

La renta básica y el republicanismo socialista*

Daniel Raventós: *Las condiciones materiales de la libertad*. Barcelona: El Viejo Topo, 2007
[edición inglesa: *Basic income: The Material Conditions of Freedom*. Londres, Pluto Press, 2007]

David Casassas

Las dos caras de la libertad

LA lo largo de la historia del pensamiento político occidental y hasa el momento de la extensión de los códigos civiles napoleónicos, en los que libertad se entiende como mera igualdad ante la ley o *isonomía*, la noción de aquélla presenta en todo momento dos caras de contornos bien definidos que, si bien apuntan a realidades de distinta naturaleza, se hallan estrechamente interrelacionadas: la libertad se entiende como ausencia de *dominium*, por un lado, y, por el otro, como ausencia de *imperium*. Veamos en qué sentidos.

En un primer momento, la libertad se construye cuando se logran erradicar de la vida social los lazos de dependencia que ponen a unos individuos a merced de otros: la libertad se define, pues, como ausencia de *dominium*, como ausencia de dominación entre actores sociales privados, como aquel estado en el que individuos materialmente independientes son capaces de poner en práctica sus planes de vida propios desde la seguridad de que nadie tendrá la mera posibilidad de interferir arbitrariamente para imponer *pro domo sua* cursos de acción —en la esfera del trabajo producti-

* Este texto ha sido escrito en el marco del Proyecto de Investigación CSO2009-09890, financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación. Una primera versión del mismo puede encontrarse en “En torno a las condiciones materiales de la libertad: la renta básica como fundamento de la sociedad civil”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, XXXIV (Otoño 2008), pp. 137-154.

vo y reproductivo, muy especialmente— que para nada se adecuan a lo que los individuos quieren para sus vidas.

Para ello es preciso articular unas instituciones políticas cuya prioridad sea la introducción de los mecanismos institucionales necesarios para conferir a los individuos cierto conjunto de recursos materiales que garanticen su subsistencia y que, de este modo, los doten de niveles relevantes de poder de negociación. Dicho poder de negociación constituye una condición necesaria para el despliegue de una existencia social autónoma, independiente —que no autárquica—, o, lo que es lo mismo, libre del peso de posibles caprichos e intereses ajenos. Se trata de un poder de negociación, pues, que viene garantizado a través de la acción político-institucional y que aparece como condición necesaria para el desarrollo de los planes de vida propios en un contexto social e institucional que no exija la cesión de una parte de la propia identidad cada vez que se firma un contrato, del tipo que sea.

Pues bien, en un segundo momento, la libertad republicana —conviene advertir que, en el mundo occidental, la reflexión acerca de la libertad siempre se hizo en clave republicana— exige el control de la acción de tales instituciones políticas. En efecto, la tradición republicana hace suya una sociología de las instituciones públicas que pone de manifiesto el hecho de que éstas, en tanto que entidades vivas, pueden alimentar ciertas inercias que las aparten del cometido para el que fueran creadas —a saber: erradicar esas relaciones de poder, esos vínculos de dependencia que permean la vida social— y convertirse así, normalmente de la mano de acuerdos facciosos tejidos con poderes privados, en nuevos actores en busca de cotas de poder en el seno de una vida social que para nada puede ser calificada ya de “civil”. Es en este sentido en el que cabe afirmar que la libertad (republicana) se define también como ausencia de *imperium*.

Pero la historia de la reflexión contemporánea acerca de la libertad es la historia de la pérdida de esta doble atención a las amenazas que suponen el *dominium* y el *imperium*. De hecho, buena parte de la teoría política que se desarrolló en la estela de liberales doctrinarios del XIX como Constant, Guizot, Renan o Royer-Collard, y también la que se fraguó a la luz de los postulados que inspiraron la reflexión de liberales del XX como Hayek —y, en cierta medida, la que cultivan hoy los llamados “liberales igualitarios”— hace caso omiso de la cuestión del *dominium*, para centrarse exclusivamente en la detección de las posibles formas de *imperium* y en los caminos para atajarlas. En efecto, en el universo axiológico del liberalismo —o, mejor dicho, de *los liberalismos*—, la libertad sólo

ha sido –y es– concebida como ausencia de (cualquier tipo de) interferencia del Estado en la vida social, en la esfera privada de los individuos. Ello se debe al hecho de que la ontología social que el liberalismo ha hecho suya apunta a un mundo en el que los individuos son vistos como actores que se limitan a ir firmando todo tipo de contratos civiles sin coacción alguna procedente de las otras partes. No hay que olvidar –aseguran los liberales– que la vida social presenta una estructura que dista de conceder posiciones de poder a unos con respecto a otros: el hecho de que los individuos gocen de condiciones de vida harto distintas se debe a las disparidades que presentan los conjuntos de preferencias de unos y otros. En esta dirección, el Estado, organismo esencialmente ciego y desmañado, incapaz de interferencias no arbitrarias y, a la postre, ineluctablemente liberticida, debe abstenerse de emprender cualquier forma de intervención en la vida social, todo ello desde la conciencia de que ésta, de no ser objeto de trabas y entorpecimientos, tenderá a ofrecer oportunidades para que todos puedan consagrarse a la puesta en práctica de sus planes de vida. La vida social, pues, no alberga asimetrías de poder que nutran relaciones de dependencia que, a su vez, alimenten formas de dominación de unos por parte de otros. La ontología social con la que el liberalismo opera, pues, presenta un mundo libre de *dominium*¹.

