

DISOCIAR RENTA Y EMPLEO: ¿CUÁNTO, CÓMO Y POR QUÉ?

Imanol Zubero

Universidad del País Vasco

Poner al mercado en su lugar

En el Informe al Club de Roma que lleva por título *Factor 4*, elaborado en 1996 por Ernest U. von Weizsäcker, L. Hunter Lovins y Amory B. Lovins, después de mostrarse en la práctica la viabilidad técnica y económica de una serie de medidas destinadas a desarrollar estilos de vida sostenibles, podemos leer lo siguiente: “No se pueden esperar rápidos progresos [en el desarrollo de estilos de vida alternativos] en un mundo en que tanto la base material de la vida como también el prestigio social están ligados de manera inseparable al puesto de trabajo y en que prácticamente todo se puede comprar con dinero. *Debemos intentar separar en cierta medida la base material de la actividad profesional.* La cuestión es crear o redescubrir una satisfacción equivalente y un prestigio social parecido al que existe en el campo profesional en trabajos dentro del ámbito doméstico y vecinal. Hay que redescubrir el valor propio -enterrado por la economía- del trabajo realizado en un contexto vecinal, doméstico o social” [las cursivas son mías, I.Z.]. Y añaden más adelante: “La base material de la vida y el prestigio social están ligados de manera prácticamente inseparable al puesto de trabajo. Este hecho es uno de los mecanismos más importantes que hacen que la política siempre se decida por los puestos de trabajo, sobre todo los industriales, en los momentos en que hay que tomar una decisión. [Pero] el bienestar y la prosperidad no están necesariamente vinculados al trabajo profesional. *Las actuales ventajas del trabajo profesional, tales como la seguridad social y el reconocimiento de la sociedad, se podrían separar, al menos en parte, de este tipo de trabajo, mediante medidas graduales y sensatas*” [nuevamente, las cursivas son mías, I.Z.].

A nadie le extrañará que muestre mi adhesión entusiasta a esta declaración, en la que se afirma que si queremos desarrollar estilos de vida sostenibles a) es preciso separar la base material de la vida de la actividad profesional, y que b) tal cosa es posible mediante la aplicación de medidas graduales y sensatas. Por eso, no deja de producirme una sensación agrídulce la propuesta de estos autores para poner al mercado en su lugar y reforzar el valor de las actividades desarrolladas en el denominado sector informal: una reforma fiscal ecológica que permita la constitución de un amplio fondo social a través del cual pagar a las personas

que desarrollen actividades familiares, vecinales o sociales. Me parece insuficiente.

Cuando los autores del Informe afirman que está disminuyendo la necesidad de ganarse la vida mediante un empleo fijo y que, por ello, muchas personas están descubriendo las alegrías del sector informal, recurren a unos supuestos ejemplos que, sinceramente, no considero generalizables: “Son cada vez más las personas que se independizan del trabajo profesional reglado gracias a los ingresos por trabajos adicionales, la solidaridad de los amigos y las relaciones familiares. El seguro de desempleo es en algunas sociedades tan considerable que ya no se puede equiparar paro con pobreza. Y una minoría ya no muy pequeña de herederos de fortunas ya no depende de unos ingresos fijos para cubrir sus gastos”. Aviados estamos si son estos los mimbres con los que empezar a construir una sociedad en la que el trabajo para el mercado deje espacio al trabajo en el sector informal.

El mercado puede y debe tener límites. Una sociedad sana y estable es aquella en la que, porque existen diversas esferas sociales, existen también lógicas diversas para cada una de ellas (Walzer). El problema de las sociedades capitalistas estriba hoy, como siempre, en la poderosa tendencia del mercado a extender su lógica propia al conjunto de la sociedad, invadiendo otras esferas. Esto lo hace de dos formas: reduciendo toda realidad social a la categoría de "mercancía", e imponiendo como fundamento de la relación entre las personas y los grupos la capacidad de compra (en última instancia, el dinero).

Según señala Claus Offe, el desarrollo del Estado de Bienestar ha supuesto una *desmercantilización* de los intereses de los trabajadores, al reemplazar la idea de “contrato” por la de “posición” y los “derechos de propiedad” por los “derechos de ciudadanía”. Podemos hablar de desmercantilización porque las prestaciones sociales a las que el individuo tiene derecho no derivan de su posición real en las relaciones de mercado, sino que responden a una concepción social y política en virtud de la cual se asume que los individuos o las familias pueden mantener un nivel de vida socialmente aceptable independientemente de su participación en el mercado. Por el contrario, en la actualidad estamos asistiendo a una *remercantilización* de importantes sectores del espacio antes reservado a la previsión pública.

Pero en una sociedad como la nuestra, donde el acceso real a la ciudadanía pasa por la capacidad de disponer de unos recursos económicos suficientes y estables, la intrusión del cálculo económico y la eliminación de cualquier otra consideración social supone la aparición de una inaceptable dinámica de exclusión social. La combinación de paro persistente y de mayor liberalización de los mercados de trabajo alumbran un futuro poco esperanzador, descrito así por Therborn: “El futuro más probable parece que tendrá una brecha más ancha y más profunda entre las situaciones estructurales de empleo y de ausencia de empleo entre los jóvenes y los adultos en la flor de la edad. A dónde puede llevarnos una liberalización mayor de

los mercados de trabajo es algo que puede verse por la experiencia de los Estados Unidos en las últimas décadas [...]: una división entre los que tienen éxitos, que pueden trabajar duro pero durante periodos más breves, las personas que trabajan durante mucho tiempo y duro (por una retribución limitada) y un sector permanente de no trabajadores, algunos de ellos que tratan de conformarse, otros que se aíslan, otros más que se desvían de la cultura de la sociedad existente, pero más inclinados a negociar, a pelear y a armar alboroto que a rebelarse. Pocos podrían decir que éste es un panorama atractivo. Pero no se puede culpar al pintor aun cuando este cuadro parezca un poco duro o inacabado”.

La exclusión se traduce en quiebra del principio democrático de la ciudadanía. "La denegación de la pertenencia es siempre la primera de una larga cadena de abusos", afirma Walzer. La pertenencia es tan importante porque significa lo que los miembros de una comunidad política se deben unos a otros; y lo primero que se deben entre sí es la previsión comunitaria de la seguridad y el bienestar. Si permitimos que la pertenencia, que la ciudadanía, pase a depender de la lógica del mercado, estaremos condenando a la exclusión a millones de personas, cuya capacidad de influencia fundada en la lógica política democrática de "una persona, un voto" se verá radicalmente eliminada al ser sustituida por la lógica económica del "tanto tienes, tanto vales".

"La moralidad del bazar está bien en el bazar. El mercado es una zona de la ciudad, no la ciudad entera" concluye Walzer. No nos engañemos: una sociedad no es más libre cuando más libremente funciona el mercado; limitar la racionalidad económica a sus justos términos, hacer que el mercado sirva a objetivos sociales, no tiene por qué suponer un atentado a la iniciativa económica. Y si alguien quiere convencernos de lo contrario, preguntémosle si no se da cuenta de que reducirlo todo a mercancía supone consolidar un sistema social en el que el dinero sea caro y los seres humanos baratos; y preguntémosle si ese es el mundo que quiere para los suyos.

Recuerdan Luc Doyal e Ian Gough que, como han reconocido autores como Adam Smith, Emile Durkheim o Karl Polanyi, el mercado necesita un fuerte apuntalamiento normativo. Y ello es así por sus radicales insuficiencias a la hora de discernir, primero, y satisfacer, después, las necesidades reales de las personas. De ahí su propuesta: "La optimización de la satisfacción de necesidades sólo predominará cuando el estado se vea limitado a actuar de forma que persiga los objetivos relacionados con la necesidad. [...] Estos objetivos sólo se perseguirán mediante la constante movilización de ciudadanos dentro de amplios movimientos sociales que den prioridad a la satisfacción óptima de necesidades. Sin una movilización de la ciudadanía y la acción del estado, cualquier intento de mejora de la satisfacción de las necesidades de la mayoría de las personas se topará con la hostilidad de los intereses patronales que defienden

objetivos sectoriales. Ya que normalmente tendrán el suficiente poder como para frenar las políticas progresistas, el poder del estado debe ser utilizado para combatirlos. Pero esto no ocurrirá sin la movilización efectiva de los movimientos sociales dentro de la sociedad civil”. Este es el reto: poner la economía al servicio de las necesidades de una vida decente. Si la economía debe servir *sólo* para lo que realmente sirve, será desde otros ámbitos de la estructura social desde donde sea posible limitar su dinámica. No se trata de renunciar a esta dinámica, sino de encauzarla. Convivir con la economía de mercado supone, sin duda, reconocer sus exigencias, pero no someterse, sin más a ellas.

