

Lo que se plantea, por lo tanto, no es una atribución identitaria a una especialización, una autoría que sería, al fin y al cabo el afianzamiento de un elitismo; lo que se da es el vislumbre de que la poesía se realiza, verdaderamente, por todos los sentidos, no por uno solo; en consecuencia, “se experimenta por todos, no sólo por unos”.

Branca de neve querría ser, al respecto, un testimonio de esta *realización*; así como una pequeña gran revancha contra todo mecanismo desintegrador y atomizador que potencia el mal de la “dividucción” (G. Deleuze).

Si los frutos de unas prácticas experimentales –que entre los surrealistas son una constante de sus dinámicas– favorecen, en la vida corriente, un cruce de correspondencias en tal grado de afinamiento, habremos entonces de concederles el crédito que se merecen, sobre todo si se presentan como un síntoma de transformación de los mecanismos de relación, y si de ello se desprende la posibilidad, nada desdeñable, de una renovación del propio estar en la vida, hasta el punto de que pudiera uno encontrarse *ahí*, de súbito, con el sentido crucial de una vida, o uno de ellos.

Toda teoría crítica sobre la creación de un nuevo imaginario que se desee emancipador corre a su fracaso si la primera no se formula y el segundo no se genera sobre la base de su experiencia y de su experimentación.

Eugenio Castro es poeta y miembro del Grupo surrealista de Madrid.



9. Otra vida es posible

Vida buena, virtud y existencia material garantizada

Daniel Raventós

Lo que pueda ser una vida buena depende de los objetivos, de las creencias de cómo funciona el mundo y de las capacidades naturales, psíquicas y físicas, de cada uno. Las teorías académicas liberales tratan la cuestión de una forma diferente a cómo lo hace la concepción republicana de la libertad. Lo que una renta básica pueda suponer para una determinada vida buena también depende de

otras precisiones que ineludiblemente deben realizarse para saber con claridad de qué estamos hablando. Entre estas precisiones hay que referirse a la neutralidad y a la virtud. De esto trata básicamente este artículo.

Imaginemos a un cristiano fundamentalista de los que abundan en Estados Unidos, en el Reino de España y en Irlanda. O a un islamista también fundamentalista de los que abundan en Arabia Saudita o Kuwait. O a un judío fundamentalista de los que corren en muchas partes, en especial en el Estado de Israel. Llamémosles a todos *F*. Imaginemos también a un o una (aquí, como en el caso anterior el sexo francamente poco importa) ateo y partidario del conocimiento contrastable y, por eso mismo, de la ciencia, de los que son minoritarios en casi todas partes. Llamémosle *A*. No resulta difícil seguir imaginando que *F* y *A* tendrán una idea harto diferente de lo que sus vidas respectivas deben ser para conseguir florecer de la forma más completa, útil y valiosa. Creo que pocas dudas puede haber al respecto y todo parece bastante sencillo, pero eso es solamente una parte y quizás no muy grande del problema.

En filosofía política se acostumbra a aceptar que una concepción liberal de la justicia es aquella que considera que el Estado debe permanecer neutral en las distintas nociones de la buena vida que los ciudadanos y ciudadanas de un territorio determinado puedan llegar a tener. Concretemos más acerca de la propia palabra “liberalismo”. Con esta palabra pueden hacerse muchísimas distinciones y divisiones. Por ejemplo, entre liberalismo libertariano e igualitarista (las diferencias entre un Robert Nozick y un John Rawls son notables, sin duda). Por otro ejemplo, entre liberalismo económico y político. Y un tercer ejemplo, entre lo que se considera liberal en Europa y lo que se considera liberal en Estados Unidos. Entre éstas y muchas otras distinciones que se podrían ofrecer existe una que considero de particular relevancia: entre liberalismo político y liberalismo académico. El primero, con una vida no superior a dos siglos, es el liberalismo que realmente ha existido a lo largo de los siglos XIX, XX y lo que llevamos del XXI /1. Corresponde a los historiadores continuar analizando el papel del liberalismo político, así como su enemistad permanente con la democracia, la libertad y la igualdad. El liberalismo académico, en cambio, es una amalgama en la que pueden entrar autores que políticamente se situarían muy a la derecha, otros en el centro y, finalmente, otros en la izquierda más o menos moderada /2. Mas lo que aquí nos interesa es la relación del liberalismo acadé-