Quizás una de las razones por las que más cabe celebrar la aparición de *Las condiciones materiales de la libertad*, de Daniel Raventós (2007), libro que inspira las reflexiones que aquí se presentan, sea el hecho de que se trata de una obra que pone de nuevo sobre la mesa la cuestión de la naturaleza doble de la libertad. Ciertamente es que Raventós se alinea con el grueso de la tradición republicana –los nombres de Aristóteles, de Maquiavelo, de Harrington, de los revolucionarios ingleses del XVII, de los revolucionarios franceses y americanos del XVIII, de los ilustrados escoceses o del propio Marx, entre otros, son aquí de mención obligada– para subrayar la necesidad de someter los poderes públicos al control y a la careabilidad popular a fin de evitar cualquier forma de *imperium*; pero no es menos cierto que el estudio de Raventós persigue el objetivo, poco habitual –o, si se prefiere, poco explícito– en la filosofía moral y política de los tres últimos decenios, de señalar que la vida social se halla henchida de asimetrías de poder; que tales asimetrías de poder tienen un origen socio-institucional identificable que tiene que ver con un acceso disímil, por parte de los individuos, al control y disfrute de los recursos materiales –o, en otras palabras, de los medios de producción–; y que tales asi-

1. Para un examen de lo que han dado de sí las tradiciones liberal y republicana a lo largo de los siglos XIX y XX en lo que respecta al papel del Estado en la conformación de la vida social, véase Domènech (2004).

metrías de poder, que engendran verdaderas relaciones de dominación, pueden y deben ser atajadas a través de la concesión, a todos los individuos, de una base material que, además, debe ser protegida políticamente en tanto que derecho constitutivo de ciudadanía. Finalmente, de ello depende el que la vida social se constituya de manera tal, que puedan sentarse las bases para la emergencia de una verdadera sociedad civil.

Renta básica y sociedad civil: el alcance ético-político del republicanismo democrático

Conviene detenerse aquí un instante para dejar sentado que, según la tradición republicana, de la que Raventós participa, “vida social” no debe equipararse a “sociedad civil” sin antes examinar las propiedades que la primera presenta. En efecto, la vida social puede albergar –de hecho, tiende a hacerlo– todo tipo de asimetrías de poder que hacen de ella un espacio esencialmente bárbaro –tomo prestada aquí la terminología que Adam Ferguson hace propia–. Para que la “vida social” devenga verdadera “sociedad civil” es preciso que sean extirpados los lazos de dependencia que dan al traste con las posibilidades de los individuos para poner en práctica sus planes de vida. En otras palabras, “sociedad civil” es lo que resulta de una asociación libre de individuos para la constitución de una comunidad política que otorgue a sus miembros el derecho a gozar de grados relevantes de independencia material, y que lo haga a través de la garantía política de un conjunto de recursos que les asegure la posibilidad de tutear a sus pares y, así, de firmar cualquier tipo de contrato civil en condiciones de ausencia de (la mera posibilidad de) coacción.

Dicha asociación puede alcanzar a la totalidad de los moradores de un espacio geográfico determinado o circunscribirse a una parte o *clase* de ellos. En el primer caso, cuando todos forman parte del cuerpo político, nos encontramos ante expresiones de lo que Raventós da en llamar “republicanismo democrático”. En cambio, nos hallamos ante formas de republicanismo “oligárquico” o “antidemocrático” cuando se estipula que sólo determinados grupos sociales –normalmente, quienes poseen algún tipo de propiedad– deben ser considerados miembros de pleno derecho de la comunidad –piénsese en la obra y en la acción política de figuras como las de Aristóteles o Jefferson, quienes no dudaron ni un instante en excluir de la ciudadanía a importantes porciones de la población–².

