

# Propiedad y libertad republicana:

## La Renta Básica como derecho de existencia para el mundo contemporáneo\*

*David Casassas y Daniel Raventós*

35

---

“ The man that cannot live upon his own must be a servant; but that can live upon his own may be a freeman”: “el hombre que no puede vivir por su cuenta debe ser un siervo; pero el que vive por su cuenta puede ser un hombre libre”, afirmaba James Harrington a mediados del agitado siglo XVII inglés (Harrington, 1992: 269). En la tradición republicana, la condición de ciudadanía se obtiene cuando no existen lazos de dependencia socioeconómica con respecto a nadie. En efecto, la ausencia de cualquier tipo de relación de dependencia material se estima como una condición indispensable para la existencia política. De este modo, la tradición republicana no centra la atención en la justicia distributiva, pues considera que una distribución justa del producto social debe ser vista, precisamente, como un efecto derivado de la extensión de la libertad republicana. La *libertas* republicana, pues, se define en todo momento en oposición a la tiranía y a la esclavitud o, en otras palabras, como la garantía política del autogobierno, definido éste en un sentido amplio que abarca todos los ámbitos en los que se desarrolla la vida de los seres humanos.

El esclavo se halla sometido a la autoridad despótica de su amo, quien puede interferir a su antojo en la vida del primero. El amo, pues, domina al esclavo, el cual no puede ser considerado sino como un individuo falto de

\* Este texto ha sido escrito en el marco del Proyecto de Investigación HUM2005-03992/FISO, financiado por el Ministerio de Educación y Ciencia y el FEDER.

libertad. Desde la perspectiva de la dominación —y de la libertad republicana como ausencia de dominación—, nada sustantivo cambia para el esclavo si su amo es benevolente y no interfiere *de facto* en su vida. La clave del asunto radica en el hecho de que el amo tiene el poder de interferir cuando (y cuanto, y como) quiera hacerlo. El republicanismo, pues, entiende la libertad como ausencia de dominación, esto es, como ausencia de la mera posibilidad de que cierto(s) individuo(s) interfiera(n) arbitrariamente en el ámbito de existencia social autónoma de otro(s) individuo(s).

Vivir bajo una situación de dominación significa ser gobernado por alguien que decide cómo debe uno conducir su propia vida. En cambio, aquellos que no se hallan dominados —aquellos que deben ser considerados como individuos libres— se encuentran capacitados para gobernarse a sí mismos y para decidir para sí mismos cómo actuar y, al cabo, qué (quiénes) ser. Sólo a la luz de tales planteamientos puede entenderse el profundo significado ético-político de la descripción harringtoniana del “freeman” como aquel individuo que posee la capacidad de “vivir por su cuenta”.

El objetivo fundamental de este ensayo no es otro que el de subrayar la centralidad que la tradición republicana asigna a la propiedad —entendida ésta como independencia socioeconómica— como pieza fundamental de su intento de construir un concepto robusto de libertad que, a su vez, abra las puertas a la consideración de una noción no vacua de ciudadanía. A lo largo del recorrido que aquí se inicia, la Renta Básica (RB en lo sucesivo) será tomada en consideración como telón de fondo o, en otras palabras, como uno de los mecanismos político-institucionales necesarios para la materialización, en las sociedades contemporáneas, de los principios que conforman la tradición republicana.

El plan de este estudio, pues, se desarrolla como sigue. En primer lugar, exploraremos el vínculo que la tradición republicana ha establecido, de Aristóteles en adelante, entre libertad y propiedad —y aquí será preciso determinar de qué tipo de “propiedad” estamos hablando—, con vistas a entender por qué Philip Pettit, uno de los principales responsables de la difusión del ideario republicano en la academia contemporánea, señala que “si un estado republicano está comprometido con la defensa de la causa de la libertad como no-dominación, debe preocuparse por introducir medidas que promuevan la independencia socioeconómica de sus ciudadanos” (Pettit, 1997: 258-9). Para ello, será necesario un análisis pormenorizado del alcance de la noción republicana de libertad como ausencia de dominación.

En segundo lugar, señalaremos hasta qué punto la asunción, por parte de la tradición socialista, del papel central de la propiedad para articular una

noción robusta de ciudadanía, a la vez que su oposición al modo en que el llamado “liberalismo doctrinario” decimonónico disociaba las esferas pública y privada<sup>1</sup>, nos permite identificar un hilo conductor entre la tradición política del socialismo y la tradición del republicanismo democrático, que irrumpe de nuevo en la escena política a partir de 1789 y que, de un modo o de otro, impregnará el grueso de los proyectos ético-políticos de carácter emancipatorio que la contemporaneidad conocerá<sup>2</sup>. En tercer lugar, analizaremos en qué sentido una RB puede constituir el instrumento para la materialización –siquiera parcial– de tales postulados. En otras palabras, trataremos de justificar por qué la RB, dadas sus particulares características, que especificaremos con detalle, puede aparecer como una herramienta altamente valiosa para la promoción del ideario republicano en las sociedades contemporáneas.

En cuarto lugar, mostraremos cómo la aproximación materialista –socio-institucional, cabría decir– a la noción de libertad con la que el republicanismo ha operado siempre, aproximación que en este trabajo se reivindica, permite sortear los supuestos problemas relativos a los deberes cívicos y a la reciprocidad que algunos autores presentan como impedimentos para una justificación republicana de la RB. En esta dirección, sostendremos que la RB puede ser vista como una de las condiciones necesarias para la materialización de nociones de libertad y de neutralidad que se pretendan llenas de contenido sustantivo.

En quinto y último lugar, concluiremos estableciendo una línea de demarcación entre republicanismo oligárquico y republicanismo democrático, y sostendremos que la garantía de la existencia material que la RB confiere aparece como una pieza clave –una de las necesarias, otra vez– para la constitución de una auténtica democracia –de una auténtica ciudadanía– en el mundo contemporáneo.

### 1. Libertad republicana como no-dominación.

¿Qué podía querer decir Harrington cuando establecía que los individuos, para ser libres, deben poseer la capacidad de “vivir por su cuenta”? La tra-

1. Piénsese, por ejemplo, en el ahínco con el que teóricos como Constant, Guizot o Renan se revuelven contra cualquier forma de intervención del Estado en la esfera privada.

2. No nos pasa desapercibido el interés que contiene el carácter materialista, histórica y sociológicamente consciente, de la aproximación a la libertad de clásicos del republicanismo –democrático o no– como Maquiavelo, Harrington y los Levellers, Smith, Kant, Robespierre, Saint-Just o Marx. Por otra parte, no nos parece ninguna casualidad que, a partir de unos planteamientos abiertamente basados en este último autor, recientemente se haya presentado la Renta Básica, precisamente, como un “proyecto socialista” (Wright, 2006).

dición republicana gira alrededor de la afirmación de la libertad como no-dominación, la cual debe ser vista, como se ha sugerido ya, como la libertad que gozan aquellos que viven en presencia de otros y que, gracias al diseño de determinados mecanismos sociales e institucionales, poseen la seguridad de que nadie podrá contar con la mera posibilidad de interferir arbitrariamente en su ámbito de existencia material, lo que, claro está, afectaría a las decisiones que en dicho ámbito se puedan tomar.

Desde la perspectiva de la libertad republicana como no-dominación, se entiende que X domina a Y si y sólo si X goza del poder de interferir arbitrariamente en los planes de vida de Y. Para decirlo con Pettit (1997), X domina a Y en la medida en que (1) cuenta con la capacidad de interferir; (2) arbitrariamente; y (3) en ciertas decisiones tomadas por Y. No todas las interferencias son necesariamente arbitrarias. Una interferencia es arbitraria cuando depende exclusivamente de la voluntad del que interfiere, con independencia de las opiniones, preferencias e intereses de aquellos que se hallan sujetos a tal interferencia. Es por ello por lo que es preciso señalar que, aunque X no interfiera nunca en las acciones emprendidas –elegidas– por Y –porque X es benevolente, o porque Y es un gran adúlador, o por lo que sea– hemos de seguir hablando de dominación si X posee el poder de interferir a su antojo. Tal como ha sido planteado anteriormente, el dueño de un esclavo puede abstenerse de interferir en la vida de éste, pero cuenta siempre con la potestad para hacerlo: la relación que media entre ambos constituye, pues, una relación de dominación.

En cambio, se da una interferencia no-arbitraria cuando existe una igualdad básica entre X e Y en términos de medios y de poder e Y es consciente y comparte las razones que conducen a X a interferir en sus acciones (Pettit, 1997). Así, el republicanismo se opone a las interferencias arbitrarias y se compromete con la defensa de la libertad como no-dominación (del mayor grado posible de la misma), entendida ésta –repetimos de nuevo aquí la formulación empleada anteriormente– como aquella libertad que gozan quienes viven en presencia de otros y, gracias al diseño de determinados mecanismos sociales e institucionales, poseen la seguridad de que nadie contará con la menor de las posibilidades de interferir arbitrariamente en las decisiones que puedan tomar. Así, la noción de libertad republicana como no-dominación aparece como un concepto socio-institucionalmente altamente exigente, pues requiere que se arbitren las medidas necesarias para impedir que aquellos que podrían interferir arbitrariamente en las vidas de los demás tengan la posibilidad de hacerlo.

Las interferencias arbitrarias pueden aparecer en toda una miríada de situaciones. El propósito de este ensayo nos obliga, sin embargo, a centra-

rmos de modo especial en aquellas interferencias arbitrarias que resultan de la ausencia de las condiciones necesarias para la existencia material. Y ello exige que nos detengamos un instante para desmenuzar con la mayor precisión posible la definición de libertad que late en el reverso de la condena del poder de interferencia arbitraria que hemos visto que la tradición republicana realiza en todo momento<sup>3</sup>. De acuerdo con la tradición histórica del republicanismo, el problema de la libertad se concibe del siguiente modo. X es libre en un sentido republicano (en la vida social) si y solo si:

- a) su vida no depende de los deseos o caprichos de nadie, es decir, si goza de un ámbito de existencia social autónoma; o, en otras palabras, si y sólo si posee algún tipo de propiedad que le permita subsistir sin dificultades significativas, esto es, sin la necesidad de “pedir cotidianamente permiso a los demás para poder vivir”<sup>4</sup>;
- b) nadie tiene la posibilidad de interferir arbitrariamente –ilícita o ilegalmente– en el ámbito de existencia social autónoma –en la propiedad– que corresponde a X;
- c) la república puede interferir legalmente en el ámbito de existencia social autónoma de X, siempre y cuando X goce de un estatus de parigualdad con respecto a los demás ciudadanos libres de la república; en otras palabras, siempre y cuando X tenga una capacidad de gobernar y de ser gobernado equivalente a la que poseen los demás;
- d) cualquier tipo de interferencia –tanto de un individuo como de la república en su conjunto– en el ámbito de existencia social autónoma de X que lesione dicho ámbito hasta el punto de que X pierda su autonomía social y pase a depender de la voluntad de otros es una interferencia ilícita;
- e) la república se encuentra obligada a interferir en el ámbito de existencia social autónoma de X cuando las características del mismo habilitan a X para poner en jaque el derecho –y el deber– de la república de definir el bien público, el cual no es otra cosa que, precisamente, la garantía, para todos, de ese ámbito de existencia social autónoma;
- f) un conjunto razonablemente robusto y extensivo de derechos constitutivos –no meramente instrumentales–, que nadie puede erosionar, consolida a X en su libertad cívico-política; y si y sólo si X no puede alienar –vender o donar– tales derechos sin perder su condición de ciudadano libre.

