suoi membri partecipino di una parte di utilità tale da vivere dignitosamente. È ragionevole credere che, dovendo scegliere senza conoscere il ruolo che avremmo in quella futura società, la scelta più sicura, quella che minimizza il nostro rischio massimizzando le nostre opportunità, sia proprio la *società A*, che dunque risulta *pareto-superiore* alla seconda.

### 2.6.2 *Basic income e marxismo*

Offrire a tutti un reddito di cittadinanza sembra rispondere perfettamente al tipo di distribuzione che Marx postula per la società comunista, e cioè quello di dare a ciascuno sulla base dei bisogni.

E non solo: la possibilità di avere gli strumenti necessari a sopravvivere rende possibile la demercificazione (*decommodification*) della forza lavoro<sup>65</sup>. Le conseguenze positive di tale demercificazione sarebbero evidenti anche nel sistema capitalistico, senza demandare ciò alla futura società comunista. L'eliminazione del *ricatto della necessità* permetterebbe infatti agli stipendi di essere regolati veramente da un

---

<sup>65</sup> E. O. WRIGHT, *Basic Income as a Socialist Project*, 2005, 2; [http://www.ssc.wisc.edu/~wright/Basic Income as a Socialist Project.pdf](http://www.ssc.wisc.edu/~wright/Basic%20Income%20as%20a%20Socialist%20Project.pdf)

libero scambio tra offerta e domanda di posti di lavoro; la forza contrattuale dei lavoratori sarebbe maggiore, e ad essi sarebbe data la possibilità di optare per un reddito più alto (da raggiungere con uno sforzo lavorativo maggiore), o un reddito più contenuto (attraverso lavori part-time o al limite attraverso il solo *basic income*) ma che permetta di avere tempo extra da dedicare ad attività non retribuite, ma che contribuiscono allo sviluppo del sé, e possono essere anche di sostegno alla comunità di appartenenza (cure parentali, forme di volontariato, impegno artistico ed intellettuale in genere).

In prospettiva marxista, però, almeno due critiche potrebbero essere rivolte contro il *basic income* e la società che abbiamo prospettato. La *prima* è che una tale misura sia una nuova ‘furbata’ del capitalismo per garantirsi la sopravvivenza attraverso un sostegno che, seppur idealmente universale, mostra i suoi effetti positivi soprattutto verso quanti sono privi di un qualche cespite, contribuendo a fissare i rapporti di classe esistenti. La pratica di lavori atipici, part-time, stagionali, la possibilità di entrare ed uscire dal mondo del lavoro che il *basic income* offre, rende ardua la creazione di quella *coscienza di classe* che dovrebbe essere il propulsore dell’emancipazione del lavoratore.

In secondo luogo, il *basic income*, oltre a giustificare gli attuali rapporti di lavoro ed il sistema capitalistico, non risolve il problema dello sfruttamento, dell'ingiusta appropriazione del *plusprodotto* del lavoro salariato da parte del capitalista.

In risposta alla prima critica, occorre sottolineare il *potenziale emancipativo* del reddito di base, in particolare rispetto alle forme di sostegno statale oggi diffuse nel mondo occidentale; un reddito legato alla cittadinanza e non a condizioni personali di bisogno libera dallo stigma sociale che può venire dal ricorrere al sostegno pubblico indirizzato ai disoccupati e i meno abbienti, ed inoltre offre un capitale di partenza certo, che potrebbe essere utilizzato per coprire parte dei costi e dei rischi che potrebbero venire dal mettersi in proprio (rendendo così più facile per chi lo volesse dare inizio ad una nuova impresa), od ancora per qualificarsi meglio e così sperare in posizioni lavorative meglio remunerate e di maggior prestigio.

La seconda critica invece ruota intorno al concetto di *sfruttamento*: garantire a tutti un reddito non risolve la contraddizione di fondo del sistema economico nel quale viviamo, e cioè il fatto che il capitalista, appropriandosi di parte del prodotto, sfrutta il lavoratore, e una tale forma di appropriazione deve considerarsi *ingiusta*.

Van Parijs sviluppa in molti dei suoi contributi una chiarificazione del concetto di *sfruttamento* tesa a valutare proprio in che senso esso debba considerarsi ingiusto<sup>66</sup>.

In prima istanza si può ammettere che, se lo sfruttamento consiste nell'acquisizione di parte del prodotto che non si è partecipato a creare, esso è ingiusto in quanto solo i lavoratori che hanno partecipato alla produzione hanno diritto al frutto della stessa e ne sono i legittimi proprietari. Per Van Parijs ciò ha senso solo se si ammette che i lavoratori siano l'unica causa efficiente della produzione, ma ciò è inesatto: la produzione è innanzitutto trasformazione, per mezzo del processo produttivo, di alcune materie prime o prodotti non finiti, in altri prodotti. Il lavoro si esercita dunque tramite l'uso delle macchine e di prodotti grezzi (o risorse naturali) che, come elementi del ciclo produttivo, offrono il loro contributo alla realizzazione della ricchezza sociale.

---

<sup>66</sup> P. VAN PARIJS, *Real Freedom for All, What (if anything) can Justify Capitalism?*, Clarendon Press, Oxford 1995, 89-132; IDEM, *Che cos'è una società giusta?*, 141-175; IDEM, «Why Surfers Should be Fed: the Liberal Case for an Unconditional Basic Income», *Philosophy and Public Affairs* (20,2), 1991, 101-131; IDEM, «Real Freedom, the Market and the Family. A Reply to Seven Critics», *Analyse & Kritik* (23), 2001, 118-123; ed insieme a C. ARNSPERGER, *Quanta diseguaglianza ...*, 47-55.



Considerare ingiusto il privare i lavoratori di parte della loro produzione non tiene inoltre conto dell'effettiva differenza di capacità ed opportunità che essi hanno nel mondo reale; poniamo come esempio il caso di due agricoltori che coltivano la stessa quantità di terra impiegando la stessa energia, ma dove una terra si presenta più fertile dell'altra: quale criterio dovrebbe portarci a ritenere giusto che la differente fertilità dei terreni dia diritto ad un coltivatore a maggiore prodotto dell'altro? La situazione si ripropone in maniera simile per i lavoratori impiegati in un'industria con macchinari obsoleti e meno produttivi di quelli in uso in altre imprese. Per questi motivi il diritto alla proprietà esclusiva di quanto si è direttamente prodotto deve essere scartato come valido criterio di giustizia.

Lo sfruttamento del tipo che si realizza nell'economia capitalista, tuttavia, può essere definito ingiusto sotto un altro punto di vista, e cioè perché *implica necessariamente uno scambio disuguale*<sup>67</sup>. Per evitare lo sfruttamento bisognerebbe allora, se non ammettere una proprietà esclusiva del lavoratore sul prodotto della propria attività, almeno ammettere che il prodotto sociale vada ripartito in modo proporzionale

---

<sup>67</sup> C. ARNSPERGER, P. VAN PARIJS, *Quanta diseguaglianza ...*, 50.

al contributo dato alla produzione stessa<sup>68</sup>. Quello che ci intralcia qui è il problema della valutazione di un tale contributo: se esso è stimato sulla quantità di ore lavorative, non si tiene in conto che alcuni compiti richiedono uno sforzo più intenso rispetto ad altri; per contro, se il valore a cui si ha diritto è stimato sull'intensità dello sforzo di ciascuno nella produzione, si finisce per punire ingiustamente quanti, per le proprie condizioni personali, possono offrire alla produzione un contributo inferiore; «dal punto di vista di un progetto che vuole basarsi su una concezione egualitaria della giustizia si incontra così di nuovo, in una versione più generale, una difficoltà che precedentemente aveva gettato in discredito il principio del diritto del creatore all'integrità della propria creazione»<sup>69</sup>.

Sulla questione dello sfruttamento non ci resta che concludere che «se le caratteristiche esaminate fossero proprio quelle che offrono maggiori opportunità di identificare i motivi per cui lo sfruttamento [...] sarebbe intrinsecamente ingiusto, dobbiamo seriamente prendere in

---

<sup>68</sup> Ritornero sulla necessità della cooperazione al fine di beneficiare dei prodotti sociali più avanti, trattando l'egualitarismo di Rawls.

<sup>69</sup> C. ARNSPERGER, P. VAN PARIJS, *Quanta diseguaglianza ...*, 52.

considerazione la seguente possibilità: *che lo sfruttamento in quanto tale non abbia niente di ingiusto*»<sup>70</sup>.

Accettare questa conclusione porta a delle conseguenze importanti nella valutazione del sistema comunista; la superiorità del socialismo, della proprietà pubblica dei mezzi di produzione su quella privata, non può più essere affermata sulla base dello sfruttamento del lavoratore che quest'ultima comporta, ma solo in riferimento alla sua supposta *maggiore razionalità*: il modello socialista permetterebbe una produzione e allocazione delle risorse più efficace ed efficiente, e dato che il regime di abbondanza va di pari passo con la crescita della produttività, esso affretterebbe l'avvento del *regno della libertà* connesso ad un tale regime di abbondanza<sup>71</sup>.

Prima di chiudere, un'ultima provocazione: se il sistema di produzione capitalista, associato al più alto reddito di base compatibile con il livello di abbondanza raggiunto dalla società, si rivelasse più efficace ed efficiente nel produrre e distribuire i beni socioeconomici del sistema socialista, cosa impedirebbe di preferirlo a quest'ultimo? Se così fosse, il *basic income* potrebbe davvero rivelarsi, come argutamente

---

<sup>70</sup> P. VAN PARIJS, *Cos'è una società giusta?*, 121; il corsivo non è presente nel testo.

<sup>71</sup> C. ARNSPERGER, P. VAN PARIJS, *Quanta disuguaglianza ...*, 46.

affermato da Van der Veen e da Van Parijs, la *via capitalistica al comunismo*<sup>72</sup>.

### *2.6.3 Basic income ed il libertarismo*

Molte delle istituzioni che siamo abituati a considerare giuste e naturali non resisterebbero ad una ristrutturazione sociale secondo i criteri libertari. Innanzitutto l'attuale ruolo dello Stato è, per i libertari, esorbitante: occorrerebbe infatti ridurlo a quello della pubblica sicurezza e supervisione sulla validità della creazione e degli scambi dei titoli di proprietà. In secondo luogo occorre eliminare ogni forma di limite al libero scambio non solo di idee e opinioni, ma di qualunque altra cosa adulti consenzienti decidano di scambiare; infine, qualunque forma di tassazione e redistribuzione che abbia come conseguenza una distorsione dei meccanismi che regolano il libero mercato sarebbe chiaramente illegittima.

È possibile ritenere che il *basic income* abbia un ruolo da giocare anche in questo tipo di società, e questo a partire da due

---

<sup>72</sup> R.J. VAN DER VEEN, P. VAN PARIJS, «A Capitalist Road to Communism», *Theory and Society* (15), 1986, 635-655; cfr. anche P. VAN PARIJS, *Arguing for Basic Income ...*, 17-19.

considerazioni. La prima è che la proprietà di sé, come ogni altra libertà, è possibile solo continuando ad essere; un *diritto all'esistenza* dunque dovrebbe essere considerato parte integrante delle libertà personali che la società libertaria riconosce e garantisce. Ancora, se il libero mercato può garantire una maggiore ricchezza, è incapace di rendere tutti partecipi della stessa, anche solo a livelli molto bassi.

Offrire i mezzi minimi per garantire l'esistenza e beneficiare delle libertà e della ricchezza socialmente prodotta non sembra dunque andare contro i principi libertari, sempre a condizione che ciò sia fatto in modo tale da rispettare alcune clausole, prima fra tutte che tali mezzi siano offerti senza alterare il mercato; una tassazione proporzionale e un reddito offerto a tutti (e non solo alla presenza di determinate circostanze) sembra poter rispettare tali clausole<sup>73</sup>.

Se la tassazione è in linea di principio un furto, molti libertari tendono ad ammetterla, almeno in una quota molto bassa, per permettere allo *Stato minimo* di avere le risorse per compiere il suo ruolo di *guardiano*. F. A. Von Hayek ritiene che la società dovrebbe garantire comunque le condizioni minime di sopravvivenza a ciascuno: «deve

---

<sup>73</sup> Si veda la proposta di A. B. ATKINSON, *Per un nuovo Welfare state. La proposta reddito minimo/imposta unica* (1995), Laterza, Roma-Bari 1998.

essere allestita una rete di protezione e di garanzie che assicuri ai più deboli il “minimum necessario” alla vita. Von Hayek pensa che sia compito della *Grande società* assicurare assistenza attraverso un reddito minimo a ciascuno»<sup>74</sup>.

In riferimento alla fondazione di una società libertaria un problema fondamentale, individuato da autori di questa stessa corrente, è quello della legittimità degli attuali titoli di proprietà: è impossibile costruire le vicende di ognuno di essi fino al loro sorgere da un bene proprietà di nessuno, e la storia ci dà chiaramente prova di come non sia certamente stata la libera contrattazione di adulti con pari libertà e consenzienti a creare l'attuale distribuzione proprietaria. Occorre, dunque, chiarire il problema del correttivo, di come creare le condizioni iniziali che avviino la società libertaria.

La soluzione più drastica e coerente con gli assunti di questa prospettiva filosofica sarebbe da individuare in una *nuova partenza*: una redistribuzione uguale tra ciascuno dei componenti della società di tutti i titoli di proprietà e la totale deregolamentazione dell'economia. Una

---

<sup>74</sup> L. TUNDO FERENTE, *Moralità e Storia. La costruzione della coscienza etica moderna*, Bruno Mondadori, Milano 2005, 148; cfr. F. A. VON HAYEK, *Legge legislazione e libertà (1973-79)*, Il Saggiatore, Milano 1984.

tale via presenta fin troppi ed evidenti intoppi per poter essere considerata come praticabile.

Altre soluzioni sono state proposte, cercando di individuare in quale modo l'appropriazione originaria delle risorse sarebbe potuta avvenire in modo da produrre un titolo legittimo di proprietà. Nozick ha dato risposta a questa domanda con la formulazione di una *clausola lockeiana*; in *Anarchia, Stato e Utopia*, seguendo su questo punto il pensiero di J. Locke, l'acquisizione originaria di una risorsa naturale è considerata valida solo se lascia della stessa una quantità sufficiente e di qualità equivalente agli altri, presenti e futuri. Nella situazione attuale tale clausola sarebbe adempiuta se venissero rispettate le seguenti due condizioni: (a) l'appropriazione della risorsa naturale permette una condizione migliore di quella in cui tutti ci troveremmo se non esistesse una tale forma di proprietà, e (b) quanti privano altri di una risorsa naturale accompagnino questo ad una forma di compensazione proporzionale alla perdita da essi subita.

Per Nozick, è evidente che lo sfruttamento privato delle risorse naturali, prima di ogni altra cosa lo sfruttamento agricolo del terreno,

ha portato tali e tanti vantaggi alla storia dell'umanità e alla nostra società attuale, da poter ragionevolmente credere che la compensazione a cui gli individui privati della loro proprietà dovrebbero aver diritto (a causa degli alti benefici ad essi pervenuti da una tale appropriazione), è particolarmente bassa.

Ma altri autori, quali Steiner e Vallentyne<sup>75</sup>, ritengono che la *clausola loeckiana* non sia sufficiente a giustificare l'appropriazione originaria. Seguendo Thomas Paine<sup>76</sup>, per essi le risorse naturali sono fondamentalmente una *proprietà comune*. In questo contesto i così detti titoli di proprietà su di esse legittimerebbero soltanto una forma derivata di proprietà, tale da dare diritto allo sfruttamento privato di una risorsa che resta per principio bene comune, almeno da un punto di vista morale.

Un tale sfruttamento resta legittimo, così, solo e soltanto fino a quando i possessori di una risorsa naturale continueranno a versare alla

---

<sup>75</sup> H. STEINER, «Nozick on Appropriation», *Mind* (87), 1976, 109-110; P. VALLENTYNE, «Le libéralisme de gauche et la justice», *Revue économique* (50), 1998, 859-878.

<sup>76</sup> T. PAINE, «La giustizia agraria» (1796), in IDEM, *I diritti dell'uomo e altri scritti politici*, Editori Riuniti, Roma 1978, 341-361.



collettività un valore proporzionale a quello della risorsa di cui si attribuiscono lo sfruttamento esclusivo.

Victor Oubridge fa un discorso simile per le acquisizioni tecnologiche ereditate, sul quale lo segue anche Van Parijs<sup>77</sup>: le tecnologie prodotte dalle generazioni passate dovrebbero essere considerate un bene di tutta l'umanità e dunque il loro sfruttamento privato, o la loro monopolizzazione per mezzo di brevetti, dovrebbe essere legittima solo dove continuasse ad essere pagata alla comunità una compensazione.

Una volta però ricevute queste compensazioni, si pone il problema di come distribuirle; così, ancora una volta, il reddito di base, inteso come il dividendo spettante a ciascuno dalle compensazioni pagate per l'appropriazione privata delle risorse naturali e tecnologiche, si presenta come il mezzo distributivo più adeguato e corrispondente alle logiche libertarie.

---

<sup>77</sup> V. OUBRIDGE, «Basic Income and Industrial Development: An Employer's Viewpoint» *BIRG Bulletin* (11), 1998, 28; P. VAN PARIJS, «Why Surfers Should Be Fed», 117-121.

#### *2.6.4 Basic income e l'egualitarismo di Rawls*

Un reddito universalmente versato a tutti i cittadini al livello più alto compatibile con l'efficienza generale della società è certamente la via più semplice per massimizzare i guadagni che si può attendere il suo membro meno fortunato. Non solo rispetto al reddito e alla ricchezza, ma anche in riferimento al potere e alle possibilità connesse con le posizioni sociali e alle basi sociali dell'autostima, alla quale gli attuali sistemi di trasferimento condizionato pongono poca attenzione. L'introduzione di un tale istituto rispetterebbe dunque sia i primi due principi che il cruciale – per la giustizia intesa come equità – principio di differenza.

Nonostante ciò, lo stesso Rawls si è inserito nel dibattito sul *basic income* per chiarire che la sua teoria della giustizia non vuole assolutamente giustificare la traslazione di risorse economiche verso chi volontariamente non partecipa alla loro produzione.

Alla base della società è, per Rawls, la cooperazione al fine di produrre le utilità di cui necessitiamo. I suoi tre principi permettono di creare le situazioni per rendere questa cooperazione stabile, e questo può accadere solo per mezzo di una distribuzione giusta, e cioè equa,

dei beni economici e sociali. Esiste cioè un diritto-dovere a partecipare alla produzione dei vantaggi sociali di cui tutti beneficiamo: il surfista di Malibù, che esemplifica un qualsiasi soggetto che preferisce alla cooperazione sociale un modo di vita improduttivo, non avrebbe dunque alcun diritto di beneficiare di essi perché in alcun modo ha cooperato alla loro creazione<sup>78</sup>.

R. Musgrave<sup>79</sup> per primo ha però fatto notare come il principio di differenza, nella formulazione presentata in *A Theory of Justice*, non connetta in alcun modo il diritto a ricevere parte dei beni socioeconomici con un tale dovere di cooperare, ma solo con lo svantaggio sociale degli individui.

Rawls risponde, allora, modificando la formulazione del principio di differenza ed includendo il *tempo libero* tra i beni sociali di cui occorre fare un'equa distribuzione<sup>80</sup>.

---

<sup>78</sup> «Those who surf all day off Malibu must find a way to support themselves and would not be entitled to public funds»: J. RAWLS, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York 1993, 181-182 nota 9.

<sup>79</sup> R. MUSGRAVE, «Maximin, Uncertainty and the Leisure Trade Off», *Quarterly Journal of Economics* (88), 1974, 625-632.

<sup>80</sup> La nuova elencazione dei beni sociali primari si trova in J. RAWLS, *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York 1993; una traduzione italiana è disponibile per le Edizioni di Comunità: *Liberalismo politico* (Milano 1994).