2. Véase también Domènech y Raventós (2007).

Merece la pena abrir aquí un breve paréntesis que pretende ilustrar lo que se está discutiendo. Carole Pateman ha señalado que el hecho de que ciertas formas históricas de republicanismo hayan mostrado una faz nítidamente antidemocrática constituye un motivo suficiente para cuestionar la validez normativa de dicha tradición a la hora de hacer frente a los problemas sociales que azotan las sociedades de hoy (Pateman, 2007). Lo que Pateman no acierta a apreciar, sin embargo, es que lo verdaderamente relevante en la actualidad no es la cuestión acerca del punto en el que se deba situar la frontera de la *polis*—es ésta una cuestión que poca discusión merece en un mundo como el de hoy, en el que, por lo menos sobre el papel, se asume que todos debemos formar parte del cuerpo político, esto es, todos debemos ocupar un espacio de intramuros en la *polis*—; lo verdaderamente relevante en la actualidad es el hecho de que el republicanismo, tanto el oligárquico como el democrático, nunca haya olvidado que la comunidad política—la sociedad civil— no puede sino estar formada por individuos que, gracias al goce y control de un conjunto de recursos, logran una independencia material que les permite tomar decisiones con libertad efectiva en todos los ámbitos en los que se desarrolla su existencia. Insistamos en ello: una vez puestos todos de acuerdo acerca de la necesidad de incluir al conjunto de la población en la comunidad política—un republicanismo oligárquico à la Jefferson resultaría a día de hoy a todas luces inaceptable, como bien señala Pateman—, resulta que hallamos en los criterios que el republicanismo hace suyos para definir qué significa ser un ciudadano libre un énfasis en la cuestión de la independencia material que, precisamente, abre las puertas a una concepción de las propiedades que deben presentar las relaciones entre los individuos—por ejemplo, en el ámbito reproductivo, que tanto interesa a autores como la propia Pateman— que destaca por la radicalidad de su afán de extender y profundizar la democracia.

Conviene insistir, pues, en el hecho de que es siempre el goce de cierta forma de propiedad, lo que puede incluir desde tierras y bienes inmuebles a bienes muebles de distintos tipos, lo que otorga a los individuos la condición de ciudadanía plena, lo que los capacita para darse la ley a sí mismos, lo que posibilita, en suma, el ejercicio de su condición de agentes efectivamente libres. Nótese que, de hecho, la ontología social de la que arranca la tradición republicana no podía alumbrar otro *desideratum* normativo: cuando la descripción de la vida social—en un plano de análisis de carácter positivo— arroja un mundo henchido de asimetrías de poder que causan todo tipo de relaciones de dominación

y que tiñen –o son susceptibles de teñir– todos los ámbitos y formas de interacción social, la prescripción –en un plano de análisis netamente normativo ya– de un orden social efectivamente civil(izado) no puede sino apuntar a la introducción de mecanismos institucionales que permitan la extensión social de la independencia material –y, por ende, civil– a la que históricamente la propiedad había dado paso.

Pues bien, la tesis que propone un Daniel Raventós que hereda las preocupaciones de lo que hemos dado en llamar “republicanismo democrático” es la siguiente: en un mundo –el nuestro- en el que la condición de ciudadanía ha sido formalmente universalizada –nadie permanece ya *de iure* fuera de las *póleis*, con la trágica excepción de ciertos grupos de inmigrantes–, es preciso arbitrar mecanismos para –permitámonos reproducir la metáfora- “universalizar la propiedad”³, esto es, para universalizar la condición de independencia que, en el pasado, la propiedad de tierras o de esclavos confería a los individuos llamados a convertirse en ciudadanos plenos.

En efecto, carece de sentido hablar de ciudadanía cuando los individuos viven a expensas de lo que ciertos actores puedan decidir en ámbitos cruciales para su existencia como el productivo, el reproductivo o aquél en el que tienen lugar los procesos de toma de decisiones de carácter político-institucional. Las preguntas primeras que, de acuerdo con el programa republicano, cabe formular se refieren, pues, a las prácticas concretas que tienen lugar en el seno de estos espacios, en los que interactúan agentes que vienen equipados con dotaciones iniciales harto desiguales. ¿Somos efectivamente libres en el seno de las unidades productivas o, más en general, en el terreno de la negociación de las condiciones de trabajo? ¿Somos efectivamente libres en el seno de la familia o, más en general, en el ámbito de las relaciones de género, teñidas como están por formas de dependencia sólidamente arraigadas desde el punto de vista material y cultural? En esta dirección –concluye Raventós–, una renta básica o ingreso ciudadano, esto es, un ingreso monetario concedido universal e incondicionalmente a todos los ciudadanos por el mero hecho de serlo constituye la espina dorsal de un paquete de medidas orientado, precisamente, a la garantía de grados relevantes de independencia material –y, por lo tanto, de la capacidad para decidir libremente– para todos los habitantes de nuestras sociedades.