Antes de adentrarnos en la segunda sección, merece la pena detenernos un instante para poner brevemente algunos ejemplos –más adelante se insistirá en ello– del cómo y del porqué de las interferencias (no-arbitrarias)

3. Tomamos el análisis de Bertomeu y Domènech (2005) como referencia en este punto.

4. Véase la cita de la Crítica del Programa de Gotha de Marx que se reproduce en la sección tercera.

5. *Pol.*, I, 1257b.

6. Citado por Domènech (2004: 71).

de la republica en el ámbito de existencia social autónoma de los individuos que, tal como se ha visto en el apartado e), la tradición republicana preconiza cuando existen desigualdades demasiado pronunciadas o acumulaciones de riqueza y de poder económico nocivas para la libertad. La tradición republicana ha subrayado

siempre, desde los tiempos de Aristóteles hasta nuestros días, que las grandes desigualdades suponen un serio peligro para la república y, por lo tanto, también para la libertad de sus miembros. Afirmaba Aristóteles<sup>5</sup> que la propiedad debe perseguir siempre un objetivo o *telos* concreto: el establecimiento de la base material necesaria para la autosuficiencia e independencia de los individuos. En efecto, la propiedad ilimitada –sugiere el Estagirita– puede fracturar la república en términos tanto sociales como políticos. Resulta interesante observar que, cuando Babeuf reivindicaba una lucha contra las grandes desigualdades y contra la acumulación de riqueza en unas pocas manos, en las que veía fenómenos que sitúan a una inmensa mayoría de la población en una situación de extrema vulnerabilidad, lo hacía en los mismos términos empleados por Aristóteles veintidós siglos atrás. Y, tal como Beard y Beard (1939) testifican, fue todavía en 1907 cuando el politólogo conservador A.T. Hadley, por aquel entonces rector de la Universidad de Yale, aseguraba que “la división fundamental de poderes en la Constitución de Estados Unidos se da entre votantes, de un lado, y propietarios, del otro”<sup>6</sup>. Asimismo, el análisis de Schweickart (1993) muestra cómo los problemas sociales y políticos del mundo contemporáneo pueden entenderse, hasta cierto punto, como el resultado del olvido de estas viejas advertencias: cuando cantidades ingentes de riqueza se acumulan en unas pocas manos, aquellos actores que controlan tales recursos se hallan capacitados para someter a la república a una presión asfixiante –las huelgas de capitales constituyen un ejemplo paradigmático de ello–, presión que se ejerce con el objetivo de evitar que las instituciones políticas tomen medidas que puedan amenazar los intereses de aquéllos.

## **2. Libertad civil y republicanismo democrático en el mundo moderno: para la universalización de la ciudadanía.**

No es de extrañar, pues, que éstos fuesen, también, los planteamientos fundamentales que dieron forma al socialismo naciente que fue apareciendo durante el siglo XIX como una extensión de las ideas democrático-radicales que, especialmente entre 1793 y 1794, inspiraron la Revolución francesa que dio comienzo en 1789. Si los sistemas legales deci-

monónicos iban concediendo a todos los individuos, sin consideración de su origen social, los mismos derechos civiles y, por tanto, también políticos, ¿por qué no podían esos mismos individuos gozar también de una libertad plena en la esfera civil? ¿Por qué tenían que seguir dependiendo de otros para vivir? ¿Por qué tenían que conformarse con vivir “con el permiso” de los propietarios de los medios de producción? ¿Por qué, por utilizar la terminología marxiana, tenían que vivir alienados en términos civiles si, por lo menos sobre el papel, tenían acceso a los mismos derechos que gozaban quienes pertenecían a las clases acomodadas?

Fue Robespierre, entre los revolucionarios que protagonizaron la Revolución francesa, quien mejor supo dar respuesta a estos interrogantes. En un discurso del 24 de abril de 1793, dirigido a los diputados, acerca de la “Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano”, el revolucionario francés, para quien, muy republicanamente, la propiedad y la libertad se hallan íntimamente relacionadas, se expresará del siguiente modo: “Al definir la libertad, el primero de los bienes del hombre, como el más sagrado de los derechos que hereda de la naturaleza, habéis dicho con razón que tenía como límite los derechos ajenos. ¿Por qué no habéis aplicado este principio a la propiedad, que es una institución social; como si las leyes eternas de la naturaleza fuesen menos inviolables que las convenciones de los hombres? Habéis multiplicado los artículos para asegurar la mayor libertad en el ejercicio de la propiedad, y no habéis dicho nada para determinar su carácter legítimo”.

De hecho, la idea de que no toda propiedad es legítima recorre con insistencia el conjunto de la obra de Robespierre. Si atenta contra la libertad —asegura Robespierre—, la propiedad no puede ser legítima. Y no hay duda de que las grandes desigualdades sociales a las que dan pie las enormes y desproporcionadas fortunas atentan contra la libertad. Esta es la razón por la que el revolucionario francés afirmará que la gran desigualdad, raíz del declive de la libertad, es “la fuente de todos los males”. Asimismo, en un discurso del 5 de abril de 1791, Robespierre reprenderá a los diputados y les espetará las siguientes palabras: “Legisladores, no habéis hecho nada por la libertad si vuestras leyes no tienden a disminuir, mediante formas dulces y eficaces, la extrema desigualdad de las fortunas”. Y en el discurso del 24 de abril de 1793 al que se ha hecho mención, Robespierre incide en la misma idea: “Realmente no hacía falta una revolución para explicar al universo que la extrema desproporción de las fortunas es el origen de muchos males y de muchos crímenes”.

Sea como fuere, resulta interesante destacar cómo, en un discurso tan temprano como el de abril de 1791, Robespierre señala ya que los propietarios

7. Puede encontrarse un buen compendio de los discursos de Robespierre en Bosc, Gauthier y Wahnich (2005). Véase también <http://membres.lycos.fr/discours/discours.htm>.

no son los únicos que tienen derecho a llamarse ciudadanos: “Los ricos [...] han pretendido que sólo los propietarios eran dignos del título de ciudadano. Han llamado interés general a su interés particular, y para asegurar el éxito de esta pretensión, se han apoderado de toda la potencia social”<sup>7</sup>.

La naturaleza propietarista del socialismo político, heredero de esta ala izquierda de la Revolución francesa (Domènech, 2004), quedó, por lo menos durante la génesis del mismo, fuera de toda duda. La inmensa masa de los desposeídos creada por el capitalismo como resultado de la “gran transformación” —especialmente la demográfica, para lo que aquí nos ocupa— estaba constituida por gentes que habían sido liberadas del yugo feudal, pero no del de los propietarios y que, muy republicánamente, aspiraban a la libertad civil plena desde la consciencia de que, sin ella, las tan cacareadas libertades civiles y políticas que el liberalismo les ofrecía *de iure* carecían de sentido. Esa masa de desposeídos, pues, entendió a la perfección cuál era la importancia de la propiedad si de lo que se trataba era de lograr una condición de ciudadanía concebida y sostenida sobre la base de la más elemental sustancia normativa y política. Éste fue, pues, el núcleo de la axiología que alimentó el proyecto político del socialismo democrático —“republicano”, cabría añadir—, lo que supuso un duro golpe en la línea de flotación del discurso político tanto del liberalismo doctrinario como del de las más intransigentes formas de elitismo social y político que sobrevolaban ese momento histórico, un golpe que muy frecuentemente fue respondido del modo más riguroso y expeditivo por el brazo represivo de los estados burgueses decimonónicos. El pensamiento liberal, que disocia de forma completa las esferas privada y pública, asume que la primera consiste exclusivamente en relaciones entre individuos con iguales derechos ante la ley que se limitan a firmar contratos estrictamente voluntarios. Así, según el punto de vista liberal, el poder sólo se manifiesta en el seno de la esfera pública. El republicanismo, en cambio, asume que la vida social —lo que, a veces con demasiada precipitación, se ha dado en llamar “sociedad civil”— se halla permeada por todo tipo de relaciones de poder, lo que hace de ella un espacio profundamente asimétrico en términos de distribución de recursos y de privilegios sociales. Esta es la razón por la que la tradición republicana convierte en su objetivo principal el combate de estas asimetrías de poder, la abolición de las cuales es vista como una condición necesaria para el desarrollo de una sociedad hecha de esos “freemen” que Harrington creía que serían capaces de “vivir por su cuenta”. De hecho, sólo una “vida social” constituida por estos “freemen” reúne las

condiciones necesarias para la emergencia de una auténtica “sociedad civil”: como bien postulan los miembros más destacados de la escuela histórica escocesa, con Adam Ferguson a la cabeza, la vida social puede albergar y alberga relaciones de poder que hacen de ella un espacio esencialmente bárbaro; y el logro de la *politeness* –de la “civilización”, del carácter “civil” de la “vida social”– constituye una tarea esencialmente política y, bien a menudo, conflictiva (Casassas, 2005).

Tal como se ha visto ya, el derecho civil contemporáneo universaliza la condición de ciudadanía, por lo menos sobre el papel. Así las cosas, un régimen político-institucional republicano consistente debe mostrarse preocupado por hallar mecanismos para –permítasenos la expresión– universalizar la propiedad –la independencia material–, a fin de garantizar que esta condición de ciudadanía sea universalizada en las sociedades actuales sin que ello suponga la pérdida de su contenido sustantivo.

Y esta misma visión de la llamada “sociedad civil” exige también una revisión de las nociones de neutralidad y tolerancia que habitualmente se manejan cuando se enfrenta el diseño de instituciones políticas y se consideran los posibles efectos de su introducción en la vida social. Tal como afirman Bertomeu y Domènech (2005), es preciso tomar consciencia, de acuerdo con el análisis que se ha venido realizando, de que la tesis de la neutralidad del estado, que presenta raíces inequívocamente republicanas y que, de hecho, fue contemplada hace más de 24 siglos por Pericles, no apunta sólo al respeto “negativo” de los distintos planes de vida que los ciudadanos puedan concebir, sino, esencialmente, a la obligación “positiva” del estado republicano de controlar y, si es necesario, destruir las raíces económicas y socio-institucionales de los poderes privados que puedan tratar de disputar al estado su papel inalienable en tanto que defensor del bien público, esto es, en tanto que garante de la libertad republicana a todos los miembros de la comunidad política.

De hecho, los orígenes históricos de la idea de tolerancia en Europa descansaron, precisamente, en el reconocimiento de la necesidad de que las instituciones políticas combatieran y erradicaran el poder económico feudal de las iglesias, poder que las habilitaba para interferir en la inalienable tarea de las primeras de definir y promover el bien público. En suma, la intervención del estado republicano debe entenderse como la concreción de un proyecto político que busca deshacer las asimetrías de poder que calan en la vida social y que impiden que un gran número de personas –aquéllas que viven bajo la dominación de otras, aquéllas que, una vez en el mercado de trabajo, se convierten en *alieni iuris*– lleven a cabo libre y autónomamente los planes de vida escogidos para sí mismas (Bertomeu y Domènech, 2005).

8. En varios de sus trabajos sobre la RB, autores como Philippe Van Parijs (1995) y Erik Olin Wright (2006) han abordado también la cuestión del poder de negociación. El segundo de ellos lo ha hecho en unos términos especialmente cercanos a los que proponemos nosotros en este ensayo.

9. *Pol.*, I, 1256b.