1/ “*‘Liberalismo’ es palabra inventada en España en las Cortes de Cádiz de 1812. El liberalismo es un fenómeno histórico del siglo XIX, y es un anacronismo –nada inocente, por cierto, y preñado de consecuencias político-ideológicas– calificar de ‘liberales’ a autores del XVII o del XVIII.*” (Domènech, 2009, pág. 27, n61). Los que trabajamos en una facultad de económicas, podemos observar como este anacronismo es permanente. Así, en estas facultades y en multitud de obras académicas, Adam Smith pasa por ser uno de los fundadores del liberalismo o un liberal a secas. ¡Y Smith murió en 1790! Véase para una explicación detallada de los fundamentos republicanos de la concepción smithiana, Casassas, 2010.

2/ Para un mayor desarrollo de este punto y los siguientes, véase Raventós, 2007: P. 2.4 y 3.5.

mico con la vida buena. Casi todas las variantes del liberalismo académico (hay alguna excepción) se consideran a sí mismas como concepciones de la justicia que no están comprometidas con la virtud, razón por la cual no son doctrinas políticas moralmente perfeccionistas, y por eso mismo pueden tener una concepción neutral del Estado. Finalmente, sigue este razonamiento, casi todos los liberalismos académicos son no sectarios y fomentan la tolerancia.

Todo este argumento forma más bien parte de los lugares comunes que de la adecuación a la realidad. Daré un pequeño rodeo para explicarlo y para ello debo introducir el concepto de libertad republicana ³. La forma más rápida de hacerlo es sintéticamente de la forma siguiente:

X es libre republicanamente (dentro de la vida social) si: 1) no depende de otra persona para vivir. Lo que equivale a decir que tiene una existencia social autónoma garantizada o, lo que es lo mismo, que tiene algún tipo de propiedad que le permite subsistir con comodidad; 2) nadie puede interferir arbitrariamente (es decir, ilícitamente o ilegalmente) en el ámbito de existencia social autónoma de *X* (en su propiedad);

Con lo que: 3) la república puede interferir lícitamente en el ámbito de existencia social autónoma de *X*, siempre que *X* esté en relación política de parigualdad con todos los demás ciudadanos libres de la república, con igual capacidad que ellos para gobernar y ser gobernado; 4) cualquier interferencia (de otras personas o personas, o del conjunto de la república) en el ámbito de existencia social privada de *X* que dañe ese ámbito hasta hacerle perder a *X* su autonomía social, poniéndolo a merced de terceros, es ilícita; 5) la república está obligada a interferir en el ámbito de existencia social privada de *X*, si ese ámbito privado capacita a *X* para disputar con posibilidades de éxito a la república el derecho de ésta a definir el bien público. Es decir, la república debe garantizar a toda la ciudadanía la libertad republicana. Finalmente, 6) *X* está afianzado en su libertad cívico-política por un núcleo duro –más o menos grande– de derechos *constitutivos* (no puramente instrumentales) que nadie puede arrebatarse, ni puede él mismo alienar (vender o donar) a voluntad, sin perder su condición de ciudadano libre ⁴.

Podemos ahora abordar los conceptos introducidos anteriormente de virtud y neutralidad. Empecemos por la virtud. La tradición histórica republicana no se ha planteado nunca la cuestión de la virtud de forma a-institucional, esto es, como un problema de mera psicología moral. Ya desde Aristóteles, toda referencia a la virtud ha ido acompañada de consideraciones institucionales y relativas a las bases sociales y materiales que hacen (o no) posible esta virtud. La virtud tiene, evidentemente, una dimensión psicológico-moral, pero el republicanismo siempre ha acompañado el análisis de esta dimensión con la afirma-

³/ Para una distinción entre el republicanismo histórico y el neorepublicanismo académico y la principal diferencia entre ambos, véase Domènech y Raventós, 2007.