Raventós ofrece razones de índole técnica para proponer la renta básica en lugar de otras medidas alternativas que se barajan en

3. Véase también Casassas y Raventós (2007).

los debates actuales acerca del modo de conferir seguridad material a los individuos. Sin embargo, el autor reconoce en todo momento el sentido ético-político y la posible compatibilidad con los postulados de la tradición republicana –así lo plantea también Carole Pateman (2007)– de propuestas como la de un “capital básico”, esto es, la de una única transferencia de renta conferida a todos los individuos al alcanzar éstos la edad adulta, transferencia que técnicamente podría entenderse como el resultado de hipotecar los pagos que se percibirían a lo largo de toda la vida en concepto de renta básica y de reunirlos en una sola asignación que se realizaría en el momento en que los individuos arribaran a la vida social o, en otros términos, alcanzaran la condición de ciudadanos adultos de pleno derecho. Asimismo, tal como Raventós plantea, algunos de los dispositivos propios de los regímenes de bienestar –allá donde los haya-, en la medida en que coadyuvan en la tarea de conformar y proteger la posición social de los individuos en tanto que agentes independientes y, por lo tanto, capaces de tomar decisiones en condiciones de ausencia de dominación, deben ser vistos no como sustitutivos, sino como mecanismos complementarios de lo que una renta básica puede llegar a ofrecer⁴.

Nótese que “independencia” en ningún caso implica aislamiento o ruptura de vínculos con los demás: finalmente, también las partes que acuden a firmar un contrato en condiciones de ausencia de toda coacción dependen entre sí. Lo que aquí está siendo objeto de estudio –y de denuncia– son las formas de dependencia normativamente censurables, esto es, aquellas que, normalmente debido a mecanismos causales que tienen que ver con la compartimentación de los individuos en clases sociales, posibilitan que unos interfieran arbitrariamente en los cursos de acción que otros puedan emprender o querer emprender. En cualquier caso, conviene advertir que la garantía de la independencia material que una renta básica conferiría, al otorgar niveles relevantes de poder de negociación, permitiría que todos los individuos miraran a los demás a los ojos, sin tener que agachar la cabeza (Pettit, 1997)⁵, y,

4. Debemos a Ackerman y Alstott (1999) la más exhaustiva defensa de la propuesta del capital básico realizada en tiempos recientes. Asimismo, conviene destacar el carácter inequívocamente republicano del primer alegato en favor de un capital básico que el mundo moderno ha conocido: el que presentó Thomas Paine (1944) en las postrimerías del siglo XVIII (Domènech, 2007).

5. Resulta interesante observar cómo, a su manera, Philip Pettit señala también la necesidad de tomar en consideración la cuestión del anclaje material de las posiciones relativas de los individuos en tanto que agentes en liza, cuando urge a distinguir entre interferencia intencional e interferencia no-intencional y, a continuación, propone entender la renta básica como una posible garantía del derecho, que todos deberíamos poder gozar, a la protección legal frente a las formas intencionales de interferencia arbitraria (Pettit, 2007).

así, pudiesen ensanchar el abanico de posibilidades a su alcance en punto a definir su participación en esferas como la productiva: sin ir más lejos, podría facilitarse el acceso a otros tipos de arreglos en los mercados de trabajo o a otras formas de propiedad y de gestión de las unidades productivas. Y conviene advertir también que ese ampliado abanico de posibilidades podría incluir formas de cooperación social que, precisamente, pasaran por el fortalecimiento de los lazos sociales y por un despliegue en comunidad de las capacidades individuales. En cambio, en un mundo como el de hoy, en el que la carestía de un conjunto de recursos que doten a los individuos de seguridad material hace que éstos se vean compelidos a aceptar cualquier trabajo que se les “ofrezca”, dichas formas alternativas de cooperación social quedan irremediablemente sepultadas.

Tal como se ha expuesto, la renta básica se confiere de forma universal e incondicional. De hecho, es precisamente su carácter incondicional, que obliga a que sea otorgada *ex-ante*, esto es, con anterioridad a la puesta en funcionamiento del juego social, lo que permite no sólo que adquiera un carácter preventivo –no meramente curativo–, sino también –y sobre todo– que actúe como “posición de retirada” o *fallback position*, esto es, como una red de seguridad que, como se ha apuntado, permita reforzar la posición negociadora de los agentes sociales, empezando por los menos favorecidos. Ahora bien –cabe preguntarse–, ¿plantea la incondicionalidad de la renta básica algún problema de tipo normativo cuando dicha medida es defendida desde postulados republicanos? Detengámonos en ello un instante.