Così, reddito e tempo libero verrebbero equiparati; chi decide di non cooperare sarebbe già ricompensato dal tempo libero in più a cui ciò gli dà diritto e non dovrebbe essere ulteriormente sovvenzionato: «those who are unwilling to work would have a standard working day of extra leisure, and this extra leisure itself would be stipulated as equivalent to the index of primary goods of the least advantaged»<sup>81</sup>.

Questi correttivi portati alla teoria chiariscono la posizione di Rawls, rendendo impossibile giustificare con essa un reddito universale garantito. A questa riformulazione però hanno reagito i sostenitori del *basic income* sostenendo che essa provoca più aporie di quante non ne risolva.

Ingrid Salvatore<sup>82</sup> ritiene che Rawls, escludendo i surfisti di Malibù dalla distribuzione della ricchezza socialmente prodotta, sostenga involontariamente un concetto di cooperazione che, se esplicitato, lo stesso Rawls si rifiuterebbe di accogliere. L'autrice esemplifica la sua posizione attraverso l'esempio di una caccia all'orso a cui partecipano i membri di una società. In essa alcuni individui sono

---

<sup>81</sup> J RAWLS, «The Priority of Right and Ideas of the Good», *Philosophy and Public Affairs* (17,4), 1988, 257.

<sup>82</sup> I. SALVATORE, «Rawls, la cooperazione e l'Aristotele che è in noi (surfisti esclusi)», *Filosofia e Questioni pubbliche* (5,2), 2000, 141-161.

più forti di altri ma, essendo l'orso un animale troppo grande per essere cacciato in solitaria, ecco che la cooperazione è necessaria perché la caccia abbia buon esito e tutti possano sfamarsi, grazie alla parte di orso spettante. Seguendo il principio di differenza, la distribuzione equa dell'orso sarebbe necessaria a mantenere stabile la cooperazione: «il punto è che se io non ottengo abbastanza dalla cooperazione (per esempio, ho troppo poco orso), il mio incentivo a defezionare sarà più alto e, di conseguenza, la cooperazione instabile»<sup>83</sup>.

Ma cosa accadrebbe se i più forti, sapendo che io sono troppo debole per cacciare un qualunque animale mentre loro senza di me potrebbero continuare a sfamarsi cacciando un animale più piccolo, continuassero a darmi una parte troppo piccola di orso rispetto a quella di una equa distribuzione? Qualunque mia minaccia di non partecipare ad essa in futuro sarebbe risibile.

È vero, d'altronde, che se la mia minaccia di uscire dalla cooperazione non si basa su un diritto ad una parte più grande in proporzione alla mia partecipazione alla caccia, ma sul fatto che ho dei figli da sfamare e preferirei morire io piuttosto che non riuscire a dar

---

<sup>83</sup> I. SALVATORE, «Rawls, la cooperazione e ...», 146.

loro il necessario, la mia minaccia, basata sui bisogni e non sull'assunto razionale della proporzionalità nella cooperazione, è assai più credibile.

È questa teoria di una cooperazione atta a soddisfare i bisogni che è insita in *A Theory of Justice* per la Salvatore, la stessa che è alla base della costituzione della *polis* per Aristotele. Lo Stato infatti, per lo stagirita, sorge al fine di produrre in modo autosufficiente tutto ciò di cui l'uomo ha bisogno per una vita felice, per raggiungere il bene: «nel modello di Aristotele la cooperazione è svincolata da qualunque volontà o scelta degli individui, il suo fine è fissato nella soddisfazione nei nostri bisogni [...]. Perché la cooperazione abbia luogo occorre che i bisogni (tutti i bisogni) siano soddisfatti, e questo significa che l'opera di ciascuno all'interno della cooperazione deve mirare a ciò»<sup>84</sup>.

Una società basata sulla *cooperazione per la soddisfazione dei bisogni* è, come era lo Stato proposto da Aristotele, una società che assegna a tutti il proprio posto per il fine comune di produrre tutto e quanto ad essa necessario, perché solo in questo modo è possibile che la cooperazione avvenga secondo giustizia, e cioè soddisfacendo tutti i nostri bisogni.

---

<sup>84</sup> I. SALVATORE, «Rawls, la cooperazione e ...», 149-151.

Quella descritta non è ovviamente la nostra società, e tanto meno la società che Rawls desidera: «in un mondo in cui la cooperazione è evidentemente sganciata non solo dai bisogni, ma da un qualunque ideale politico di vita felice, possiamo ancora realmente assumere che se ciascuno non fa la sua parte nessuno può avere una vita soddisfacente? [...] L'unico modo che vedo per specificare in che senso una società giusta è una società in cui ciascuno fa la sua parte in un sistema cooperativo è quello di avere in mente qualcosa di molto simile alla priorità dello Stato che aveva in mente Aristotele»<sup>85</sup>.

Per la Salvatore, dunque, non ci resta che ammettere che il modo in cui si produce la ricchezza sociale non ha nulla a che vedere con una forma così solida di cooperazione e che occorre battere altre strade per spiegare le ragioni per cui redistribuiamo, che non siano la proporzionale partecipazione alla cooperazione.

Van Parijs, dal canto suo, sottolinea i problemi che sorgono quando si offre un ruolo chiave ai concetti di *tempo lavorativo* e *tempo libero*: «what shall we count as work? (Cleaning one's clients' shoes, cleaning one's children's shoes, cleaning one's own shoes?) How should hours of work be comparable? (Should one hour of dangerous work to

---

<sup>85</sup> I. SALVATORE, «Rawls, la cooperazione e ...», 154.

one hour of safe work, one hour of useless work to one hour of useful work, one hour of pathetically inefficient work to one hour of highly productive work?)»<sup>86</sup>.

Realizzando questa antinomia tra tempo libero e lavorativo, sorge anche il problema di come valutare il *tempo libero involontario*, dovuto alla perdita del proprio lavoro o ad una momentanea malattia.

L'introduzione tra i beni sociali primari di una categoria *tempo libero* e la centralità portata sul necessario contributo di ciascuno alla cooperazione, fanno sorgere tante e tali questioni che sembra opportuno preferire l'elenco originario dei beni primari e rinunciare a concepire la cooperazione come fondamento della redistribuzione, per infine ammettere che il *basic income* sia una misura del tutto compatibile con il punto di vista egualitario sulla giustizia<sup>87</sup>.

---

<sup>86</sup> P. VAN PARIJS, «Why Surfers Should Be Fed», 110-111.

<sup>87</sup> Per un approfondimento delle posizioni di Rawls sul *basic income* e la compatibilità della proposta con i principi espressi in *A Theory of Justice* si può vedere anche C. FARRELLY, «Justice and a Citizens' Basic Income», *Journal of Applied Philosophy* (16,3), 1999, 283-296 e C. MCKINNON, «Basic Income, Self-Respect and Reciprocity», *Journal of Applied Philosophy* (20,2), 2003, 143-158.



### *2.6.5 A tessitura conclusa: il reddito di base per una società giusta*

Con quanto riportato nelle pagine precedenti si è proposta una possibile soluzione ad alcune delle critiche più importanti mosse al reddito di base da parte delle teorie della giustizia sociale più rappresentative dei nostri giorni, e messo in luce la nebulosità di alcuni concetti che sembravano assodati, quale quello di *sfruttamento* o l'assunto di una necessaria *proporzionalità/reciprocità* nella distribuzione della ricchezza sociale prodotta.

Il *basic income* è una proposta che, sulle prime, sembra contraddire i criteri intuitivi che solitamente ci fanno distinguere ciò che è giusto da ciò che è sbagliato. Ma dopo essersi confrontati con alcuni dei più importanti criteri di giustizia a disposizione del pensiero filosofico, esso forse ci appare meno assurdo di quanto era potuto sembrare a prima vista, tanto da poter esser preso seriamente in considerazione come uno degli elementi che possono contribuire a rendere più giusta una società.

NUOVE CIRCOSTANZE E  
CONDIZIONI DI BISOGNO DELL'ESSERE UMANO

**3.1 Quali situazioni richiederebbero un *Basic Income*?**

Nel primo capitolo del presente lavoro è stato innanzitutto chiarito cosa si intenda per *basic income*, presentando alcune definizioni e dandone una spiegazione il più possibile sintetica ma accurata. A questo si è poi fatta seguire una breve panoramica dei progetti ed attuazioni politiche che possono essere riportate alla fondamentale idea di un reddito garantito.

Si è poi passati, nel secondo capitolo, ad un *esperimento teorico*, se così ci si può esprimere, consistito nell'introdurre il reddito di base nei modelli di società elaborati dalle teorie della giustizia sociale più rappresentative del panorama contemporaneo. Questo ha permesso di mettere in evidenza sia le istanze di giustizia di cui il *basic income* si vuol

far portatore, ma anche le eventuali critiche che gli possono essere mosse. A queste ultime si è però cercato di rispondere, utilizzando gli stessi strumenti concettuali messi a disposizione dalle prospettive filosofiche prese in esame.

Nel trattare tutto questo, più di una volta si è accennato ad alcune situazioni e questioni sulle quali l'introduzione di un reddito di base potrebbe far sentire i suoi effetti. Scopo del presente capitolo sarà una loro esposizione più organica.

Nonostante gli stessi autori rintraccino antecedenti della proposta già a partire dal '700 (nella riforma agraria di Thomas Paine, negli scritti di Thomas Spence, Charles Fourier, Joseph Charlier, fino alla recente *imposta negativa* di Friedman<sup>88</sup>), è indubbio che alcune situazioni politiche, economiche e sociali dell'Europa degli ultimi decenni hanno contribuito al precisarsi della proposta, nonché hanno

---

<sup>88</sup> M. FRIEDMAN, *Capitalismo e libertà* (1962), Studio Tesi, Pordenone 1995<sup>2</sup>; ma si veda anche il contributo al concetto di un reddito universale che proviene dagli scritti keynesiani dove, parlando di un'economia non più basata sulla scarsità ma sull'abbondanza, Keynes ipotizza una rendita personale garantita «quale miglior tutela della varietà della vita, che deriva proprio da questa ampiezza del campo di scelte personali [...] lo strumento più potente per un futuro migliore» J.M. KEYNES, *Teoria generale* (1936), UTET, Torino 1971, 551; cfr. dello stesso autore «Prospettive economiche per i nostri nipoti», in *Esortazioni e profezie* (1984), Il Saggiatore, Milano 1994.

permesso che essa avesse una importante eco che ha infine superato i confini del vecchio continente.

L'attuale congiuntura storica, infatti, ha reso maggiormente evidenti alcune circostanze che rendono più che mai utile l'introduzione di una riforma come quella del *basic income*, al fine di superare una fase che ha tutte le caratteristiche almeno dello stallo, se non proprio della regressione.

### 3.2 Metamorfosi della produzione, metamorfosi del lavoro

Negli ultimi decenni il mondo del lavoro ha subito radicali cambiamenti, ulteriormente accelerati dalla rivoluzione informatica che ha investito tutti i campi dell'agire umano<sup>89</sup>. Il posto fisso è quasi un privilegio, mentre la situazione sempre più normale è quella di lavori limitati nel tempo, nonostante le diciture ufficiali parlino ancora di contratti e lavori *atipici*.

---

<sup>89</sup> A. FUMAGALLI, «Teoria Economica, Postfordismo e reddito di cittadinanza», 47 in AA. VV., *La democrazia del reddito universale*, Manifestolibri, Roma 1997, 47-86.

È già dalla fine degli anni Ottanta che si parla della fine del *modello fordista* e l'avvento di una nuova forma di produzione che richiederebbe, da parte delle istituzioni, interventi diversi rispetto a quelli del passato.

L'avvento del *fordismo-tylorismo*, e con esso della produzione su vasta scala di beni di consumo, mise in evidenza il ruolo che proprio il consumo gioca nella profittabilità degli investimenti. La produzione di massa ha richiesto, infatti, un pubblico di possibili acquirenti che permettesse di coniugare a quest'ultima, accanto agli incrementi della produttività, anche un incremento dei salari che, accrescendo il potere di acquisto dei lavoratori dipendenti, scongiurasse il rischio di una sovrapproduzione.

Il correlato di un tale sistema economico era quello di una piena occupazione e il problema della disoccupazione era poco rilevante e gestito tramite lo stato sociale da poco inaugurato. Questa tendenziale piena occupazione fu possibile tramite la creazione di una nuova figura di lavoratore, l'*operaio di massa*, al quale era necessario sapere solo le semplici azioni del suo momento produttivo, potendo svolgere questo lavoro nell'ignoranza delle altre fasi del ciclo di lavorazione. Il crescente sviluppo economico e la poca formazione necessaria permisero che,

all'aumentare della produzione, sempre più persone fossero assunte come operai non specializzati di questo ciclo economico.

Il sistema *fordista* ha però raggiunto il suo apice, e dunque cominciato il suo lento declino, negli anni '70 quando i mercati sono divenuti tendenzialmente saturi<sup>90</sup>, e la competitività ha iniziato a basarsi più sulla varietà delle produzioni e su cicli economici snelli che sulla produzione di scala di grandi quantitativi di prodotti tutti identici tra loro. Proprio la saturazione dei mercati ha imposto alle aziende delle produzioni capaci di venire incontro ai gusti personali, e ciò ha significato la realizzazione di una vasta gamma di prodotti, materiali ed immateriali, diversificati e diversificabili, a quantità ridotta ed in breve tempo<sup>91</sup>.

Questo cambiamento ha fatto sentire sempre più chiaramente le sue conseguenze sul lavoro salariato, imponendo un nuovo modello di produzione e di lavoro, che possiamo definire *postfordista*<sup>92</sup>. È possibile

---

<sup>90</sup> A. FUMAGALLI, «Teoria economica, Postfordismo ...», 61.

<sup>91</sup> A. FUMAGALLI, «Teoria economica, Postfordismo ...», 62; C. DEL BÒ, *Un reddito per tutti ...*, 116.

<sup>92</sup> A. GORZ, *Miserie del presente ricchezza del possibile* (1997), Manifestolibri, Roma 1998, 43-82.

oggi vedere alcune specificità di questo sistema, con le conseguenze sociali ad esso correlate.

In primo luogo, proprio quanto abbiamo appena detto presuppone un utilizzo di quelle risorse intellettuali che il modo di produzione *fordista* riteneva più utile reprimere, e cioè la conoscenza da parte del lavoratore di tutto il sistema produttivo e di come poter intervenire in esso per migliorarlo; al nuovo lavoratore serve anche tempo per elaborare nuove idee, possibilità di confronto con i colleghi, con i quali interagire per rendere continuamente più efficace la produzione<sup>93</sup>.

Strettamente correlato al precedente è la scomparsa del rigido limite tra orario lavorativo ed il restante tempo della giornata; mentre, infatti, la produzione a vasta scala permetteva di non pensare più al lavoro fuori dal lavoro, lo sviluppo di nuove soluzioni, la raccolta di informazioni da utilizzare nelle proprie mansioni lavorative e l'attività di riflessione su tutto questo si dilata ben oltre i contesti lavorativi.

Come sintetizza André Gorz,

il tempo lavorativo [effettivamente riconosciuto e pagato] è solo un aspetto tra gli altri del lavoro operaio; non è più l'aspetto più importante: è la risultante, il prolungamento, l'applicazione materiale di un lavoro

---

<sup>93</sup> C. DEL BÒ, *Un reddito per tutti ...*, 116-117.

immateriale, intellettuale, di riflessione, di concertazione, di scambio di informazioni, di un mettere in comune osservazioni e saperi, che si fa tanto a monte quanto nel quadro stesso del lavoro immediato. In poche parole, il lavoro produttivo richiede nei lavoratori un “livello generale di conoscenze, *knowledge*” che, base della loro produttività, entra nel processo di produzione come “forza produttiva immediata”<sup>94</sup>.

In secondo luogo, sono ormai rotti i nessi prima esistenti tra produzione/occupazione e tra produttività/salari; se, infatti, «ad una diminuzione della produzione corrisponde ancora una diminuzione dell’occupazione, non è più vero il contrario»<sup>95</sup>.

Da un lato lo sviluppo tecnologico permette un aumento della produttività senza che ad esso si associ anche un aumento dell’occupazione; dall’altro l’apporto umano risulta di minore importanza nel miglioramento della produttività, che dipende oggi molto più dalla continua innovazione dei macchinari usati.

Un ulteriore caratteristica dell’attuale sistema è l’estremo estendersi dei mercati e il *dislocamento industriale*, con l’appalto di alcuni dei processi produttivi ad aziende che operano nel sud del mondo. Questo incide sia sul livello di occupazione dei Paesi nordoccidentali, sia in quelli in via di sviluppo, dove le condizioni lavorative non sono

---

<sup>94</sup> A. GORZ, *Miserie del presente ricchezza del possibile*, 47-48.

<sup>95</sup> A. FUMGALLI, «Teoria economica, Postfordismo ...», 63.



improntate agli stessi standard di sicurezza fisica e protezione sociale dei paesi dove le grandi imprese continuano ad avere la loro sede legale.

Ai nuovi modelli di produzione flessibile, ai nuovi prodotti immateriali, fanno poi da corollario forme di contratto lavorativo flessibili, con un continuo aumento da parte delle varie industrie ed aziende di lavoratori con contratti di collaborazione esterna, part-time o a tempo determinato. Si è di molto estesa questa categoria di lavoratori *periferici* costituita da un crescente numero di persone che fanno lavori di basso profilo, con paghe basse, incerti, non protetti da forme di ammortizzatori sociali, con una disoccupazione tra un impiego ed il successivo che può anche durare molto a lungo<sup>96</sup>.

### 3.3 La crisi di rappresentatività delle democrazie

Le mutazioni del sistema economico non hanno tardato a far sentire le loro conseguenze su quello politico, che soffre oggi di un vero *deficit di rappresentatività*.

---

<sup>96</sup> G. STANDING, «Un reddito di cittadinanza per gli europei», *Politica ed Economia*, (2,11) 1988, 50.

La comune sensazione è che le democrazie occidentali siano più propense ad azioni che garantiscano la sopravvivenza del sistema e degli *status quo* attuali piuttosto che mettersi in ascolto dei bisogni dei propri cittadini, individuare i veri problemi e offrire risposte adeguate, anche se impopolari.

Gli alti costi del *welfare state*, uniti alla crisi fiscale e all'agognato raggiungimento dell'obiettivo della parità di bilancio, portano lo Stato a ridurre il proprio impegno nel finanziamento della società civile, in favore di politiche sempre più improntate ai criteri del neoliberismo e del *laissez faire*, che fa dubitare della capacità delle nostre istituzioni di garantire la sicurezza e le condizioni minime di esistenza dei cittadini. Il ridimensionamento del *welfare state*, con la costante diminuzione dei fondi per l'istruzione e la sanità, sono interventi che guardano più al contenimento dei costi che al raggiungimento degli obiettivi propri di queste sfere di azione.

I tradizionali *link* tra società civile e istituzioni, rappresentati dai partiti e dai sindacati, sono ora sentiti e si comportano come parte del sistema, avendo quasi, come sostenuto da Habermas, consumato la loro interna sostanza democratica, assimilandosi al sistema amministrativo

nel quale si sono procacciate posizioni di potere che non si ha più intenzione di abbandonare<sup>97</sup>.

Le istituzioni politiche hanno perso la capacità di uno sforzo unitario per il bene comune, e proprio nell'impotenza di porsi obiettivi importanti, le loro attività si disperdono in tanti piccoli rivoli, affrontando ed enfatizzando problemi secondari, tamponando situazioni, in una *politica dell'emergenza* che, nell'incapacità di formare un consenso ampio sui grandi problemi<sup>98</sup>, è ormai divenuta la politica ordinaria dei governi occidentali<sup>99</sup>.

Si può dire oggi compiuto quel processo di burocratizzazione della macchina statale individuato da Weber nel suo sorgere e che ha progressivamente oscurato i veri bisogni del cittadino e le responsabilità personali della classe dirigente, ambedue mascherati nell'apparente

---

<sup>97</sup> J. HABERMAS, *Solidarietà tra Estranei. Interventi su «Fatti e Norme»* (1993-1996), Guerini e Associati, Milano 1997, 129.