Desde hace unos años se está hablando de la necesidad de desarrollar un nuevo paradigma económico caracterizado, según la denominación propuesta por Henri Bartoli, como una *economía multidimensional*, esto es, una economía que no se reduce a la dimensión mercantil sino que asume e integra un conjunto de dimensiones de indudable relevancia económica, social y política: el desarrollo sostenible, la cohesión social, los valores morales, etc. Como señala Estefanía, “hasta que el contexto social del comportamiento económico no sea reconocido de forma abierta -lo que es casi imposible dentro de la ortodoxia dominante- la política económica será incapaz de tener un papel útil como intérprete de las perspectivas humanas: una teoría económica potente siempre se erige sobre visiones políticas fuertes o poderosas”. El instrumentalismo de la lógica de mercado es incapaz de ofrecer una visión político-moral que sirva para orientar el comportamiento social; recordemos la afirmación de Castoriadis en el sentido de que el capitalismo sólo ha podido funcionar porque ha heredado una serie de tipos antropológicos que él ha sido incapaz de crear: el juez incorruptible, el funcionario íntegro, el maestro vocacionado, el trabajador profesional, etc. No puede hacerlo porque el sujeto capitalista, el *homo oeconomicus*, es reducido por la teoría económica a un egoísta racional que, en sus relaciones en el mercado (y la tendencia es a convertir cada vez más ámbitos de su vida en una forma de mercado) persigue la maximización de su interés propio. Se olvida así de que la racionalidad no es la única motivación para la acción humana. Las personas actuamos también siguiendo normas sociales, así como emociones. Y, como se ha ocupado de analizar Jon Elster, la relación entre racionalidad, normas sociales y emociones es enormemente compleja, pero hay algo meridianamente claro: que las normas y las emociones son el humus motivacional sobre el que se construye la acción racional. Sin emociones, afirma Elster, no habría ningún motivo para actuar. Y sin normas sociales a las que nos vinculamos aunque no exista ningún interés personal en ello la acción racional acaba reducida a calculador oportunismo.

Así pues, es preciso recuperar esta dimensión normativa de la actividad económica. “Parafraseando a Max Weber -escribe Elster-, una norma social no es como un taxi del cual uno puede descender a voluntad. Quienes siguen una norma social la respetan aunque no exista

ningún interés personal en ello. En una situación dada, el cumplimiento de la norma puede ser útil, pero eso no significa que siempre sea útil cumplirla. Es más, no hay ninguna presunción de que su utilidad ocasional pueda explicar su existencia”. La crisis de la ciudadanía moderna empezó el mismo día en que algunos empezaron a preguntarse cuál era la utilidad de la solidaridad, llegando a la conclusión de que, en ese momento, no les interesaba gran cosa. Y se bajaron del taxi.

Hoy es preciso que volvamos a dejarnos obligar por la norma social de la solidaridad como fundamento de una sociedad decente. Sin duda, los años transcurridos desde que se empezó a hablar de la crisis del Estado de bienestar no pueden dejarse, sin más, a un lado. Muchas cosas han cambiado. En particular, hemos aprendido que los recursos presupuestarios con los que cuenta una sociedad son siempre escasos (lo que no quiere decir que sean pocos). Pero si es cierto que utilizar una parte de esos recursos para la solidaridad exige pagar un precio, Amartya Sen nos recuerda que este precio ha de aplicarse a *todos* los gastos públicos, no sólo a los gastos sociales: “La importancia del compromiso social con el cuidado de la salud, la educación básica, la prevención de la pobreza y la seguridad social no debería verse empañada por el hecho de que los fondos para atender a esos compromisos cruciales tengan que competir con los fondos que se dedican a otros propósitos (además de los gastos militares y otras preocupaciones de muchos Estados, incluyendo el correr con las pérdidas de actividades públicas ineficaces)”.

Disociar ingresos y empleo (versión *soft*)

Si estamos hablando de reapropiarnos del futuro con el fin de poder controlar el presente, esto sólo será posible si somos capaces de garantizar a todas las personas una vida decente al margen (que no en contra) del mercado.

Los autores del informe *Factor 4* apelaban a la necesidad de reconocer el valor de actividades no mercantiles. Si lo pensamos bien, estas son las que realmente importan. No podemos vivir sin afecto, sin humor, sin poesía, sin solidaridad. Es preciso, por tanto, reconocer a las personas que son capaces de tales producciones no mercantiles, no por el valor mercantil de sus producciones, sino porque son producciones socialmente valiosas que sólo esas personas pueden hacer. Y valorarlas porque pueden hacerlas, para que puedan hacerlas, no porque las hagan. Un buen ejemplo puede ser el del subsidio a las madres, tal y como lo plantea Gorz:

Es necesario, pues, elegir en nombre de qué se reclama un subsidio social específico para la madre. Si es en nombre de la emancipación de la mujer, no se puede *además* invocar la

utilidad social de la función maternal (y viceversa). El argumento de la utilidad social, en lugar de dar a la causa feminista un fundamento más sólido, no hace más que debilitarla inútilmente. El derecho de la mujer a ser (o a no ser) madre no necesita, en efecto, ninguna justificación suplementaria: extrae su legitimidad en los derechos imprescriptibles de la persona humana a disponer soberanamente de sí misma. La asignación a la madre de una renta social específica y suficiente responde a los mismos principios que la protección social *incondicional* de la integridad de las personas, de su salud, de su libertad. Su rentabilidad económica o su utilidad social no tienen que entrar en cuenta.

Así pues, aunque estamos hablando de un reconocimiento que se concreta *también* económicamente, no estamos hablando de un “salario” por hijo parido, o por poema escrito, o por canción cantada, o por árbol plantado, o por anciano acompañado...

No es posible hacer depender los derechos asociados a la ciudadanía del funcionamiento libre del mercado. Hay que recuperar el contenido político de la ciudadanía. Pero hay que recuperarlo en la práctica. Y en la práctica, el ejercicio de la ciudadanía pasa por el acceso a los recursos necesarios para poder vivir con la mayor libertad posible. De ahí la reivindicación de disociar del empleo aquella renta básica considerada como mínimo vital para llevar una existencia digna. Creo que esta es la única forma de lograr que cualquier propuesta de generar empleo con derechos tenga éxito. Y digo cualquier propuesta: ya sea el reparto del empleo como el fomento del empleo a tiempo parcial, la flexibilidad, la polivalencia, la movilidad geográfica, el autoempleo o la formación continua, lo mismo que el trabajo fuera del mercado. Sin un ingreso suficiente y estable garantizado como derecho de ciudadanía, al margen de nuestra relación con el mercado en cada momento, todas esas propuestas tendrán como consecuencia para muchas personas la precariedad vital. Lo considero, por tanto, como el eje irrenunciable de cualquier estrategia de lucha contra el paro y la degradación del trabajo o, más en general, de cualquier propuesta destinada a extender y fortalecer los derechos de ciudadanía. Se trata de la disociación de los ingresos necesarios para llevar una vida digna y el empleo.

Hay dos versiones de esta disociación: una primera, a la que he denominado *soft* (suave), mantiene sin embargo la relación de los individuos con el empleo como la relación social más determinante; una segunda, a la que denominaremos *hard* (dura), que disocia totalmente los ingresos necesarios para vivir con dignidad del empleo.

Empezaremos con la primera versión: consiste en defender unos ingresos garantizados para todas las personas, pero sin que estas pierdan su relación con el empleo, según la idea del *segundo cheque* defendida por Guy Aznar: la renta de los ciudadanos provendría de dos fuentes diferenciadas: por una parte, del salario percibido en función de las horas trabajadas y de la tarea realizada; por otra parte, en la forma de una renta básica garantizada procedente de un pacto de solidaridad.