10. Merece la pena subrayar aquí que la teoría marxiana de la alienación —y de la autorrealización— echa sus raíces, precisamente, en la tradición republicana.

Es en este sentido en el que en otros trabajos hemos hablado de poder de negociación como manifestación de un ejercicio pleno de la libertad y la ciudadanía (Casassas y Raventós, 2003; Raventós y Casassas, 2003)<sup>8</sup>. En efecto, el objetivo principal de las instituciones republicanas no puede ser otro que la garantía de que cada individuo goce de los medios materiales para lograr la posición negociadora necesario para poder decidir autónomamente, sin presiones ilegítimas por parte de instancias ajenas a ellos, de qué modo, físico y legal, desea participar en los procesos productivos; para poder determinar libremente sus planes de vida propios y ponerlos en práctica; o, como establece la fórmula de Harrington, para poder “vivir por su cuenta”.

Estos son, pues, los planteamientos que han hecho del énfasis en la cuestión de la propiedad el elemento nuclear del republicanismo, ya desde los tiempos de Aristóteles. La dependencia civil de los no propietarios —de los trabajadores asalariados, por ejemplo— con respec-

to a los ricos o propietarios, que hace de los primeros meros instrumentos de los segundos, ha sido vista por todos los distintos tipos de republicanismo como el signo más claro de la imposibilidad de una sociedad civil libre, como el síntoma más inequívoco del declive de las libertades republicanas. Madison, por ejemplo, no dejó de advertir, al igual que lo hizo la mayoría de quienes participaron en la Convención de Filadelfia de 1787, que la plena igualdad política y civil no es posible cuando un amplio sector de la ciudadanía carece de propiedad y debe, por lo tanto, establecer relaciones de dependencia civil con otros (Domènech, 2003).

Una mirada republicana al mundo de hoy nos obliga a tomar esta realidad en consideración. Ha sido dicho ya que el primer requisito para la libertad republicana es cierto nivel de independencia material que garantice la existencia social. La idea parece bastante sencilla. Para vivir —y, huelga decirlo, para vivir razonablemente bien— es preciso tener acceso a un conjunto —finito y limitado, en palabras de Aristóteles<sup>9</sup>— de recursos externos o bienes. Si tales recursos no se hallan plenamente garantizados, los individuos se verán forzados a hacer lo que esté en sus manos para obtenerlos, lo que puede incluir la sumisión a la dominación por parte de otros, la venta de su fuerza de trabajo y, finalmente, su propia alienación<sup>10</sup>.

La independencia material, pues, es una condición para la libertad política. Por otro lado, resulta innegable que la propiedad privada se halla distribui-

da de un modo altamente desigual y asimétrico. Ante dicha realidad, todas las formas de republicanismo oligárquico se sintieron inclinadas a excluir a los individuos dependientes –a los individuos no autosuficientes: esclavos, mujeres y pobres libres, por ejemplo– de la esfera política y de la ciudadanía, a la vez que propusieron repúblicas de propietarios, grandes o pequeños, a quienes la independencia habilitara para ejercer la libertad política. A su vez, el liberalismo democrático ha optado también por una solución simple: ha considerado que todos los individuos adultos –hombres y mujeres, ricos y pobres–, al margen de sus propiedades, riqueza o fuentes de renta, están capacitados para ejercer y ejercen una ciudadanía plena, y lo hacen, supuestamente, en un plano de igualdad. Eso sí: el liberalismo hizo tal operación conceptual al precio de erosionar la idea de libertad, a la que dio una naturaleza estrictamente formal, y de despolitizar (el análisis de) la vida social, es decir, de ignorar deliberadamente la cuestión del poder y de la dominación social –en la fábrica, en el hogar y en tantas otras instituciones de la vida social– a la hora de definir las agendas políticas (Francisco y Raventós, 2005). De hecho, al mismo tiempo que se codificaba la tradición liberal, la ciencia económica abandonaba su naturaleza en tanto que “economía política”, con lo que las relaciones económicas pasaban de ser vistas en tanto que relaciones de poder y de dominación a ser capturadas a través de constructos intelectuales que las convertían en asépticas y apolíticas relaciones de intercambio voluntario. A ello se refería Abba Lerner cuando, de foma inigualable, aseguraba que “una transacción económica es un problema político resuelto. La economía se ha ganado el título de reina de las ciencias sociales escogiendo problemas políticos *resueltos*” (Lerner, 1972: 259)<sup>11</sup>. En cambio, el republicanismo democrático ha optado por una solución más compleja. El hecho de que el republicanismo democrático –como cualquier republicanismo, cabe añadir– se halle comprometido con la noción de libertad como no-dominación le impide ver en la satisfacción de unos derechos formales –en una inclusión formal– la condición para la satisfacción de sus *desiderata* normativos. Así, cualquier mirada republicana a la vida social y política que pretenda de forma genuina tener un efecto en el mundo de hoy debe reincorporar a la agenda política, como lo hacía la mirada que los Pericles, Robespierre y Marx vertieron sobre sus respectivos mundos, el problema de la dominación –de la falta de libertad– que afecta a los grupos sociales menos favorecidos de las sociedades contemporáneas, repletas como están de todo tipo de relaciones de poder<sup>12</sup>.

11. La cursiva pertenece al original.

12. En Francisco y Raventós (2005) se confronta la naturaleza patricia de ciertas formas de republicanismo a la esencialmente democrática que caracteriza, en el mundo moderno como en el antiguo, otras tantas de ellas.

13. William H. Simon (1991) ha realizado interesantes contribuciones en este campo.

Así, un republicanismo democrático e inclusivo que ni despolitice la vida social ni diluya la idea de libertad en el marco de los derechos formales y que no excluya de la ciudadanía plena aquellos que carecen de recursos, aquellos que carecen de independencia socioeconómica —especialmente los trabajadores asalariados y los parados— debe promover, en la actualidad, formas de propiedad social-republicanas<sup>13</sup>, con todas las medidas de acompañamiento que éstas exijan, que confieran seguridad material y económica a todos los ciudadanos de la comunidad política. Dicha seguridad haría de la libertad algo *real* —no un mero artificio formal—, con lo que los individuos se verían efectivamente capacitados para hacer frente —y sortear— las diversas amenazas a su libertad que proceden tanto de la esfera privada como de la pública.

Hoy, pues, la “universalización de la ciudadanía” exige la “universalización de la (condición de) propiedad” —de la independencia, de la capacidad de los individuos de “vivir por su cuenta”—. Dado que en el mundo de hoy operamos con una idea de comunidad política que, lejos de hallarse limitada a un pequeño grupo de propietarios, incluye a la práctica totalidad de los habitantes de nuestros países —con la seria, hasta criminal excepción de los inmigrantes residentes sin derechos civiles y políticos—, es preciso que se articulen nuevas medidas que universalicen esta condición de propiedad —de ser propietarios— que los teóricos republicanos han definido correctamente como el primer paso para el ejercicio de la ciudadanía por parte de los individuos. Así, sin una idea de independencia bien fundamentada, que otorgue a los individuos —a todos los individuos— la posibilidad real de articular sus planes de vida y de ponerlos en práctica de forma autónoma, la noción de ciudadanía queda hoy empobrecida hasta el punto de convertirse en un mero espejismo (Raventós y Casassas, 2004).

Merece la pena volver a recordar en este punto la afirmación de Pettit según la cual “si un estado republicano está comprometido con la defensa de la causa de la libertad como no-dominación, debe preocuparse por introducir medidas que promuevan la independencia socioeconómica de sus ciudadanos” (Pettit, 1997: 258-9). Concluyamos, pues, insistiendo en que es preciso definir políticas sociales y económicas que permitan la universalización de la condición de propiedad con la que un republicanismo democrático consistente con respecto a sus propios principios fundamentales debe comprometerse en el mundo de hoy.

¿Podría la RB constituir la materialización de este viejo anhelo del republicanismo democrático de universalizar la propiedad —la independencia—? El

objetivo último de este texto no es otro que el de mostrar por qué podemos dar una respuesta afirmativa a tal interrogante.

### **3. Libertad republicana como independencia socioeconómica: La Renta Básica como proyecto republicano para el mundo contemporáneo.**

Una vez en este punto, conviene especificar las características esenciales de la RB. Tal como lo plantea la Basic Income Earth Network (BIEN)<sup>14</sup>, “una RB es una renta garantizada incondicionalmente a todos de forma individual y sin que medie examen de recursos u obligación de trabajar. Se trata de una forma de renta mínima garantizada que difiere de las que existen hoy en varios países europeos en tres importantes cuestiones: primero, el estado la paga a los individuos, no a los hogares; segundo, se otorga al margen de la percepción de cualquier renta proveniente de otras fuentes; finalmente, se confiere sin que se requiera la realización de ningún tipo de trabajo o se muestre la voluntad de aceptar un empleo en caso de que éste sea ofrecido”.

De acuerdo con Philippe Van Parijs (1995), la introducción de una medida de este tipo permitiría el logro de una sociedad digna de ser calificada como libre en un sentido sustantivo. La RB –asegura Van Parijs– nos habilita para pensar en una sociedad “realmente libre”. En un sentido estrictamente formal, una sociedad libre es aquella en la que las instituciones políticas se limitan a garantizar cierto nivel de seguridad y de autopropiedad<sup>15</sup>. Esta es la razón por la que Van Parijs afirma la importancia de considerar que el término “libertad real” hace referencia a una noción de libertad que añade un tercer elemento constitutivo a los dos que se han mencionado: el de “oportunidad”. No podemos decir, por ejemplo, que un individuo es “realmente libre” de aceptar un empleo perjudicial para su salud y mal pagado cuando dicho individuo acepta tal empleo debido a la falta de cualquier tipo de alternativa o, lo que es lo mismo, debido a la falta de la “oportunidad” de pensar en opciones nuevas y, quizás, más provechosas. Así, mientras que la libertad formal descansa 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*. En otras palabras, la libertad formal es condicional porque requiere cierto conjunto de recursos para

14. Véase [www.basicincome.org](http://www.basicincome.org).

15. Un análisis del sentido en que Van Parijs reflexiona acerca de la noción de autopropiedad queda fuera del alcance de este texto. Para un estudio detallado de las implicaciones normativas de la asunción de ciertas nociones de autopropiedad en la filosofía política contemporánea, véase Mundó (2005).

16. Todo ello, siempre y cuando la RB alcance, por lo menos, la cantidad equivalente al umbral de la pobreza de la zona geográfica de referencia.

devenir “real”. ¿Está un trabajador asalariado, bajo el capitalismo, forzado a vender su fuerza de trabajo? ¿Cuenta con la “libertad real” de no hacerlo?

Pero retomemos el análisis desde la perspectiva que ofrecen las herramientas conceptuales de la tradición republicana. Lo que en esta sección nos disponemos a sugerir es que una de las implicaciones político-institucionales más importantes del análisis normativo republicano es también la instauración de una RB, esto es, la concesión de una

renta incondicional para todos. Si, al igual que la perspectiva de la “libertad real”, la tradición republicana se preocupa de un modo especial por los “medios” –no sólo por los derechos formales–, entonces la renta de los individuos es de la mayor importancia política. Huelga decir que el objetivo último de la garantía de estos medios tiene que ver con la libertad de los individuos de dirigir la propia vida de acuerdo con los propios deseos y en el marco de una “posición social” que garantice la ausencia de la mera posibilidad de ser objeto de interferencias arbitrarias por parte de los demás (Raventós, 1999).