Las raíces materiales de las motivaciones humanas: sobre la incondicionalidad de la renta básica

Resulta interesante observar que autores como Richard Dagger (2006) o Stuart White (2003, 2007) dicen oponerse a la renta básica porque su carácter incondicional supuestamente erosionaría la infraestructura moral de una sociedad regida por valores republicanos. Según White, el hecho de que la renta básica sea concedida de forma incondicional podría abrir las puertas a relaciones sociales de carácter explotador. En efecto, una renta básica podría infringir un elemental “principio de reciprocidad” según el cual “todo ciudadano que por voluntad propia goce del producto social por todos generado tiene la obligación de realizar a cambio una contribución productiva relevantemente proporcional a lo

que ha obtenido de la comunidad” (White, 2003: 18). De este modo —sostiene White—, cuando nos paramos a pensar de qué forma debemos articular políticas de transferencias de rentas, la axiología republicana nos obliga a situarnos en la lógica de la condicionalidad: es preciso que el beneficiario de tales políticas ofrezca siempre una contribución a cambio. Sin embargo, los planteamientos de White exigen aclarar algunos elementos de la tradición republicana, elementos tanto metodológicos como relativos a la sustancia normativa de dicha tradición, que adquieren en este punto la mayor importancia. Centrémonos en tres de ellos.

En primer lugar, tal como sostiene Raventós de acuerdo con la preceptiva republicana, carece de sentido concebir las motivaciones humanas sin tomar en consideración, previamente, la cuestión de las raíces materiales de dichas motivaciones. De este modo, la pregunta relevante que cabe formular en este punto es la siguiente: ¿Puede exigirse a los individuos que desplieguen cierto tipo de *ethos* igualitario o *contribucionista* sin garantizarles de antemano grados relevantes de independencia material y, con ellos, efectiva libertad de elección? Raventós mantiene que una respuesta pertinente a esta pregunta debe ser negativa, lo que lo lleva a sostener la necesidad de introducir una renta básica en tanto que elemento primordial y prioritario para construir esa esfera material que garantice a todos los individuos una existencia autónoma; que proporcione esos niveles relevantes de poder de negociación que les han de permitir elegir libremente; y, a la postre, que sienta las bases materiales, precisamente, para el despliegue de la virtud cívica y para la participación en los procesos decisorios relativos a los asuntos de interés colectivo.

Este es, pues, el interés de un republicanismo libre del lastre que suponen las reconstrucciones románticas o comunitaristas que de dicha tradición se han hecho, reconstrucciones que glorifican una idea de *vita activa* en el espacio público supuestamente conducida por individuos cuyo estatus socioeconómico importa poco. En otras palabras, un republicanismo atento a la cuestión del estatus socioeconómico de los individuos ofrece las herramientas conceptuales y de análisis necesarias para aprehender, siquiera parcialmente, el funcionamiento de un mundo en el que las asimetrías de poder (privado) someten a una gran mayoría de la población a los intereses de los actores más poderosos, quienes bien a menudo se ven asistidos por Estados precisamente poco “neutrales” y aun “alienados” —esto es, comprados—, lo que, finalmente, conlleva una ampliación de las formas y de la envergadura de la desposesión.

¿Tiene sentido, pues, pensar la esfera pública –o, en otros términos, pensar en posibles formas de canalizar esa contribución ansiada por Dagger y White– cuando la esfera privada ha quedado desprovista de un análisis político que ponga de manifiesto tanto la presencia de unos lazos de dependencia que cercenan la capacidad de los individuos para decidir, como la necesidad de cortar de raíz tales lazos de dependencia? Al decir de Raventós, cualquier intento de erigir un cuerpo político constituido por ciudadanos capaces de anteponer el bien público al privado sin por ello desatender este último exige una intervención no arbitraria por parte de las instituciones públicas tendente a garantizar esa seguridad material que pueda actuar como cimiento para el despliegue armónico, en los escenarios apropiados, del conjunto de disposiciones cognitivas que conforman el aparato motivacional humano. Huelga decir que, en la obra de Raventós, la renta básica aparece como el elemento fundamental alrededor del cual se estima que dicha acción institucional debe emprenderse.

En segundo lugar, es preciso llamar la atención acerca de cierta paradoja que aparece tan pronto como la crítica (supuestamente) republicana de la incondicionalidad de la renta básica es formulada. Por un lado, autores como el ya citado Stuart White exigen de los individuos el despliegue de disposiciones virtuosas que puedan actuar como verdaderos pilares de la república. Esta es la razón por la que, a continuación, tales autores proponen la introducción de condiciones para la percepción de cualquier tipo de subsidio. En efecto –afirma White–, la concesión de subsidios de forma incondicional no asegura que los individuos, potenciales *free-riders*, cooperen con los demás y, así, hagan esas contribuciones que son, a la vez, efecto y prueba de su virtud y del triunfo de los valores cívicos. Sin embargo, se puede objetar a dicho planteamiento que el cumplimiento de las condiciones establecidas para obtener el subsidio tampoco asegura el tránsito de una racionalidad instrumental hacia un espíritu cívico fundado en el respeto de principios ético-políticos que sean valorados por sí mismos. En efecto, ¿abrazan los individuos valores cívicos cuando se deciden a desempeñar ciertas actividades porque saben que ello es condición necesaria para la obtención de un subsidio? (Casassas, 2007). En esta dirección, se podría incluso llegar a afirmar que el propio formato condicional de los esquemas de transferencias de rentas propuestos por autores como White alimenta, precisamente, el recurso a la racionalidad instrumental –esa “acción racional con arreglo a fines” de la que habló Max Weber– que se pretendía orillar en favor del cultivo de auténticos valores cívicos –esa famosa “acción racional