<sup>98</sup> C. TAYLOR, *Il disagio della modernità* (1991), Laterza, Roma-Bari 1994, 127-141.

<sup>99</sup> L'attuale preoccupazione di tutti gli stati occidentali in riferimento alla sicurezza nazionale, alla certezza ed inasprimento delle pene, le politiche di *tolleranza zero*, possono essere viste come conseguenza di questa incapacità ad affrontare la radice dei problemi: la rabbia e l'angoscia per l'alone di insicurezza che avvolge il proprio futuro vengono incanalate su una questione che, a differenza dell'insicurezza esistenziale, può essere gestita in modo più facile e con azioni difensive (o meglio ancora, offensive) di grande effetto mediatico e di sicura resa elettorale. Cfr. Z. BAUMAN, *La solitudine ...*, 26 e 56.

neutralità e oggettività del funzionamento burocratico, con le sue regole e le sue priorità, che per principio rifiutano soluzioni caso per caso<sup>100</sup>, guardando al governato come una parte sostituibile del tutto.

Questo *deficit di rappresentatività* è accompagnato da un *deficit di controllo democratico*, particolarmente visibile sul piano internazionale, specialmente nei processi di globalizzazione dell'economia. Lo Stato nazionale ed il concetto di sovranità territoriale, un tempo garanzia di sicurezza, sono ora diventati una palla al piede che rallenta la capacità delle istituzioni democratiche di agire sui processi internazionali per tutelare i propri cittadini<sup>101</sup>.

Inoltre, gli *stati nazione*, così come conosciuti fino ad oggi, si dimostrano inadeguati a compiere concreti passi in avanti per la costituzione di un più democratico ed efficace ordine cosmopolitico. Il fallimento negli scorsi anni di una vera riforma dell'Onu, le difficoltà incontrate dal *Trattato per una Costituzione Europea* di Roma prima e dal *Trattato di Lisbona* poi, non fanno altro che confermare i sentimenti di sfiducia verso il funzionamento democratico delle istituzioni politiche.

---

<sup>100</sup> M. SIGNORE, *Lo sguardo della responsabilità*, 138-139. Si veda anche M. WEBER, «La politica come professione», in IDEM, *La scienza come professione. La politica come professione* (1919), Einaudi, Torino 2004.

<sup>101</sup> Z. BAUMAN, *La solitudine del cittadino globale*, 123-126.

Tutto questo porta il cittadino ad essere sempre più indifferente alle possibilità della dimensione politica di risolvere i problemi, indifferenza di cui la sempre meno convinta partecipazione all'evento democratico per eccellenza, e cioè le votazioni, con un numero percentuale di votanti in continuo calo in tutti i paesi occidentali, è un campanello d'allarme.

Davanti ai nuovi problemi a dimensione globale e che eccedono le capacità di manovra della politica, davanti all'imperativo sempre più categorico dell'economia per la deregolamentazione dei mercati e contenimento degli interventi pubblici, le istituzioni che avrebbero dovuto rappresentare e difendere gli interessi dei cittadini *tirano a campare*, nella sempre più estesa e profonda indifferenza della popolazione: nuovo Moloch, che vive anche a discapito di coloro dai quali e per i quali era stato creato.

### 3.4 La crisi del *Welfare State*

Come riferisce Guy Standing «il welfare state fu creato in Europa sulla base di due premesse relative al mercato del lavoro e alla struttura

dell'occupazione. La prima era che sarebbe stata normale la piena occupazione e lo Stato avrebbe dovuto provvedere alla sicurezza del reddito soprattutto per coprire "interruzioni temporanee" della capacità di guadagnare»<sup>102</sup>.

Due fatti in particolare minano la validità per l'oggi di questa premessa. Il modello economico, così come sopra descritto, presenta un tendenziale aumento della disoccupazione non volontaria che sarebbe diretto frutto delle dinamiche economiche contemporanee<sup>103</sup>.

Inoltre, la crisi demografica che investe le nazioni occidentali, il fenomeno dell'invecchiamento della società, porta ad un tendenziale aumento degli utenti del sistema di previdenza e assistenza sociale senza che aumentino i lavoratori attivi che, tramite la contribuzione, dovrebbero fornire i mezzi economici necessari al loro finanziamento.

Oltre all'aumento degli utenti, i costi stessi dei servizi offerti sono sentiti sia dallo Stato che dai contribuenti come un onere difficile da sostenere. Il costo di un'istruzione dell'obbligo sempre più complessa e di maggiore durata, come quello delle spese sostenute dalle istituzioni

---

<sup>102</sup> G. STANDING, «Un reddito di cittadinanza per gli europei», 51.

<sup>103</sup> P. DIEUAIDE, C. VERCELLONE, «Trasformazioni del lavoro e reddito garantito», 173-174 in A. FUMAGALLI, M. LAZZARATO (edd.), *Tute bianche. Disoccupazione di massa e reddito di cittadinanza*, DeriveApprodi, Roma 1999, 167-186.

pubbliche per la sanità, uniti al corto circuito e al sovvertimento delle proporzioni tra cittadini attivamente impegnati nel lavoro ed utenti del welfare, rendono difficile il sostenimento di un sistema di garanzia fondato appunto sul lavoro o la disponibilità a svolgerne uno<sup>104</sup>.

A questo si aggiunga che il sistema attuale, nonostante i pregi, non è privo di difetti; i più evidenti dal punto di vista sociale sono la *trappola della disoccupazione* e lo *stigma* che pesa su quanti ne beneficiano.

Il secondo punto, quello dello *stigma sociale*, è stato messo bene in evidenza da Richard Sennett<sup>105</sup>, che tra l'altro ha potuto contare nel descriverlo sulla propria esperienza personale, avendo usufruito del sistema di tutela sociale statunitense da ragazzo e avendo potuto osservare da vicino il lavoro della madre, assistente sociale.

Il *means test* alla base dello stato sociale impone infatti all'utente una particolare *ammissione di colpevolezza*, consistente nel riconoscimento della propria incapacità a provvedere con le proprie forze ed i propri mezzi al sostentamento proprio e dei propri congiunti.

---

<sup>104</sup> F. SILVA, «Reddito di cittadinanza: una proposta di radicale riforma dello stato sociale», *Economia & Lavoro* (31), 1997, 353-367.

<sup>105</sup> Si veda il suo fondamentale testo *Rispetto. La dignità umana in un mondo di diseguali* dal quale si è già avuto modo di citare.

Non può essere dimenticato poi come alcuni interventi siano particolarmente invasivi, sottraendo alla sfera della scelta personale alcune fondamentali opzioni. L'organizzazione dell'attuale stato sociale richiede un livello di burocratizzazione che molto spesso perde di vista i bisogni propri di ogni singola persona e la espropria della capacità di decidere il meglio per sé. Nella tradizionale logica dello stato sociale, le istituzioni non solo si fanno carico delle problematiche sociali, ma decidono anche *come* farsene carico, quale sia il modo migliore per l'utente di uscire fuori dalla propria condizione di bisogno.

I sussidi di disoccupazione, ad esempio, sono spesso vincolati alla frequenza di corsi di formazione e all'obbligo di accettare i lavori che venissero eventualmente proposti; l'edilizia pubblica ed il sostegno alle famiglie in particolari difficoltà risente dello stesso dirigismo che, in fin dei conti, non riconosce agli utenti la dignità di cittadini adulti e capaci di decidere per il loro proprio bene: «è proprio questo elemento dell'autonomia che viene escluso nella storia della burocrazia del welfare. Ai fondatori del *welfare state* sembrava che per soccorrere i bisognosi fosse necessario creare un'istituzione che precisasse *di che cosa* gli utenti avessero bisogno. Sembrava irrazionale fornire risorse senza precise indicazioni sul loro impiego, ma il risultato fu che



l'amministrazione non imparò ad ammettere un'autonomia in coloro che serviva»<sup>106</sup>.

Così, quanti non hanno i mezzi economici per venire incontro alle proprie stesse necessità basilari non vengono riconosciuti cittadini al pari degli altri, ma quasi *persone a carico* della società, a carico dei veri cittadini, che con il loro lavoro ed il loro reddito pagano le imposte e garantiscono il funzionamento dei servizi di cui questi *cittadini di serie b* usufruiscono.

Per quanto riguarda la *trappola della disoccupazione*, essa consiste nella volontaria inattività di soggetti abili al lavoro ma che accettandone uno rischierebbero di perdere i benefici economici dello Stato; un nuovo impiego non sempre, infatti, può essere un buon affare per l'utente del welfare, in quanto questo può comportare la sospensione dei sussidi statali, risolvendosi di fatto in una riduzione del reddito reale.

La condizionalità degli attuali sistemi di *workfare*, e cioè un welfare organizzato non sul cittadino in quanto tale, ma in quanto lavoratore momentaneamente o permanentemente impossibilitato a

---

<sup>106</sup> R. SENNETT, *Rispetto. La dignità umana ...*, 176.

lavorare<sup>107</sup> (per mancanza di posti di lavoro, malattia o anzianità), si risolve così in un vero e proprio – fino a quando è possibile profittare dell'intervento statale – disincentivo alla ricerca di un nuovo impiego e strumento di dipendenza dell'utente dal sistema<sup>108</sup>.

### 3.5 Reddito e condizione femminile

Ritornando alle considerazioni di Guy Standing sugli assunti alla base della costruzione dell'attuale sistema di *welfare state*, il secondo di essi è che «la forza lavoro sarebbe stata costituita principalmente da *uomini* impegnati in lavori regolari e a tempo pieno, ciascuno con moglie economicamente inattiva e figli a carico»<sup>109</sup>.

Proprio l'inattualità di tale premessa ci permette di considerare il ruolo della donna nella nostra società. Mentre essa in tutte le società occidentali gode dei medesimi diritti *formali* dei cittadini di sesso

---

<sup>107</sup> Si veda questo uso del termine nell'articolo di A. GUTMANN, D. THOMPSON, «Gli obblighi del welfare», *Filosofia e Questioni Pubbliche* (5,2), 2000, 23-48.

<sup>108</sup> A. SHEAHEN, *Guaranteed Income. The Right to Economic Security*, GAIN Publications, Los Angeles 1983, 85; cfr. D. RAVENTÓS, *Basic Income...*, 119-120.

<sup>109</sup> G. STANDING, «Un reddito di cittadinanza per gli europei», 51.

maschile, ciò nonostante una fattiva uguaglianza di opportunità tra uomo e donna non è un obiettivo ancora colto, sebbene l'introduzione dei principi di uguaglianza e gli *studi di genere* sulla differenza sessuale fanno sentire il raggiungimento di questo traguardo come una questione sempre più urgente. Tra i molti fattori alla base di questa disuguaglianza, tre sono particolarmente rilevanti.

Il primo è la dipendenza economica di molte donne/mogli dal proprio compagno. Già nel 1792, come acutamente rileva Carol Pateman, Mary Wollstonecraft nella sua *Rivendicazione dei diritti della Donna* sosteneva che la capacità della donna di agire nella società, i suoi diritti ed una piena cittadinanza richiedessero innanzitutto la sua indipendenza economica, che fosse single o sposata<sup>110</sup>.

A questo si aggiunge la necessità di una rinegoziazione della divisione dei ruoli. Nonostante infatti oggi molte donne lavorino anche fuori dalle mura di casa, esse continuano a farsi carico della maggior parte del lavoro domestico e delle cure parentali verso persone anziane

---

<sup>110</sup> C. PATEMAN, «Democratizing Citizenship: Some Advantages of a Basic Income», *Politics and Society* (32), 2004, 22 <http://www.sscnet.ucla.edu/polisci/faculty/pateman/politicsandsociety.pdf>.

e figli<sup>111</sup>. Proprio l'impegno familiare può convincere alcune di esse a scegliere lavori part-time o meno impegnativi (e dunque anche meno remunerativi) per far spazio ad esigenze familiari. Per contro spesso, le scelte di un lavoro a tempo pieno e le esigenze della carriera limitano le possibilità di costruzione di un *ménage* familiare<sup>112</sup>.

E tutto questo avviene solitamente senza alcuna particolare forma di costrizione, proprio grazie all'abitudine con cui sono accettate le differenze di ruolo nella famiglia: «nel momento in cui marito e moglie devono decidere chi dei due deve lavorare meno (o addirittura ritirarsi dal mercato del lavoro), la loro scelta è spesso scontata alla luce della cornice del contesto in cui tale scelta matura. In altri termini, le strutture e i vincoli collegati alla differenza di genere convertono la scelta da individuale e autonoma sotto condizioni di informazione perfetta a decisione collettiva sotto vincoli socialmente costruiti con informazione imperfetta»<sup>113</sup>. Proprio questi condizionamenti sociali

---

<sup>111</sup> C. MORINI, «Alla ricerca della libertà: donne e reddito di cittadinanza», 47-48 in A. FUMAGALLI, M. LAZZARATO (edd.), *Tute bianche. ...*, 45-54.

<sup>112</sup> I. Robeyns, «Will a Basic Income Do Justice to Women? A contribution to the Symposium on P. Van Parijs's "Real Freedom for All"», *Analyse und Kritik* (23), 2001, 96-100.

<sup>113</sup> C. DEL BÒ, *Un reddito per tutti ...*, 73-74.

rendono la donna più soggetta alla rinuncia al lavoro retribuito in favore di un impegno a tempo pieno tra le mura domestiche.

Ancora, il terzo fattore da tenere presente è la partecipazione femminile ai processi decisionali, che si tratti di prendere parte alle decisioni interne al nucleo familiare o alle scelte politiche ed economiche della comunità di cui è membro.

Alcune ricerche dimostrano che il livello di educazione ed il reddito influiscono sul potere decisionale delle mogli nelle questioni riguardanti la conduzione familiare<sup>114</sup>. Così, proprio la presenza costante del carico di lavoro domestico nonostante un impiego *extra moenia* spiega come mai a fronte di un maggior numero di donne impegnate nel lavoro, solo poche raggiungano posti di prestigio e le poltrone più ambite<sup>115</sup>.

Ancora più ambiguo è a tutt'oggi il rapporto della donna con l'impegno politico. Nonostante infatti in tutte le nazioni del mondo esse rappresentino la maggioranza della popolazione, le donne

---

<sup>114</sup> I. ROBEYNS, «Will a Basic Income Do Justice to Women? ...», 92.

<sup>115</sup> Ancora nel 1997, nell'industria privata, la proporzione tra le semplici impiegate e le donne che occupavano posti di dirigenza era di 101 a 1. Cfr. C. MORINI, «Alla ricerca della libertà ...», 47; si veda anche, nella stessa pagina, la nota n. 5.

continuano ad essere molto sottorappresentate nei palazzi del potere a tutti i livelli, dal consiglio comunale alle aule del parlamento.

I passi verso una uguaglianza sostanziale uomo - donna possono essere misurati proprio sulla distanza percorsa nel raggiungimento della *indipendenza economica*, della *rinegoziazione dei compiti all'interno della famiglia* e nella *partecipazione femminile ai processi decisionali* (in famiglia, nella politica, e nell'economia).

### **3.6 Chiarimento di una questione: cosa considerare lavoro?**

Nei paragrafi precedenti si è utilizzato il termine *lavoro* in riferimento ad attività retribuite o che comunque permettono di conseguire un introito monetaria. Si è fatto questo utilizzando il termine nella sua accezione comune. Ma proprio riferendo i problemi correlati alla distinzione di genere nelle mansioni domestiche, si è potuto individuare una importante sfera di attività che, seppur non remunerate, hanno tutte le caratteristiche del lavoro.

È bene riproporre il dubbio ironicamente formulato da Van Parijs sulla distinzione delle attività in lavorative e non: cosa può essere

considerato lavoro? Cosa distingue pulire le scarpe di un estraneo, quelle dei propri figli e le proprie scarpe? Può veramente il fatto di essere pagati per farlo una distinzione così netta per attività identiche tra loro, tanto da considerare quelle lavoro e queste no?<sup>116</sup>

È utile prendere in considerazione la definizione elaborata da A. Recio per il *Ministero del Lavoro e della Sicurezza Sociale* spagnolo, secondo la quale con lavoro si devono indicare *tutte quelle attività, remunerate o meno, che hanno lo scopo di produrre merci e servizi utili ai propri simili*<sup>117</sup>.

Sebbene sia probabile che non tutti la condividano, una tale definizione permette di dar conto non solo di quel *lavoro* che è esso stesso merce preziosa nell'ambito del mercato capitalistico<sup>118</sup>, ma anche di tutte le altre attività produttrici di beni e servizi utili al buon funzionamento della società. Questo modo di intendere il lavoro spazza via l'artificiale distinzione costituita dal percepire o meno un compenso monetario per l'attività svolta, concentrandosi invece sul vero

---

<sup>116</sup> P. VAN PARIJS, «Why Surfers Should Be Fed», 110-111; si veda nel presente lavoro il paragrafo 2.6.4

<sup>117</sup> A. RECIO, *Capitalismo y formas de contratación laboral*, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, Madrid 1988, 22.

<sup>118</sup> Sulla mercificazione della forza lavoro si veda il già citato E. O. WRIGHT, *Basic Income as a Socialist Project*.

significato dell'attività lavorativa, e cioè la produzione di mezzi e servizi, che sia essa a titolo gratuito o a scopo di lucro.

Ovviamente, l'abbattimento di questa barriera porta via con sé anche la distinzione tra *lavoratori* e *non lavoratori*, in quanto si può ragionevolmente supporre che quasi tutta la popolazione, almeno quella adulta e sana, sia impegnata in una qualche forma di attività, che si tratti di lavori domestici, cure parentali, forme di volontariato ed impegno sociale, attività artistiche e culturali, impegno politico.

La necessità di ripensare i confini di cosa considerare lavoro è oggi molto più evidente del passato. Ciò accade sotto la spinta di vari cambiamenti. Come già riferito, il nuovo ruolo della donna nella società, il suo uscire dall'ombra del focolare domestico, ha sollevato il velo che copriva di indifferenza ed irrilevanza le attività che essa svolgeva e continua a svolgere all'interno delle mura di casa.

Inoltre, gli ultimi anni hanno visto un accrescersi dell'importanza del *terzo settore*<sup>119</sup> e dei soggetti impegnati nel volontariato, in progetti sociali e di cooperazione internazionale, rendendo sempre più evidente

---

<sup>119</sup> Per una presentazione delle attività e vitalità del terzo settore e della sua importanza anche economica si può consultare A. PROSPERI, *Le aziende non profit. I caratteri, la gestione, il controllo*, Etas, Milano 1999, e G.P. BARBETTA, F. MAGGIO, *Nonprofit*, Il Mulino, Milano 2008.



il ruolo economico giocato dalle organizzazioni *onlus* e dalle *ong*, come da tutte le altre forme di cooperative e associazioni con scopi benefici, sociali e culturali.

A tutto ciò fa da contraltare anche un nuovo rapporto con il territorio e l'ambiente, che include il tentativo di alcuni di riappropriarsi del proprio tempo, dei propri spazi e della propria capacità creativa attraverso l'elaborazione di un pensiero economico ed un concetto di sviluppo che cerca di svincolarsi dal mercato capitalistico, che sia quello delle merci e dei servizi o quello del lavoro.

Un esempio molto chiaro proviene dal movimento della *decrescita felice*, il cui maggiore esponente in Italia è Maurizio Pallante<sup>120</sup>. Per questo movimento il problema dell'aumento o diminuzione del PIL è un problema impostato sulla falsa premessa che il prodotto interno lordo rappresenti l'intera ricchezza prodotta dal *sistema Paese*, mentre esso tiene conto solo della ricchezza prodotta all'interno del mercato. La ricchezza nazionale sarebbe invece costituita anche dalle attività di volontariato e a scopo gratuito, dalle produzioni domestiche (quali

---

<sup>120</sup> M. PALLANTE, *La decrescita felice. La qualità della vita non dipende dal PIL*, Editori Riuniti, Roma 2005; IDEM, *Discorso sulla decrescita. Manifesto per una felice sobrietà*, Luca Sossella, Roma 2007; IDEM (ed.), *Un Programma Politico per la Decrescita, Decrescita felice*, Roma 2008.

possono essere le coltivazioni dell'orto, l'allevamento di galline per fare uova, la produzione in proprio di confetture, dolci, pane, pasta), dagli scambi informali di prodotti realizzati anch'essi in modo non mercificato, cioè al di fuori dal mercato capitalistico<sup>121</sup>.