En principio, esta idea de combinar renta salarial y renta social tiene que ver con una concepción del trabajo que no se reduce a su carácter funcional, instrumental (un medio para obtener un ingreso), sino también presenta un carácter emancipador: como señala Gorz, el trabajo realizado con sentido económico delimita una esfera pública y otra privada, confiere al individuo una identidad social pública, define sus obligaciones y, por tanto, le considera libre una vez cumplidas éstas. Es por eso que, en opinión de este y de otros autores, el derecho de acceder mediante el trabajo a la esfera económica pública es indisociable del derecho de ciudadanía, del derecho a la pertenencia. No es por tanto la garantía de una renta mínima independiente de todo trabajo la que se puede situar como eje vertebrador de un proyecto de sociedad justa y democrática, sino el *vínculo indisoluble entre derecho a la renta y derecho al trabajo*: cada ciudadano debe tener el derecho a un nivel de vida normal, pero debe tener también la posibilidad (el derecho y el deber) de contribuir con su trabajo, pues en esto estriba el derecho de no depender para su subsistencia de la buena voluntad de quienes en cada momento toman las decisiones económicas. Esto es así porque se pertenece a la sociedad y se tienen derechos sobre ella, o, por el contrario, se está parcialmente excluido de ella, según se participe o no en el proceso de producción organizado a escala de la sociedad entera. Cualquiera que sea la importancia del mínimo garantizado, no cambia el hecho de que la sociedad no espera nada de mí y, por lo tanto, no me confiere ningún derecho sobre ella: “Mediante este subsidio -concluye Gorz- me tiene en su poder: lo que hoy me da puede rebajármelo o suprimírmelo mañana, porque no tiene ninguna necesidad de mí, que tengo necesidad de ella”.

Guy Aznar representa la más vigorosa crítica de las posiciones que propugnan la total disociación de ingresos y empleo: “Estoy total y firmemente opuesto al principio de una retribución para todos, sean cuales sean sus formas y sus retribuciones, siempre que consista en abonar una especie de salario a todos los ciudadanos, sin que necesiten trabajar para ello”. En su opinión, la alternativa está meridianamente clara, sin posibilidad de terceras vías: “O bien consideramos que la exclusión es inevitable u que es prioritario *repartir las riquezas* para disminuir la pobreza; o bien consideramos que es prioritario *dar trabajo a todos* y usamos el reparto de las riquezas como un medio para lograrlo”. El rechazo de Aznar a la idea de un salario universal incondicionado (rechazo compartido, como recuerda el propio Aznar, por André Gorz), nace de su afirmación innegociada del valor trabajo. El trabajo es la vida, la vida es trabajo, trabajar es formar parte de la sociedad, repite Aznar. “El mecanismo del salario social sin trabajo, es decir, abonar recursos de forma permanente y universal sin causalidad económica directa, sin una acción individual que lo justifique, es por esencia un *mecanismo de dependencia*”, concluye taxativamente este autor.

También Paul Bouffartigue critica la idea de desconectar completamente el derecho al trabajo y el derecho a la renta al considerarlo un peligro de institucionalización de la exclusión social, apoyando en su defecto la creación de un mecanismo de *contratos de actividad* que ligue a cada persona a una red de empresarios privados o públicos, asociaciones y organismos de formación, de manera que cada individuo recibiría una renta en la medida en que participe de las actividades de esa red, actividades que hoy pueden ser laborales, sociales mañana o formativas pasado mañana.

Es una perspectiva similar a la planteada por Orio Giarini y Patrick M. Liedtke en su Informe al Club de Roma sobre el futuro del trabajo. Estos autores defienden un *sistema de trabajo multiestratificado*, de manera que se reconozcan tres estratos diferenciados de actividades productivas: el primero, un trabajo remunerado equivalente a lo que puede ser el tiempo de trabajo básico, es decir, unas 20 horas semanales o unas 1.000 horas anuales, garantizado para todas las personas capaces mediante la intervención pública; el segundo, el trabajo remunerado desarrollado en condiciones de mercado; el tercero, las actividades de autoproducción, así como las voluntarias no remuneradas. Como hemos dicho, ese primer estrato de trabajo debería estar garantizado por la acción del Estado en la política fiscal y debería estar remunerado de manera que posibilite percibir un ingreso mínimo suficiente. Aunque por su duración podría ser calificado de trabajo a tiempo parcial, los autores del Informe proponen abandonar la noción de “tiempo parcial” y considerar ese primer estrato como una *unidad básica de empleo*. Ahora bien, “aceptar el trabajo de este primer estrato será un requisito necesario para percibir los subsidios estatales que se distribuirán como sueldos según las necesidades individuales, teniendo en cuenta diferencias regionales y locales, etc. Las personas que no estén dispuestas, por el motivo que sea, a proporcionar su capital humano a cambio de un sueldo mínimo que les permita vivir a un nivel muy modesto, no tendrán derecho a percibir dichos subsidios”.

No quiero ahora profundizar en el planteamiento de autores como Aznar y Bouffartigue, o en la propuesta de Giarini y Liedtke. Lo que me interesa en este momento es destacar la propuesta de todos estos autores en el sentido de disociar (aunque es verdad que condicionadamente) aquellos ingresos necesarios para llevar una vida decente de la situación laboral concreta, lo que supone una coincidencia fundamental con la versión *hard* que a continuación vamos a exponer. Profundizar en las diferencias entre ambas perspectivas nos llevaría a un debate sobre el valor actual del trabajo, así como sobre la confusión entre el derecho y la obligación de trabajar o sobre la reducción de todo el trabajo socialmente necesario a empleo, algo que no tiene cabida en una obra como esta. Reivindicar alguna forma de disociación entre ingresos y empleo es, hoy por hoy, suficiente coincidencia como para

poner en pie una gran coalición contra todos aquellos que se empeñan en hacer depender el derecho a vivir de la utilidad económica de las personas. Por otra parte, creo sinceramente que esta perspectiva *soft* es más bien una fase en un desarrollo teórico que, en la mayoría de los casos, acabará por hacer llegar a la asunción de una disociación incondicionada de ingresos básicos y empleo.

El mismo Gorz acaba de reconocer en una de sus últimas obras, titulada *Miseria del presente, riqueza de lo posible*, una evolución en su pensamiento en relación a este asunto, pasando del rechazo de cualquier ingreso social que permita “vivir sin trabajar” a su aceptación como elemento que permita la superación de un sistema que realiza economías de tiempo de trabajo sin precedentes, pero hace del trabajo así liberado una calamidad porque no sabe ni repartirlo, ni repartir las riquezas producidas, ni reconocer el valor intrínseco del ocio y del tiempo dedicado a las que Marx llamara “actividades superiores”. La razón que explica su cambio de opinión es, fundamentalmente, el profundo cambio experimentado por el trabajo en las sociedades más desarrolladas, en las que resulta cada vez más difícil medir la contribución del trabajo de cada persona a la producción.

Esta contradicción es igualmente señalada por Méda, quien explica el hecho de que sigamos anclados a una concepción absolutamente individual del trabajo por la voluntad de salvaguardar el que ha sido el eje esencial de la construcción social capitalista, la incitación a trabajar: “Mantener la idea de una contribución/retribución proporcional al trabajo realizado, al título y al mérito, supone conservar la idea de la incitación individual al trabajo, del acicate individual, del interés individual, en suma, la idea del miedo al hambre. Sin el afán de lucro, la gente no trabajaría; resulta por tanto imposible disociar los ingresos del trabajo realizado. He aquí el meollo del razonamiento económico y su congruencia con el derecho laboral y de ahí la contradicción con la idea del trabajo como cauce de autorrealización”.

Así es. La falacia individualista sobre la que se asienta el modelo liberal de persona y de sociedad -unos individuos solitarios y autónomos que deciden libre y soberanamente asociarse para sacar el máximo provecho personal de la cooperación- nos condena a la unidimensionalidad. Nada de introducir en nuestra reflexión una perspectiva colectiva (es decir, social o política); mucho menos acudir a la moralidad: tal cosa es rápidamente tachada de irracional o de anticientífica, cuando no de inaceptable intromisión de lo colectivo sobre la soberanía individual. Sirva como ejemplo el planteamiento de Rodríguez Braun: “Los intervencionistas sostienen que el mercado condena a los pobres a la caridad, que hay que reemplazar por la justicia. Por un lado resulta asombroso que cuando ayudamos a nuestros semejantes libre y voluntariamente, es decir, cuando hacemos caridad, esa benevolente actitud resulte condenable; mientras que, por otro lado, cuando la ayuda es coactivamente extraída por

el poder, ello resulte virtuoso. Esta confusión es una buena muestra de la degeneración moral del intervencionismo. La ayuda caritativa hacia los necesitados es virtuosa porque es libre y responsable, requiere un compromiso personal, como el de incontables mujeres y hombres que incluso en estos tiempos de invasión de lo público sobre lo privado siguen ayudando libremente a los demás”. El valor supremo es la libertad individual y no la ayuda a los demás. Libremente puedo decidir ayudar, y eso es algo virtuoso; pero también libremente puedo decidir no ayudar, ¿lo que sería igualmente virtuoso? Desde la perspectiva neoliberal no hay forma de resolver esta cuestión. Pero, como veremos en seguida, son las normas sociales y la emociones las únicas motivaciones que pueden hacernos optar por la solidaridad necesaria, incluso contra nuestros propios intereses.