con arreglo a valores” weberiana— por parte de todos. Muy probablemente, la progresiva sustitución de la “racionalidad instrumental” por la “acción racional con arreglo a valores” en aquellos escenarios en los que se espera que se imponga la observancia de principios éticos o políticos no sea posible por mero recurso a grandes exhortaciones a abrazar grandes causas cívicas, sino que deba ir acompañada de cambios estructurales que favorezcan un acceso más equitativo al disfrute y al control, por parte de todos, de los recursos materiales de cuya particular organización depende la naturaleza y el carácter de la *polis*.

En tercer y último lugar, la incompatibilidad de los subsidios condicionales con la tradición republicana tiene que ver también con la visión que dicha tradición tiene de la pobreza. Tal como Raventós expone con claridad meridiana en el tercer epígrafe del capítulo quinto, el republicanismo ve en la pobreza algo más que privación. Según el republicanismo, la pobreza implica dependencia y, por ello, es fuente de ilibertad. Cuando uno es pobre, no sólo se enfrenta a la carestía, sino que sufre el flagelo de la dependencia a la que ésta conduce. En efecto, la persona pobre debe recurrir al arbitrio y al favor ajenos, ya sea de quienes poseen o controlan los medios de producción, de otros miembros del hogar en el que habitan o de instituciones oficiales que bien a menudo se muestran harto discrecionales. Así las cosas, introducir subsidios condicionales que, precisamente por ser condicionales, entran en acción *ex-post*, esto es, una vez que el individuo puede certificar su condición de “pobre” y, por lo tanto, de persona dependiente, carente de libertad, equivale a arbitrar un mecanismo que, para evitar determinado mal, necesita primero que éste aparezca. Una aproximación republicana a las políticas sociales exige, por lo tanto, un compromiso inequívoco con mecanismos institucionales que blinden las posiciones sociales de los individuos en tanto que actores sociales independientes y que lo hagan *ex-ante*, *de entrada*—y, por lo tanto, incondicionalmente—, lo que confiere a los individuos un margen de maniobra suficiente para encarar los procesos de negociación con verdaderas posibilidades de éxito y, por encima de todo, pone a esos mismos individuos a salvo de la pobreza —la renta básica tiende a fijarse al nivel del umbral de la pobreza— y del importante déficit de libertad que ésta conlleva.

¿Por qué el republicanismo?

¿Por qué este interés en la sustancia y en el método propios de la tradición republicana en punto a justificar normativamente la propuesta de la

renta básica? ¿Acaso no puede la tradición liberal –y, más concretamente, el liberalismo igualitario, que nace en la estela de Rawls– ofrecer fundamentaciones de dicha propuesta que incluyan la atención que merece la cuestión del poder de negociación, que en este texto se ha presentado, con Raventós, como prioritaria? Conviene aclarar, de entrada, que no existen razones de principio para que quienes se sitúan en el seno de la tradición liberal-igualitaria no alumbren esquemas ético-políticos que otorguen a dicha cuestión la mayor de las centralidades. De hecho, la filosofía política de raíz rawlsiana nació con la conciencia de la necesidad de elaborar proyectos normativos que superaran las debilidades de los viejos cuerpos jurídicos de cuño liberal-doctrinario, que, comprometidos exclusivamente con la garantía de la *isonomía*, de la igualdad ante la ley, se habían desentendido de la suerte que corrían los individuos en el mundo gobernado por dicha ley.

No obstante, pese a mostrar una genuina preocupación (normativa) por reducir las desigualdades y paliar la falta de oportunidades al alcance de los menos favorecidos, el liberalismo igualitario no ha logrado poner de nuevo el acento en la cuestión (positiva) de la génesis social de la libertad –y de su ausencia-. De hecho, puede decirse que, por lo menos hasta cierto punto, ha optado por no hacerlo. Sin ir más lejos, la ontología social inherente a la noción rawlsiana de “estructura básica” de la sociedad tiene que ver, muy a menudo, con una idea de sociedad, diríase de inspiración neoclásica, en la que ésta aparece como un sistema equitativo de cooperación en el que los agentes, individuales o colectivos, (1) gozan de igual poder los unos con respecto a los otros y (2) tampoco albergan relaciones de poder en su seno –ésta era la razón fundamental de la crítica feminista que Susan Moller Okin dirigió a John Rawls-. En efecto, el liberalismo igualitario toma la opción metodológica de hacer abstracción de ciertos rasgos de la vida social para ofrecer de ella una visión ideal(izada) que le permite definir conceptos esenciales como el propio de “estructura básica” sin imponerles límites semánticos demasiado estrictos.