Mettendo comunque da parte una eventuale presa di posizione al riguardo, che esulerebbe dagli scopi del presente volume, mi sembra evidente come questo modo di concepire il lavoro apra un campo vasto e fertile alla riflessione filosofica, nonché alla teorizzazione economica e politica.

### 3.7 La sfida ecologica e lo sviluppo sostenibile

Ma il PIL non viene criticato solo in riferimento alla sua capacità di tener conto della ricchezza realmente prodotta. I movimenti ambientalisti, molti economisti, particolarmente quelli sensibili ai

---

<sup>121</sup> Si veda al riguardo, sempre di M. PALLANTE, «Manifesto per la decrescita felice» (2006) sulla pagina web [http://www.riflessioni.it/ecoriflessioni/manifesto\\_decrescita\\_felice.htm](http://www.riflessioni.it/ecoriflessioni/manifesto_decrescita_felice.htm) ed il sito ufficiale dell' MDF (*Movimento italiano per la Decrescita Felice*): <http://www.decrescitafelice.it/>; una breve ma significativa bibliografia sulla decrescita può essere consultata alla voce *decrescita* della versione italiana di Wikipedia: <http://it.wikipedia.org/wiki/Decrescita>

problemi ecologici, hanno evidenziato almeno due altri punti che rendono problematico continuare con l'attuale modo di valutare la consistenza, robustezza e salute del sistema economico. Il primo di essi è l'incapacità del PIL di descrivere il benessere reale di cui una società gode; il secondo è la necessità di inserire il fattore ambiente e *sostenibilità ambientale* nell'analisi e progettazione economica.

Dalla fine della Seconda Guerra Mondiale, l'uso del PIL (*Prodotto Interno Lordo*) quale adeguato indicatore della produzione e ricchezza nazionale si è generalizzato, divenendo il punto fermo di ogni analisi di mercato, previsione e programmazione economica. Questo è un indicatore che tiene conto delle sole attività economiche che si svolgono entro i confini di ciascuna nazione<sup>122</sup>.

Ma il PIL è oggi da più parti criticato perché, oltre a non tenere conto di tutti i beni e servizi prodotti al di fuori del mercato capitalistico, non distingue neanche tra attività economiche benefiche e quelle conseguenza di situazioni pericolose o dannose. L'assurdo paradosso di una tale carenza analitica è che alcune attività poste in essere dalla presenza di problemi indesiderabili (come per esempio le

---

<sup>122</sup> W.P. CUNNINGHAM, M.A. CUNNINGHAM, B.W. SAIGO, *Fondamenti di Ecologia* (2003<sup>7</sup>), McGraw-Hill, Milano 2004, 206.

costose cure per gravi malattie, la pulizia dei monumenti dallo smog o la decontaminazione dovuta all'avvelenamento di fiumi e campi), non abbassano, ma contribuiscono in positivo all'individuazione del valore del prodotto interno lordo<sup>123</sup>.

Negli ultimi decenni, comunque, sono stati messi a punto altri indicatori. Quello probabilmente più conosciuto è lo *Human Development Index* (HDI), cioè l'indice di riferimento del rapporto sullo sviluppo umano redatto annualmente dal *Programma Sviluppo delle Nazioni Unite*. Oltre al reddito annuale *pro capite*, questo indice tiene conto anche dell'aspettativa media di vita, della percentuale di adulti alfabetizzati, del numero di anni di istruzione, del tasso di mortalità infantile, dell'accumulo di calorie giornaliero, della disponibilità di acqua potabile. Un altro indice è il *Gender Development Index* che altro non è se non l'HDI corretto per tener conto della disuguaglianza e differenza di possibilità e successo tra uomini e donne.

Ancora, una particolare importanza riveste l'*Index of Sustainable Economic Welfare* (ISEW, indice di benessere economico sostenibile); questo indice, elaborato dagli economisti Herman Daly e John Cobb, collaboratori della Banca Mondiale, tiene conto del reddito reale *pro*

---

<sup>123</sup> CORI JUSTICE, *Planning for Progress and Fairness*, Cori, Dublin 2008, 178.

*capite*, dell'equità di distribuzione dei redditi, del depauperamento delle risorse naturali, del danno ambientale e del valore del lavoro non retribuito, nonché i costi del degrado sociale e della criminalità<sup>124</sup>.

Nonostante la evidente maggiore capacità analitica di questi indicatori rispetto al PIL nel valutare il reale stato di benessere e ricchezza, è proprio quest'ultimo che continua a guidare come stella polare le analisi economiche; ancora oggi *crescita economica* resta sinonimo di un *aumento del prodotto interno lordo*. Un'assunzione acriticamente (e curiosamente) sostenuta da scuole di pensiero per molti versi opposte, come quella neokeynesiana e quella neoliberale.

Un altro concetto fondamentale è quello di *sviluppo sostenibile*. Definito nel 1987 dalla *Commissione Mondiale su Ambiente e Sviluppo* (detta *Commissione Brundtland* dal nome del primo ministro norvegese che la presiedeva), esso sta ad indicare uno sviluppo «that meets the needs of the present without compromising the ability of future generations to meet their own needs»<sup>125</sup>.

---

<sup>124</sup> W.P. CUNNINGHAM, M.A. CUNNINGHAM, B.W. SAIGO, *Fondamenti di Ecologia*, 206.

<sup>125</sup> *Sviluppo che incontra i bisogni del presente senza compromettere la capacità delle generazioni future di soddisfare i loro propri bisogni*. WORLD COMMISSION ON ENVIRONMENT AND DEVELOPMENT, *Our Common Future*, Oxford University Press, Oxford 1987, 43.

Sebbene le questioni ambientali restino in cima alla lista dei problemi discussi e delle preoccupazioni della comunità internazionale, l'economia mondiale continua a proseguire per una strada che va in direzione diametralmente opposta.

Gli studi sempre più rigorosi delle scienze ambientali hanno evidenziato come una costante crescita produttiva quale garanzia di benessere sia a tutti gli effetti un falso luogo comune: il mercato mondiale produce a sufficienza per garantire la copertura dei bisogni della popolazione umana, e le situazioni di povertà e degrado ambientale dipendono maggiormente dalla volontà (o meglio mancanza di volontà) politica più che dalla scarsità delle risorse e dei prodotti<sup>126</sup>.

La posta in gioco è tremendamente alta. L'incapacità degli attuali sistemi economici di considerare la sostenibilità ambientale nelle logiche di crescita della produzione mette a rischio la stessa precondizione di ogni possibilità non solo di futuro sviluppo, ma di sopravvivenza della specie umana, e cioè la conservazione dell'habitat necessario all'uomo come *essere biologico*. Ciò che non si tiene nel dovuto conto è il radicamento dell'essere umano nella biosfera

---

<sup>126</sup> W.P. CUNNINGHAM, M.A. CUNNINGHAM, B.W. SAIGO, *Fondamenti di Ecologia*, 23-24; 181-213.

terrestre: «qui è la condizione, apparentemente paradossale, dell'esistenza, che nel suo statuto più proprio è irriducibile alle determinazioni empiriche e contemporaneamente è strettamente solidale nella effettività del vissuto con ciò che potremmo chiamare il suo radicamento cosmico»<sup>127</sup>.

I cambiamenti climatici, la deforestazione, la sempre più alta concentrazione di anidride carbonica nell'aria, gli scarti nocivi dei processi produttivi, l'esaurirsi delle risorse naturali non rinnovabili potrebbero minare le condizioni stesse che rendono possibile non solo gli attuali livelli di benessere, ma l'opportunità stessa, per le generazioni future, di continuare a vivere su questo pianeta<sup>128</sup>.

Sembra abbastanza fondato, dunque, quanto Andrea Fumagalli, commentando la posizione ecologista dell'economista francese Alain Lipietz, sostiene, e cioè che

L'esistenza di un vincolo sempre più stringente dal lato ambientale obbliga alla definizione di un nuovo compromesso sociale, alternativo a quello che era stato alla base dello sviluppo fordista. Tale compromesso alternativo si dovrebbe basare su un nuovo concetto di crescita, non più identificabile nella produzione esclusiva di beni materiali ad alto valore di scambio, bensì fondato sull'idea di crescita immateriale e la sua riconversione in valori

---

<sup>127</sup> M. SIGNORE, *Lo sguardo della responsabilità*, 192.

<sup>128</sup> Al riguardo è divenuto canonico, e difficilmente se ne potrebbe fare a meno, riferirsi all'ormai classico testo di H. JONAS, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica* (1979), Einaudi, Torino 1990. Cfr. M. SIGNORE, *Lo sguardo della responsabilità*, 109-125.

d'uso a vantaggio della collettività. Ciò dovrebbe presupporre la costituzione di nuovi indicatori economici di benessere e di crescita, non più legati alla dinamica quantitativa delle principali variabili economiche, ma all'individuazione di variabili socio-economiche legate alla qualità della vita (tempo libero, orario di lavoro, livello educativo, distribuzione del reddito ecc)<sup>129</sup>.

### 3.8 Gli elementi di una nuova incertezza esistenziale

Tutte le situazioni nuove emerse dall'attuale congiuntura storica pongono l'uomo contemporaneo su di un crinale, a cui Bauman ha saputo dare un nome specifico: *Unsicherheit*, contrario della parola tedesca *Sicherheit*, dal valore semantico particolarmente ampio. In italiano per tradurlo, secondo le indicazioni stesse dell'autore, dobbiamo affidarci a tre concetti, quelli di *certezza*, *incolumità*, *sicurezza esistenziale*<sup>130</sup>.

Con *certezza* si deve intendere quella fiducia in uno schema costante del mondo che ci rende capaci di agire e compiere scelte; l'*incolumità* riguarda la fiducia che nutriamo nel fatto di non essere

---

<sup>129</sup> A. FUMAGALLI, «Teoria economica, Postfordismo ...», 65.

<sup>130</sup> Z. BAUMAN, *La solitudine ...*, 25.



disturbati e offesi da altri; che il nostro corpo, i nostri amici e familiari, come le cose in nostro possesso, siano fuori da minacce gravi alla loro integrità; la *sicurezza esistenziale* in un certo senso accoglie i primi due concetti, ma li estende anche a tutte le nostre conquiste immateriali e alla fiducia di sé e della propria capacità di far fronte agli imprevisti dell'esistenza. Sicurezza esistenziale è sapere che «qualunque cosa sia stata conquistata e conseguita rimarrà in nostro possesso; qualunque obiettivo sia stato raggiunto conserverà il valore di fonte d'orgoglio e di rispetto; il mondo è stabile e affidabile, così come lo sono i suoi criteri di correttezza, le abitudini acquisite che permettono di agire con efficacia e le abilità acquisite necessarie a superare le sfide della vita»<sup>131</sup>.

L'insicurezza del lavoro, la percezione dell'incapacità della politica di far fronte alle sfide del presente, la rinegoziazione in atto dei ruoli maschili e femminili, il rischio di un collasso ecologico del nostro pianeta, il disfacimento delle tradizionali reti di protezione sociale (si tratti di quelle informali della famiglia e delle amicizie o quelle istituzionalizzate dallo Stato) hanno reso l'*Unsicherheit* una componente essenziale della costituzione umana, facendo apparire sulla scena della storia un nuovo uomo ed una nuova società che Bauman, sulla scorta

---

<sup>131</sup> Z. BAUMAN, *La solitudine ...*, 25.

di Ernest Gellner e Manuel Castells chiama *uomo modulare* e *società reticolare*<sup>132</sup>.

Come gli armadi prodotti dall'attuale industria dell'arredamento, l'*uomo modulare* non è definito 'sin dalla fabbrica'; le convenzioni sociali, l'ambiente nel quale è nato e cresciuto, l'istruzione e le abilità acquisite, le stesse relazioni umane costruite nel tempo, non sono più 'per sempre'. Come i mobili modulari, che possono essere comprati a pezzi, ai quali si possono aggiungere sempre nuovi moduli, che possono essere scomposti e ricomposti all'infinito ed in miriadi di modalità differenti, l'*uomo modulare* è una creatura prometeica, dotata di qualità mutevoli, che per la loro quantità e diversità possono essere mantenute soltanto per un po', esibite o dissimulate a seconda del bisogno.

Questa modularità non si avverte solo nei differenti compiti che egli svolge durante la vita, ma anche nel tipo di relazioni che intesse. Non si tratta più di legami solidi, di pochi gruppi abbastanza omogenei e nei quali ci si sente a casa. L'*uomo modulare* è parte di una società dove intesse relazioni molteplici che hanno poco a che vedere tra di loro, tutte sostituibili, nessuna delle quali riesce a creare un senso forte di

---

<sup>132</sup> Z. BAUMAN, *La solitudine ...*, 159-163; M. SIGNORE, *Lo sguardo della responsabilità*, 169-172.

appartenenza, associazioni e legami ai quali, in caso di bisogno, si può rinunciare senza farsi molti scrupoli. Gli stessi ambienti di lavoro, grazie alla vasta diffusione dei contratti *atipici*, non sono sentiti come propri, luogo nel quale costruire legami, ma in cui sostare brevemente; i colleghi di lavoro diventano compagni di cabina in un viaggio molto corto. Più che distinta in *segmenti* od in *classi*, questa nuova forma di società è come una *rete dai tanti nodi*, ognuno dei quali può essere sciolto da uno e legato ad un altro senza che la rete stessa ne risenta particolarmente. Si tratta di singoli (*monadi* nel vocabolario di Bauman) che si sfiorano, la cui identità non è caratterizzata, come in passato, dal loro essere parte di un gruppo, un popolo o una classe sociale.

In tutto questo c'è ovviamente sia una perdita che un guadagno. La libertà dell'*uomo modulare* è infatti molto più estesa di quella del passato; le sue relazioni non sono costrette ad assumere una forma rigida, il controllo e la coercizione sociale sono estremamente basse e tutti possono ritagliarsi un loro modo di vivere, reinventandosi continuamente. Tutto questo rappresenta il grande valore che l'uomo contemporaneo pone al centro della propria etica personale e che C. Taylor ha individuato nella tensione costante all'*autenticità*, a

scoprire il proprio vero io anche attraverso continui cambiamenti, fino a giungere alla rivelazione di noi a noi stessi<sup>133</sup>.

Ma a questo aumento della libertà individuale, alla libera ricerca dell'autenticità, corrisponde un aumento dell'incertezza e del rischio. Se una mal intesa autenticità può portare al rifiuto, da parte del soggetto, di quelle fonti necessarie a plasmare la propria identità (le relazioni umane, il riconoscimento altrui della nostra significatività, l'accettazione ed il confronto con le proprie origini e la cultura nella quale si è cresciuti)<sup>134</sup>, questa stessa rinuncia può rivelarsi fin troppo esigente, tanto che l'impegno personale necessario a compierla può dimostrarsi uno sforzo difficile da sostenere:

la vita [...] è perlopiù, ma forse interamente, un susseguirsi di crocevia. Qualunque percorso si scelga comporta dei rischi: il rischio che la strada finisca in un pantano o quello che conduca a luoghi meno allettanti di altri, cui qualche altra strada non vista o abbandonata avrebbe potuto portare [...]. Essere lasciati alle proprie scelte è liberatorio e gratificante. È al tempo stesso angosciante e spesso doloroso. Per citare ancora una volta Gellner, il prezzo della "modularizzazione" è "una sorta di frammentazione che priva ciascuna attività del sostegno delle altre, rendendola fredda e valutabile

---

<sup>133</sup> C. TAYLOR, *Il disagio della modernità*, 17-36.

<sup>134</sup> Si veda al riguardo, sempre in C. TAYLOR, *Il disagio della modernità*, l'interessante quarto capitolo «Orizzonti ineludibili», 37-49.

soltanto in base al proprio fine dichiarato, piuttosto che parte di una cultura 'totale' calda ed integrata"<sup>135</sup>.

Se una dose di insicurezza ed incertezza sono parte della storia dell'uomo da sempre, ciò che stupisce e intimorisce nel contesto contemporaneo è, come sostiene Bauman «la sollecitazione costante ad abbattere le difese costruite con tanta cura, ad abolire le istituzioni destinate a limitare il grado di incertezza e la portata del danno che l'incertezza dilagante ha arrecato, e a impedire o neutralizzare lo sforzo di elaborare nuove soluzioni comuni tese a consentire il controllo dell'incertezza»<sup>136</sup>.

### 3.9 Una soluzione per il controllo dell'incertezza

Partendo da queste premesse e da questa analisi, offrire nuova fiducia all'*uomo modulare*, costruire delle nuove difese che sostituiscano, coadiuvino e correggano quelle che sono state depotenziate o abbattute, è un compito quanto mai urgente. La dimensione dell'insicurezza

---

<sup>135</sup> Z. BAUMAN, *La solitudine...*, 161-162.

<sup>136</sup> Z. BAUMAN, *La solitudine...*, 35.

esistenziale, dell'*Unsicherheit*, è un problema trasversale a tutte le questioni riportate nelle pagine di questo capitolo. Essa rappresenta sia la conseguenza delle trasformazioni in atto, sia il freno che impedisce un nuovo circolo virtuoso, un impegno attivo nella sfera pubblica per cambiare in positivo il corso degli eventi.

Un reddito di base garantito ad ognuno, come lo stesso Bauman avverte<sup>137</sup>, permette di intervenire in modo semplice e nello stesso tempo radicale su questo punto: si tratta di prendere sul serio e accettare le trasformazioni in atto, capire che tornare indietro non solo è impossibile ma anche indesiderabile, o almeno non desiderato dall'*uomo modulare*. Occorre porsi in ricerca di nuove soluzioni per una situazione nuova, che Bauman considera il prosieguo della riforma religiosa che ha interessato l'Europa moderna:

La riforma attuale, laica, distrugge quello che la prima riforma non era riuscita a fare a pezzi, o che le era sfuggito: i modelli sovraindividuali e le sanzioni delle scelte individuali. [...] Lo slogan della seconda riforma è "diritti umani", cioè il diritto di ogni individuo di usare la propria libertà di scelta per decidere come dovrebbe essere la beatitudine che vuole e il diritto di seguire o inventarsi il percorso che può condurlo alla meta<sup>138</sup>.

---

<sup>137</sup> Z. BAUMAN, *La solitudine...*, 181-191; si veda anche nel presente lavoro il paragrafo 1.3.

<sup>138</sup> Z. BAUMAN, *La solitudine...*, 159.

Il *basic income*, versato su base personale, connesso al proprio statuto di soggetto titolare di diritti (e non come lavoratore o disoccupato, madre o padre, ricco o povero o qualunque altra determinazione personale o sociale) sembra attagliarsi perfettamente al nuovo modello di uomo.