Disociar ingresos y empleo: versión *hard*

“Una sociedad decente -afirma Margalit- no está obligada a dar empleo para que la gente se gane la vida si tiene otros medios de asegurar unos ingresos mínimos, pero está obligada a proporcionar a cada uno de sus miembros una ocupación con sentido. Una sociedad decente es aquella que proporciona a sus miembros la oportunidad de encontrar, al menos, una ocupación razonablemente significativa”. Esta distinción resulta determinante. Empeñarse en la consecución de una situación de pleno empleo es una tarea imposible. Pretender el empleo pleno para todos y todas no deja de ser, a su vez, una hermosa utopía. Lo que no es ninguna utopía, lo que no es imposible, es pensar en la posibilidad de asegurar a todas las personas unos ingresos mínimos independientes del empleo, así como una ocupación con sentido (que podrá o no coincidir con el empleo).

Podemos denominarlo subsidio universal garantizado, renta básica o de otra manera, pero sus características, expuestas con su habitual radicalidad por Philippe van Parijs serían las siguientes: se trata de un ingreso pagado por el gobierno a cada miembro pleno de la sociedad, a) incluso si no quiere trabajar, b) sin tener en cuenta si es rico o pobre, c) sin importar con quién vive, y d) con independencia de la parte del país en la que viva. Ha sido definido por Gorz como “la forma social que adquiere el sueldo cuando la automatización ha abolido, junto con la obligación permanente al trabajo, la ley del valor y del propio salariado”. Este salario social no se asienta sobre el valor del trabajo (o sea, sobre los consumos que un individuo necesita para reproducir las fuerzas que gasta produciendo mercancías) ni puede ser concebido como una remuneración del esfuerzo individual, sino que tiene como función esencial distribuir entre todos los miembros de la sociedad una riqueza que es el resultado de las fuerzas productivas de la sociedad en su conjunto y no de una simple suma de trabajos individuales. Se

trata de un ingreso no condicional, lo que lo diferenciaría de los ingresos mínimos de inserción. Al contrario que estos, no es el salario de la marginalidad, sino el salario de la ciudadanía. No es concebido como una provisión (es decir, como una simple cantidad de dinero que el Estado provee magnánimamente, siempre revisable según la coyuntura) sino como una *titularidad*, es decir, como un derecho. Un derecho exactamente igual al conjunto de derechos sociales asociados al desarrollo del Estado Social de Derecho: derecho a la salud, derecho a la educación, etc. Un derecho, por tanto, a ser conquistado y defendido. Chantal Euzéby lo ha denominado la “*revolución tranquila*” del trabajo y, ciertamente, sus consecuencias serían revolucionarias.

Cada vez son más los autores que, como Gorz, están modificando sus opiniones contrarias al sueldo universal garantizado. Uno de los últimos es Ulf Himmelstrand, catedrático de sociología de la Universidad de Upsala, que en un artículo dice lo siguiente: “En el pasado me he mostrado escéptico hacia las propuestas como la de una renta mínima o un sueldo para el ciudadano sencillamente porque parecían poner más énfasis en la subsistencia pasiva que en alternativas más activas de creación de empleo. Sin embargo, ahora puedo aceptar tales sistemas como una especie de renta social mínima garantizada que puede ser complementada por un empleo corriente o rentas procedentes de un negocio, grande o pequeño, o de proyectos de cooperación local en el terreno del medio ambiente, cuidados sociales, etc. Creo que debemos ser más flexibles con respecto a estas modalidades de supervivencia y crecimiento para poder asegurar la cobertura de los «gastos básicos necesarios» en una sociedad posindustrial expuesta a las fluctuaciones de los mercados financieros globalizados”.

En cualquier caso, lo que me interesa ahora es, como ya he dicho, la reivindicación común de una retribución ciudadana al margen de la actividad laboral de los individuos, lo que no significa que estos individuos no puedan y hasta deban desarrollar determinadas actividades sociales, no reductibles al empleo.

Por un lado tenemos el planteamiento de Claus Offe, para quien “lo que necesitamos no es un incremento de los puestos de trabajo, sino una *reducción del volumen de trabajo*, es decir, del producto de las *personas* en busca de ocupación y de las *horas* de trabajo ofertadas por persona”. Se trataría, por tanto, de descargar el mercado de trabajo por la vía de la oferta de trabajo, más que intentar incrementar la demanda de empresarial de fuerza de trabajo. Descartada por razones morales y políticas la exclusión formal de determinadas categorías de trabajadores (por ejemplo, extranjeros y mujeres casadas), quedaría en principio el recurso a alguna forma de regulación temporal de la oferta -por día, por semana, por año o por vida- de manera que se reduzca o incluso se evite la insoportable presión sobre el mercado de trabajo de cada vez más personas en busca de cada vez menos empleos. Tampoco confía Offe en que la

reducción del tiempo de trabajo cumpla su teórico objetivo:

Su debilidad consiste en que en la práctica ajustarse a él resulta precisamente para los ocupados mismos «normalmente penoso». ¿Por qué tendría que estar precisamente «yo» dispuesto a trabajar menos tiempo (y con ello, de un modo u otro, a renunciar a una parte de mis ingresos o al aumento de los mismos) sólo para que «tú» encuentres trabajo, sobre todo si no está nada claro qué uso hará (o podrá hacer) «él» (el empresario) de mi sacrificio en términos de tiempo de trabajo? ¿Realmente se traducirá la reducción de tiempo de trabajo por persona en un aumento (o incluso en el mantenimiento) del número de personas ocupadas? Si no fuese así, entonces muy posiblemente estaríamos «todos» peor que antes.

El resultado es que, en su opinión, no se puede hacer gran cosa por el lado de la oferta del mercado de trabajo ni en el plano personal ni en el temporal. De ahí su propuesta para actuar sobre la demanda de trabajo, intentando disminuir el número de personas que acceden al mercado de trabajo en busca de un empleo. Para ello sería preciso alcanzar un gran acuerdo social mediante el cual se reconozcan efectivamente los derechos económicos de todos los ciudadanos, a partir del desarrollo de tres principios fundamentales (que exponemos textualmente):

- Primero: nadie tiene derecho a excluir de participar en el mercado de trabajo a categorías enteras de la población (en función de su sexo, edad, nacionalidad, cualificación, etc.).
- Segundo: si todos los ciudadanos adultos no tienen “derecho al trabajo” pero sí, efectivamente, derecho a participar como aspirantes a obtenerlo en la concurrencia por la ocupación, entonces todos aquellos que renuncien *voluntariamente* a la participación en esta concurrencia les harán un favor a los que quieran seguir participando en ella, en unas condiciones obviamente mejores debido precisamente a la renuncia de los primeros. Consecuentemente, los que se retiran tienen derecho a una contraprestación por ese favor. Esta compensación debería concebirse como *derecho ciudadano a una renta básica*, desvinculado de cualquier requisito previo (la necesidad, obligaciones familiares, etc.), financiada a través de impuestos y de una cuantía durante el período de no participación en el mercado de trabajo, suficiente para una vida modesta.
- Tercero: la indemnización por la renuncia a participar en el mercado de trabajo, que tendría que ser individualmente reversible en todo momento, no debe entenderse como una simple prima por la neutralización de la fuerza de trabajo, sino como un estímulo a tratar de utilizar la propia capacidad de trabajo de un modo diferente a su “venta” a cambio de un salario.

Una reorganización institucional de la vida del trabajo basada en estos principios, concluye Offe, tal vez no logre acabar con el paro, pero sí contribuiría a hacer más soportable y menos conflictiva una situación difícilmente en la que no todos los trabajadores van a poder

encontrar un puesto de trabajo regular.