⁴/ Véase para una mayor ampliación Bertomeu y Domènech, 2006.

“La renta básica puede ser una buena forma de garantizar la existencia material de todas las personas, que haga posible la libertad”

ción de que sólo sobre el suelo de una existencia socio-material, aquélla puede brotar. Ya hace 2300 años, Aristóteles niega que el pobre libre tenga una base autónoma de existencia, pues no dispone de propiedad. Esta carencia de base autónoma de existencia impide que pueda ser libre y, por esa razón, Aristóteles, que se opone a la democracia o gobierno de los pobres que le ha tocado vivir, defiende que los pobres libres sean privados de los derechos políticos ⁵. A partir de esta constatación, la virtud republicana no tiene nada que ver con el perfeccionismo moral, ni apela a una concepción de la vida buena aislada de las instituciones sociales. Todo lo contrario: la tradición republicana defiende que cuando la ciudadanía tiene garantizada

por la república una base material para su existencia social autónoma, puede desarrollar una capacidad para autogobernarse en su vida privada. Y, además, tal garantía de una base material para la existencia social autónoma de los individuos posibilita que estos desarrollen su capacidad para la actividad pública. Claro que esta base material también puede empujar a algunos ciudadanos a atiborrarse de vino de calidad infame y de comida coleserólica y poco nutritiva mientras pasan por sus ojos los programas televisivos más protervos. Los defensores del republicanismo no niegan esta eventualidad; lo que afirman es que esta base material da la posibilidad (en mucho mayor grado que la situación en la que viven quienes carecen de ella) para desarrollar la virtud cívica, que no es otra cosa que la capacidad para autogobernarse en la vida privada y, de ahí, llegar a la vida pública ejerciendo plenamente su condición de ciudadanos, esto es, de individuos materialmente independientes.

Sigamos ahora con la neutralidad del Estado. Académicamente, por neutralidad del Estado se entiende que éste no tome partido por ninguna concepción de la vida buena. Las concepciones de la vida buena deben quedar circunscritas a la elección personal. Se admite que las teorías liberales de la justicia son neutrales respecto a las distintas concepciones particulares de la vida buena. Las teorías de la justicia que optan por la defensa y la recompensa de una concepción determinada de la vida buena son perfeccionistas. Así está establecido en el *mainstream* académico, como mencionaba más arriba. No creo que tal distinción sirva para gran cosa, más allá de alguna cuestión secundaria. Para la tradición histórica republicana el punto realmente interesante es otro. Según el republicanismo, el Estado debe mantenerse respetuoso claro está con respecto

5/ Véase para un mayor detalle de esta argumentación aristotélica Raventós, 2007: P. 3.1.

a las distintas concepciones de la vida buena que puedan abrazar los ciudadanos **6**. De hecho, al republicanismo histórico le ha interesado algo, a mi entender, mucho más sugestivo y amplio. Me estoy refiriendo a la “obligatoria” interferencia abierta por parte del Estado para destruir (o limitar) la base económica e institucional de personas, empresas o cualquier otra agrupación particular que amenacen con disputar con éxito al estado republicano su derecho a determinar lo que es de pública utilidad. Y esto quiere decir algo tan sencillo como lo siguiente. Imaginemos un poder privado tan desarrollado que pueda permitirse imponer su voluntad (su concepción del bien privado) al Estado **7**. Lo que comportará que la neutralidad de éste quede arrasada *de facto*. Lo que comportará, a su vez, que gran parte de la población, dependiendo obviamente de cada caso, quede afectada por esta concepción del bien privado. La concepción republicana de la neutralidad del Estado apunta, precisamente, a la necesidad de que éste intervenga para evitar esta imposición.