La seguridad de la continuidad de la renta percibida por los individuos constituye, pues, un requisito para con la realidad social y política de la mayor importancia para la materialización de la idea de autogobierno que arrastra consigo la noción republicana de libertad como ausencia de dominación. En efecto, una RB para todos debe ser entendida como la garantía de la suficiencia material y, por tanto, de la independencia socioeconómica necesaria para reducir los niveles de dominación que azotan a las personas menos favorecidas y, así, para abrir espacios de libertad mayores para que estas personas lleven a cabo de forma efectiva sus planes de vida propios<sup>16</sup>.

Tal como se ha mostrado, el republicanismo democrático se halla fuertemente comprometido con la causa de la independencia socioeconómica de los individuos. Su objetivo principal es la garantía de que éstos sean independientes tanto de la caridad –pública y privada– como de la posible arbitrariedad de los llamados “empleadores”, es decir, de los propietarios. Sin independencia socioeconómica, las posibilidades de que los individuos gocen de grados relevantes de libertad como no-dominación, tanto en términos de alcance como de intensidad, se ven altamente reducidas. En cambio, la introducción de una RB significaría el logro de niveles nada desdeñables de independencia socioeconómica, por lo menos mucho mayores que aquellos con los que, en las sociedades de hoy, ha de conformarse un importante número de ciudadanos: los pertenecientes a los llamados “gru-

pos de vulnerabilidad social” –muy señaladamente, trabajadores asalariados, parados y buena parte de las mujeres–.

| 17. La cursiva es nuestra.

En este punto, conviene detenerse un instante para especificar con precisión lo que debe entenderse por “grupo de vulnerabilidad social”. Un “grupo de vulnerabilidad social” puede ser definido como un conjunto de agentes sociales que comparten la posibilidad de verse sometidos a las interferencias arbitrarias de otros (grupos de) agentes sociales que ostentan posiciones socialmente dominantes en un ámbito determinando (Domènech, 2000). Existen varios grupos de vulnerabilidad social: el formado por mujeres dependientes, el de los inmigrantes, el de los trabajadores asalariados, el de los parados y, en términos más generales, el constituido por personas con escasos recursos económicos. Merece la pena citar aquí un pasaje de uno de los últimos textos de Karl Marx, la “Crítica del Programa de Gotha”, por lo clarificador que resulta a este respecto: “[...] el hombre que no dispone de más propiedad que su fuerza de trabajo ha de ser, de forma necesaria, en cualquier estado social y de civilización, esclavo de otros hombres, de aquéllos que se han adueñado de las condiciones materiales de trabajo. Y no podrá trabajar ni, por lo tanto, vivir, si no es *con su permiso*” (Marx, 1981)<sup>17</sup>. Las resonancias republicanas de tales afirmaciones son bien claras: la asunción de la necesidad de la propiedad para construir una noción sólida, no banal de libertad resulta evidente. Huelga decir que la esencial “vulnerabilidad” del trabajador asalariado no pasó desapercibida al análisis de Marx.

Pese a que la RB no debe ser vista como una suerte de panacea que pueda alumbrar sociedades formadas por individuos que gocen de una irreal e irrealista libertad como no-dominación plena y perfecta, resulta evidente que la introducción de una medida de las características de la RB expandiría (las posibilidades de) la libertad como no-dominación; primero, en términos de alcance –los ciudadanos serían (más) libres en más esferas, en esferas de sus vidas en las que hoy la libertad se ve restringida–; y, segundo, en términos de intensidad –la libertad se vería reforzada en aquellas esferas en las que en la actualidad se halla relativamente consolidada–.

Pero es preciso ir más allá todavía. La tradición republicana aspira a que las políticas específicas que otorguen seguridad material a los individuos lo hagan a través de derechos básicos, constitutivos, nunca al antojo de un gobierno o grupo de burócratas (Francisco y Raventós, 2005). De lo que se trata, pues, es de evitar que se desaten otras formas de dominación en el momento en el que las instituciones públicas se disponen, precisamente, a arbitrar las medidas que se estimen oportunas para garantizar la independencia socioeconómica.

18. Conviene, sin embargo, ser prudentes con respecto a los posibles efectos de la RB en términos de emancipación de las mujeres respecto a este tipo de relaciones de dominación. Pese a la innegable importancia que supone el quedar libres de la dependencia material con respecto al llamado "male breadwinner", la RB no puede ser presentada como una suerte de panacea para todos los problemas —muchos de ellos, de naturaleza cultural y simbólica— que afectan a las mujeres en las sociedades actuales (Pautassi, 1995).

50

En otras palabras, es necesario que la provisión de esos recursos económicos se dé con las mayores garantías posibles. Es en esta dirección en la que se ha sugerido (Raventós, 2000) que la garantía constitucional de la RB añadiría alcance e intensidad a la libertad como no-dominación: a la inversa de lo que ocurre con los subsidios condicionados (a un examen de recursos) y con la prestación de servicios en especie, una RB conferida por mandato constitucional haría que sus perceptores, esto es, todos los ciudadanos y los residentes acreditados, fuesen menos dependientes del aparato burocrático del estado y de las coyunturas políticas. Desde este punto de vista, puede afirmarse que las medidas necesarias para la introducción de una RB prevista por leyes fundamentales constituirían un claro ejemplo del tipo de interferencias no-arbitrarias que la tradición republicana reivindica en punto a promover la libertad de los individuos en la esfera civil y, también, a evitar el *imperium*, esto es, el poder de estados y gobiernos para negar arbitrariamente la libertad de los individuos.

¿Cuáles son las esferas de libertad (republicana) que una RB podría abrir? Parece razonable pensar que sólo desde una posición de independencia material uno puede elegir libremente. De este modo, sólo la independencia material que se lograría a través de una RB daría a la mujer mayores oportunidades para elegir no ser dominada por su compañero —la independencia económica que se alcanza con una RB puede actuar como una suerte de "contra-poder" doméstico capaz de modificar las relaciones de dominación y subordinación entre sexos e incrementar el poder de negociación de las mujeres en el hogar, especialmente el de aquellas que dependen de sus compañeros o amantes o que perciben rentas muy bajas provenientes de empleos discontinuos o a tiempo parcial (Añón y Miravet, 2004; Pateman, 2003, 2006; Raventós, 2007)—<sup>18</sup>. Sólo la independencia material que se lograría a través de una RB permitiría a los jóvenes elegir rechazar un salario bajo o un empleo precario. Sólo la independencia material que se lograría a través de una RB permitiría al parado optar por cierto trabajo no remunerado que pudiera aportar beneficios a la sociedad y, así, evitar el estigma social que conlleva el estar percibiendo el subsidio de desempleo —cuando lo hay—. Sólo la independencia material que se lograría a través de una RB permitiría a un trabajador asalariado elegir entre un abanico más amplio de empleos, quizás alguno de ellos más gratificante o mejor pagado —o peor pagado, pero indiscutiblemente más

gratificante—. La independencia, pues, incrementa la libertad, lo que nos hace pensar que una RB suficientemente generosa, al universalizar un grado de independencia significativo, ensancharía el espacio para el goce de relaciones sociales en un contexto de ausencia de dominación<sup>19</sup>.

Resulta especialmente clarificador analizar todas estas consideraciones en relación con el caso de los trabajadores asalariados. La RB, al conferir a los trabajadores un mayor poder de negociación —o, dicho en términos más drásticos pero quizás más precisos, un mayor poder de resistencia frente a las repetidas agresiones por parte de los “empleadores”—, permitiría a aquéllos enfrentarse a los procesos de negociación laboral con mayores posibilidades de lograr (parte de) sus objetivos (Raventós y Casassas, 2003). En efecto, parece evidente que a los trabajadores les resultaría más fácil —y más seguro— amenazar con abandonar la mesa de negociación si tuvieran cantidades significativas —y significativamente seguras— de recursos económicos a su disposición —de acuerdo con los resultados disponibles provenientes de la teoría social (Elster, 1990), la capacidad para realizar amenazas creíbles presenta una alta correlación positiva con el poder de negociación de los agentes—. En suma, parece razonable pensar que la seguridad en la renta lograda a través de una RB permitiría que los trabajadores no se viesen forzados a aceptar cualquier tipo de oferta de empleo.

La RB, pues, podría actuar como una suerte de caja de resistencia sindical desagregada, esto es, igualitariamente distribuida entre todos los trabajadores (Casassas y Raventós, 2003). De este modo, desde el momento en que la salida del mercado de trabajo —la *fallback position*— resultara practicable, las relaciones laborales se mostrarían menos coercitivas (Raventós y Casassas, 2003). Así, la seguridad en los recursos económicos capacitaría a los individuos, primero, para rechazar de forma convincente y efectiva situaciones alienantes, lo que implicaría un descenso de los niveles de dominación<sup>20</sup>; y, segundo, para planificar y llevar a la práctica formas de organización del trabajo alternativas, lo que, a la postre, se traduciría en mayores grados de autorrealización<sup>21</sup>.

19. Un análisis detallado de los mecanismos y resortes concretos a través de los cuales los individuos pertenecientes a los grupos sociales mencionados ensancharían su libertad queda fuera del alcance de este texto, cuyo objetivo fundamental es el de centrarse en los aspectos de dichos procesos estrictamente vinculados al campo de la filosofía normativa.

20. Para un análisis sistemático de los factores que determinan el poder de negociación de los agentes sociales en un contexto de recursos finitos, véase Elster (1990).

21. Conviene señalar que estos cambios en la estructura de los mercados de trabajo y en la organización de la producción podrían conllevar alteraciones profundas en la conformación de los centros de trabajo, hasta el punto de poner en jaque la propia empresa capitalista que hoy conocemos y alumbrar, quizás de forma indirecta, otras formas de control y de propiedad de los medios de producción. En cualquier caso, un análisis detallado de esta cuestión escapa a los objetivos del presente texto.

22. *Pol.*, 1260a-b.

23. Citado por Mundó (2006). Para un análisis de las raíces republicanas del derecho civil romano, véase Andrés (2005).

En otras palabras, la seguridad de los recursos económicos capacitaría a los individuos para rechazar, en determinadas circunstancias –y de acuerdo con los propios deseos–, lo que el derecho civil romano dio en llamar “*locatio conductio operarum*”. Tal como se afirma en Domènech (2004), en Raventós (2007) y en Ste. Croix (1988), el derecho civil romano hacía una clara distinción entre dos tipos de contratos de trabajo: la *locatio conductio opera* y la *locatio conductio operarum*. El primero era un “contrato de obra” por el que un particular contrataba a otro particular –un orfebre, por ejemplo– para que realizara una labor que se especificaba en el contrato. El segundo era un “contrato de servicios” por el que un particular contrataba a otro particular para que, durante un determinado período de tiempo, el segundo realizara las actividades que el primero quisiera encomendarle. La *locatio conductio opera* se veía como un contrato que en ningún caso ponía en peligro la dignidad del trabajador, porque establecía que éste se limitaría a realizar el servicio que razonablemente podía ofrecer de acuerdo con las particulares calificaciones que poseía –las propias de un orfebre o de un tintorero o de un curtidor–: el contrato se realizaba, pues, entre hombres libres. En cambio, la *locatio conductio operarum* ponía en cuestión la idea misma de libertad. En efecto, este segundo tipo de contrato se consideraba indigno de hombres libres –y se veía como el signo de la pérdida de su libertad– porque conllevaba que un particular se hiciera dependiente de otro particular durante cierto período de tiempo –de ahí que Aristóteles cualificara el “contrato de servicios” como una “esclavitud limitada”, a tiempo parcial<sup>22</sup>–. Así, el que un individuo pusiera a disposición de otro individuo su fuerza de trabajo para lo que el segundo quisiera disponer significaba incurrir en una relación de dependencia que la tradición republicana no podía sino condenar (Raventós, 2007).