Tomemos el ejemplo de la perspectiva de la “libertad real”, que debemos al filósofo belga Philippe Van Parijs (1995) y que, en gran medida, es heredera de este tipo de opciones metodológicas. Según los planteamientos de Van Parijs, una sociedad justa en términos estrictamente formales es aquella en la que las instituciones políticas se limitan a garantizar cierto nivel de *seguridad* y de *autopropiedad*. Pero Van Parijs subraya la importancia de considerar una idea de “libertad real” que incluya un tercer elemento constitutivo: el de la *oportunidad*. No podemos decir, por ejemplo, que un individuo es realmente libre cuanto

acepta un trabajo nocivo y mal pagado porque carece de cualquier tipo de alternativa, esto es, porque carece de la oportunidad de pensar en nuevas y más provechosas opciones. Así, mientras que la libertad formal radica pura y simplemente en la ausencia de constricciones, la libertad real se define como la capacidad de hacer X, cuando el deseo de hacer X implica la posibilidad real de hacer X. De este modo, puede decirse que la libertad formal es condicional, pues requiere cierto conjunto de recursos para devenir real. Pues bien –sostiene Van Parijs–, descartada la opción de tratar de conferir a todos los individuos un empleo digno –es por todos sabidos que el empleo digno es un bien escaso–, el mecanismo institucional que cuenta con mayores posibilidades de ampliar el número de opciones disponibles para los individuos y, así, de ensanchar el alcance de la libertad real es una renta básica, una renta básica individual, universal e incondicional.

Al igual que Van Parijs, quienes, como Daniel Raventós, retoman y actualizan la perspectiva republicana lo hacen con el objetivo de revolverse contra la gran ficción jurídica servida por el liberalismo doctrinario decimonónico, a saber: la igualdad ante la ley hace libres a los individuos. Sin embargo, a diferencia de lo que propone el esquema normativo vanparijsiano, que en ningún momento pretende ofrecer categorización alguna de las opciones, aquellos que, como Daniel Raventós, justifican la renta básica en clave republicana aspiran a proporcionar una pintura menos abstracta de la vida social, más próxima a las causas reales, institucionales e históricas, de la dominación y de la (i)libertad, que permita detectar aquellas opciones concretas –o aquel conjunto concreto de opciones– cuya disponibilidad pueda conducir a la garantía de la independencia material de los individuos.

Por ejemplo, no escapa a la tradición republicana el hecho de que ofrecer cierta suma de dinero a un individuo puede proporcionar a dicho individuo cierto número de opciones, pero, al mismo tiempo, no garantizar su existencia material –su “derecho a la existencia”, en palabras de Raventós (1999)–. Tal como se ha visto ya, para el republicanismo, la prioridad es la articulación de posiciones sociales, de estatus sociales desde los cuales los individuos, sujetos electores libres (Pettit, 2006), puedan firmar contratos en condiciones de libertad efectiva en el seno de una sociedad efectivamente civil. De ahí que Raventós presente la renta básica como parte de un paquete de medidas orientado no tanto a un aumento cuantitativo de recursos de diversa índole susceptibles de ser convertidos en “opciones”, como a la construcción de ámbitos de existencia social autónoma para todos los individuos, ámbitos protegi-

6. Piénsese, por ejemplo, en la posibilidad de una renta básica de cuantía elevada cuyo valor quede reducido a la mínima expresión debido al hecho de que los actores sociales mejor situados lleguen a condicionar la naturaleza y el funcionamiento de los mercados —de trabajo, inmobiliarios, etc.—, hasta el punto de cercenar seriamente la posibilidad de que los menos favorecidos —también los menos favorecidos— den renda suelta a su iniciativa privada.

dos por derechos constitutivos de ciudadanía —entre ellos, el derecho a una renta básica, pero también el que podría derivarse del control de las grandes acumulaciones de poder económico privado⁶—, desde los que los individuos puedan alcanzar y servirse de niveles relevantes de poder de negociación para poner en práctica sus planes de vida.