La República de Weimar luchaba por la neutralidad del Estado cuando peleó –y sucumbió– contra los grandes Kartells de la industria privada alemana que financiaron la subida de Hitler al poder; la República norteamericana luchó –sin éxito– por la neutralidad del Estado cuando trató de someter, con la ley antimonopolios de 1937, a lo que Roosevelt llamaba los ‘monarcas económicos’ **8**

El problema de la neutralidad del Estado, para la tradición republicana, no se para con la pregunta relativa a si se debe respetar una concepción de la vida buena que, por ejemplo, asocie el bien a la consagración de la lectura repetida de todos los álbumes de *Tintin* combinada con la visión casi ininterrumpida de los partidos que permitieron ganar las seis copas al FC Barcelona en el año 2009. Que la debe respetar, por supuesto. El problema realmente importante es si la existencia material de una persona o de un buen grupo de ellas debe depender institucionalmente de los planes de inversión de una transnacional. O si los recursos energéticos de países enteros deben estar a disposición de los consejos de administración de algunas grandes empresas. O si los dogmas de algunas iglesias pueden llevar a la expropiación de la existencia material de determinadas personas. En estos casos, nos hallamos ante planes de vida –ante nociones de la vida buena– que quedan erosionados, cuando no completamente mutilados, para mucha gente por la destrucción de la base material que los hubieran hecho posibles, y quien destruye o erosiona estos planes de vida son unos poderes privados bien definidos. Un Estado republicano (algunos ya dirían directamente socialista, pero creo que el problema no se puede resolver tan nominalmente) debe imposibilitar que se den este tipo de situaciones.

6/ “Por lo demás, la tesis de la neutralidad del estado es un invento característicamente republicano, al menos tan viejo como Pericles” (Bertomeu y Domènech, 2006).

7/ Lo que ocurre con las grandes transnacionales en el año 2010, por señalado ejemplo.

8/ Bertomeu y Domènech, 2006.

Puede observarse que para el republicanismo sin la existencia material garantizada no puede existir la libertad. Con otras palabras, para la tradición republicana, la libertad política y el ejercicio de la ciudadanía son incompatibles con las relaciones de dominación mediante las cuales los propietarios y ricos ejercen *dominium* sobre aquellos que, por no ser completamente libres, están sujetos a todo tipo de interferencias; ya sea en el ámbito de la vida doméstica o en el de las relaciones jurídicas propias de la vida civil como los contratos de trabajo o de compra y venta de bienes materiales.

Y aquí entra para algunos autores, entre los que me incluyo, la propuesta de la renta básica como mejor manera para garantizar la existencia material sin la cual no puede existir la libertad. Entiéndase bien: hay autores liberales académicos que defienden la renta básica por otros motivos. O que, dicho de otra forma, justifican la renta básica por otras razones. A diferencia de los anteriores, para un partidario de la libertad republicana, la renta básica puede ser una buena forma de garantizar la existencia material de todas las personas, que haga posible la libertad.

A lo largo de los últimos lustros, en discusiones políticas y académicas, han ido surgiendo muchas cuestiones relacionadas con la renta básica de interés directo para el propósito de este artículo. Me refiero concretamente al menos a dos grupos de temas de signo no necesariamente contrapuesto. El primer grupo presta atención a las posibilidades de una renta básica como un medio para una vida buena de mayores vuelos para muchas personas. El segundo grupo centra su punto de mira en la insuficiencia de la renta básica para atacar las injusticias causadas por el sistema capitalista actual. Veámoslo.

La renta básica posibilitaría, siempre que fuera de una cantidad igual o superior al umbral de la pobreza, planear una vida buena a muchas personas en unas condiciones *ceteris paribus* mucho mejores que las actuales. Por lo pronto, permitiría: para muchas personas rechazar condiciones de trabajo infames o no deseadas; planificar más libremente distintas etapas de nuestras vidas (hay momentos de las mismas en que se precisa más tiempo, otros que se requiere mayor capacidad adquisitiva...); para una parte muy importante de la clase obrera, disponer de una caja de resistencia con motivo de una huelga, especialmente si ésta fuese de larga duración **/9**; para algunas personas la reducción del riesgo de iniciar determinadas actividades de auto-ocupación **/10**; para muchas mujeres no tener que depender económicamente de su marido o compañero sentimental **/11**; un alto grado de desmercantilización de la fuerza de trabajo **/12**; para buen número de personas, unas mayores perspectivas de invertir tiempo en el trabajo voluntario o en la actividad solidaria o militante **/13**. A nadie se le escapará que si eso fuera así, las posibilidades de una vida buena de mayores vuelos para muchas personas ganarían enteros.