Resulta interesante observar en este punto que fue el propio Cicerón quien, en su *De Officiis*, aseguró que la disponibilidad general, por parte de un individuo, de la fuerza de trabajo de otro, unida al salario por ello satisfecho, constituye un auténtico título de servidumbre (Raventós, 2007). Y resulta también altamente reveladora la similitud del enfoque (republicano, sin duda) del John Locke del *Second Treatise on Government*, de 1690, con respecto al de Aristóteles y Cicerón: “Un hombre libre se hace siervo de otro vendiéndole, por un cierto tiempo, el servicio que se compromete a hacer a cambio del salario que va a recibir”<sup>23</sup>.

El auténtico sentido político de una medida como la RB radica, pues, en el reconocimiento de la existencia de relaciones de poder que atraviesan la

vida social –las relaciones de poder que explican la “decisión” por parte de los trabajadores de firmar “contratos de servicios”– y en la concesión a la parte más débil de dichas relaciones de los recursos necesarios para poder hacer frente con solvencia y en condiciones de (mayor) igualdad el proceso de toma de decisiones con respecto a los planes de vida propios.

Pero una comprensión exhaustiva del papel de la RB para el cumplimiento del ideario republicano en las sociedades contemporáneas exige insistir en la caracterización materialista del republicanismo que aquí se postula, lo que ha de permitir dar respuesta a la controvertida cuestión de la contribución de los individuos al bien común. La sección que se abre a continuación pretende ofrecer algunas pistas para aclarar el papel que juegan las nociones de virtud o reciprocidad en el seno del republicanismo, con el objetivo de librar esta tradición de cargas conceptuales adquiridas históricamente, no siempre con buen esmero analítico o hermenéutico, y que difícilmente se puede decir que le sean propias.

#### **4. Las raíces materiales de la sociedad civil y la sustancia del bien público republicano: más allá del *contribucionismo*.**

En esta sección mostraremos que nuestro interés por la recuperación de los rasgos fundamentales de la tradición republicana arranca no sólo de una preocupación ético-política, sino también de una opción metodológica. En efecto, lejos de la adopción de doctrinas comprensivas o de la participación de ciertos ideales míticos relativos a cierta incesante y esforzada *vita activa* de los individuos en el seno de la esfera pública –queremos explicitar claramente que dejamos de lado tales ideales–, aquello que nos interesa del republicanismo es el hecho de que la explicación de la estructura social –material, socio-institucional– de la libertad –la “fotografía de la vida social”– en la que se hallan las raíces de esta tradición nos permite obtener una idea de libertad y de autonomía con un contenido sustantivo que puede echarse en falta en el seno de perspectivas filosófico-políticas carentes de una “base sociológica” debidamente explicitada.

##### *4.1 Los problemas de la libertad como “isonomía” y la estructura socio-material de la libertad republicana y de la sociedad civil: por una “sociología de la dominación”.*

El origen de la mayoría de las aproximaciones normativas a la noción de libertad que han visto la luz durante las últimas décadas están relacionadas –de un modo o de otro, y entre otras cosas– con una insatisfacción res-

pecto a la noción de libertad como *isonomía* –como simple igualdad ante la ley– difundida por la extensión de los códigos civiles napoleónicos y por la articulación, sobre todo durante la primera mitad del siglo XIX, del “liberalismo doctrinario”.

Los liberales doctrinarios, los auténticos responsables de la codificación de la tradición liberal, hacen un análisis “a-sociológico”, “a-institucional” de la vida social, análisis que los lleva a la afirmación de la vida social como un espacio políticamente neutro –esto es, sin relaciones de poder–, como un espacio donde opera cierta colección de individuos que se limitan a firmar libre y voluntariamente contratos –de trabajo, por ejemplo– según la relación psicológica que media entre estos individuos y los objetos que les son externos, esto es, según la valoración puramente individual y subjetiva que de ellos puedan hacer.

La vida social –la “sociedad civil”, dice el liberalismo doctrinario– no es más que esto; y no debe ser más que esto. Y la posición social que en ella podamos ocupar depende, pues, de una elección libre relativa a los objetos externos. Somos trabajadores asalariados en una cadena de montaje de la industria automovilística, por ejemplo, porque presentamos una fuerte aversión al riesgo que nos empuja a escoger esta opción en lugar, por ejemplo, de “preferir” convertirnos en verdaderos emprendedores con proyectos productivos y de vida alternativos.

En cambio, el republicanismo impone *desiderata* de naturaleza socioeconómica para hablar de una verdadera “sociedad civil”. De este modo, asociar de forma inmediata “vida social” a “sociedad civil”, sin mayores atenciones a las características de dicha vida social, constituye, desde la perspectiva republicana, un auténtico desatino. En efecto, la “vida social” puede acoger y acoge todo tipo de formas de dominación –de asimetrías de poder– que hacen de ella un espacio esencialmente “bárbaro”. La “fotografía” que el republicanismo –de Aristóteles a Marx– hace de la “vida social” no tiene nada que ver, pues, con la que hacen los liberales doctrinarios del siglo XIX. Y esto es así porque el republicanismo nace de una “sociología de la dominación” de la que nunca se desprende.

¿Qué es, pues, para el republicanismo, la “sociedad civil”? La “sociedad civil” es lo que resulta de una asociación de individuos libres e iguales –“iguales”, en el sentido de “igualmente libres”– en el seno de una comunidad donde todos gozan de independencia material, es decir, de la garantía de una esfera –de un ámbito o dominio– de existencia social autónoma.

Así pues, si de lo que se trata es de constituir una auténtica “sociedad civil”, se hace necesaria una intervención mesurada y consentida –no arbitraria–

por parte de las autoridades, intervención orientada a arrancar o, por lo menos, a poner freno a las raíces de la dominación social. Esta es la única forma de conferir a los individuos las condiciones materiales necesarias para que la “sociedad civil” –la “vida social civilizada”– pueda emerger; y, así, para que podamos hablar de libertad y de autonomía –y, finalmente, de neutralidad– en un sentido sustantivo.

Esta es la razón por la cual la definición de libertad que Philip Pettit (1997, 2006) nos ofrece resulta, en principio, interesante: somos libres en la medida en que gozamos de una posición social en la que podemos concebir y poner en práctica nuestros planes de vida sin que exista la más simple posibilidad de que los demás interfieran de forma arbitraria en este proceso.

Conviene destacar que, al hacer nuestra esta perspectiva, nos situamos lejos de reconstrucciones románticas de la tradición republicana –o de la “tradición de los antiguos”–, reconstrucciones que, por ejemplo, niegan la importancia de la esfera privada en el marco conceptual del republicanismo; o que proponen y glorifican un ideal de *vita activa* en el seno de la esfera pública totalmente rocambolesco; reconstrucciones que, al fin y al cabo, por razones a menudo bien distintas, asocian al republicanismo elementos que nunca estuvieron presentes en esta tradición

#### 4.2 La base material de la ilibertad y el papel de la Renta Básica.

Todo esto puede entenderse mejor a través del análisis de la gran amenaza contra la libertad –y, por tanto, contra la sociedad civil– que “los clásicos del republicanismo”, en circunstancias históricas bien diversas –lo que invita a pensar en la posible presencia de interesantes regularidades– han detectado siempre.

La “sociedad civil” colapsa, se hunde cuando los recursos que hacen posible la independencia material de los individuos se hallan repartidos, distribuidos de manera tal, que ciertos individuos carecen de la garantía de este ámbito de existencia social autónoma –carecen, pues, de *fallback position*– y, por tanto, no pueden protegerse de ciertos chantajes, de ciertas tentativas, por parte de otros actores, de subyugarlos materialmente –y, a partir de ahí, civilmente– a través de relaciones que tienen lugar en el mundo civil –muy especialmente, en la esfera de la producción–: ¿tiene el trabajador asalariado de la cadena de producción de la industria automovilística –retomamos aquí el ejemplo puesto anteriormente– la verdadera posibilidad de decir “no” a lo que se le “propone” desde el lado de la demanda de trabajo?<sup>24</sup> ¿Tiene este mismo trabajador la verdadera posibilidad de consagrarse a caminos productivos y vitales alternativos?

24. Poco días después de haber escrito este pasaje en el que utilizamos como ejemplo la industria automovilística –¡se trataba de un mero ejemplo!-, leíamos en la prensa (octubre de 2006) que la transnacional Volkswagen aumentará en Alemania la jornada laboral de sus trabajadores sin que ello implique incremento alguno de los salarios, lo que, obviamente, equivale a decir que el ratio salario/hora disminuirá. Los sindicatos han dado su aprobación a dicha decisión. El chantaje de la patronal –"o se acepta esto o sobra gente"-, pues, ha vuelto a funcionar. Lo que tratamos de argumentar en este texto es que, con una RB, hubiera sido más difícil que este chantaje funcionase.

Es preciso no olvidar que el objetivo no es otro que el de construir una auténtica "sociedad civil" garantizando que todos sus miembros tengan la posibilidad de definir y gestionar planes de vida –especialmente, pero no sólo, en el mundo del trabajo, asalariado o no– con plena libertad. De hecho, es el último Rawls quien nos recuerda que, finalmente, "aquello que los hombres quieren es trabajo con sentido en régimen de libre asociación con los demás" (Rawls, 2001: 257). Y resulta interesante contactar también que, un siglo antes, Marx había afirmado que "el yugo del capital puede ser removido por el benéfico sistema republicano de la asociación de productores libres e iguales" (Marx y Engels, 1989/16: 195).

Se hace necesario, pues, un suelo, una base material incondicionalmente conferida a los individuos para que éstos puedan intervenir en la vida social con niveles pertinentes de poder de negociación y, por lo tanto, sin correr el riesgo de ser engullidos por aquellos que ocupan las posiciones de mayor privilegio. El objetivo central de este texto no es otro que el de subrayar que la RB, por las razones tanto normativas como técnicas que han sido analizadas en la sección tercera, constituye el instrumento más adecuado para lograr este objetivo en

las sociedades contemporáneas. Enseguida insistiremos en ello, pero antes quisiéramos abordar una cuestión de gran importancia para entender de qué forma es preciso concebir la inserción de la RB en el seno del esquema ético-político republicano.

#### *4.3 Las instituciones políticas: potencialidades y riesgos. Por una "sociología de las instituciones políticas".*

¿Cuál es la instancia que ha de hacer posible todo este orden social –con RB o con las medidas que sean–? La respuesta es bien sencilla: las instituciones políticas. Ahora bien, no por sencilla ha dejado esta respuesta de abrir uno de los debates más delicados relativos a la recepción y asimilación de la tradición republicana en el seno de la filosofía política contemporánea. En efecto, se trata de una respuesta que nos sitúa ante una cuestión que conviene aclarar con todo detalle para evitar malentendidos habituales en relación con la tradición republicana: las instituciones públicas no

son el resultado de una suerte de identidad colectiva o cívica que preceda la vida social de los individuos, que hasta preceda la propia identidad de los individuos. ¿Dónde nacen, de dónde provienen, pues, las instituciones políticas?