Daniel Raventós es autor de un concienzudo trabajo sobre el salario universal garantizado (en adelante, SUG), y nada de lo que diga a continuación puede sustituir la lectura de su libro (un libro, además, excelentemente escrito). Raventós somete a una aguda disección las críticas que normalmente se hacen a esta propuesta, distinguiendo especialmente entre críticas normativas (aquellas que lo consideran indeseable por razones éticas o políticas) y críticas técnicas (aquellas que, considerándolo deseable, no lo creen posible).

Entre las críticas normativas destaco las siguientes: a) el SUG incentivará la pereza y el parasitismo; b) permitirá que los que no contribuyen al producto social se lleven una parte, lo que es considerado injusto; c) los beneficiarios del SUG no sabrán emplear el tiempo libre; d) provocará que algunos trabajos remunerados, especialmente duros, no quieran ser hechos por nadie; e) consolidará la dualización de la población laboral; y especialmente f) al desligar la percepción de una renta de la realización de un trabajo remunerado en el mercado, el SUG impide a los individuos participar de las virtudes del trabajo asalariado.

Muchas de estas críticas se fundamentan en una visión sumamente negativa de la naturaleza humana: las personas somos menores de edad que no sabemos qué hacer con el tiempo libre, gorriones que sólo esperamos una oportunidad para aprovecharnos del esfuerzo de los demás, vagos que de no tener una obligación nos pasaríamos todo el día mano sobre mano. ¿Que puede haber personas que no desarrollen actividad ninguna o que no sepan qué hacer con el tiempo libre? Eso ya ocurre ahora, incluso entre personas supuestamente pagadas para trabajar. Gorriones, vagos y aburridos los hay entre los parados que reciben prestaciones por desempleo y entre los beneficiarios de ingresos mínimos de inserción, pero también entre los trabajadores de la construcción a tiempo completo, los profesores de Universidad o los Diputados del Congreso. Por otro lado, al contrario de lo que se suele afirmar, la percepción del SUG podría permitir que muchas personas desarrollarán actividades socialmente valiosas, tanto en el ámbito voluntario como en el doméstico: son muchas, cada vez más, las personas jubiladas y prejubiladas que se acercan a las organizaciones de voluntariado para participar en ellas. Suponer que el SUG estimularía la pereza y el parasitismo es dar por sentada una psicología humana sin necesidades de estímulo, lo que es inexacto: es precisamente la gente que tiene sus necesidades cubiertas la que dedica tiempo al trabajo de formación, de solidaridad y de cuidado de los suyos. Para comprobarlo no tenemos más que darnos una vuelta por los movimientos sociales, las ONGs y los grupos de voluntariado de nuestro entorno.

Las críticas que se deshacen en loas a las virtudes del trabajo asalariado deberían ser igualmente matizadas. Lo diré con rotundidad: cada vez son menos los empleos en los que, realmente, podemos decir que la persona que los ocupa se desarrolla y se realiza como tal. La

mayor parte de los empleos son valorados fundamental, cuando no exclusivamente por los ingresos que proveen y por la seguridad vital que permiten. En cuanto a la posibilidad de que determinados trabajos quedaran sin realizar, existen distintas maneras de evitarlo. Una de estas maneras sería el incentivo económico o profesional: pagar más por hacer aquellos trabajos menos agradables pero muy necesarios para la sociedad, convertirlos en puerta de acceso para otras actividades. Otra manera que no habría que descartar sería su conversión en un servicio comunitario obligatorio, igual que se hace con la participación como miembro de un jurado, en una mesa electoral o en la administración de una comunidad de vecinos. Por último, no hay que olvidar la oportunidad de revisar a fondo algunos comportamientos sociales asociados a tales trabajos poco deseados; es el caso de la recogida de las basuras: tal vez si nadie se viera obligado a hacerlo por nosotros nos plantearíamos más en serio la necesidad de reducir, reciclar y reutilizar nuestros desechos. En todo caso, la existencia del SUG permitiría hablar, realmente, de libertad para elegir.

En cuanto a las críticas técnicas, la más importante es la que cuestiona la viabilidad económica del SUG. Como señala Raventós, es imposible contestar a esta crítica de forma concluyente ya que no ha habido ninguna experiencia práctica de este tipo de salario ciudadano. Bien es verdad que la imposibilidad de demostrar la viabilidad de una propuesta no implica necesariamente que la misma sea inviable. Si así fuera nos cargaríamos el elemento fundamental de la investigación científica, cual es el ensayo y el error (eso sí, no a tontas y a locas sino sometidos ambos, ensayo y error, a la rigurosa lógica científica). En cualquier caso, conviene romper con una perniciosa idea que desde hace ya unos años -en España, al menos desde la publicación en junio de 1996 del *Libro Blanco sobre el papel del Estado en la economía española*, dirigido por Rafael Termes- se está transmitiendo machaconamente a la ciudadanía hasta entrar a formar parte de ese horizonte de expectativas neoliberal al que ya nos hemos referido: es la idea de que la reducción de la población activa, ya sea por su envejecimiento, ya por la opción voluntaria de no trabajar en caso de disponer de recursos económicos alternativos, tienen como consecuencia inmediata la reducción de los fondos públicos destinados al bienestar. El paradigma de este debate es la cuestión de las pensiones de jubilación, con cuya crisis nos llevan atemorizando demasiado tiempo. Merece la pena recuperar un lúcido y clarificador artículo de la economista Miren Etxezarreta , en el que se decía lo siguiente:

Se afirma que el déficit -«el agujero»- de la Seguridad Social está creciendo espectacularmente y que no será posible sostenerlo más: «En el año 2020 no habrá dinero para pagar las pensiones». Como la fuerza de trabajo activa está disminuyendo y los perceptores de pensiones de vejez aumentan, no se generarán fondos suficientes para mantener las pensiones en el futuro próximo. Con este argumento se ignora que las posibilidades futuras de cubrir las pensiones no consisten en el número de personas que trabajan, sino en lo que éstas producen. Si aumentase el nivel de producción y

productividad de los trabajadores, toda la sociedad podría percibir más bienes y servicios que antes, aunque todos trabajaran menos. En España, la productividad medida en miles de pesetas constantes se ha multiplicado por 2,25 en 25 años. Para obtener lo que dos trabajadores producen ahora, en 1964 hacían falta casi cinco. De ello se deduce que una población activa considerablemente inferior puede financiar a un número superior de pensionistas. No es un problema de falta de fondos, sino principalmente de cómo se distribuye lo que la sociedad genera.

Esta es la cuestión: *no es un problema de falta de recursos, sino de cómo se distribuye una riqueza generada socialmente*. Y esto vale lo mismo para las pensiones de jubilación que para una medida como la renta básica. El problema es que, aunque la tarta no deja de crecer, hemos decidido que sólo tengan cuchara aquellas personas que desarrollan una actividad para el mercado, que comen hasta hartarse, hasta enfermar de opulencia, mientras el resto, si tienen suerte, se alimentan de lo que cae de la mesa como el pobre del Evangelio. El problema no es técnico, ni tan siquiera es financiero. La dificultad proviene del actual equilibrio de fuerzas sociales y políticas, contrario a cualquier redistribución igualitaria de las rentas.

Jordi Sevilla ha propuesto una interesante manera de financiar este tipo de salario ciudadano en España mediante lo que denomina una *renta fiscal universal*. Parte Sevilla de constatar una vergonzosa contradicción en nuestro sistema fiscal: a pesar de que en el IRPF se define un mínimo personal y familiar exento de tributación por ser la parte de la renta dedicada a cubrir las necesidades vitales básicas, la mayoría de las ayudas que el Estado concede en forma de pensiones no contributivas, subsidios de desempleo o ingresos mínimos de inserción están muy por debajo de ese mínimo exento. En otras palabras: el Estado define un mínimo vital exento de tributación, pero concede ayudas inferiores a ese mínimo vital por él definido. Para superar esta contradicción, Sevilla propone aceptar como mínimo vital personal y familiar las cantidades definidas en el IRPF, mínimo que configuraría así el embrión de una renta mínima garantizada para todos y hacia el que tenderían progresivamente todo el resto de prestaciones.