9/ Véase Raventós y Casassas, 2003.

10/ Véase Lo Vuolo y Raventós, 2009.

11/ Véase Raventós, 2007: P. 3.6.

12/ Véase Wright, 2006.

La renta básica, en cambio, no sería un gran freno a las posibilidades de actuación de las grandes transnacionales, ni los organismos económicos internacionales se verían afectados en el casi exclusivo control que sobre ellos ejercen los países ricos, con el tipo de actuaciones despóticas que hemos conocido a lo largo de las últimas tres décadas. Lo que nos lleva a la cuestión más arriba reseñada: la renta básica no es una medida suficiente para acabar con las injusticias causadas por el actual sistema capitalista. Sin más añadidos, esta afirmación creo que es trivialmente cierta, y por ello muy poco interesante. Es trivialmente cierta, porque es de todo punto irrefutable que, con la renta básica, el sistema capitalista seguiría siendo un sistema capitalista. Quizás se trataría de un sistema capitalista modificado respecto a como lo conocemos hoy, si se cumplieran todas o buena parte de las posibilidades mencionadas en el párrafo anterior. Aún así, seguiría siendo verdad que hacer frente a las inmensas desigualdades que causan la ausencia de libertad para una porción tan mayoritaria de nuestra especie requiere el concurso de otras medidas. Muy distinta cuestión es pretender que ello es un argumento contra la conveniencia de la renta básica.

Daniel Raventós es profesor titular de la Facultad de Economía y Empresa de la Universidad de Barcelona. Forma parte del Comité de Redacción de *Sin Permiso*.

Bibliografía:

- Bertomeu, M. J. y Domènech, A. (2006) “El republicanismo y la crisis del rawlsismo metodológico (Nota sobre método y substancia normativa en el debate republicano)”. *Isegoría*, 33, 51-75.
- Casassas, D. (2010) *Propiedad y comunidad en el republicanismo comercial de Adam Smith: el espacio de la libertad republicana en los albores de la gran transformación*. Barcelona: Ed. Montesinos (en prensa).
- Domènech, A. (2009) “¿Qué fue del ‘marxismo analítico’? (En la muerte de Gerald Cohen)”. En *Sin Permiso* electrónico: <http://www.sinpermiso.info/articulos/ficheros/Cohen.pdf>
- Domènech, A. y Raventós, D. (2007) “Property and Republican Freedom: An Institutional Approach to Basic Income”. *Basic Income Studies*, 2 (2), Artículo 11. Hay traducción castellana en *Sin Permiso*, 4, 191-199.
- Lo Vuolo, R. y Raventós, D. (2009) “Algunas consecuencias de la crisis económica en Argentina y el Reino de España y la propuesta de la renta básica (o ingreso ciudadano)”. *Sin Permiso*, 5, 115-129.
- Raventós, D. (2007) *Las condiciones materiales de la libertad*. Barcelona: Ediciones Viejo Topo.
- Raventós, D. y Casassas, D. (2003) “La Renta Básica y el poder de negociación de ‘los que viven con permiso de otros’”. *Revista Internacional de Sociología*, 34, 187-201.
- Wright, E.O. (2006) “La Renta Básica como programa socialista”. *Sin Permiso*, 1, 145-152.

13/ Para una relación de la tarea militante y voluntaria en general con la actividad autotélica que lleva la recompensa en el desarrollo de la propia actividad (y que, por tanto, es virtuosa en el sentido de Aristóteles), en contraposición a la actividad instrumental, como resulta ser la mayor parte del trabajo asalariado, véase Raventós, 2007: P 4.2 y 4.4.