Las instituciones públicas republicanas no son otra cosa que el instrumento creado por individuos encuadrados en clases sociales con el objetivo de constituir una “sociedad civil” y de hacerla estable, duradera. En este punto, conviene aclarar que la tradición republicana “sólo” nos ofrece explicaciones “histórico-contingentes” y “social-contingentes” de la articulación, de la génesis de estos cuerpos institucionales.

En cambio, lo que nada tiene de contingente es una inquietud relativa a estas instituciones políticas –al Estado– que la tradición republicana ha mostrado de forma ininterrumpida. ¿Dónde cabe situar dicha inquietud? Veámoslo con cierto detenimiento. La tradición republicana ha señalado siempre que la “sociedad civil” colapsa, se hunde también cuando estas instituciones políticas en principio legítimas –el Estado–, en tanto que organizaciones vivas que constituyen un aparato complejo, alimentan ciertas inercias que las llevan a romper los vínculos que las amarran a la “sociedad civil”, para cuyo sostenimiento han sido creadas. En estos casos, las instituciones políticas, bien a menudo a través de acuerdos con actores privados que gozan de posiciones de privilegio, tratan de erigirse en un nuevo agente en busca de cotas de poder en el seno de una “vida social” que ya no puede ser “civil”, que no puede sino retornar al estadio en el que impera la ley del más fuerte. Cuando las instituciones políticas toman esta dirección, hacen realidad la segunda causa del declive de la libertad que la tradición republicana ha detectado en todo momento: el *imperium*.

Los textos de Cicerón, de Maquiavelo, de Adam Smith o de Marx, por ejemplo, ofrecen una gran cantidad de interesantes ejemplos de caídas de repúblicas como consecuencia del proceso descrito. Sin ir más lejos, Adam Smith, al igual que buena parte de sus colegas de la escuela histórica escocesa, nos explica cómo las grandes concentraciones de poder económico privado –posfeudales o precapitalistas– pueden esgrimir “argumentos muy convincentes” para forzar acuerdos con las instituciones públicas; o hasta pueden “secuestrar” estas instituciones públicas y convertirlas en “aliadas” para el logro de unos objetivos que no tienen nada que ver con la consecución del carácter “civil” de la vida social (Casassas, 2005).

Más recientemente, David Schweickart (1999) recurre a un concepto rawlsiano que nos es de gran utilidad para caracterizar el fenómeno al

que se está aludiendo en este punto: el de “envidia excusable”. Plantea Schweickart, en la estela de Rawls, que contemplar la riqueza ajena con “envidia” es algo totalmente “excusable” cuando aquellos que la contemplan son conscientes de que la magnitud de estas riquezas puede corromper el proceso político y dar lugar a un (des)orden social totalmente tiránico. Resulta altamente sugerente constatar que, en este punto, Schweickart pone como ejemplo la evolución de la democracia en los Estados Unidos.

He aquí, pues, el núcleo de la cuestión que nos ocupa. En la tradición republicana no hallamos la esencial desconfianza hacia la esfera pública que se hace presente en la tradición liberal –por lo menos, en el liberalismo doctrinario—. Ahora bien, ¿quiere esto decir que la esfera pública sea objeto, en dicha tradición, de algún tipo de glorificación o de sobre-ponderación? Bien al contrario. Aquello que encontramos en el republicanismo es lo siguiente: 1) Primero, la evidencia de que es posible concebir y promover una acción política concertada con los demás para cortar las raíces de la dominación y levantar un régimen social constituido por “freemen” –en ningún caso por “bondsmen”–.

2) Y segundo, hallamos en el republicanismo toda una “sociología de las organizaciones” –de las instituciones políticas, en este caso– que nos recuerda que las estructuras políticas que puedan nacer de esta acción política concertada han de ser sometidas a una vigilancia extremadamente cautelosa, a veces más activa, a veces no necesariamente activa, otras veces hasta prevista institucionalmente a través de mecanismos jurídico-políticos concebidos *ex-ante*; una vigilancia, al fin y al cabo, para que lo que puede constituir un instrumento altamente valioso para el fortalecimiento de las libertades individuales –las instituciones políticas– no se desmorone y degenera en metralla presta para convertirse en munición para procesos de “des-civilización” de la “vida social”. Y esto es del mayor interés de todos quienes constituyen la comunidad considerada.

#### 4.4 La estructura material de la libertad republicana: más allá del contribucionismo.

¿Cuál es, pues, la famosa “contribución” que parece que, según el marco conceptual y de análisis del republicanismo, los individuos han de hacer? Simplemente, aprovechar el goce de una posición social que garantiza su independencia material y civil para poder definir, poner en práctica y evaluar –individualmente o con el concurso de los demás– sus planes de vida; y hacerlo de forma plena y lo más fructífera posible<sup>25</sup>.

La contribución, pues –repetimos– es aprovechar el goce de una posición social que garantiza nuestra independencia material. Y hacerlo –esto sí– desde la consciencia política de que siempre existirá la posibilidad de que las instituciones públicas, como resultado, quizás, de sus propias inercias, tomen una dirección que exija una respuesta ciudadana en términos de cierta participación política –en el seno de lo que Pettit (1997, 1999) ha dado en llamar una “democracia contestable”– orientada a sostener el carácter “civilizatorio” de estas instituciones. Esta es la (única) razón por la que podemos afirmar que la libertad republicana puede significar, bajo determinadas circunstancias, autogobierno “en común con los demás”. En este punto, conviene declarar abiertamente las dificultades que el aparato conceptual y de análisis con el que opera la tradición republicana plantea a la hora de intentar hacer una descripción “ideal” de estos eventuales procesos de compromiso social y político. Pero conviene declarar abiertamente también nuestra sospecha relativa a la imposibilidad metodológica de hacer una caracterización honrada de estos procesos más allá de la simple –pero altamente reveladora– explicación histórico-contingente y social-contingente de la forma que han tomado y toman en el mundo real.

La célebre “virtud”, pues, no es más que esto: autogobernarnos administrando las bases materiales de nuestra existencia autónoma –obviamente, si se cuenta con un elemental control sobre estas bases materiales—. Resulta interesante observar que, de hecho, esto es, por lo menos parcialmente, lo que nos propone el liberal Dworkin (1990): los individuos no son autómatas que se limiten a reaccionar a los estímulos que vienen dados por una estructura de deseos intocable; los individuos tienen la capacidad de definir sus planes de vida, entre otras cosas gracias a su racionalidad de segundo orden. De lo que se trata, por lo tanto, no es de inyectarles “los contenidos” –“la sustancia”– de estos planes de vida: por ejemplo, limitarse exclusivamente –este parecía ser el temor de Rawls (1988)– a practicar el surf en Malibú es una opción que, pese a ser, quizás, psicológicamente onerosa<sup>26</sup>, ha de ser contemplada y tratada como una opción totalmente legítima; de lo que se trata, en cambio, es, simplemente, de definir políticamente los perímetros de la vida social de

25. Conviene señalar que una de las principales dificultades con que se encuentra la hermenéutica republicana es la que viene dada por el hecho de que ciertos autores hayan hecho estas exhortaciones a la conducción de una vida libremente escogida –se trata, sin duda, de un ideal intrínsecamente atractivo– sin considerar la presencia o no de las condiciones materiales necesarias, precisamente, para escoger y conducir libremente una vida humana: algunas de las reconstrucciones de la tradición republicana que han llegado hasta nuestros días así lo hacen, lo que equivale a exhortar a auténticos milagros cognitivos y motivacionales.

26. Los “clásicos del republicanismo” han hecho siempre una descripción positiva de la acción humana que apunta, como condición necesaria para la felicidad, al despliegue de motivaciones de signo bien diverso: una mente limitada al cultivo de sólo

manera tal, que la puesta en práctica de estos planes de vida, sean los que sean, resulte socio-institucionalmente factible.

Este punto es habitualmente incomprendido, razón por la cual insistiremos en ello. La virtud republicana no tiene nada que ver con el perfeccionismo moral, ni apela a una concepción de la buena vida aislada de las instituciones sociales. Todo lo contrario: la tradición republicana defiende que cuando la ciudadanía tiene garantizada por la república una base material que posibilite su existencia social autónoma, puede entonces desarrollar plenamente la capacidad de autogobernarse en su vida privada. Pero, además, la seguridad material posibilita otra importante capacidad: la de desenvolverse con solvencia en la esfera pública. Claro que esta base material también puede empujar a algunos ciudadanos a atiborrarse de cerveza y de comida coleserólica mientras ven los programas televisivos más infames. Los defensores del republicanismo no niegan esta eventualidad; lo que afirman es que esta base material —esta existencia material asegurada— otorga

a los individuos la posibilidad de desarrollar la virtud cívica, que no es otra cosa que la capacidad para autogobernarse en la vida privada y, a partir de ahí, llegar a la vida pública ejerciendo plenamente su condición de ciudadanos, esto es, de individuos materialmente independientes (Raventós, 2007).

En cualquier caso, conviene aclarar que hablar de contribuciones o de deberes cívicos de forma a-histórica y sociológicamente desencarnada, es decir, al margen de la explicitación de las condiciones concretas en las que los individuos pueden sentirse inclinados a realizar tales contribuciones y a cumplir tales deberes, podría ser, por razones de tipo epistémico, algo más propio de ejercicios de composición de artefactos conceptuales más o menos elegantes, que de la tarea de comprender los condicionantes socio-institucionales que intervienen en el despliegue de las motivaciones humanas en una u otra dirección.

Sea como sea, el objetivo central de este artículo es la afirmación de que la independencia material que la RB ofrece constituye una herramienta altamente valiosa para lograr este control de las bases materiales de nuestra existencia autónoma que es vista como necesario para que la libertad y la neutralidad no se conviertan en simples divisas proclamadas en el vacío.

60 ciertas disposiciones, de disposiciones de un solo signo, como podría ser el caso del surfista rawlsiano, es vista, desde una óptica estrictamente descriptiva —no entran en juego aquí juicios de valor de ningún tipo—, como un sistema cognitivo subóptimo, esto es, como un sistema cognitivo cuyas potencialidades no están siendo plenamente desarrolladas —huelga decir que este dictamen para nada implica una sanción moral y, menos todavía, legal—. Cabe destacar, por otro lado, que este pluralismo motivacional que el republicanismo ha exhibido en todo momento resulta perfectamente compatible con los resultados de las modernas ciencias cognitivas —véase, por ejemplo, Flanagan (1996)—.

Esta es la razón por la que nuestra posición con respecto a los supuestos problemas relativos a la reciprocidad que la introducción de una RB podría plantear se halla lejos de la de Richard Dagger (2006) o Stuart White (1997, 2003a, 2003b), autores que sostienen que la concesión de una renta debería estar condicionada a la realización de algún tipo de servicio o contribución por parte de sus perceptores, a quienes conviene exigir *–ex-ante–* el cultivo de cierta virtud cívica. Al margen de los problemas relativos al espacio para la discrecionalidad que los subsidios condicionados como los propuestos por Dagger y White arrastran por definición *–la necesidad de exámenes y de controles administrativos constituye la semilla de interferencias arbitrarias por parte de las instituciones públicas y, por lo tanto, de mayores grados de dominación<sup>27</sup>–*, conviene advertir la ineluctable vaguedad con que esta materialmente desencarnada “virtud cívica” es descrita por los autores citados (Además *–cabe preguntarse–*, ¿abrazan los individuos verdaderos “valores cívicos” cuando realizan ciertas actividades *–o, mejor, se ven forzados a realizarlas–* porque ello constituye una condición para obtener un subsidio?).