Recapitemos. El interés que revisite la recuperación actual de los elementos, positivos y normativos, que definen el método y la sustancia de la tradición republicana tiene que ver con la posibilidad de hacer reaparecer una definición de la libertad individual que ponga el acento en el estatus conferido al individuo por el conjunto de relaciones sociales en el

seno de las cuales su vida se desarrolla; pues, tal como establece la ontología social en la que descansa el esquema republicano, ontología social que invierte los términos en los que hemos visto que Rawls definía la estructura básica de la sociedad, los agentes, individuales o colectivos, (1) distan de gozar de igual poder los unos con respecto a los otros y (2) albergan determinantes relaciones de poder en su seno. Así, las causas de la ausencia de libertad no provienen solamente de intervenciones nocivas por parte del Estado —no provienen solamente del *imperium*—, sino que tienden a aparecer también —y muy especialmente— en el seno de la vida social, de una vida social que se halla atravesada por todo tipo de relaciones de poder —por todo tipo de formas de *dominium*—. He aquí, pues, la razón por la cual la tradición republicana afirma que la extensión social de la libertad exige, ante todo, una acción institucional tendente a eliminar esas relaciones de dependencia entre los actores privados —esas formas de *dominium*— que anidan en los intersticios de la vida social.

Nótese, finalmente, que, tal y como Raventós pone de manifiesto en el epígrafe quinto del capítulo tercero, es esta intervención no arbitraria por parte de las instituciones políticas orientada a lograr y preservar nuestra independencia, orientada a deshacer las asimetrías de poder que nos sitúan bajo el arbitrio ajeno y que, por consiguiente, nos obligan a acep-

tar planes de vida e intereses heterónomos; es esta intervención no arbitraria por parte de las instituciones políticas –repito– lo que permite que el Estado devenga efectivamente neutral, efectivamente laico y respetuoso con respecto a nuestros intereses o nociones de la vida buena. Y ello requiere que se ponga de nuevo sobre la mesa la cuestión, central en la tradición republicana, del acceso a los espacios donde tienen lugar los procesos decisorios relativos a la distribución de los recursos materiales o, en otras palabras, de los medios de producción.

En suma, *Las condiciones materiales de la libertad*, de Daniel Raventós, es un libro cargado de conciencia histórica que, animado por el afán por entender las fuerzas sociales reales que causan la dominación en nuestras sociedades, destila con rigor analítico una noción de libertad que hace de la independencia material del agente la cuestión fundamental. De ahí esa sugerente defensa de la renta básica en tanto que herramienta capaz de trasladar al mundo de hoy las preocupaciones de todos aquellos que, como el grueso del republicanismo democrático revolucionario de los siglos XVII y XVIII o, más adelante, buena parte de la tradición socialista, se opusieron a todas las formas de desposesión de las condiciones materiales necesarias para una vida autónoma y digna.

Referencias bibliográficas

- Bruce Ackerman y Anne Alstott, *The Stakeholder Society*, New Haven, Yale University Press, 1999.
- David Casassas, “Basic Income and the Republican Ideal: Rethinking Material Independence in Contemporary Societies”, *Basic Income Studies*, 2 (2) (2007), pp. 1-7.
- David Casassas y Daniel Raventós, “Propiedad y libertad republicana: la Renta Básica como derecho de existencia para el mundo contemporáneo”, *Sin Permiso*, 2 (2007), pp. 35-69.
- Richard Dagger, “Neo-Republicanism and the Civic Economy”, *Politics, Philosophy and Economics*, 5 (2) (2006), pp. 151-173.
- Antoni Domènech, *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*, Barcelona, Crítica, 2004.
- Antoni Domènech, “Prólogo”, en Daniel Raventós, *Las condiciones materiales de la libertad*, Barcelona, El Viejo Topo, 2007, pp. 9-14.
- Antoni Domènech y Daniel Raventós, “Property and Republican Freedom: An Institutional Approach to Basic Income”, *Basic Income Studies*, 2 (2) (2007), pp. 1-8.
- Thomas Paine, *Representative Selections* (edición de H.H. Clark), Nueva York, Hill and Wang, 1944.

- Carole Pateman, "Why Republicanism?", *Basic Income Studies*, 2 (2) (2007), pp. 1-6.
- Philip Pettit, *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, Oxford, Oxford University Press, 1997.
- Philip Pettit, "Freedom in the Market", *Politics, Philosophy and Economics*, 5 (2) (2006), pp. 131-149.
- Philip Pettit, "A Republican Right to Basic Income?", *Basic Income Studies*, 2 (2) (2007), pp. 1-8.
- Daniel Raventós, *El derecho a la existencia. La propuesta del Subsidio Universal Garantizado*, Barcelona, Ariel, 1999.
- Daniel Raventós, *Las condiciones materiales de la libertad*, Barcelona, El Viejo Topo, 2007 [edición inglesa: Daniel Raventós, *Basic Income: The Material Conditions of Freedom*, Londres, Pluto Press, 2007].
- Philippe Van Parijs, *Real Freedom for All: What (If Anything) Can Justify Capitalism?*, Oxford, Oxford University Press, 1995.
- Stuart White, *The Civic Minimum: On the Rights and Obligations of Economic Citizenship*, Oxford, Oxford University Press, 2003.
- Stuart White, "The Republican Case for Basic Income: A Plea for Difficulty", *Basic Income Studies*, 2 (2) (2007), pp. 1-7.