Inoltre, offrendo i mezzi necessari al proprio sostentamento, un reddito minimo libera il campo da una componente fondamentale dell'insicurezza esistenziale, e cioè l'*incertezza economica*. Un *basic income* protegge l'uomo dall'intermittenza del reddito da lavoro; può essere elemento di una riforma del welfare che coniughi efficacia e contenimento dei costi<sup>139</sup>; può assicurare una base di *indipendenza economica* alla donna che le permetta maggiore *forza contrattuale* nell'ambito familiare ed una scelta veramente libera tra inserimento nel

---

<sup>139</sup> Sembra difficile credere che un sussidio versato universalmente ad ogni cittadino possa risolversi in un contenimento dei costi del *welfare state*. Come già detto in precedenza, il problema della sostenibilità non è qui affrontato, richiedendo una ampia e separata trattazione. Ciò nondimeno è necessario evidenziare che molti studi sulla sostenibilità, all'estero ed in Italia, sono stati condotti; tra di essi si è qui fatto ampiamente uso, parlando dell'*Irish model*, del Green Paper on Basic Income (si veda il paragrafo 1.5). Un altro studio interessante è quello di A. B. ATKINSON, *Per un nuovo Welfare state. La proposta reddito minimo/imposta unica* e per l'Italia in particolare il lavoro compiuto dall'equipe di ricerca di F. SILVA. Si veda, dell'autore, «Reddito di cittadinanza: una proposta di radicale riforma dello stato sociale», *Economia e Lavoro* (31), 1997, 353-367, e con A. BALZAROTTI e M. PONTI «Reddito di cittadinanza, un'utopia?», *Il Mulino* (365), 1996, 545-564.

mondo del lavoro salariato o impegno domestico a tempo pieno; attraverso la sicurezza economica che garantisce, *libera tempo ed energie* che possono essere utilizzare per una nuova partecipazione sociale, culturale e politica; ancora, con la distinzione tra lavoro e reddito che esso postula, il reddito di cittadinanza mette in questione *la necessità di un aumento della produzione* al fine di garantire il benessere nazionale e personale, aprendo così la strada ad un ripensamento dell'attuale rapporto tra crescita economica e sostenibilità ambientale.

Per tutte queste ragioni il reddito di cittadinanza può essere un buon punto di partenza, un importante strumento nell'affrontare i cambiamenti contemporanei, non attraverso interventi d'urgenza ai quali siamo fin troppo abituati, ma attraverso una strategia generale che, abbracciando più ampi orizzonti, prenda sul serio i mutamenti sociali e antropologici in atto, causa e conseguenza della mutata situazione economica e politica, del nuovo ruolo sociale della donna e della nuova sensibilità nei confronti dell'ambiente e dell'impegno nel volontariato e nella cooperazione internazionale.



### 3.10 Oltre la società occidentale

Le situazioni su cui abbiamo posto l'accento in questo capitolo, e gli stessi concetti di *società multirete* ed *uomo modulare* possono incorrere nella critica di una troppo forte attenzione alle nazioni del nord del mondo; in una parola, l'analisi fin qui condotta sarebbe viziata di *eurocentrismo*, inteso come quell'atteggiamento che si focalizza sul modello di civiltà sviluppato dal così detto Occidente. Non si è fatto questo per trascurare il ruolo che un *basic income* potrebbe giocare in altre società e culture, ma solo in quanto consapevoli, parlando di società occidentale, di trovarsi su un terreno – almeno per chi scrive – più sicuro e meglio noto.

Ma ragioni di completezza richiedono che si rivolga uno sguardo anche alle potenzialità del *basic income* in riferimento ai problemi del Sud del mondo. I paesi in via di sviluppo, nonostante siano spesso ricchi di risorse naturali, sono caratterizzati da povertà diffusa, grandi disparità economiche ed un welfare assente.

Come ben sappiamo, il sistema di *welfare state* elaborato nelle nostre nazioni, è altamente costoso per lo Stato ed inoltre presta il fianco a possibili abusi e all'utilizzo improprio dei fondi da parte di

amministratori male intenzionati. Queste due caratteristiche lo rendono poco indicato per Stati che già investono poco in misure sociali e segnati da una dilagante corruzione. Il reddito di base, al contrario, è un sistema snello di distribuzione delle risorse e proprio la poca burocrazia richiesta e la sua universalità rende più difficile tentativi di corruzione e malversazione.

Anche gli interventi della comunità internazionale per diminuire la povertà hanno spesso fallito il loro obiettivo a causa del dirigismo e della poca attenzione alle vere necessità e attitudini delle popolazioni nei quali essi erano posti in essere<sup>140</sup>. L'esperienza del *microcredito*, insignita recentemente col Premio Nobel al suo ideatore, dimostra che nessuno meglio dei beneficiari stessi sappia come sia meglio impiegare le risorse economiche concesse al fine di migliorare la propria condizione<sup>141</sup>. Come già riferito nel primo capitolo, Frankman ha inoltre mostrato come le esigue quote di denaro oggi devolute dalle

---

<sup>140</sup> Proprio dalla riflessione sui tradizionali interventi di cooperazione sono sorti nuovi modelli fondati sui concetti di *progettualità endogena* e *autosostenibilità*, che prevedono una maggiore responsabilizzazione e coinvolgimento delle comunità su cui si va ad intervenire. Cfr. A. TAROZZI, *Ambiente, Migrazioni, Fiducia. Ingerenze e autoreferenza; reti e progetti*, L'Harmattan Italia, Torino 1998, in particolare le pagine 11-58 e 141-142.

<sup>141</sup> M. YUNUS, *Il banchiere dei poveri* (1997), Feltrinelli, Milano 2000<sup>2</sup>.

nazioni ricche per la cooperazione internazionale sarebbero sufficienti a garantire un modesto reddito di base nei paesi più poveri del pianeta<sup>142</sup>.

Tutto questo fa sperare che un *basic income* possa dare nuova linfa alla società civile di quelle nazioni, bypassando strutture amministrative già dimostratesi inefficaci ed inefficienti in passato.

Puntando direttamente sull'emancipazione delle popolazioni e di ogni singolo cittadino, si aiuterebbe una presa di coscienza delle proprie possibilità e dei propri diritti, coadiuvando dall'interno e dal basso una nuova fase di democratizzazione e pacificazione in quelle zone del mondo dove tali obiettivi sembrano ancora molto lontani<sup>143</sup>.

Questa breve panoramica ci ha permesso di capire come il reddito di base, sebbene primariamente pensato per il nostro continente, possa favorire l'affrancamento dei popoli e delle nazioni dove la povertà è estremamente diffusa e i diritti politici ancora una lontana chimera.

---

<sup>142</sup> M. FRANKMAN, *Ample Room at the Top: Financing a Planet-Wide Basic Income*.

<sup>143</sup> C. PATEMAN, «Democratizing Citizenship: Some Advantages of a Basic Income»; E. M. SUPPLY, *From the Family Scholarship Program ...*.

*BASIC INCOME E MONDO DELLA VITA:*UN *CONTROPOTERE* ALLA COLONIZZAZIONE SISTEMICA**4.1 Razionalizzazione del *mondo della vita* e colonizzazione sistemica**

Dalla prospettiva filosofica della *linguistic turn*, la teoria dell'agire comunicativo<sup>144</sup> elaborata da Jürgen Habermas, può offrirci un modello di interpretazione grazie al quale chiarire, teoreticamente, il ruolo del reddito di base nella nuova situazione sociale che le dinamiche descritte nel precedente capitolo delineano.

Traendo spunto dalle analisi weberiane sulla *razionalizzazione*, Habermas sostiene che la prassi linguistica, con il suo bisogno di giustificazione delle pretese di validità di teorie, norme e

---

<sup>144</sup> J. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo* (1981), Il Mulino, Bologna 1986, voll. 2.

rappresentazioni, ha sottratto al dogmatismo delle visioni mitiche del mondo e dei vincoli morali connessi all'appartenenza ad una famiglia ed un gruppo umano specifico, spazi sempre più ampi della realtà, ora passibili di critica e di una organizzazione maggiormente razionale.

Questa riflessione e critica si svolgono, però, sempre su uno sfondo di certezza, dal quale di volta in volta solo alcuni elementi, rilevanti nella situazione data, vengono tematizzati e criticati nelle loro pretese di validità<sup>145</sup>; uno sfondo che rappresenta una sicura *riserva di sapere linguisticamente organizzata*, che Habermas chiama *mondo della vita* (in lingua tedesca *Lebenswelt*).

Come efficacemente sintetizzato da A. Pieretti,

Il mondo della vita è il mondo comune a tutti entro il quale ci muoviamo quotidianamente. È già dato in modo assolutamente naturale a ogni singolo uomo, in quanto esiste, nell'orizzonte stesso dell'umanità, quale che sia il rapporto attuale in cui egli si trova con gli altri. È un terreno costante di validità, una sorgente sempre disponibile di ovvietà<sup>146</sup>.

---

<sup>145</sup> Le tre pretese di validità che, secondo Habermas, sono implicitamente e contemporaneamente sostenute nel momento in cui i parlanti si impegnano nel discorso sono: la pretesa di *verità* in riferimento ai fatti del mondo oggettivo, alle constatazioni e alle teorie; di *giustizia* in riferimento a norme vincolanti e di *veridicità* in riferimento all'autorappresentazione che il parlante dà del proprio stato interiore. Cfr. J. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo*, 337.

<sup>146</sup> A. PIERETTI, «Il linguaggio come luogo dell'ermeneutica», *Hermeneutica*, 1997, 68-69.

Habermas definisce il *mondo vitale* come:

Il luogo trascendentale nel quale parlante e ascoltatore si incontrano, nel quale possono avanzare reciprocamente la pretesa che le loro espressioni si armonizzino con il mondo (quello oggettivo, sociale o soggettivo) e nel quale essi possono criticare e confermare queste pretese di validità, esternare il proprio dissenso e raggiungere l'intesa<sup>147</sup>.

Il processo di *razionalizzazione del mondo vitale* ha condotto ad una *maggiore indipendenza* del soggetto che si libera dai modelli comportamentali concreti e tramandati<sup>148</sup>, ottenendo una maggiore possibilità di manovra sulle proprie scelte e la propria vita. Ha poi portato all'*universalizzazione del diritto* fino alla proclamazione di diritti inalienabili dell'essere umano, superando valutazioni di tipo familiare, etnico o nazionale; ha inoltre permesso un forte *incremento dell'efficacia ed efficienza della produzione e distribuzione di beni e servizi* e, connesso a tutto questo, lo sviluppo di sempre *più raffinati stili di vita*.

Proprio la complessità sociale permessa dal processo di razionalizzazione è alla base della differenziazione dei *media* grazie ai quali vengono mantenuti e riprodotti da un lato i *contenuti simbolici* del

---

<sup>147</sup> J. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo*, 714.

<sup>148</sup> J. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo*, 786.

*mondo vitale*, e dall'altro il suo *sub-strato materiale*<sup>149</sup>. Mentre la trasmissione della cultura, delle norme sociali, i processi di integrazione ed il corretto sviluppo dell'identità personale, e cioè gli elementi che formano l'orizzonte simbolico del *mondo della vita*, sono riprodotti dall'*agire comunicativo* rivolto all'intesa che opera nel *medium* del *linguaggio*, la riproduzione di beni e servizi e il mantenimento dell'ordine sociale sono affidati ai *sistemi* del *mercato* e del *potere organizzativo*, nonché ai loro *media*, rispettivamente il *denaro* e la *burocrazia*, che non agiscono comunicativamente ma *strategicamente*, in vista del successo<sup>150</sup>.

Questa distinzione, intervenuta durante l'età moderna, è vista da Habermas in chiave evolutiva: i sistemi *mercato* e *burocrazia* sono nati proprio in virtù dei progressi realizzati dal processo di razionalizzazione, dalla sua maggiore forza e dai campi sempre più vasti su cui la razionalità umana è stata esercitata. È appunto il mantenimento della complessità raggiunta che ha richiesto che la riproduzione del sostrato materiale del *mondo della vita* – il controllo su beni, servizi, e sulle forme di integrazione del corpo sociale – fosse sempre più improntata a criteri

---

<sup>149</sup> J. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo*, 730-731.

<sup>150</sup> J. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo*, 747.

di efficacia ed efficienza propri dell'agire strategico, diminuendo così i rischi disgregativi e destabilizzanti comunque presenti nel processo di intesa: «il dislocamento dell'agire su media di regolazione e controllo appare perciò dalla prospettiva del mondo vitale [...] come una riduzione del dispendio di comunicazione e dei suoi rischi»<sup>151</sup>.

Ciò che però è oggi chiaro è quanto già Weber<sup>152</sup> aveva preconizzato, e cioè come lo sviluppo di questi sistemi alla fine avrebbe messo a repentaglio il corretto funzionamento e la *riproduzione simbolica* del *mondo vitale*. È proprio questo che possiamo sinteticamente chiamare *colonizzazione sistemica*: «la razionalizzazione del mondo vitale consente un aumento della complessità del sistema che diviene ipertrofica al punto che lo scatenamento degli imperativi sistemici fa saltare la capacità di comprensione del mondo vitale che viene da essi strumentalizzato»<sup>153</sup>.

La necessità di gestire una società avanzata e complessa ha fatto sorgere, infatti, il bisogno di operare sulla correttezza, efficacia ed

---

<sup>151</sup> J. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo*, 790.

<sup>152</sup> Si vedano le acute riflessioni che Weber fa sul processo di burocratizzazione dello Stato moderno e sulla deresponsabilizzazione degli agenti statali nella sua conferenza dedicata alla politica come professione: M. Weber, *La scienza come professione. La politica come professione* (1919), Einaudi, Torino 2004, 45-121.

<sup>153</sup> J. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo*, 752.



efficienza anche dei processi di riproduzione simbolica del *mondo della vita*, prima garantiti in maniera ovvia dalle relazioni quotidiane. Questo ha comportato una «rottura riflessiva della riproduzione simbolica del mondo vitale»<sup>154</sup>, rottura che, per Habermas è alla base della *perdita di senso* della nostra cultura, dell'*anomia* sociale e, nella sfera individuale, a *patologie psichiche*.

#### 4.2 Fermare la colonizzazione senza interrompere il processo di razionalizzazione

L'interpretazione habermasiana ci permette di includere in un modello unitario i problemi affrontati nel capitolo precedente: la burocratizzazione dello stato e le difficoltà nel creare un ampio consenso politico anche su questioni cruciali lamentano proprio la perdita di quell'orizzonte di senso, di quello sfondo di validità nonostante la critica di alcuni elementi senza il quale il processo di intesa diviene impossibile. L'agire strategico rivolto all'efficacia ed efficienza che guida i sistemi *burocrazia* e *mercato* non riesce a tenere nel

---

<sup>154</sup> J. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo*, 742.

dovuto conto le ragioni ed i bisogni provenienti dal *mondo della vita*: la mancanza di integrazione e riconoscimento sociale, la precarizzazione non solo del lavoro ma di ogni legame sociale, la situazione di incertezza che caratterizza l'*uomo modulare* possono essere viste come conseguenza di questa invadenza dell'agire strategico, del suo debordare dalla riproduzione del substrato materiale per piegare ogni aspetto della *Lebenswelt* agli imperativi sistemici, alla logica economicistica dell'efficacia e dell'efficienza.

In questo processo, l'introduzione del *basic income* può essere uno strumento valido a frenare la crescita ipertrofica dei sistemi *mercato* e *potere organizzativo*, un *contropotere* che consente di arginare l'invadenza dell'agire strategico. Ma prima di procedere è opportuna un'ulteriore precisazione sul concetto di *mondo della vita*.

Andrè Gorz, infatti, pur ritenendo quello di *Lebenswelt* uno strumento teorico particolarmente utile, critica il modo in cui esso viene usato in sociologia, dove al mondo della vita sembrano connettersi solo le acquisizioni culturali e le competenze personali e sociali acquisite: per Gorz, ciò che Habermas designa come *mondo della vita* «non è, in effetti, il mondo dell'esperienza vissuta originaria, ma quello del vissuto mediato dagli strumenti sociale della sua espressione

formalizzata. [...] È così che Habermas definisce il *mondo vitale* come un serbatoio di evidenze o convinzioni ... una riserva culturalmente tramandata e linguisticamente organizzata di modelli imperativi»<sup>155</sup>.

Il rischio che Gorz vede nella *definizione sociologica*, come lui la definisce, del *mondo della vita*, è quello di un uso reazionario del concetto; così definito, «il mondo vitale non sarebbe altro che una eredità da difendere contro i mutamenti che sottraggono pertinenza agli usi, alle tradizioni, alle abitudini e alle norme tramandate»<sup>156</sup>.

Nelle pagine precedenti, però, si è messo in chiaro che se è pur vero che per Habermas il *mondo vitale* è formato dai contenuti di ovvietà che ci provengono dalla tradizione culturale, dai vincoli e ruoli sociali che troviamo come già dati e restano a-problematicamente sullo sfondo, esso è anche il luogo trascendentale in cui si svolge la loro critica e si prepara dunque anche la loro evoluzione e, se necessario, anche il loro superamento. Le preoccupazioni espresse da Gorz invitano comunque ad una maggiore cautela nell'uso del concetto per evitare il rischio di *ipostatizzare* il *mondo della vita*, di dimenticarsi cioè che in fin dei conti, esso risiede nei soggetti, nelle loro azioni e convinzioni, che sono gli

---

<sup>155</sup> A. GORZ, *Metamorfosi del lavoro. Critica della ragione economica* (1988), Bollati Boringhieri, Torino 1992, 193-194.

<sup>156</sup> A. GORZ, *Metamorfosi del lavoro...*, Bollati Boringhieri, Torino 1992, 194.

uomini concreti gli unici depositari ed i responsabili della riproduzione, selezione, accettazione o rifiuto dei modelli culturali, delle norme sociali e dei ruoli individuali ereditati.

Per Gorz il punto è fondamentale: l'*individuo-soggetto* è di più dell'esponente di una cultura o di un depositario di norme; è più del ruolo socialmente assunto: «è in gioco in questa discussione niente meno che l'autonomia individuale [...]. Non può esserci riflessione autonoma, creazione artistica e intellettuale, rivolta morale, se una incrinatura originaria non impedisce al soggetto individuale di coincidere con l'*identità* che gli conferisce la sua appartenenza sociale»<sup>157</sup>.

La riflessione di Gorz permette, così, di percorrere un nuovo tratto sul cammino che conduce all'elaborazione di una corretta strategia contro la colonizzazione sistemica: una difesa del *mondo della vita* non può essere condotta in modo da mettere a rischio i territori nuovi conquistati alla libertà, alla dignità della persona e quanto necessario a mettere l'uomo in grado di compiere il suo cammino verso l'autenticità:

---

<sup>157</sup> A. GORZ, *Metamorfosi del lavoro...*, 191.

La società, infatti, non è più là dove proclama istituzionalmente la sua esistenza, né il politico nelle lotte condotte dagli apparati per controllarne altri. La società non esiste più se non negli interstizi del sistema, dove si intrecciano nuovi rapporti e nuove solidarietà, e si creano nuovi spazi pubblici nella lotta contro la megamacchina e le sue devastazioni; la società non esiste se non là dove *gli individui assumono l'autonomia alla quale sono condannati dalla disintegrazione dei legami tradizionali e dal fallimento delle interpretazioni trasmesse*; là dove si danno il compito di inventare, a parre da se stessi, valori, scopi e rapporti sociali che possono diventare il liveito di una società futura<sup>158</sup>.

#### 4.3 Difesa della *Lebenswelt* e condizioni materiali della libertà

Quanto appena detto disegna il confine di ciò che richiede protezione contro la colonizzazione sistemica: si tratta di costruire una *difesa dell'individuo*, evitare che le sue scelte dipendano senza via di scampo da logiche sistemiche, ma siano invece il più possibile improntate all'agire comunicativo; la sfera che non può essere lasciata in balia del potere burocratico e del mercato è, a ben vedere, quella della *libertà umana*.

---

<sup>158</sup> A. GORZ, *Metamorfosi del lavoro...*, 195. Il corsivo non è presente nel testo.

Quando Bauman sostiene che l'attuale riforma laica, erede di quella religiosa dell'età moderna, trova il suo slogan nel motto *diritti umani*<sup>159</sup> ha centrato un punto fondamentale della comprensione che l'uomo contemporaneo, l'*uomo modulare*, ha di sé e della sua specie: i diritti umani non sono percepiti come semplici *beni strumentali* in vista di un fine, ma sono diventati parte integrante della comprensione che l'uomo contemporaneo ha di sé, della sua dignità e del suo statuto ontologico.

La lacuna fondamentale di molte delle posizioni che si confrontano nell'attuale dibattito sulla promozione della libertà è di non aver tenuto in conto come sia solo garantendo a-priori precise condizioni materiale che la libertà può essere veramente favorita e sostenuta<sup>160</sup>.