Algunos autores consideran que el SUG podría suponer un ahorro antes que un gasto adicional para las finanzas públicas. Según esta perspectiva, el SUG vendría a sustituir todo el conjunto de prestaciones por desempleo, pensiones contributivas y no contributivas, ingresos mínimos, determinadas ayudas familiares, etc. Ayudas todas ellas que, al ser condicionadas, exigen un aparatoso sistema de burocracia y control. Aunque el coste del SUG no podría cubrirse sólo mediante la sustitución de todas esas prestaciones condicionadas, supondría una buena parte del mismo. No hay que ocultar, sin embargo, que todo apunta a que un salario ciudadano de este tipo exigiría un esfuerzo de solidaridad que repercutiría sobre la carga fiscal de los contribuyentes. Pero esta ha sido siempre la clave de la sociabilidad, mal que le pese a la

ideología del mercado. Podrán decir los trovadores del mercado libre que “el mercado es enriquecedora cooperación humana, no egoísta economicismo materialista” (Rodríguez Braun), pero la experiencia nos indica, más bien, que las relaciones humanas que se establecen en y por el mercado se parecen más a la descripción que en 1889 hiciera Schopenhauer de la sociedad moderna, crecientemente calculadora y desapasionada: “Una manada de puerco espines, en un frío día invernal, se apretujaron unos contra otros para protegerse con el calor recíproco, debido a que estaban ateridos. Bien pronto, sin embargo, sintieron las púas recíprocas; el dolor los obligó a separarse. Más tarde, cuando la necesidad de calentarse los llevó de nuevo a juntarse, se repitieron las molestias; de manera que se veían empujados adelante y atrás entre dos males, hasta que encontraron una prudente distancia unos de otros, que para ellos representaba la mejor posición”. En el mercado puede y debe haber cooperación, pero confiar en que la cercanía motivada por la búsqueda de una reciprocidad a corto plazo pueda servir de fundamento a las sociedades es tan ingenuo como creer que la amabilidad de la dependienta de la tienda de ropa puede sustituir a los vínculos nacidos de la amistad o de la convivencia.

Es precisamente esta perspectiva social (o societal) la que impulsa a Benjamin Barber a reivindicar “nuevos sistemas de distribución de los frutos de la productividad que no estén basados en el trabajo entre la población en general, *independientemente de si trabajan o no para vivir*”. La producción, el consumo y la ciudadanía, vinculadas durante tantos años a través de la relación salarial, hoy aparecen rotas: “La gente necesita un salario para sostener el poder adquisitivo del que depende su consumo en una sociedad de mercado, pero la productividad no necesita imperiosamente asalariados para sostenerla”. Esta ruptura histórica puede generar, si es gestionada desde los intereses capitalistas, más pobreza, más exclusión y más violencia social. Pero gestionada desde una perspectiva social, nos ofrece una posibilidad única para recuperar los fundamentos de una sociedad auténticamente democrática: “La democracia -explica Barber- depende del ocio, del tiempo necesario para ser educados en una sociedad civil, del tiempo para participar en los debates, del tiempo para asistir como jurados, para ocupar magistraturas municipales, para servir como voluntarios en actividades cívicas”. El delegacionismo muchas veces irresponsable al que se ve reducida la democracia representativa tiene mucho que ver con esta ausencia de tiempo, lo mismo que la desgraciada consolidación de una nueva casta de profesionales de la política, cada vez más alejados de los ciudadanos y de sus problemas. Hoy es posible empezar a invertir esta situación. Como señala Barber, “las estrategias que hay que seguir no son económicas ni técnicas sino políticas y culturales: hacer que las aficiones sean tan provechosas como el trabajo, hacer que el voluntariado cívico sea tan productivo como el trabajo comercial, hacer de la distribución equitativa una función de primera necesidad, hacer que la imaginación sea una facultad digna de remuneración, hacer que el arte y la cultura se conviertan en objetos de sustento social,

hacer que la educación de primera calidad (y por encima de todo, la educación cívica) sea accesible a todos”.

Sin duda son muchas las cuestiones que habrán de discutirse y perfilarse en relación a estas ideas: si es posible el SUG en un solo país o si sería necesario proponerlo en un marco más amplio, como por ejemplo la Unión Europea; cómo universalizarlo, con el fin de no limitarlo a las sociedades más ricas; cómo lograr su aceptación en contra de la cultura de la satisfacción dominante; etc. En todo caso, bienvenidas sean todas las matizaciones y las discusiones, bienvenidas todas las discusiones sobre *cómo* hacerlo, pues ello significaría que ya estamos de acuerdo en el *qué* hacer.

Un nuevo marco cultural

Según concluye Torres, “la razón principal que impide que los problemas económicos se resuelvan en la actualidad en una dinámica de mayor igualdad y más satisfactoria para todos es la gran influencia social acumulada por la minoría satisfecha”. Por su parte, esta es la propuesta de Ormerod: “Tratar de crear un sistema de valores en los que prevalezca un sistema social de consenso y cohesión. Ésta es una tarea que sobrepasa con mucho los estrechos límites de la política económica convencional. La política económica es demasiado importante para dejarla en manos de los economistas”.

Hoy día, la auténtica batalla en favor de la solidaridad, a favor de una vida decente para todas las personas, es ideológica. En palabras de Petrella, esta batalla “se centra en la ideas, las palabras, los símbolos, bases sobre las que se construyen nuestras visiones del mundo, nuestros sistemas de valores, y sobre los que se afirman y mueren nuestras expectativas, nuestros sueños, nuestras esperanzas y nuestras ambiciones”. Y el primer objetivo de esa batalla debe ser la recuperación y la radicalización del universalismo de los derechos humanos, por encima de cualquier frontera política y al margen de cualquier cálculo económico.

En su biografía de William Morris, reflexiona E.P. Thompson sobre las consecuencias que el fracaso del socialismo utópico tuvo en relación con el desarrollo posterior del marxismo. La utopía mantenida por estos socialistas, entendida como *educación del deseo*, suponía abrir una espita a la imaginación, "enseñarle al deseo a desear, a desear mejor, a desear más, y sobre todo a desear de un modo diferente". En opinión de Thompson, el utopismo de socialistas como Morris, de haber triunfado, hubiera supuesto la liberación del deseo para cuestionar sin tregua nuestros valores, y también a sí mismo. De ahí su conclusión:

El caso Morris puede ser crítico para diagnosticar la naturaleza del marxismo después de

1880. Un marxismo que no podía relacionarse en términos de reciprocidad con él, no coexistir con Morris sin desdeñarlo, o que incluso cuando lo reivindicaba, trataba de clausurar las vías que él había abierto y reprimir sus intuiciones, iba a hallar con gran facilidad dificultades análogas para cohabitar con cualquier otra línea o tendencia romántica o utópica. Y el "deseo", no educado excepto en la enconada praxis de la lucha de clases, podía tender -como advirtió frecuentemente Morris- a ir a su aire, a veces para bien, a veces para mal, pero recayendo una y otra vez en el "sentido común" o valores habituales de la sociedad anfitriona. Así que lo que puede estar imbricado en "el caso Morris", es todo el problema de la subordinación de las facultades imaginativas utópicas dentro de la tradición marxista posterior: su carencia de una autoconsciencia moral o incluso de un vocabulario relativo al deseo, su incapacidad para proyectar imágenes del futuro, incluso su tendencia a recaer, en vez de eso, en el paraíso terrenal del utilitarismo, es decir, la maximización del crecimiento económico.

Agnes Heller desarrolló hace ya casi veinte años el concepto de *necesidades radicales*, contrapuestas a las necesidades alienadas. Si estas últimas nunca pueden ser satisfechas plenamente y al buscar su satisfacción se reduce a unos hombres a meros instrumentos de otros, las necesidades radicales serían “todas aquellas que nacen en la sociedad capitalista como consecuencia del desarrollo de la sociedad civil, pero que no pueden ser satisfechas dentro de los límites de la misma”; por ello, las necesidades radicales son factores de superación de la sociedad capitalista. Pero -para decirlo con la hermosa fórmula de José Luis Sampedro en su novela *El río que nos lleva*-, ¿cómo proyectar desde la óptica vigente si es el primer obstáculo a lo futuro? ¿Cómo desear algo distinto desde el interior de esta eficaz fábrica de deseos bastardos y domesticados que es el capitalismo?