Además, conviene destacar que tratar de dar respuesta a las cuestiones relativas a la reciprocidad que plantean autores como Stuart White y Richar Dagger es algo que escapa a los objetivos de este texto. De hecho, sería más preciso analítica y hermenéuticamente decir que carece de sentido plantear estas preguntas cuando de lo que se trata es de presentar una defensa republicana (y nada más que una defensa republicana) de la RB<sup>28</sup>. Y es que, tal como se ha planteado ya, el republicanismo se muestra incapaz de conceptualizar la cuestión de la virtud *–la capacidad para gobernar autónomamente la propia existencia social–* si ésta se desvincula de la garantía, a todos los individuos, de un ámbito de existencia social autónoma protegido y construido a través de derechos constitutivos de ciudadanía *–el derecho universal e incondicional a una RB, por ejemplo–*. La contribución que se espera de los individuos en el marco del republicanismo no es menos que ésta: desplegar la virtud, concebida *–repetimos–* como la capacidad de gobernar autónomamente la propia existencia social, lo que, en determinadas circunstancias, puede implicar el despliegue de cierto interés más o menos intenso por los asuntos concernientes al ámbito de lo

27. En este caso sería quizás más apropiado hablar de *imperium*. Para un análisis en profundidad de los problemas técnicos de los subsidios condicionados, véase Handler (2004), Noguera (2004), Offe (1992), Ramos (2004) y Standing (2002).

28. Por supuesto, un análisis detallado de los planteamientos de Stuart White con respecto a la reciprocidad y la explotación resulta altamente interesante. Pero poco espacio queda para tales cuestiones cuando lo que se trata de explorar es sólo el vínculo entre la RB y la tradición republicana, por lo menos tal y como ésta ha sido presentado en este texto.

29. Todo esto, aun sin tomar en consideración los sugerentes planteamientos de Shlomi Segall, para quien la práctica de la reciprocidad depende de la particular concepción de la justicia distributiva que cada cual pueda adoptar. Bajo este punto de vista, un sistema incondicional de transferencia de rentas es compatible con (y a menudo incluso justificado por) el principio de reciprocidad (Segall, 2005).

30. La respuesta que sugerimos a continuación sigue de cerca los planteamientos que se encuentran en Cassassas (2006).

público. La contribución, pues, no puede ser *menos* que esto; pero tampoco puede ser *más*<sup>29</sup>.

¿Qué espacio queda para el perfeccionismo moral, pues, en el marco del ideario republicano?<sup>30</sup> Ninguno, a no ser que se considere “perfeccionismo moral”

1) el reconocimiento, en todos los miembros de nuestra especie, de la posibilidad de esta racionalidad de segundo orden que Dworkin describe; y/o

2) el reconocimiento de la necesidad de construir comunidades que políticamente reconozcan que todos han de poder gozar de la posibilidad –por ejemplo, a través del derecho universal e incondicional a una RB– de desarrollar esta racionalidad de segundo orden y de llevar a cabo los planes de vida nacidos de su ejercicio; y/o

3) el hecho de que el republicanismo, a diferencia de liberalismo, que en ningún caso restringe las preferencias –la soberanía individual ha de permanecer intacta–, sí que postule la necesidad de que las instituciones –la *polity*– restrinjan aquellas preferencias que generan situaciones de dominación de unos por parte de otros: el republicanismo establece que nos ha de ser imposible

subyugar civilmente a otros individuos, aunque así lo “prefiramos”.

A no ser que denominemos “perfeccionismo moral” a por lo menos una de estas tres posiciones, lo que resultaría insostenible desde un punto de vista filosóficamente riguroso, difícilmente podremos asociar “perfeccionismo moral” a “republicanismo” –entendido éste tal como ha sido presentado en este texto–.

En esta misma dirección, conviene subrayar por segunda vez que la tesis de la neutralidad del Estado es un invento característicamente republicano tan viejo como Pericles (Bertomeu y Domènech, 2005). Insistamos en ello. La tesis –republicana– de la “neutralidad” –aseguran Bertomeu y Domènech– no se limita al respeto –“negativo”– de las diferentes concepciones de la vida buena –de hecho, el radical laicismo republicano ha dado siempre por supuesto dicho “respeto”–; la tesis –republicana– de la “neutralidad” apunta, en esencia, a la obligación “positiva” del Estado de interferir en la vida social para deshacer la raíz económica e institucional de los poderes privados que ponen en peligro la capacidad de los individuos para (individual o colectivamente) definir y poner en práctica los planes de vida propios. Circunscribirse al “respeto negativo” y olvidar la “obligación positiva” no puede sino vaciar de contenido una noción de “neutralidad”

que, de este modo, pasaría a formar parte y a apuntalar los regímenes jurídico-políticos estrictamente formales legados por el liberalismo doctrinario. En definitiva, hallamos en el republicanismo una tradición de pensamiento altamente exigente. Pero sus exigencias no se dirigen a los individuos y sus motivaciones, sino a la propia definición de la libertad. En efecto, conviene considerar las sociologías subyacentes al republicanismo –la “sociología de la dominación” y la “sociología de las instituciones políticas”, que han sido analizadas ya–, si de lo que se trata es de erigir una noción de libertad que se pretenda substantiva. Dicho de otro modo: si no se emprende una acción político-institucional dirigida a erradicar las relaciones de dominación que el republicanismo detecta; y si no se introducen los mecanismos necesarios para hacer frente a la posible degradación de las instituciones políticas por la que el republicanismo muestra una especial preocupación, cualquier intento de hacer efectiva alguna idea elemental de libertad se verá condenado al fracaso.

## 5. Renta Básica, Democracia y Ciudadanía.<sup>31</sup>

Resulta altamente revelador que Aristóteles, el verdadero “sociólogo de la política griega” (Ste. Croix, 1988: 89), a la vez filósofo y científico social y natural hondamente inclinado a precisos y exhaustivos análisis empíricos, no desatendiera el hecho de que las condiciones socioeconómicas que rodean a los individuos determinan profundamente su comportamiento en tanto que miembros de una comunidad política. Tal como Ste. Croix indica, “lejos de ser una aberración anacrónica, limitada a Marx y sus secuaces, el concepto de clase económica como factor básico de la diferenciación de la sociedad griega y la definición de sus divisiones políticas resulta que se corresponde de manera sorprendente con los puntos de vista de los propios griegos; y Aristóteles, el gran experto en sociología y política de la ciudad griega, trabaja siempre sobre la base de un análisis de clase, dando por descontado que los hombres actuarán en política, al igual que en cualquier otro terreno, ante todo según su situación económica” (Ste. Croix, 1988: 100).

Técnicamente, la oligarquía es el gobierno de los pocos –los *oligoi*–, y la democracia es el gobierno de la mayoría, del *demos*. No obstante, en un notable pasaje de la *Política*<sup>32</sup>, Aristóteles prescinde de la mera diferencia numérica entre oligarquía y democracia, que dice que es accidental, e insiste en que el fundamento real de la diferencia entre democracia y oligarquía radica en la

31. Una primera versión de esta sección puede hallarse en Raventós y Casassas (2004).

32. *Pol.*, III, 1279b-1280a.

33. *Pol.*, 1320a.

I pobreza y la riqueza, respectivamente. A continuación explica que seguiría hablando en términos de “oligarquía” y de “democracia” del mismo modo, si los ricos fuesen muchos y los pobres pocos. Así, el aristócrata Aristóteles se inclina por la oligarquía frente a la democracia –una oligarquía formada por ciudadanos virtuosos– desde la afirmación de la importancia de la independencia material para el ejercicio de la ciudadanía. Pero Aristóteles en ningún caso desaprobaría la posibilidad de un gobierno de muchos, si esos “muchos” fueran propietarios, esto es, gentes independientes, gentes capaces de “vivir por su cuenta”.

Así, Aristóteles, aristócrata de la Grecia del siglo IV a.n.e, no entra en consideraciones de tipo normativo acerca de la necesidad de ensanchar el conjunto de los propietarios hasta hacerlo inclusivo de todos los individuos, sin distinciones de sexo, procedencia o condición social. Pero el Aristóteles filósofo y científico social no encuentra ningún tipo de razón –técnica o psicológica– para negar a los individuos la posibilidad de hacer uso de todos los derechos políticos que una constitución pueda prever, siempre y cuando cuenten con las condiciones –materiales– necesarias para poder ser considerados ciudadanos plenos.

Sin duda, la posición del aristócrata de Estagira se halla lejos de la propia del liberalismo del siglo XIX –y XX–, que concibe que la ciudadanía es ya una realidad a partir del momento en que los derechos políticos se encuentran formalmente garantizados, con independencia de las condiciones de vida de los supuestos ciudadanos. Es por ello por lo que, cuando afronta el estudio de la democracia como forma de gobierno, Aristóteles llega a afirmar que “el verdadero demócrata ha de procurar que el pueblo no sea demasiado pobre, porque esta es la causa de que la democracia sea mala. Por tanto, es preciso discurrir los medios para dar al pueblo una posición acomodada permanente”<sup>33</sup>. Este es, pues, el sentido profundo que la tradición republicana confiere a las nociones de democracia y ciudadanía.

Y esta es la razón por la que la tradición republicana, la tradición de la libertad, que desde los tiempos de Aristóteles ha rechazado toda expresión política de la tiranía, sin olvidar la que anida en los entresijos de las relaciones sociales, ha optado claramente por la independencia material como criterio para una ciudadanía plena. De hecho, esto, y no otra cosa, es lo que le da su naturaleza propietarista. Sin ir más lejos, una democracia de pequeños –y grandes– productores independientes fue el sueño de Jefferson (Richard, 1995), un sueño que el mundo industrial moderno barrió al crear un enorme ejército de individuos excluidos de la propiedad del capital –y de la tierra– con motivo de la “gran transformación” tan formidablemente des-

crita por Karl Marx (1975) y Karl Polanyi (1944): el ejército de los asalariados, el de los trabajadores "libres"<sup>34</sup>. No es casual que el liberalismo decimonónico terminase por desligar el ideal de ciudadanía de la condición de independencia. Como se ha mencionado brevemente ya, el liberalismo histórico universalizó los derechos civiles y políticos al margen de la riqueza y la propiedad de los individuos, pero en esta operación no sólo creó una ciudadanía vulnerable y dependiente –también de la protección estatal–, sino que, además, dio cobertura jurídico-constitucional a la desigualdad social entre ciudadanos formalmente libres.

En cambio, la propuesta de la RB, al recuperar el ideal de independencia para todos, enlaza con la tradición republicana de la libertad como no-dominación. Desde este punto de vista, la RB ha de entenderse como (parte de un conjunto de medidas<sup>35</sup> para garantizar) el derecho a la existencia social, como una asignación universal que habilita a los ciudadanos, empezando por los más vulnerables y desfavorecidos, para el ejercicio de la libertad y la ciudadanía plenas.