Nel suo *La dottrina generale del Diritto*<sup>161</sup>, Kant distingue due tipi di cittadino, quello *attivo* e quello *passivo*. Per quanto riguarda i secondi, si tratta di «tutti coloro che nella conservazione della loro esistenza (nel mantenimento e nella protezione) non dipendono dal

---

<sup>159</sup> BAUMAN, *La solitudine ...*, 159.

<sup>160</sup> D. RAVENTÓS, *Basic Income. The material ...*, 47-74.

<sup>161</sup> Contenuto in I. KANT, *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, UTET, Torino 1965<sup>2</sup>.

proprio impulso ma dai comandi degli altri (all'infuori del comando dello Stato); mancano di personalità civile, e la loro esistenza è in certo qual modo soltanto inerenza»<sup>162</sup>. Il filosofo di Königsberg lega in modo inequivocabile la personalità civile alla possibilità di gestire in modo indipendente dagli altri la propria esistenza; solo questi ultimi, i cittadini *attivi*, avrebbero le condizioni di diritto che li qualificano come membri a pieno titolo del corpo politico e sociale.

La posizione kantiana è in linea con il suo pensiero generale e l'importanza da lui accordata all'autonomia della ragione: il non poter garantire da se stessi, in autonomia, la propria esistenza crea un legame di dipendenza (e dunque *eteronomo*) dall'altrui volontà, che può influire sulla libertà di giudizio e di scelta tanto più pesantemente quanto più tale dipendenza condiziona le proprie possibilità di sopravvivere.

Non si tratta qui ovviamente di approvare un modello di società che annoveri cittadini di *serie A* e di *serie B*, ma di constatare che, comunque, le affermazioni di Kant sono basate su assunti verificabili: una cittadinanza *attiva*, la fruizione piena dei propri diritti in modo libero, non necessita solo di un formale riconoscimento della propria indipendenza, ma anche che la conservazione della propria esistenza, il

---

<sup>162</sup> I. KANT, *Scritti politici ...*, 501.

proprio mantenimento e protezione non dipendano dalla volontà di altri cittadini come noi.

Sulla possibilità di essere padroni di sé (*sui iuris*), liberi ed indipendenti, si fonda l'eguaglianza politica e sociale. Un'indipendenza che, almeno per Kant, non può essere solo *naturale*, ma anche *economica*. La proprietà viene in tal modo a porsi come principio supremo del sistema giuridico e politico teorizzato da Kant. È nel possesso dei mezzi di sussistenza che trova senso l'*uguaglianza* «vale a dire l'indipendenza, per cui non possiamo essere costretti da altri a nulla più di ciò a cui possiamo reciprocamente costringere questi»; ed in questa *indipendenza da ogni costrizione imposta dalla volontà di un altro* consiste la *libertà*, «il diritto unico ed originario spettante ad ogni uomo in forza della sua umanità»<sup>163</sup>.

Sebbene qui richiamata solo brevemente, tale riflessione di Kant è fondamentale alla presente indagine. Accogliendo le sue riflessioni su questo punto, si può sostenere che libertà, autonomia ed eguaglianza sono reali solo quando chi ne è titolare ha la possibilità di non dipendere da altri per quanto riguarda le condizioni necessarie alla sua

---

<sup>163</sup> I. KANT, *Scritti politici ...*, 416.



sopravvivenza: senza tale possibilità, la libertà sarà sempre imperfetta, limitata dalla volontà e dalle decisioni altrui.

#### 4.4 *Basic income* e libertà sostanziale

L'opera teorica più importante e approfondita in favore di un reddito di base è certamente il testo di Van Parijs, non ancora edito in Italia, *Real freedom for all*<sup>164</sup>. Secondo quanto l'autore stesso scrive nella prefazione, il libro è il lavoro di una vita: pubblicato nel 1995 in lingua inglese, esso è il frutto di una riflessione iniziata nel 1977.

L'autore colloca la sua analisi nell'ambito del pensiero libertario, mettendo però a tema il contrasto tra una difesa della libertà formale e l'impegno per una *real freedom*. Il problema affrontato nell'opera è quello di superare il feticismo dei diritti formali di libertà per una società fondata sul diritto sostanziale a vivere l'esistenza che, a ragion veduta, viene considerata migliore per se stessi.

---

<sup>164</sup> P. VAN PARIJS, *Real Freedom for All. What (if anything) can justify capitalism?*, Oxford University Press, Oxford 1995.

Essere *realmente liberi* vuol dire, per Van Parijs, non solo vedersi riconosciuti dei *diritti*, ma anche il possesso certo dei *mezzi materiali* per poter usufruire di quanto le libertà riconosciute possono offrire. Una società massimamente libera, per Van Parijs è una società dove:

1. There is some well enforced structure of rights (*security*).
2. This structure is such that each person owns herself (*self-ownership*).
3. This structure is such that each person has the greatest possible opportunity to do whatever she might want to do (*leximin opportunity*)<sup>165</sup>.

Mentre generalmente si considera libera una società che si fondi su un sistema di ben definiti diritti e efficaci strumenti a loro tutela, e dove sia riconosciuta ad ognuno la proprietà di sé stessi, cioè di fare delle libertà riconosciute tutto ciò che non contrasti con la libertà altrui, per Van Parijs questo è solo una faccia della medaglia.

Se *sicurezza* e *proprietà di sé* sono necessarie alla libertà, esse non le sono sufficienti. La possibilità di agire, di fare ciò che si vuole, infatti, include sempre un uso di oggetti esterni i quali non sono

---

<sup>165</sup> 1. C'è una qualche stabile struttura di diritti (sicurezza). 2. Questa struttura è tale che ognuno possiede se stesso (proprietà di sé). 3. Questa struttura è tale che ognuno ha la più grande opportunità possibile di fare ciò che potrebbe voler fare (leximin di opportunità). P. VAN PARIJS, *Real Freedom for All*, 25.

automaticamente garantiti né dal riconoscimento di un sistema di diritti né dalla mera proprietà di sé<sup>166</sup>:

If I am penniless, I am not really free to join the cruise; if I have no option but to starve or to accept a lousy job, I am not really free to turn the latter down. I shall call *opportunity* the third component of freedom which these examples point to<sup>167</sup>.

Con questo terzo punto Van Parijs chiarisce così la differenza tra la libertà come intesa comunemente dai libertari (una *libertà formale*) da una libertà che può dirsi *reale* proprio perché, oltre alla sicurezza derivante da un sistema riconosciuto di diritti e della proprietà di sé, include il riconoscimento del *diritto a possedere i mezzi materiali necessari* per trasformare i diritti formalmente riconosciuti in *opportunità*.

Proprio la terza condizione esplicita che in una società veramente libera, la persona con minori opportunità non debba avere meno opportunità di quelle di cui potrebbe godere la persona più svantaggiata sotto un qualsiasi altro ipotizzabile ordinamento.

---

<sup>166</sup> P. VAN PARIJS, *Real Freedom for All*, 21.

<sup>167</sup> *Se sono senza un centesimo, non sono realmente libero di fare una crociera; se le mie sole opzioni sono morire di fame o accettare un pessimo lavoro, non sono realmente libero di lasciar cadere la seconda. Chiamerò opportunità la terza componente della libertà che questi esempi chiariscono.*

P. VAN PARIJS, *Real Freedom for All*, 22.

Una società che vuole dirsi massimamente libera deve, per Van Parijs, garantire che ognuno eserciti una piena sovranità sulla propria vita e dunque non dipenda dagli altri o da circostanze esterne; essa deve riconoscere insieme agli altri anche il diritto di *trasformare le libertà garantite in opportunità concrete*. È evidente che il versamento di un reddito da parte di una comunità politica a tutti i suoi membri, su base individuale, senza controllo delle risorse né esigenza di contropartite possa rappresentare un fattore di primaria importanza per promuovere tale *libertà reale per tutti*<sup>168</sup>.

Ritornando al vocabolario di Habermas, la via per fermare la colonizzazione sistemica senza intaccare le conquiste della razionalità comunicativa passa proprio attraverso l'incremento della *libertà reale* così come delineata da Van Parijs, ed è chiara l'importanza che il *basic income* avrebbe come riconoscimento del *diritto di opportunità*, connesso al proprio statuto di persona, al di fuori di ogni *iter* burocratico e dalle logiche di mercato. Un vero e proprio *contropotere* da opporre ai sistemi *mercato e potere organizzativo*.

---

<sup>168</sup> D. RAVENTÓS, *Basic Income. The Meterial ...*, 41.

#### 4.5 *Basic income come capacitazione?* Una precisazione

Nonostante il *basic income* sia un trasferimento in denaro, in tutta la trattazione si è cercato di mettere in chiaro come il suo fine non sia quello di offrire semplicemente una maggiore disponibilità economica, ma – attraverso la garanzia del reddito – sottrarre all’aleatorietà del mercato e alle procedure burocratiche il necessario a garantire l’esistenza ed il rispetto di sé, dotando ogni cittadino dei mezzi materiali per compiere decisioni veramente libere, fuori dal ricatto della necessità o dallo stigma sociale.

Da più parti si è fatto notare che, in modo più evidente nell’Unione Europea ma in forme meno marcate anche in altre zone del mondo, un *basic income* in servizi esista già<sup>169</sup>: ad esempio in Italia l’uso della sanità pubblica presuppone il pagamento di un corrispettivo relativamente basso e uguale per tutti (anche se alcune categorie di persone possono esserne completamente esentate); così l’istruzione dell’obbligo è offerta in modo gratuito e universale, senza *means test*, ed ancora la stessa universalità è riscontrabile nei mezzi di trasporto

---

<sup>169</sup> Si può, ad esempio, vedere quanto sostenuto da C. SARACENO nella «Prefazione» all’edizione italiana di P. VAN PARIJS, Y. VANDERBOGRGHT, *Il reddito minimo universale*, XII-XV.

pubblici, dove tutti pagano una tariffa inferiore a quella che dovrebbe essere *di mercato* grazie al sostegno che le amministrazioni pubbliche offrono in questi ambiti considerati di servizi essenziali.

C'è da chiedersi cosa allora dovrebbe farci preferire un compenso in denaro ad una estensione dei servizi offerti in modo incondizionato. La risposta è rintracciabile proprio nella maggiore *libertà reale* che un trasferimento in denaro offre. Il *medium* denaro, per la sua capacità di essere uno strumento sostitutivo universale, scambiabile con una grande quantità di beni e servizi, offre a chi lo possiede, l'opportunità di decidere liberamente del suo uso, del *quando* e *come* scambiarlo per ricevere quanto si ritenesse utile a vivere la vita che (a ragion veduta) si considera migliore per sé.

Amartya Sen, comunque, avverte che non sempre sia facile convertire il reddito in *funzionamenti*, cioè in beni considerati utili o addirittura necessari: se non esistono strutture ospedaliere adeguate, o scuole vicine, o una distribuzione adeguata di acqua potabile, anche avere il denaro per sostenere le relative spese, risulta poco utile. La possibilità di trasformare il reddito in *capacitazioni* dipende da molti

fattori riguardanti le condizioni personali, il ruolo sociale, l'ambiente in cui si vive<sup>170</sup>.

È per questo che Sen preferisce parlare in termini di *capabilità*, cioè di tutte quelle libertà strumentali necessarie a compiere senza costrizioni scelte autentiche, le condizioni necessarie ad offrire all'individuo la libertà di mettere in atto più stili di vita alternativi<sup>171</sup>.

Queste *capacitazioni* sono per Sen raggruppabili in cinque tipi differenti<sup>172</sup>: 1. le libertà politiche, 2. le infrastrutture economiche, 3. le occasioni sociali, 4. le garanzie di trasparenza e 5. la sicurezza protettiva.

Le *libertà politiche* riguardano tutte quelle libertà che permettono la critica delle autorità e la partecipazione alla gestione della cosa pubblica (partecipazione al processo legislativo, voto, libertà di stampa e discussione); le *infrastrutture economiche* sono la possibilità data agli individui di utilizzare risorse economiche per produrre, scambiare o consumare. Le *occasioni sociali* includono tutte quelle occasioni importanti in vista di avere gli strumenti per riuscire nella società (come istruzione, sanità e simili). Le *garanzie di trasparenza* consistono nella

---

<sup>170</sup> A. SEN, *Lo sviluppo è libertà. Perché non c'è crescita senza democrazia* (1999), Mondadori, Milano 2000, 93.

<sup>171</sup> A. SEN, *Lo sviluppo è libertà ...*, 78-80.

<sup>172</sup> A. SEN, *Lo sviluppo è libertà ...*, 42-45.

libertà di trattare gli uni con gli altri avendo garanzie di franchezza e chiarezza.

Per quanto riguarda l'ultimo tipo, Sen sostiene che «comunque operi un sistema economico, può accadere – anche quando funziona benissimo – che alcune persone siano costantemente vulnerabili e possano addirittura essere vittime di gravi privazioni in seguito a trasformazioni materiali che agiscono in senso negativo sulla loro vita»<sup>173</sup>. La *sicurezza protettiva* riguarda i mezzi necessari a garantire una rete di protezione che impedisca di cadere in uno stato di miseria.

Gli approcci del *basic income* e delle *capabilità* al problema della libertà potrebbero sembrare incompatibili, data l'insistenza con cui nella prospettiva delle *capabilità* si invita al superamento del reddito come indice del benessere personale. A ben vedere, però, i sostenitori del *basic income* chiariscono che proprio una dotazione monetaria quale diritto personale, distinto dal reddito da lavoro, permette di superare la visione economicistica della società e delle relazioni sociali.

Anche Sen, da parte sua, pur rifiutando il reddito come adeguata *misura* dello sviluppo e della libertà umana, ne riconosce l'importanza

---

<sup>173</sup> A. SEN, *Lo sviluppo è libertà ...*, 44.



come *mezzo* per una più estesa libertà<sup>174</sup>. Un reddito basso infatti predispone alla miseria, e il livello del reddito – seppure non può essere un indicatore unico – resta anche nella prospettiva delle *capabilità*, un elemento importante delle dotazioni necessarie a garantire lo sviluppo umano<sup>175</sup>. La proposta di *basic income* non deve necessariamente essere vista come alternativa rispetto a qualunque altra forma di sostegno pubblico. Persone in particolari stati di necessità, come handicap fisici e mentali, malattie croniche ed anzianità, avranno certamente bisogno di aiuti specifici, che possono benissimo convivere, con altri, insieme all'introduzione di un *basic income*.

Quest'ultimo, più che come *redistribuzione* dovrebbe essere inteso come una *dotazione originaria* connessa al riconoscimento che la precondizione della libertà reale e dell'esercizio dei propri diritti, civili, politici, economici, è il possesso dei mezzi necessari per un'esistenza dignitosa e per realizzare autentiche scelte di vita. Mettendosi nella prospettiva seniana delle *capabilità*, il riconoscimento a ciascuno di un reddito minimo dovrebbe essere considerata una *forma di capacitazione essenziale*, che non esclude, ma anzi chiede di essere integrata con la

---

<sup>174</sup> A. SEN, *Lo sviluppo è libertà ...*, 88.

<sup>175</sup> A. SEN, *Lo sviluppo è libertà ...*, 92.

disponibilità di altri strumenti; riprendendo le cinque tipologie sopra esposte, il *basic income* si porrebbe nel quinto gruppo, quello dei mezzi necessari a garantire la *sicurezza protettiva*, e cioè la certezza economica indipendentemente dagli esiti generali dell'economia.

#### 4.6 Una conclusione critica: i limiti di una proposta

Il *basic income* può essere un importante ingrediente nella ricetta che ci conduce alla realizzazione di una società più giusta dell'attuale, ma guardare a questa proposta come una panacea sarebbe egualmente sbagliato. Come Sen ha permesso di chiarire, ci sono situazioni concrete legate alle circostanze personali, politiche, ambientali e culturali, nonché alle caratteristiche proprie del *medium* denaro, che richiedono che al *basic income* si associno altre forme di *capacitazioni*.

Per le possibilità emancipatrici offerte dall'istruzione, dell'obbligo e non solo, come la fondamentale importanza della salute nella vita di una persona, occorre che istruzione e cure mediche siano garantite a tutti, e occorre trovare il modo, e sviluppare nell'opinione pubblica la

volontà, di mantenere fuori dalle pure logiche sistemiche del mercato questi due servizi fondamentali.

Inoltre è necessario riportare sotto il controllo del politico i flussi economici globali. Il premio Nobel per l'economia James Tobin fece la proposta della tassa che porta il suo nome per la prima volta nel 1978; in risposta alle obiezioni rivoltegli, nel 1995 ne presentava una nuova versione che prevedeva l'imposizione di una tassa supplementare (dello 0,04%) su qualunque prestito della propria moneta a organismi finanziari stranieri, ivi comprese le filiali straniere delle banche con sede legale nel proprio territorio nazionale. Senza influire sugli scambi commerciali e sugli investimenti, una tale sovrattassa strangolerebbe le operazioni puramente speculative, riducendo la capacità dei mercati finanziari di pesare sulla politica degli Stati<sup>176</sup>.

Ancora, occorre trovare il modo di guarire il *deficit di rappresentatività* che attanaglia le nostre democrazie. Ad inizio della trattazione abbiamo citato Rousseau, quando sostiene che occorre garantire che nessuno abbia così poco potere da doversi vendere. Quella citazione continua dicendo che l'uguaglianza reale richiede anche che nessuno abbia sufficiente potere per acquistare la vita di un

---

<sup>176</sup> A. Gorz, *Miserie del presente ricchezza del possibile*, 34.

altro essere umano<sup>177</sup>. Se il *basic income* influisce sul primo aspetto in maniera determinante, poco o nulla può fare sul secondo. Le lobby di potere, che siano economiche o di altra natura, possono effettivamente sviluppare una pressione tale sulla politica da diminuire profondamente la sua capacità di rappresentare i veri interessi della popolazione.

Simon Wigley fa una proposta forse di difficile attuazione, ma non per questo meno interessante. Egli ritiene che venire incontro alle esigenze espresse da Rousseau è possibile da un lato per mezzo di un reddito base di cittadinanza, e dall'altro offrendo ad ogni elettore un assegno che può essere utilizzato solo nel finanziamento dei partiti in occasione dell'evento elettorale<sup>178</sup>. L'idea è che una tale operazione darebbe nelle mani dei cittadini un potere concreto per incidere sulle scelte dei partiti. I vari assegni, sommati, raggiungerebbero cifre ingenti, tali da spingere i partiti a meritarseli con azioni non solo pubblicitiche ma che facciano sentire i loro effetti positivi sulla società nel suo insieme, in quanto proprio da questo dipenderebbe una consistente parte dei loro finanziamenti. Questa proposta consegnerebbe nelle

---

<sup>177</sup> J.-J. ROUSSEAU, *Il contratto sociale*, 276.

<sup>178</sup> S. WIGLEY, *Basic Income and the Means to Self-govern*, 2005. <http://www.bilkent.edu.tr/~wigley/SimonWigleyBasicIncomeandtheMeanstoSelfgovern.pdf>

mani di ogni singolo elettore, anche il più povero, il potere di influire in maniera importante sugli interessi reali (si legga *economici*) dei partiti, per riportare (se non è possibile in modo *comunicativo*, almeno in senso *strategico*) al centro della loro azione e attenzione il bene del corpo elettorale e non la difesa di modelli ideologici o, peggio ancora, la custodia delle posizioni di potere procacciate negli anni.

All'inizio di questo XXI secolo, ad oltre duecento anni dallo sviluppo del movimento illuminista e della *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, diventa sempre più pressante la richiesta di attuare quell'importante documento programmatico e mettere al centro dell'impegno politico ed intellettuale il riconoscimento dei diritti dell'uomo non solo nella loro forma, ma soprattutto nella loro sostanza, per offrire a tutti quell'ampia libertà, quell'equità di trattamento, quella sicurezza sociale ed economica proclamate con così tanta solennità ma spesso disattese nella prassi quotidiana.