Conectando con el Freud de *El malestar en la cultura*, serán los filósofos de la Escuela de Frankfurt quienes con más radicalidad se consagren a la crítica de los deseos expresados en una civilización capitalista que consideran insidiosamente represiva. En palabras de Herbert Marcuse, “nos hallamos frente a una situación nueva en la historia, pues hoy tenemos que ser liberados de una sociedad que funciona relativamente bien, que es rica y poderosa”. ¿Cómo desarrollar la expresión colectiva de necesidades nuevas, cuya satisfacción rebase los límites de compatibilidad del sistema capitalista, si la población de las sociedades desarrolladas no desea otra cosa que más de lo mismo? No estoy queriendo decir que nadie pueda arrogarse la capacidad de definir los deseos de los demás, que nadie pueda legítimamente sostener la superioridad de su perspectiva sobre los intereses y necesidades de los demás. En esta cuestión, pues, de entrada no cabe la coerción, sino la invitación; no la imposición, sino la educación. No obstante, si distinguimos unas *necesidades básicas* (aquellos factores objetivos indispensables para la supervivencia e integridad psicofísica de cualquier ser humano) y unas necesidades contingentes (el resto), y si consideramos las necesidades básicas (según los dos autores citados, estas serían la salud física y la autonomía personal) como condiciones previas de toda acción individual en cualquier cultura, ¿no es razonable exigir la efectiva universalización de esas necesidades básicas? Como denuncia Jorge Riechmann, “si la sociedad consagrarse al

esfuerzo de satisfacer las necesidades básicas de los más pobres siquiera una fracción de la ingeniosidad y los recursos que destina a moldear las preferencias de consumo de quienes tienen poder de compra, hace mucho que se habrían erradicado la pobreza y el hambre”.

Y aquí es cuando la propuesta de Peter Glotz -poner en pie una coalición del máximo número de fuertes a favor de los débiles, en contra de sus propios intereses- adquiere todo su sentido.

"Las amables fantasías -denuncia Raymond Williams- acerca de dar más y más a todos, para que nunca sea necesario tomar ninguna alternativa, es el canto del cisne de una vieja socialdemocracia. El reparto tendrá que producirse, en algunos casos dentro del aumento de la producción y del tiempo disponible, en otros casos dentro de recursos y disponibilidades en realidad reducidos. No es posible eludir ni posponer mediante la vieja fábula del pastel los profundos problemas políticos del reparto y la participación que, si tienen éxito, puede llevarnos a superar el orden industrial capitalista". Es cierto. Todo el entramado político del socialismo moderno se ha basado en una confianza que el tiempo se ha encargado de desbaratar: la confianza en que el incremento constante de la capacidad de consumo de los receptores de salarios y sueldos justificaba la idea de que “estar quietos y cooperar es remunerador” (Herbig). Hoy, eso ya no se sostiene. El capitalismo globalista es un sistema que exige lealtad absoluta a cambio de ninguna seguridad. Pero ver las barbas del vecino pelar no suele ser suficiente para poner las propias a remojar. La experiencia de la exclusión de otros, incluso si esos otros son tan cercanos (hijos, hermanos, amigos) como para conformar un nosotros, no es suficiente para romper la quietud colaboracionista de quien no sufre el problema en carne propia. Mucho menos si pensamos en amenazas a la dignidad de la vida como son la desnutrición o el hambre, experiencias absolutamente inconmensurables para quien no las sufre.

Pero el problema no es qué hay que hacer, sino *por qué* vamos a hacer eso que es preciso hacer: “¿En nombre de qué valores -se pregunta Fernández Buey- se harán realmente estas concesiones? ¿En nombre de qué valores se convencerá a una parte minoritaria de la humanidad para que haga concesiones en favor de la otra parte, mayoritaria y, además, de culturas generalmente distanciadas de las nuestras?”. Es suficiente con plantearse esta cuestión para caer en la cuenta de la importancia que tiene el debate acerca de los valores inspiradores de los programas de solidaridad.

Recuperar la responsabilidad mutua

La preocupación ética, entendida como preocupación por las consecuencias que nuestras acciones tienen sobre otras personas, es un fenómeno que tiene que ver con la aceptación de esas otras personas como legítimos “otros” para la convivencia. La ética no tiene fundamento racional sino emocional. Según Maturana, la preocupación ética pertenece al dominio del amor. Pero la preocupación ética nunca va más allá de la comunidad de aceptación mutua en que surge. La mirada ética no alcanza más allá del borde del mundo social en que surge. Sólo si aceptamos al otro, este es visible y tiene presencia. ¿Paradójico? No. Todo ver es un mirar. Sólo vemos aquello que miramos. Sólo es visible aquello que previamente reconocemos como digno de ser reconocido. Todo en nuestra biología conspira para ensanchar ese borde de aceptación hasta hacerlo incluyente al máximo, pues tal es el fundamento de nuestra historia homínida. Tan es así que la tarea más extenuante a la que deben dedicarse los activistas del rechazo al otro es la de inventar razones que les permitan justificar tal rechazo: “Los seres humanos inventamos discursos racionales que niegan el amor y así hacemos posible la negación del otro, no como algo circunstancial, sino como algo culturalmente legítimo porque en lo espontáneo de nuestra biología estamos básicamente abiertos a la aceptación del otro como un legítimo otro en la convivencia. Esta disposición biológica básica es básica en nosotros, porque es el fundamento de nuestra historia homínida”, sostiene Maturana.

Somos humanos porque somos con otros. Robinson Crusoe, el célebre naufrago de la novela de Defoe, no hizo sino aplicar en su isla los hábitos, las reglas, que aprendió en Inglaterra. Si en vez de un adulto Robinson hubiera sido un niño de pocos meses, aún en el caso de ser capaz de sobrevivir en la isla desierta de ninguna manera hubiera podido crear una realidad “humana”. Su existencia se asemejaría más a la de Victor, el niño que, con una edad calculada en alrededor de once años fuera descubierto en 1800 en unos bosques del sur de Francia y que a su muerte, en 1828, apenas si había logrado dominar unos pocos y muy básicos comportamientos “humanos”, que al Mowgli protagonista, por obra del ingenio de Rudyard Kipling de *El libro de la selva*, criado entre lobos a pesar de lo cual mantuvo siempre su carácter de “cachorro humano”.

Sólo la presencia del otro, de *cualquier otro*, permite al niño desvalido alcanzar la autonomía. Para llegar a ser personas ni tan siquiera dependemos de “los nuestros”, de aquellos a los que nos unen la sangre o la cultura; cualquiera que nos acoja y se responsabilice de nosotros hace que nos convirtamos en personas. Como señala José Antonio Marina, “la radical menesterosidad del ser humano, su inevitable condición de prematuramente nacido, exige elaborar una nueva noción de persona, que reconozca la función catalizadora que ejercen los demás hombres”.

Tenemos una deuda: reconstruir el vínculo social

En opinión de Simone Weil, “hay obligación hacia todo ser humano por el mero hecho de serlo, sin que intervenga ninguna otra condición, e incluso aunque el ser humano mismo no reconozca obligación alguna”. Esta obligación no se basa en una convención, es eterna e incondicionada. “Es preciso reconocer -escribe por su parte Franco Crespi- que la relación con el otro no depende de una elección personal; tenemos una *deuda* con él que hemos contraído aún antes de reconocer su existencia”. En efecto, existe una trama de vinculaciones entre los seres humanos derivada de nuestra naturaleza social que nos compromete con unas obligaciones cuya ignorancia no exime de su cumplimiento. Una responsabilidad que puede llegar hasta el sacrificio. “Tenemos tanto derecho *como* los demás a vivir, a ser felices y respetados en nuestra autonomía, pero el hecho de que nuestra obligación hacia el otro esté enraizada en nuestra propia existencia, nos permite superar la lógica jurídica de la reciprocidad y anteponer sus derechos a los nuestros. En ese caso realizamos nuestro ser de forma suprema al sacrificarnos por el otro, ayudándole en su propia realización. La posibilidad de un auténtico sacrificio por los demás, de dar la vida por ellos, presupone que se ha alcanzado una autonomía tal que permite reconocer libremente la deuda originaria hacia el otro. Significa, en definitiva, que se han reconocido aquellos derechos que decidimos sacrificar por los del otro”.

Como ha señalado Reyes Mate, somos responsables también de lo que no hemos hecho. A partir de las concepciones de justicia hoy dominantes (la conservadora, según la cual hacer justicia es garantizar lo propio; la progresista, que defiende el derecho de todos a tener unos mínimos para vivir), ni siquiera es posible defender que el 0’7 sea un asunto de justicia, pues en ninguna de ellas nos consideramos responsables de la miseria del Sur. Como mucho, desde la concepción progresista encontraremos razones para comprometernos en la búsqueda de soluciones, pero no imperativos para hacerlo.