De acuerdo con los ideales del republicanismo democrático, las bases de la existencia social de los individuos no pueden depender hoy del hecho de que éstos sean o no trabajadores asalariados, como no pueden depender de su género, de la forma de convivencia que elijan o de la importancia de las propiedades de las que gocen (Raventós, 2004). Bien al contrario, los ideales del republicanismo democrático apuntan claramente a la afirmación de la necesidad de que la base de la existencia material sea tan universal e incondicional como lo es el derecho al sufragio –allá donde éste existe–. Conviene recordar, en este sentido, que Carole Pateman ha afirmado recientemente que "la libertad individual como autogobierno, cuya naturaleza es esencialmente política, exige para su cumplimiento una renta básica como derecho democrático" (Pateman, 2006: 107). Porque el mundo de hoy es una cruda demostración del hecho de que la dominación más palmaria es perfectamente compatible con los derechos formales liberales. Existe un gran número de realidades que no hacen sino dar fe de tal afirmación. Al decir de Joseph Stiglitz (2003), ¿cuál es valor de

34. Precisamente a estos trabajadores "libres" se refiere John Wade en su análisis de "[este] período que ha dado lugar a esta multitudinaria clase de los enfáticamente denominados POBRES, clase constituida por gentes personalmente libres, pero carentes de los medios para sostenerse a sí mismos a través de su laboriosidad o de su capital, y desasistidos y abandonados a su suerte por sus conciudadanos. Los individuos que se encuentran en esta desgraciada situación se ven inevitablemente impedidos a un estado de esclavitud: aquellos que no pueden vivir con independencia del sostén de los demás no pueden, en el día a día, actuar como hombres libres" (Wade, 1966: 26-7).

35. Para un análisis de otras medidas necesarias –y complementarias– para el cumplimiento de la libertad republicana en las sociedades de mercado –en particular, las llamadas medidas "antiacumulatorias"–, véanse Casasas (2006) y Pettit (2006).

la libertad de expresión de un hombre o de una mujer cuyo estado de inaniación le impide el mero hecho de hablar? ¿Cuál es el valor de la libertad de prensa para una mujer que nunca recibió ningún tipo de educación y que apenas sabe leer?

Así, carece de sentido hablar de “ciudadanía” sin considerar las condiciones materiales de los supuestos “ciudadanos”, sin hacerse cargo de las asimetrías de poder que permean la vida social –los mercados de trabajo, especialmente–, sin asumir que los “ciudadanos”, para poder ser considerados “ciudadanos efectivos”, deben quedar libres de la mera posibilidad de interferencias arbitrarias que les puedan impedir tomar decisiones concierne a sus vidas –a su trabajo– de forma plenamente libre y autónoma. La RB no puede, por sí sola, hacer frente a todos los problemas sociales que azotan los grupos sociales más desfavorecidos. Sin embargo, se trata de una medida que, sin lugar a dudas, presenta un sentido político altamente interesante desde el punto de vista del republicanismo democrático. En efecto, la RB lograría contrarrestar, en un grado nada menospreciable, la dominación social que sufre un alto porcentaje de los moradores de las sociedades contemporáneas. En otras palabras, la RB supondría un importante paso hacia un mundo en el que hombres y mujeres pudieran vivir sin necesidad de pedir permiso a otros para hacerlo.

### Bibliografía

Andrés Santos, Francisco J. (2005): “Derecho romano y axiología política republicana”, en M.J. Bertomeu, A. Domènech y A. de Francisco (eds.), *Republicanismo y democracia*. Buenos Aires: Miño y Dávila Editores.

Añón, M.J. y Miravet, P. (2004): “El derecho a un ingreso y la cuestión social de las mujeres europeas”, en J. Martínez Ridaura y M.J. Aznar (coords.), *Discriminación y diferencia*, Valencia: Tirant lo Blanc.

Aristóteles (1997): *Política*, Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

Beard, C.A. y Beard, M.R. (1939): *America in Midpassage*, New York: MacMillan.

Bertomeu, M.J. and Domènech, A. (2005): “El republicanismo y la crisis del rawlsismo metodológico. Nota sobre método y substancia normativa en el debate republicano”, *Isegoría*, Núm. 33.

Bosc, Y., Gauthier, F. y Wahnich, S. (eds.) (2005): *Por la felicidad y por la libertad (discursos de Robespierre)*, Barcelona: El Viejo Topo.

Casassas, D. (2005): *Propiedad y comunidad en el republicanismo comercial de Adam Smith*:

## Propiedad y libertad republicana

*el espacio de la libertad republicana en los albores de la gran transformación*, Barcelona: Universitat de Barcelona.

— (2006): “A Political Constitution of the *Invisible Hand*? Property, Community, and the Accomplishment of Republican Freedom in Market Societies”, ponencia presentada en el Congreso Anual de la Association for Legal and Social Philosophy (ALSP) (Dublín, junio-julio de 2006).

Casassas, D. y Raventós, D. (2003): “La Renta Básica como caja de resistencia: poder de negociación de los trabajadores y libertad como no-dominación”, en J. Giraldo (ed.), *La Renta Básica, más allá de la sociedad salarial*, Medellín: Ediciones de la Escuela Nacional Sindical.

Dagger, R. (2006): “Neorepublicanism and the Civic Economy”, *Politics, Philosophy and Economics*, Vol. 5, Núm. 2.

Domènech, A. (2000): “Solidaridad”, *Viento Sur*, Núm. 50.

— (2003): “Democracia, virtud y propiedad (Anteayer, ayer y hoy)”, en A. Arteta, E. García Guitián y R. Máiz (eds.), *Teoría política: poder, moral, democracia*, Madrid: Alianza Editorial.

— (2004): *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*, Barcelona: Crítica.

Dworkin, R. (1990): *Foundations of Liberal Equality*, Salt Lake City: University of Utah Press.

67

Elster, J. (1990): *The Cement of Society. A Study of Social Order*, Cambridge: Cambridge University Press.

Flanagan, O. (1996): *Self Expressions: Mind, Morals and the Meaning of Life*, Oxford: Oxford University Press.

Francisco, A. de y Raventós, D. (2005): “Republicanism y Renta Básica”, en M.J. Bertomeu, A. Domènech y A. de Francisco (eds.), *Republicanism y democracia*, Buenos Aires: Miño y Dávila Editores.

Handler, J. (2004): *Social Citizenship and Workfare in the United States and Western Europe. The Paradox of Inclusion*, Cambridge: Cambridge University Press.

Harrington, J. (1992) [1656-1747]: *The Commonwealth of Oceana and A System of Politics*, New York: Cambridge University Press (ed. J.G.A. Pocock).

Lerner, A.P. (1972): “The Economics and Politics of Consumer Sovereignty”, *American Economic Review*, Núm. 62.

Marx, K. (1975) [1857-1859]: “La llamada acumulación originaria”, en *El capital. Crítica de la economía política*, Vol. 1, México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

— (1981) [1875]: “Crítica del programa de Gotha”, en K. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, Moscú: Progreso.

Marx, K. y Engels, F. (1989): *Marx-Engels-Werke (MEW)*, Berlin: Dietz Verlag.

Mundó, J. (2005): "Autopropiedad, derechos y libertad (¿debería estar permitido que uno pudiera tratarse a sí mismo como a un esclavo?)", en M.J. Bertomeu, A. Domènech y A. de Francisco (eds.), *Republicanism and democracia*. Buenos Aires: Miño y Dávila Editores.

— (2006): "Locke y Aristóteles. Isomorfismos en la tradición filosófico-política republicana", en M.J. Bertomeu, E. Di Castro, E. y A. Velasco (eds.), *La vigencia del republicanism*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Noguera, J.A. (2004): "Citizens or Workers? Basic Income vs. Welfare-to-Work Policies", *Journal of Law and Urban Policy*, Vol. 2, Núm. 1. Disponible en [www.jlup.org](http://www.jlup.org).

Offe, C. (1992): "A Non-Productive Design for Social Policies", en P. Van Parijs (dir.), *Arguing for Basic Income*, London: Verso.

Pateman, C. (2003): "Freedom and Democratization: Why Basic Income is to be Preferred to Basic Capital", en K. Dowding, J. De Wispelaere y S. White (eds.), *The Ethics of Stakeholding*. Basingstoke: Palgrave.

— (2006): "Democratizing Citizenship: Some Advantages of a Basic Income", en B. Ackerman, A. Alstott y P. Van Parijs (eds.), *Redesigning Distribution*, London-New York: Verso.

Pautassi, L. (1995): "¿Primero... las damas? La situación de la mujer frente a la propuesta del ingreso ciudadano", en R. Lo Vuolo (comp.), *Contra la exclusión (La propuesta del ingreso ciudadano)*, Buenos Aires: Miño y Dávila.

Pettit, P. (1997): *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*, Oxford: Oxford University Press.

— (1999): "Republican Freedom and Contestatory Democratization", en I. Shapiro and C. Hacker-Cordón (eds.), *Democracy's Value*, Cambridge: Cambridge University Press.

— (2006): "Freedom in the Market", *Politics, Philosophy and Economics*, Vol. 5, Núm. 2.

Polanyi, K. (1944): *The Great Transformation*, Boston: Beacon Hill.

Ramos, F. (2004): "Políticas de empleo", en VVAA, *Políticas sociolaborales*, Barcelona: UOC.

Raventós, D. (1999): *El derecho a la existencia. La propuesta del Subsidio Universal Garantizado*, Barcelona: Ariel.

— (2000): "El salario de toda la ciudadanía". *Claves de Razón Práctica*, Núm. 106.

— (2004): "La existencia material ciudadana", ponencia presentada en el *III Simposio sobre Republicanismo*, en el marco del *II Congreso Iberoamericano de Ética y Filosofía Política* (Lima, 13-14 de enero de 2004).

— (2007): *The Material Conditions of Freedom*, London: Pluto Press.

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*, Núm. 34.

— (2004): "Republicanism and Basic Income: the Articulation of the Public Sphere from the Repoliticization of the Private Sphere" en G. Standing (ed.), *Promoting Income Security as a Right: Europe and North America*, London: Anthem Press.

## Propiedad y libertad republicana

Rawls, J. (1988): "The Priority of Right and Ideas of the Good", *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 17.

— (2001): *Justice as Fairness. A Restatement*, Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.

Richard, C.J. (1995): *The Founders and the Classics. Greece, Rome and the American Enlightenment*, Cambridge Mass: Cambridge University Press.

Schweickart, D. (1993): *Against Capitalism*, Paris and Cambridge: Maison des Sciences de l'Homme and Cambridge University Press

— (1999): "¿Son compatibles la libertad, la igualdad y la democracia?", *Mientras Tanto*, Núm. 75.

Segall, S. (2005): "Unconditional Welfare Benefits and the Principle of Reciprocity", *Politics, Philosophy and Economics*, Vol. 4, Núm. 3.

Simon, W.H. (1991): "Social-republican Property", *UCLA Law Review*, Núm. 38.

Standing, G. (2002): *Beyond the New Paternalism: Basic Security as Equality*, London: Verso.

Ste Croix, G.E.M. de (1988): *La lucha de clases en el mundo antiguo*, Barcelona: Crítica.

Stiglitz, J. (2003): *The Roaring Nineties: A New History of the World's Most Prosperous Decade*, New York: Norton.

Van Parijs, P. (1995): *Real Freedom for All: What (If Anything) Can Justify Capitalism?* Oxford: Oxford University Press.

Wade, J. (1966) [1833]: *History of the Middle and Working Classes*, New York: Augustus M. Kelley.

White, Stuart (1997): "Liberal Equality, Exploitation, and the Case for an Unconditional Basic Income", *Political Studies*, Núm. 45.

— (2003a): "Fair Reciprocity and Basic Income", in A. Reeve and A. Williams (eds.), *Real Libertarianism Assessed. Political Theory after Van Parijs*, Hampshire: Palgrave MacMillan.

— (2003b): *The Civic Minimum. On the Rights and Obligations of Economic Citizenship*, Oxford: Oxford University Press.

Wright, Erik Olin (2006): "La Renta Básica como proyecto socialista", *Sin Permiso*, Núm. 1.