Quanto mi auguro di essere riuscito a fare in queste pagine è di aver almeno insinuato il dubbio che l'introduzione di un *basic income* sia un obiettivo raggiungibile e possa essere un mezzo semplice ed efficace per incrementare la libertà umana e proteggere il *mondo della vita* dai sistemi del mercato e della burocrazia.

Rispondendo alla domanda che ci si poneva al termine del primo capitolo, il modello culturale a cui la modernità e l'illuminismo hanno dato avvio può certamente offrire di più delle disuguaglianze presenti e dell'attuale modello economico: esso può offrirci gli strumenti teorici e pragmatici per una più esigente concezione della giustizia e della dignità umana e per realizzare forme più efficaci e rappresentative di democrazia. Il potenziale critico della razionalità comunicativa e del modello culturale consegnatoci dalla nostra storia ci permette di guardare con disincanto e fuori dal mero autocompiacimento ai risultati ottenuti, per oltrepassarli e guadagnare orizzonti ancora più vasti.

Sta a noi capire se sia giunto o meno il momento di chiedere alle nostre istituzioni un'azione più incisiva a protezione e promozione dei diritti della persona; sta a noi decidere se i tempi siano maturi per quel balzo in avanti che porti a compimento i processi aperti con l'illuminismo, per realizzare le condizioni indispensabili al riconoscimento di una libertà reale per ciascuno.

## APPENDICE:

### *BASIC INCOME E MODELLI BIBLICI DI GIUSTIZIA*

#### **Punto d'origine: motivazione dell'*appendice***

In tutta la trattazione precedente si è evidenziato come i maggiori problemi incontrati dalla proposta di *basic income* non sono tanto di natura economica, ovvero di sostenibilità finanziaria, quanto di natura *culturale*.

Nella storia europea, dalla modernità ad oggi, se non per poche e sporadiche eccezioni, manca una tradizione che ritenga la garanzia del reddito un diritto che la società dovrebbe garantire *apriori*. Quando è stato istituito il *welfare state*, questo si è configurato come un *workfare*, cioè legando l'eventuale sussidio/aiuto statale allo svolgimento di un'attività lavorativa, o almeno alla disponibilità a svolgerne una.

Anche i modelli di società giusta elaborati tra Ottocento e Novecento, come si è visto nelle pagine precedenti, hanno critiche e domande da porre sulla giustezza di un reddito universalmente e personalmente garantito ad ogni membro di una società senza contropartita e senza controllo delle risorse economiche di ciascuno.

I sostenitori del *basic income* hanno quindi dinanzi a loro soprattutto una *battaglia culturale* da affrontare. E proprio al fine di uscirne vittoriosi, sarebbe utile che il dibattito faccia tesoro di tutte quelle forze culturali che hanno avuto, ed hanno ancora, un forte peso sulla pubblica opinione.

Dall'11 settembre del 2001 Habermas riflette sul ruolo che la religione conserva in un mondo post-secolarizzato<sup>179</sup>; anche nel suo incontro con l'allora cardinale Joseph Ratzinger nel 2004 a Monaco, Habermas ha sostenuto che la rilevanza che la religione conserva in una importante parte dei cittadini degli stati democratici, anche dopo il processo di secolarizzazione che ha attraversato le società occidentali, non può essere sottovalutato<sup>180</sup>.

---

<sup>179</sup> J. HABERMAS, *Il futuro della natura umana* (2002), Einaudi, Torino 2002.

<sup>180</sup> J. HABERMAS «I fondamenti morali prepolitici dello stato liberale», in J. RATZINGER – J. HABERMAS, *Etica, religione e Stato liberale* (2004), Morcelliana, Brescia 2005.



Nell'attuale società post-secolarizzata, credenti e non credenti devono guardare alla secolarizzazione come ad un *processo di apprendimento complementare* in cui «entrambe le parti possono prendere sul serio reciprocamente, anche dal punto di vista dei fondamenti cognitivi, il loro contributo a temi controversi nella sfera pubblica»<sup>181</sup>.

Ciò diventa però possibile se credenti e non-credenti siano pronti a rispettive autocritiche. Per Habermas il pensiero religioso si deve accollare l'onere di una triplice riflessione: «la coscienza religiosa deve, *in primo luogo*, elaborare l'incontro cognitivamente dissonante con altre confessioni e altre religioni. Deve, *in secondo luogo*, fare i conti con l'autorità delle scienze che detengono il monopolio sociale del sapere. *Infine*, deve affidarsi a quelle premesse dello stato di diritto che si fondano su una morale profana»<sup>182</sup>.

Da parte dei cittadini privi di sensibilità religiosa Habermas richiede che essi esercitino la loro coscienza «in una interazione autoriflessiva con i limiti dell'illuminismo»<sup>183</sup>. Si tratta, per loro, di non negare di principio il potenziale di verità che può essere contenuto nelle immagini religiose del mondo. Si chiede persino se non sia possibile ai

---

<sup>181</sup> J. HABERMAS «I fondamenti morali ...», 37.

<sup>182</sup> J. HABERMAS, *Il futuro della natura umana*, 102.

<sup>183</sup> J. HABERMAS «I fondamenti morali ...», 39.

non-credenti un *surplus* di impegno, partecipando insieme ai credenti allo sforzo per tradurre rilevanti contributi dal linguaggio religioso in un linguaggio pubblicamente accessibile<sup>184</sup>. Ed è lui stesso a dare un esempio di questa possibilità di *traduzione* inserendosi nel dibattito sulla *manipolazione genetica*.

Per Habermas la manipolazione genetica, la definizione del genoma da parte di un altro essere umano, pone dei problemi potenti in riferimento all'identità, libertà e responsabilità personale del soggetto. Per lui tale possibilità mina alla base sia l'idea di *uguaglianza* (che si fonda anche sulla casuale assegnazione – da parte di Dio o della Natura che dir si voglia – del proprio corredo genetico) sia il concetto di responsabilità giuridica personale. In un breve saggio, *Glauben und Wissen*, pubblicato in italiano come appendice de *Il futuro della natura umana*, egli sviluppa e chiarisce il suo argomento traendo spunto dai due racconti biblici della creazione contenuti nei primi capitoli del libro della Genesi.

Nell'intervento primario, nell'atto creativo dell'essere umano, entra in gioco una causa che non solo è quantitativamente differente (più potente di quella umana), ma lo è anche *qualitativamente*,

---

<sup>184</sup> J. HABERMAS «I fondamenti morali ...», 40.

ponendosi su un piano nettamente distinto da quello umano. È grazie a questa differenza ontologica, a questa rottura della catena delle causazioni naturali che, nel prosieguo del racconto, Adamo ed Eva possono essere considerati responsabili delle loro azioni: è proprio la casualità e l'imponderabilità dei processi alla base della costituzione della nuova sequenza di dna a poter rendere il soggetto responsabile personalmente delle proprie azioni, e dunque anche imputabile.

Nella necessità che i processi costitutivi non siano frutto della volontà di un *pari* consiste il contributo che il discorso religioso può offrire alla discussione pubblica su questo tema. Così chiarisce Habermas:

Ora, non c'è nessun bisogno di credere alle premesse teologiche per capire come verrebbe a crearsi una dipendenza del tutto diversa da quella causale qualora - cancellata la differenza implicita nell'idea di creazione - al posto di Dio subentrasse un *peer* eguale a noi, qualora cioè un uomo fosse messo nella condizione di interferire secondo preferenze proprie nella combinazione casuale dei cromosomi parentali, senza dover presupporre nessun consenso, neppure contro fattuale, dell'altra persona interessata. Questo esempio suggerisce la domanda di cui mi sono già occupato per esteso. Il primo uomo che determinasse *a propria discrezione* un altro uomo nella sua costituzione naturale, non distruggerebbe forse anche quelle eguali libertà che sussistono tra *peer* proprio per assicurare la loro diversità?<sup>185</sup>

---

<sup>185</sup> J. HABERMAS, *Il futuro della natura umana*, 112.

Proprio seguendo l'esempio di Habermas, e coscienti di quanto il pensiero religioso ha contribuito e continua a contribuire alla formazione delle idee di giustizia sociale<sup>186</sup>, in appendice a questa tesi vorrei presentare due passi biblici e tentare una *traduzione* del loro contenuto religioso in un *linguaggio pubblicamente accessibile*. In essi infatti è, a mio parere, contenuta un'idea di giustizia non dissimile a quella che sostiene l'introduzione di un reddito di base.

I libri che compongono la Bibbia sono stati considerati *il grande codice della cultura occidentale*<sup>187</sup> e nell'Unione Europea è da tempo in corso una (per alcuni versi, futile) discussione sull'opportunità di riconoscere le radici ebraico-cristiane dell'Europa contemporanea. Sfogliando questo codice si è potuto constatare quanto forte sia nella coscienza dell'uomo l'anelito alla giustizia e ad una società che sappia garantire le condizioni materiali della libertà e dei bisogni primari dell'essere umano.

---

<sup>186</sup> Basti pensare, per i secoli passati, alla forza che il divieto di prestare denaro ad interesse ha avuto nell'alto medioevo e non solo, o all'importanza dell'etica calvinista sul nascente spirito capitalistico. Più vicino a noi temporalmente, il contributo che il pensiero cattolico, insieme a quello comunista e liberale, hanno dato all'impianto dei diritti garantiti nella Costituzione della Repubblica Italiana.

<sup>187</sup> Espressione del poeta e pittore inglese William Blake, ripresa dal critico N. FRYE, *Il grande codice. La Bibbia e la letteratura* (1981), Einaudi, Torino 1986, 9.

Fuori da qualsiasi contrapposizione ideologica, una riflessione sui modelli di giustizia contenuti nel *codice dell'occidente*, opportunamente tradotta in un linguaggio pubblico comprensibile a credenti e non, potrebbe diventare un aiuto proficuo nella ricerca delle soluzioni alle ingiustizie che ancora percorrono la società contemporanea.

### **Liberati per rimanere liberi: *la legislazione giubilare***

#### *di Levitico 25*

Conterai anche sette settimane di anni, cioè sette volte sette anni; queste sette settimane di anni faranno un periodo di quarantanove anni. Al decimo giorno del settimo mese, farai squillare la tromba dell'acclamazione; nel giorno dell'espiazione farete squillare la tromba per tutto il paese. Dichiarerete santo il cinquantesimo anno e proclamerete la liberazione nel paese per tutti i suoi abitanti. Sarà per voi un giubileo; ognuno di voi tornerà nella sua proprietà e nella sua famiglia. Il cinquantesimo anno sarà per voi un giubileo; non farete né semina, né mietitura di quanto i campi produrranno da sé, né farete la vendemmia delle vigne non potate. Poiché è il giubileo; esso vi sarà sacro; potrete però mangiare il prodotto che daranno i campi. In quest'anno del giubileo, ciascuno tornerà in possesso del suo.

Quando vendete qualche cosa al vostro prossimo o quando acquistate qualche cosa dal vostro prossimo, nessuno faccia torto al fratello. Regolerai l'acquisto che farai dal tuo prossimo in base al numero degli anni trascorsi dopo l'ultimo giubileo: egli venderà a te in base agli anni di rendita. Quanti più anni resteranno, tanto più aumenterai il prezzo; quanto minore sarà il tempo, tanto più ribasserai il prezzo; perché egli ti vende la somma dei raccolti. Nessuno di voi danneggi il fratello, ma temete il vostro Dio, poiché io sono il Signore vostro Dio. [...]

Le terre non si potranno vendere per sempre, perché la terra è mia e voi siete presso di me come forestieri e inquilini. Perciò, in tutto il paese che avrete in possesso, concederete il diritto di riscatto per quanto riguarda il suolo. Se il tuo fratello, divenuto povero, vende una parte della sua

proprietà, colui che ha il diritto di riscatto, cioè il suo parente più stretto, verrà e riscatterà ciò che il fratello ha venduto. Se uno non ha chi possa fare il riscatto, ma giunge a procurarsi da sé la somma necessaria al riscatto, conterà le annate passate dopo la vendita, restituirà al compratore il valore degli anni che ancora rimangono e rientrerà così in possesso del suo patrimonio. Ma se non trova da sé la somma sufficiente a rimborsarlo, ciò che ha venduto rimarrà in mano al compratore fino all'anno del giubileo; al giubileo il compratore uscirà e l'altro rientrerà in possesso del suo patrimonio. [...]

Se il tuo fratello che è presso di te cade in miseria e si vende a te, non farlo lavorare come schiavo; sia presso di te come un bracciante, come un inquilino. Ti servirà fino all'anno del giubileo; allora se ne andrà da te insieme con i suoi figli, tornerà nella sua famiglia e rientrerà nella proprietà dei suoi padri. Poiché essi sono miei servi, che io ho fatto uscire dal paese d'Egitto; non debbono essere venduti come si vendono gli schiavi. Non lo tratterai con asprezza, ma temerai il tuo Dio.

Secondo il racconto biblico, il popolo ebreo giunge nella terra promessa finalmente riscattato da una secolare schiavitù in terra egiziana<sup>188</sup>. Con le dovute eccezioni della guida carismatica di Mosè e Giosuè, e quella della distinzione di una tribù alla quale venne affidata l'incombenza esclusiva del culto templare di JHWH, Israele è presentato come un popolo profondamente egualitario: tutti provengono dalla stessa dura oppressione, condividono tutti le dure prove dell'esodo nel deserto e, giungendo nella Terra Promessa, lotti di campi coltivabili e città da abitare sono equamente divisi tra tutte le famiglie e tutte le tribù.

---

<sup>188</sup> Le riflessioni qui sviluppate sono condotte a partire dallo spunto offerto dalla descrizione del *giubileo biblico* offerta in COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Memoria e riconciliazione: la Chiesa e le colpe del passato*, Paoline, Torino 2000.

Questa situazione iniziale è ovviamente intesa dall'autore della pericope, che scrive in epoca assai posteriore, come una situazione ideale da dover tutelare e conservare: era la stessa libertà così faticosamente riguadagnata, la santità che contraddistingueva il popolo eletto - nel suo insieme ma anche in ognuno dei suoi membri - a richiedere che non si cadesse più sotto alcuna forma di schiavitù.

I divieti dell'idolatria, del lavoro in giorno di sabato, della prostituzione e molti altre norme conosciute come *leggi di santità* derivano la loro ragione ultima proprio dall'evitare azioni e condizioni sentite come il rimettersi sotto il giogo della schiavitù, dell'illibertà e della disuguaglianza da cui JHWH aveva liberato il suo popolo per non più caderci.

La legislazione giubilare presentata nel capitolo del Levitico in questione è appunto una legislazione a tutela di quella situazione. Anche se disuguaglianze si sarebbero potute creare per le più svariate ragioni, anche quelle lecite del commercio e dello scambio di beni e servizi, ogni cinquantesimo anno occorreva proclamare *la liberazione nel paese per tutti i suoi abitanti*.

Questo significava che quanti erano stati privati dei campi e della libertà personale, quanti dovevano lavorare faticosamente la terra ogni

giorno, si vedevano ridata in quell'anno la libertà, le proprie terre, trovavano anch'essi riposo in tutto il tempo in cui la terra doveva essere lasciata incolta.

Una tale legislazione è così radicale che, da un punto di vista storico, probabilmente non è mai stata messa in atto. Ciò che però è qui rilevante è l'istanza di giustizia contenuta in essa: essere stati liberati dalla schiavitù, la dignità del popolo eletto dichiarata dallo stesso JHWH (*poiché io sono il Signore, che vi ha fatto uscire dal paese d'Egitto, per essere il vostro Dio; siate dunque santi, perché io sono santo Lv 11,45*) non può avere senso per l'autore sacro *se a questa libertà di principio non si associa il possesso di sé e dei mezzi necessari al propri sostentamento*, che in una società patriarcale basata su agricoltura e pastorizia come quella ebraica del tempo, significava il possesso certo della terra appartenuta ai propri padri.

La dignità, la libertà e l'uguaglianza di ogni membro del popolo eletto non doveva essere garantita solo dall'unità del culto ad un unico ed identico Dio creatore e liberatore, ma anche da una diffusa piccola proprietà che avrebbe offerto ad ognuno la possibilità di vivere in modo decoroso e libero.



## Ricompensati secondo il bisogno: *la parabola dei vignaioli*

### *dell'ultima ora di Matteo 25, 1-16*

“Il regno dei cieli è simile a un padrone di casa che uscì all'alba per prendere a giornata lavoratori per la sua vigna. Accordatosi con loro per un denaro al giorno, li mandò nella sua vigna. Uscito poi verso le nove del mattino, ne vide altri che stavano sulla piazza disoccupati e disse loro: Andate anche voi nella mia vigna; quello che è giusto ve lo darò. Ed essi andarono. Uscì di nuovo verso mezzogiorno e verso le tre e fece altrettanto. Uscito ancora verso le cinque, ne vide altri che se ne stavano là e disse loro: Perché ve ne state qui tutto il giorno oziosi? Gli risposero: Perché nessuno ci ha presi a giornata. Ed egli disse loro: Andate anche voi nella mia vigna.

Quando fu sera, il padrone della vigna disse al suo fattore: Chiama gli operai e dà oro la paga, incominciando dagli ultimi fino ai primi. Venuti quelli delle cinque del pomeriggio, ricevettero ciascuno un denaro. Quando arrivarono i primi, pensavano che avrebbero ricevuto di più. Ma anch'essi ricevettero un denaro per ciascuno. Nel ritirarlo però, mormoravano contro il padrone dicendo: Questi ultimi hanno lavorato un'ora soltanto e li hai trattati come noi, che abbiamo sopportato il peso della giornata e il caldo. Ma il padrone, rispondendo a uno di loro, disse: Amico, io non ti faccio torto. Non hai forse convenuto con me per un denaro? Prendi il tuo e vattene; ma io voglio dare anche a quest'ultimo quanto a te. Non posso fare delle mie cose quello che voglio? Oppure tu sei invidioso perché io sono buono?”.

La parabola sopra riportata è ben nota e ha nei secoli ricevuto molteplici interpretazioni, essendo tra l'altro molto discussa nella *querelle* tra opere e grazia che ha nei secoli contrapposto le comunità ecclesiali sorte dalla riforma e la chiesa romana.

Molte interpretazioni hanno cercato di dare alla parabola un significato spirituale e morale; essa ha rappresentato per alcuni la gratuità della salvezza divina, per altri è metafora della conversione.

Giovanni Bazoli ha di recente proposto una interpretazione tanto interessante quanto inusuale<sup>189</sup>.

Come è ovvio aspettarsi, per tutti gli interpreti il passaggio cruciale nella parabola, quello che fa problema e si cerca di risolvere, è quello della *ricompensa uguale per prestazioni disuguali*. Si è cercato di spiegarlo parlando di una manifestazione della superiorità dell'amore e generosità divina sui criteri della giustizia umana, o ipotizzando una maggiore laboriosità nei braccianti dell'ultima ora che gli ha infine meritato la stessa mercede dei primi.

Bazoli però sostiene che, nonostante lo sforzo applicato, queste letture della pericope falliscano il tentativo di coniugare in un comportamento coerente le azioni del padrone della vigna: «non sembra dunque che si possa cogliere il senso ultimo del brano attraverso interpretazioni del comportamento del padrone che si fondino esclusivamente sulla bontà divina, senza spiegare come alla bontà si associ la giustizia»<sup>190</sup>.

Per Bazoli la chiave di volta per una corretta interpretazione del brano si trova nella risposta che gli ultimi lavoratori danno alla

---

<sup>189</sup> G. BAZOLI, *Giustizia e uguaglianza. Modelli biblici*, Morcelliana, Brescia 2005.

<sup>190</sup> G. BAZOLI, *Giustizia e uguaglianza*, 46.

domanda del padrone della vigna: “Perché ve ne state qui tutto il giorno oziosi? *Perché nessuno ci ha presi a giornata*”: i lavoratori chiamati a mezzogiorno e alla sera non sono degli scansafatiche. Non sono nelle piazze a perder tempo, essi si ritrovano nei punti dove passano i padroni alla ricerca di manovali, ma *nessuno li ha presi a giornata*. In termini contemporanei diremmo che si tratta di disoccupazione involontaria e di una massa di lavoratori precari.