En definitiva, lo que el socialismo propugnó históricamente fue una extensión de la ciudadanía al conjunto de la vida, rompiendo su limitación liberal al ámbito político. Por otra parte, la práctica del movimiento obrero ha perseguido la construcción de diques que resistieran el embate de la racionalidad económica en su intento de anegar todos los ámbitos de la vida social. Frente al intento de someterlo todo a la lógica del mercado, el movimiento obrero socialista ha luchado siempre por subordinar el objetivo de la maximización de la producción y el beneficio a un marco más amplio de valores no económicos.

El globalismo neoliberal no amenaza sólo al trabajo: es una amenaza al conjunto de la vida. En las primeras páginas de *El hombre unidimensional* señala Marcuse que la teoría

crítica de la sociedad se construye sobre un nivel que implica juicios de valor, el primero de los cuales es así formulado: “El juicio que afirma que la vida humana merece vivirse, o más bien que puede ser y debe ser hecha digna de vivirse”. En *La alternativa*, Roger Garaudy afirma que, en lo esencial, el proyecto socialista de Marx consiste en reconquistar para el hombre - *para todo hombre*, enfatiza el propio autor- la posibilidad de serlo, es decir, de poder elegir sus propios fines. Nada sería más fácil que llenar varias páginas con citas como estas en las que la defensa de la vida digna de todas las personas aparece como el objetivo fundamental del socialismo. Nadie lo ha expresado mejor que Eric Hobsbawm:

Los socialistas están ahí para recordar al mundo que la gente, y no la producción, es lo primero. La gente no debe ser sacrificada. No una clase especial de gente -los inteligentes, los fuertes, los ambiciosos, los guapos, los que un día pueden hacer grandes cosas, o incluso los que sienten que sus intereses personales no son tenidos en cuenta en esta sociedad-, sino todos. Especialmente los que son simplemente gente sencilla, no muy interesante, “simplemente ahí, para reunir las cifras”, como solía decir la madre de un amigo mío. Como dice un personaje en el pasaje más conmovedor de *La muerte de un viajante*, de Arthur Miller, que es sobre una persona exactamente igual de mediocre y bastante inútil: “Se debe prestar atención. Se debe prestar atención a ese hombre”. Para ellos es y de ellos trata el socialismo.

Socialismo o barbarie. El viejo lema sigue teniendo pleno sentido. Si una sociedad bárbara es aquella en la que algunos de sus miembros están de sobra, vivimos los más bárbaros de todos los tiempos. Y esto no cambia aunque ya no vistamos la exclusión de tantos con los corrompidos ropajes del racismo o del clasismo, aunque disfracemos esta exclusión con la alta costura de la economía: digan lo que digan los propagandistas neoliberales, el discurso del “más mercado, menos Estado” está sacrificando el presente y el futuro de millones de personas, la mayoría de las cuales no han hecho otra cosa que confiar en las promesas del mercado libre. Y como todas las barbaries, la barbarie moderna se acompaña de un discurso que la justifica: el discurso de la retribución de las capacidades individuales, el discurso del tanto vales tanto tienes; el discurso de la utilidad de los seres humanos. El que tiene es porque vale, porque es útil, y el sistema del libre mercado permite que estas personas útiles prosperen hasta extremos inimaginables.

Resulta sorprendente la rapidez con la que olvidamos nuestra propia historia, nuestra filiación. ¡Con qué facilidad olvidamos que lo que hoy somos es consecuencia de una historia de solidaridad! Los que hemos triunfado en los años Sesenta, Setenta y Ochenta -los que tenemos formación, buenos empleos, seguridad social, etc.- somos el mejor ejemplo del valor de la solidaridad. Somos hijos e hijas del Estado de bienestar. Pero ahora que hemos triunfado nos sentimos amenazados por aquellas personas que tan sólo piden las mismas oportunidades que nosotros tuvimos y nos olvidamos de todo aquello que nos permitió llegar hasta donde hoy

estamos: becas para estudiar, seguridad en el empleo, salarios dignos, etc. Nos aferramos a un falso discurso individualista, reconstruimos una falsa historia de méritos personales y exigimos a los demás que se ganen la vida por sus propios medios. ¡Qué pronto olvidamos que una vez fuimos frágiles y que si logramos salir adelante fue gracias a la solidaridad de los demás!

Pocas ideas habrá tan falsas como esa del *self made man*, el hombre hecho a sí mismo. Siempre somos gracias a otros. Si lo tenemos en cuenta será mucho más fácil plantear medidas que exijan solidaridad.

Liberar la vida para trabajar mejor

¿Y qué pasa, después de todo este viaje, con el empleo? La propuesta de dissociar ingresos básicos y empleo va en contra de cualquier forma de trivialización del sentido y los contenidos del trabajo en la actualidad. El empleo sigue siendo importante. Precisamente por eso, porque es importante, es preciso liberarlo de aquello que permite su degradación: el miedo a la inseguridad vital. Cualquier propuesta de lucha contra el paro -reorganización flexible del empleo, reparto, impulso a la formación, desarrollo de nuevas iniciativas, etc.- se ve confrontada con este terrible miedo, de manera que resulta imposible plantear su discusión, y mucho menos su aplicación, desde la libertad. Sólo en condiciones de libertad será posible abordar el problema del empleo sin vernos obligados a optar entre empleo y dignidad.

Jorge Riechmann señala las siguientes dimensiones para configurar una estrategia de intervención compleja contra el paro:

- reducción del tiempo de trabajo, combinando la reducción de la jornada laboral normal con nuevos derechos sociales que hagan posible la autogestión del tiempo de trabajo;
- ecologización estructural de la economía, con un ambicioso plan de promoción de inversiones y empleos verdes;
- creación de un tercer sector de economía solidaria, semipúblico, con un estatuto sociolaboral definido;
- implementación de una segunda nómina que asegure unos ingresos básicos;
- desarrollo de nuevos sistemas de recalificación profesional y formación continuada a lo largo de toda la vida laboral:

- impulso a una reforma fiscal con criterios ecológicos y sociales; y
- desarrollo a nivel europeo de un plan de innovación tecnológica desde criterios de eficiencia y de sostenibilidad.

Pueden ser estas o pueden ser otras. Lo importante es tener en cuenta más dimensiones que la estrictamente mercantil. Como indica Luis Enrique Alonso, no podemos reclamar centralidad sólo para un determinado estamento del trabajo (el trabajo para el mercado), sino para la idea del trabajo como contribución social, ampliándolo así hasta englobar el trabajo comunitario, el trabajo extramercantil, el trabajo autónomo; considerando, en definitiva, “que el trabajo es un elemento sociohumano además de un elemento económico”.

Trabajo y vida forman un paquete indisociable. Nunca más deberíamos vernos ante la elección de perder el trabajo para ganar vida, mucho menos de perder la vida para obtener un trabajo. En uno de sus últimos libros escribe Juan José Castillo: “Las Ciencias Sociales del Trabajo tienen que ser capaces de mostrar, contra todas las ideas hechas, contra la sociología de periódico o de tertulia radiofónica o televisiva, que las posibilidades de organizar el trabajo y la vida, el «tiempo disponible» que decía Marx, son hoy más ricas que nunca. Todo lo contrario de lo que las políticas empresariales quieren hacernos creer justificando un trabajo degradado, preámbulo de biografías rotas por doquier, como una imposición del mercado y de su supervivencia (la de las empresas). La «flexibilidad sostenible» debe comenzar por colocar en el punto de mira, en el horizonte, el desarrollo, el despliegue de todas las capacidades de las personas, la felicidad de la mayoría como objetivo posible y razonable. Eso es lo que hay que sostener y fomentar”.

Eso es, precisamente, lo que hemos querido plantear aquí. No para cerrar nada, ni siquiera un debate, sino, al contrario, para abrir todas las posibilidades en estos *nuevos-viejos-tiempos* que nos han tocado vivir: nuevos, porque son los nuestros, únicos e intransferibles; viejos, porque siguen siendo el fruto ambiguo de aquella caja de Pandora que una vez abrió la Humanidad. Tiempo que afrontaremos con la misma *vieja-nueva-actitud* que, según expresara Karl Marx en el prólogo a la primera edición de *El Capital* (Londres, 25 de julio de 1867), caracteriza a la libre investigación científica: con la atención puesta en los signos de los tiempos, que, si bien “no indican que mañana vayan a ocurrir milagros, demuestran cómo hasta las clases gobernantes empiezan a darse cuenta vagamente de que la sociedad actual no es algo pétreo e inmovible, sino un organismo susceptible de cambios y sujeto a un proceso constante de transformación”.