Inoltre, il pagamento di un denaro non era un pagamento alto, sebbene usuale al tempo: pagamenti più bassi avrebbero effettivamente compromesso le possibilità del lavoratore di far fronte ai bisogni propri e del proprio nucleo familiare.

Con questa parabola Matteo vuole evidenziare la presenza nell’insegnamento di Gesù di una preoccupazione sincera per le disparità di risorse e opportunità tra gli uomini, ammonendo il lettore che occorre tenere conto delle disuguaglianze iniziali, «delle ragioni di una diversa *resa* degli uomini»<sup>191</sup>.

Si possono vedere in azione, in questo testo, le medesime preoccupazioni e il medesimo atteggiamento di chi ritiene strettamente legato ad esigenze di giustizia l’introduzione di un reddito di base; se

---

<sup>191</sup> G. BAZOLI, *Giustizia e uguaglianza*, 52.

*criteri di proporzionalità sono giusti quando le condizioni iniziali siano le stesse, esso non basta più in presenza di marcate disuguaglianze e iniqua distribuzione delle opportunità sociali. In questo caso le disparità iniziali devono essere compensate, e i bisogni essenziali coperti. Solo dopo aver fatto questo ragioni di proporzionalità hanno la possibilità di trovare udienza di fronte al tribunale della giustizia.*

Non legando il pagamento alle ore di lavoro o alle energie impiegate in esso, il padrone non agisce in modo ingiusto; il principio di giustizia che applica non è però quello della proporzionalità, ma quello del *bisogno umano* e del diritto alla compensazione per le disparità nelle dotazioni e opportunità iniziali: mentre ciascuno degli operai ha dato secondo quanto le opportunità e le capacità personali gli hanno permesso, ognuno riceve quanto necessario ai propri bisogni e a garantire la propria esistenza.

## RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- AA.VV., *Ai confini dello stato sociale*, Manifestolibri, Roma 1995.
- AA.VV., *La democrazia del reddito universale*, Manifestolibri, Roma 1997.
- AA.VV., *Planning for Progress and Fairness*, Cori, Dublin 2008.
- ARNSPERGER C., VAN PARIJS P., *Quanta diseguaglianza possiamo accettare?: etica economica e sociale* (2000), Il Mulino, Milano 2003.
- ATKINSON A. B., *Per un nuovo Welfare state: la proposta reddito minimo/imposta unica* (1995), Laterza, Roma-Bari 1998.
- BALZAROTTI A., PONTI M., SILVA F., «Reddito di cittadinanza, un'utopia?», *Il Mulino* (365), 1996, 545-564.
- BARBETTA G.P., MAGGIO F., *Nonprofit*, Il Mulino, Milano 2008.
- BARRY B., «Real Freedom and basic Income», *Journal of Political Philosophy* (vol. 5), 1996, 243-47.
- BAUMAN Z., *La Solitudine del cittadino globale* (1999), Feltrinelli, Milano 2000.

- BAY A.-H., PEDERSEN A. W., *The Limits of Social Solidarity. Basic Income, Immigration and the legitimacy of the Universal Welfare State*, «Acta Sociologica» (49, 419), 2006; <http://asj.sagepub.com/cgi/content/abstract/49/4/419>
- BAZOLI G., *Giustizia e Uguaglianza. Modelli biblici*, Morcelliana, Brescia 2005.
- BELARDINELLI S., *Il progetto incompiuto. Agire comunicativo e complessità sociale*, Angeli, Milano 1996.
- CARTER I, *L'idea di eguaglianza*, Feltrinelli, Milano 2001.
- CLARK C.M.A., *The Basic Income Guarantee. Ensuring Progress and Prosperity in the 21<sup>st</sup> Century*, The Liffey Press/CORI Justice, Dublin 2002.
- CLARK C., HEALY J., *Pathways to a Basic Income*, CORI Justice, Dublin 1997.
- COHEN J., ROGERS J. (eds.), *What's Wrong with a Free Lunch?*, Beacon Press, Boston 2002.
- COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Memoria e riconciliazione: la Chiesa e le colpe del passato*, Paoline, Torino 2000.
- CUNNINGHAM W.P., CUNNINGM M.A., SAIGO B.W., *Fondamenti di Ecologia* (2003<sup>7</sup>), McGraw-Hill, Milano 2004.
- DA SILVA E SILVA M. O., *The Bolsa Familia Program and the reduction of poverty and inequality in Brazil*, 2008; <http://www.cori.ie/62-Basic Income/541-bien-world-congress-on-basic-income>

- DE WISPELAERE J., «Sharing Job Resources: Ethical Reflections on the Justification of Basic Income», *Analyse und Kritik* (22) 2000, 237-256.
- DEL BÒ C., «La tesi della proprietà del sé: linee generali del dibattito in corso», *Filosofia e Questioni Pubbliche* (7,3), 2002, 127-34.
- DEL BÒ C., *Un reddito per tutti. Un'introduzione al basic income*, Ibis, Como-Pavia 2004.
- DIEUAIDE P., VERCELLONE C., «Trasformazioni del lavoro e reddito garantito» in in FUMAGALLI A., LAZZARATO M. (edd.), *Tute bianche...*, 167-186.
- ESPING-ANDERSEN G., *The three Worlds of Welfare Capitalism*, Princeton University Press, Princeton 1990.
- FARRELLY C., «Justice and a Citizens' Basic Income», *Journal of Applied Philosophy* (16,3), 1999, 283-96.
- FERRAJOLI L., «Dai diritti del cittadino ai diritti della persona», in ZOLO. D., *La Cittadinanza. ...*, cit., 263-92.
- FIEDLER A., *Basic Income and Macroeconomic Consequences*, 2007; <http://www2.wiwi.hu-berlin.de/institute/wpol/html/diplom/pdf/afiedler196586.pdf>
- FRANKMAN M., *Ample Room at the Top: Financing a Planet-Wide Basic Income*, 2004; [www.etes.ucl.ac.be/bien/Files/Papers/2004Frankman.pdf](http://www.etes.ucl.ac.be/bien/Files/Papers/2004Frankman.pdf)
- FRIEDMAN M., *Capitalismo e libertà* (1962), Studio Tesi, Pordenone 1995<sup>2</sup>.

- FRYE N., *Il grande codice. La Bibbia e la letteratura* (1981), Einaudi, Torino 1986.
- FUMAGALLI A., «Teoria Economica, Postfordismo e reddito di cittadinanza» in AA. VV., *La democrazia del reddito universale*, 47-86.
- FUMAGALLI A., LAZZARATO M. (eds.), *Tute bianche. Disoccupazione di massa e reddito di cittadinanza*, DeriveApprodi, Roma 1999.
- GORZ A., *Metamorfosi del lavoro. Critica della ragione economica* (1988), Bollati Boringhieri, Torino 1992.
- GORZ A., *Miserie del presente ricchezza del possibile* (1997), Manifestolibri, Roma 1998.
- GUTMANN A., THOMPSON D., «Gli obblighi del welfare», *Filosofia e Questioni Pubbliche* (5,2), 2000, 23-48.
- HABERMAS J., *Teoria dell'agire comunicativo* (1981), Il Mulino, Bologna 1986, voll. 2.
- HABERMAS J., *Etica del discorso* (1983), Laterza, Roma-Bari 1989.
- HABERMAS J., «I fondamenti morali prepolitici dello stato sociale», in RATZINGER J., HABERMAS J., *Etica, religione e stato liberale* (2004), Morcelliana, Brescia 2005.
- HABERMAS J., *Il pensiero post-metafisico* (1988), Laterza, Roma-Bari 1991.
- HABERMAS J., *Il futuro della natura umana* (2002), Einaudi, Torino 2002.
- HABERMAS J., *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica* (1996), Feltrinelli, Milano 1998.



- HABERMAS J., *L'occidente diviso* (2004), Laterza, Roma-Bari 2005.
- HABERMAS J., *Solidarietà tra Estranei. Interventi su «Fatti e Norme»* (i testi originali sono stati pubblicati tra il 1993 ed il 1996), Guerini e Associati, Milano 1997.
- HABERMAS J., *Verità e Giustificazione* (1999), Laterza, Roma-Bari 2001.
- HARSANYI J.C., *Utilitarismo e oltre*, Il Saggiatore, Milano 1984.
- HAYEK F. A., *Legge legislazione e libertà* (1973-79), Il Saggiatore, Milano 1984.
- JONAS H., *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica* (1979), Einaudi, Torino 1990.
- KANT I., *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, UTET, Torino 1965<sup>2</sup>.
- KEYNES J. M., *Esortazioni e Profezie* (1984), Il Saggiatore, Milano 1994.
- KEYNES J. M., *Teoria generale* (1936), UTET, Torino 1971.
- KREBS A., «Why Mothers Should Be Fed. Eine Kritik an Van Parijs», *Analyse und Kritik* (22) 2000, 155-178.
- MARX K., *Critica al programma di Gotha* (1875), Feltrinelli, Milano 1968; traduzione online: <http://www.marxist.org/italiano/marx-engels/1875/gotha/index.htm>
- MARX K., ENGELS, *Manifesto del Partito Comunista* (1848), Einaudi, Milano 2005; traduzione online: <http://www.marxist.org/italiano/marx-engels/1848/manifesto/index.htm>

- MCKINNON C., «Basic Income, Self-Respect and Reciprocity», *Journal of Applied Philosophy* (20,2), 2003, 143-158.
- MIDTGAARD S. F., «Ambition-Sensitivity and an Unconditional Basic Income», *Analyse und Kritik* (22) 2000, 223-236.
- MILL J.S., *Utilitarismo* (1861), SugarCo, Milano 1991.
- MORINI C., «Alla ricerca della libertà: donne e reddito di cittadinanza» in FUMAGALLI A., LAZZARATO M. (edd.), *Tute bianche...*, 45-54.
- MUSGRAVE R., «Maximin, Uncertainty and the Leisure Trade off», *Quarterly Journal of Economics* (88), 1974, 625-632.
- NOZICK R., *Anarchia, Stato e Utopia* (1974), Il Saggiatore, Milano 2000.
- ORTON I., *Promoting Income Security: Zygmunt Bauman and the Radicalisation of the Basic Income Debate*, 2005; <http://www.citizensincome.org/filelibrary/Ian%20Orton,%20Bauman%20and%20the%20radicalisation%20of%20the%20CI%20debate.pdf>
- ORTON I., *Why We Ought to Listen Zigmunt Bauman*, 2008; [http://www.cori.ie/62-Basic Income/541-bien-world-congress-on-basic-income](http://www.cori.ie/62-Basic%20Income/541-bien-world-congress-on-basic-income)
- OUBRIDGE V., «Basic Income and Industrial Development: An Employer's Viewpoint», *BIRG Bulletin* (11), 1998.
- PAINE T., «La giustizia agraria» (1796) in IDEM, *I diritti dell'uomo e altri scritti politici*, Editori Riuniti, Roma 1978, 341-361.

- PALLANTE M., *Discorso sulla decrescita. Manifesto per una felice sobrietà*, Luca Sossella, Roma 2007.
- PALLANTE M., *La decrescita felice. La qualità della vita non dipende dal PIL*, Editori Riuniti, Roma 2005.
- PALLANTE M., «Manifesto per la decrescita felice» (2006); [http://www.riflessioni.it/ecoriflessioni/manifesto\\_decrescita\\_felice.htm](http://www.riflessioni.it/ecoriflessioni/manifesto_decrescita_felice.htm)
- PALLANTE M. (ed.), *Un Programma Politico per la Decrescita*, Decrescita Felice, Roma 2008.
- PARETO V., *Manuale di economia politica* (1906), EGEA - Università Bocconi, Milano 2006.
- PATEMAN C., «Democratizing Citizenship: Some Advantages of a Basic Income», *Politics and Society* (32), 2004. <http://www.sscnet.ucla.edu/polisci/faculty/pateman/politicsandsociety.pdf>.  
L'articolo è rintracciabile anche in: E.O. WRIGHT (ed.), *Redesigning Distribution: ...*; <http://www.ingridrobeyns.nl/Downloads/redesigning.pdf>
- PIERETTI A., «Il linguaggio come luogo dell'ermeneutica», *Hermeneutica*, 1997, 63-96.
- PROSPERI A., *Le aziende non profit. I caratteri, la gestione, il controllo*, Etas, Milano 1999.
- RATZINGER J. - HABERMAS J., *Etica, religione e Stato liberale* (2004), Morcelliana, Brescia 2005.

- RAVENTÓS D., *Basic Income. The Material Conditions of Freedom* (1999<sup>1</sup>), Pluto Press, London 2007<sup>2</sup>.
- RAWLS J., *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York 1993.
- RAWLS J., «The Priority of Right and Ideas of the Good», *Philosophy and Public Affairs* (17,4), 1988.
- RAWLS J., *Una Teoria della Giustizia* (1971), Feltrinelli, Milano 1982.
- RECIO A., *Capitalismo y formas de contratación laboral*, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, Madrid 1988.
- REYNOLDS B., HEALY SÉAN. (edd.), *An Adequate Income Guarantee for All*, CORI Justice, Dublin 1995.
- REYNOLDS B., HEALY SÉAN. (edd.), *Making Choices – Choosing Futures: Ireland at a Crossroads*, CORI Justice, Dublin 2008.
- REYNOLDS B., *Basic Income: A concept for decent living and working condition for everyone*. Presentation to conference in European Parliament, Brussels – July 3rd, 2007; [http://www.elisabeth-schroedter.de/downloads/Reynolds\\_Gap\\_rich\\_poor.pdf](http://www.elisabeth-schroedter.de/downloads/Reynolds_Gap_rich_poor.pdf)
- ROBEYNS I., «Will a Basic Income Do Justice to Women? A Contribution to the Symposium on P. Van Parijs “Real Freedom for All”», *Analyse und Kritik* (23) 2001, 88-105.
- ROUSSEAU J.-J., *Il contratto sociale* (1762), in MASSARENTI A. (ed.), *Rousseau. Vita, Pensiero, Opere scelte*, Il Sole 24 Ore, Milano 2006.

- SALA-I-MARTIN X., SUBRAMANIAN A., «Addressing the Natural Resource Curse: An illustration from Nigeria», *NBER Working Paper* (w9804), 2004.
- SALVATORE I., «Rawls, la cooperazione e l'Aristotele che è in noi (surfisti esclusi)», *Filosofia e Questioni Pubbliche* (5,2) 2000, 141-161.
- SARACENO C., «Una persona, un reddito», *Politica ed Economia* (1,1) 1989, 27-32.
- SEN A., *La ricchezza della ragione. Denaro, valori, identità* (1999), Il Mulino, Bologna 2000.
- SEN A., *Lo sviluppo è libertà. Perché non c'è crescita senza democrazia* (1999), Mondadori, Milano 2000.
- SENNETT R., *Rispetto: la dignità umana in un mondo di diseguali* (2003), Il Mulino, Bologna 2004.
- SHAVER S., SAUNDERS P., *Two Papers on Citizenship and Basic Income*, «SPRC Discussion Paper» (55), 1995; <http://www.sprc.unsw.edu.au/dp/dp055.pdf>
- SHEAHEN A., *Guaranteed Income. The Right to Economic Security*, GAIN Publications, Los Angeles 1983.
- SIGNORE M., *Lo sguardo della responsabilità. Politica, economia e tecnica per un antropocentrismo relazionale*, Studium, Roma 2006.
- SILVA F., «Reddito di cittadinanza: una proposta di radicale riforma dello stato sociale», *Economia & Lavoro* (31), 1997, 353-367.

- STANDING G., «Un reddito di cittadinanza per gli europei», *Politica ed Economia* (2,11) 1988, 49-58.
- STEINER H., «Nozick on Appropriation», *Mind* (87), 1976.
- STURN R., DUJMOVITS R., «Basic Income in Complex Worlds. *Individual Freedom and Social Interdependencies*», *Analyse und Kritik* (22) 2000, 198-222.
- SUPLICY E. M., *From the Family Scholarship Program towards the Citizen's Basic Income in Brazil*, 2008; [http://www.cori.ie/62-Basic Income/541-bien-world-congress-on-basic-income](http://www.cori.ie/62-Basic%20Income/541-bien-world-congress-on-basic-income)
- TAOISEACH OFFICE, *Basic Income. A Green Paper*, 2002; [http://www.taoiseach.gov.ie/attached\\_files/Pdf%20files/GreenPaperOnBasicIncome.pdf](http://www.taoiseach.gov.ie/attached_files/Pdf%20files/GreenPaperOnBasicIncome.pdf)
- TAROZZI A., *Ambiente, Migrazioni, Fiducia. Ingerenze e autoreferenza; reti e progetti*, L'Harmattan Italia, Torino 1998.
- TAYLOR C., *Il disagio della modernità* (1991), Laterza, Roma-Bari 1994.
- TAYLOR C., *Le radici dell'io* (1989), Feltrinelli, Milano 1993.
- TUNDO FERENTE L., *Moralità e storia. La costruzione della coscienza etica moderna*, Bruno Mondadori, Milano 2005.
- VALLENTYNE P., «Le libertarisme de gauche et la justice», *Revue économique* (50), 1998, 859-878.
- VAN DER VEEN R.J., P. VAN PARIJS, «A Capitalist Road to Communism», *Theory and Society* (15), 1986, 635-655.

- VAN PARIJS P., *Arguing for Basic Income. Ethical Foundation for a Radical Reform*, Verso, London 1992.
- VAN PARIJS P., *Che cos'è una società giusta?* (1991), Ponte alle Grazie, Firenze 1995.
- VAN PARIJS P., *Real Freedom for All. What (if anything) can justify capitalism?*, Oxford University Press, Oxford 1995.
- VAN PARIJS P., «Real Freedom, the Market and the Family. A Reply to seven Critics», *Analyse und Kritik* (23) 2001, 106-131.
- VAN PARIJS P., *Refonder la solidarité*, Cerf, Paris 1996.
- VAN PARIJS P., «Why Surfers Should Be Fed: the Liberal Case for an Unconditional Basic Income», *Philosophy and Public Affairs* (20), 1991, 101-31.
- VAN PARIJS P., VANDERBORGHT Y., *Il reddito minimo universale* (2005), Università Bocconi, Milano 2006.
- VATTIMO G., CHIURAZZI G. (eds), *Filosofia. Dizionario Le Garzantine di filosofia e scienze umane*, Garzanti, Milano 2004<sup>2</sup>
- VERNAGLIONE P., *Il libertarismo. La teoria, gli autori, le politiche*, Rubbettino, Cosenza 2003.
- WEBER M., *La scienza come professione. La politica come professione* (1919), Einaudi, Torino 2004.
- WIGLEY S., *Basic Income and the Means to Self-govern*, 2005; <http://www.bilkent.edu.tr/~wigley/SimonWigleyBasicIncomeandtheMeansToSelfgovern.pdf>

WORLD COMMISSION ON ENVIRONMENT AND DEVELOPMENT,  
*Our Common Future*, Oxford University Press, Oxford 1987.

WRIGHT E. O., *Basic Income as a Socialist Project*, 2005; [http://  
www.ssc.wisc.edu/~wright/Basic%20Income%20as%20a%20S  
ocialist%20Project.pdf](http://www.ssc.wisc.edu/~wright/Basic%20Income%20as%20a%20Socialist%20Project.pdf)

WRIGHT E.O. (ed.), *Redesigning Distribution: Basic Income and stakeholder grants as alternatives cornerstones for a more egalitarian capitalism*, 2003; [http://www.ingridrobeyns.nl/Downloads/redesigning.  
pdf](http://www.ingridrobeyns.nl/Downloads/redesigning.pdf)

YUNUS M., *Il banchiere dei poveri* (1997), Feltrinelli, Milano 2000<sup>2</sup>.

ZOLO D. (ed.), *La Cittadinanza. Appartenenza, identità, diritti*, Laterza, Roma-Bari 1994.