

## 5. Políticas al servicio de la vida

### Marcos conceptuales y dispositivos institucionales

*David Casassas*

#### **«Nos habéis quitado demasiado, ahora volvemos a quererlo todo»: apuntes preliminares**

A comienzos del invierno de 2010, el sociólogo e historiador italiano Marco Revelli daba cuenta de una pintada que descubrió en un muro del Politécnico de Turín: *Ci avete tolto troppo, adesso rivogliamo tutto*, rezaba el grafiti: «Nos habéis quitado demasiado, ahora volvemos a quererlo todo». Hecho de rabia y determinación, ese grito escrito en el cemento no provenía de la nada ni se dirigía al vacío. Al decir del propio Revelli (2010), su anónima autora no era otra que la «primera generación airada» posterior a la ruptura del pacto social de postguerra. Y el destino del mensaje era inequívoco: había —hay— un «todo» que conviene recuperar como objetivo político y civilizatorio; un «todo» al que se renunció y que hoy, vista la naturaleza de un capitalismo bestializado, adquiere la mayor de las vigencias —si es que realmente alguna vez la perdió—.

Recordemos brevemente la historia. Tras la derrota del fascismo y aupadas por la autoridad política adquirida en innumerables batallas por la dignidad y la democracia, las clases populares europeas —y, en grados bien disímiles, las americanas del Norte y del Sur— alcanzaron unos niveles de seguridad socio-económica desconocidos en el capitalismo

contemporáneo: fueron los «años dorados» del «capitalismo reformado» —dejo de lado aquí el análisis de «las imperfecciones» de esa seguridad, basada, para empezar, en la centralidad del empleo masculino como elemento estructurador de las sociedades—. A cambio, las asociaciones de propietarios exigieron que esas mismas clases populares renunciaran al objetivo central del grueso de los movimientos emancipatorios, a saber: el objetivo del control de la (re)producción, esto es, el objetivo de la participación efectiva en la toma de decisiones sobre la naturaleza jurídica de la unidad productiva, sobre la orientación de la producción misma, sobre los usos del tiempo, etc. La seguridad, pues, tenía un precio, y no precisamente irrisorio: la renuncia a la revolución. Huelga decir que, por ello, la consecución del pacto en cuestión no quedó exenta de críticas por parte de izquierdas —extremas, autónomas, etc.— para las que el precio resultaba demasiado oneroso, para las que el precio del pacto lo hacía, por lo pronto, altamente cuestionable, si no inaceptable (Katsiáficas, 2006).

Pero el pacto se rompió. Bien mirado, se ha hecho añicos. Quienes pintaron el grafiti en Turín lo habían entendido a la perfección: el giro neoliberal del capitalismo se puede explicar como la negativa, por parte de las clases capitalistas, a seguir concediendo unos derechos sociales que, si bien no ponen en riesgo su supremacía, sí menguan su poder de negociación y, por ello, su capacidad de imponer orden y disciplina de forma irrestricta. Y esto está generando malestar, angustia y devastación. Quienes pintaron el grafiti en Turín eran gentes sabedoras de que les correspondían vidas truncadas, trituradas, vidas hechas de retazos de difícil trabazón (Standing, 2014).

Por eso «ahora lo queremos todo», parecen decir las generaciones airadas italianas, porque «nos habéis quitado demasiado». Si el pacto ya no es posible —las oligarquías lo rompieron unilateralmente—, si lo que se nos reserva son vidas vividas desde una creciente desposesión, quizás llegó el momento de anunciar en voz alta y a los cuatro vientos que vamos a recuperar el objetivo al que dificultosamente renunciamos con motivo del pacto en cuestión: el control de la producción, el control de nuestras vidas. Tal es el abierto significado de ese «todo» que «ahora queremos». Seguramente no haya objetivo o programa político más realista en estos

momentos: cualquier otra cosa se presenta como una copia borrosa y gastada de opciones que pertenecen a un mundo que se desvanece.

«Nos habéis quitado demasiado, ahora lo volvemos a querer todo». Ese aullido que se dejó escuchar en Italia a finales de 2010 parecía anunciar el surgimiento de movimientos sociales y políticos como los que, en el Reino de España, se presentarían poco después «sin miedo», precisamente por hallarse «sin casa, sin curro, sin pensión, sin futuro»; de movimientos sociales y políticos como los que, en Chile, reclamarían, *à la Polanyi* (1944), que no solo la educación universitaria, sino la economía entera, fuera puesta al servicio de la vida, y no a la inversa; de movimientos sociales y políticos que, como los brasileños y los mexicanos, al reivindicar la democratización del acceso a los medios de transporte y de comunicación, respectivamente, terminarían reivindicando la democratización de la vida social y económica toda; unos movimientos sociales y políticos que, como en los Estados Unidos del #occupywallstreet, dirían explícitamente *we don't want a bigger piece of the pie, we're taking the whole fucking bakery* [no queremos una porción mayor de la tarta, estamos tomando toda la jodida panadería] (Casassas *et al.*, 2015).

Poner de nuevo la vida en el centro, aunque solo sea en el centro de nuestros objetivos políticos: a esto parecen referirse quienes dicen quererlo *todo* para poder decidirlo *todo* en *todos* los ámbitos de la vida social. En efecto, existen amplias colectividades que quizás vayan a tientas, pero que expresan una incuestionable voluntad de paso firme hacia la progresiva toma de *todo* aquello que sea preciso para, por fin, poner la vida —la(s) vida(s)— en el centro. ¿Cómo alinear dicho anhelo con la praxis de (y en) instituciones y políticas que perduren en el tiempo, que no escapen al control y escrutinio populares y que garanticen, de forma efectiva y a todos y todas, verdadera capacidad de decisión? ¿Cómo hacerlo de forma que quienes se enfrentan hoy a vidas poco «vivibles» —esto es, el grueso de las poblaciones trabajadoras, precarias o amenazadas por la precariedad— se sientan invitadas a tomar partido?

Por lo pronto, tres son los planos de análisis que conviene conjugar. En primer lugar, el de los marcos conceptuales: ¿cómo entendemos y nombramos el proyecto político? En

concreto, ¿a qué nos referimos cuando decimos que conviene poner la vida en el centro? En segundo lugar, el de la diagnosis y la prognosis: ¿a qué realidades nos enfrentamos y cuáles son nuestras posibilidades de imprimirles un sentido determinado? En particular, ¿cómo opera hoy la dinámica desposeedora del capitalismo y dónde muestra sus potenciales puntos débiles? Y, en tercer lugar, el de la praxis política concreta: ¿de qué instituciones público-comunes podemos dotarnos como palancas de activación de vidas vivibles y con sentido? En otros términos, ¿qué paquetes de política pública y qué proyectos y espacios colectivos pueden coadyuvar a articular ese «todo» que es condición de posibilidad de niveles significativos de control de la (re)producción, de control de nuestras vidas?

### **Marcos conceptuales y praxis política**

Es bien sabido que aspirar a un cambio estructural profundo exige la batalla por lo que, siguiendo a Gramsci, podemos llamar la «hegemonía cultural». Se trata de una lucha colectiva por el «sentido común» que solo puede librarse desde el «buen sentido» de quienes, en el ámbito local o con la mirada puesta en procesos de mayor alcance geográfico, persiguen resolver en clave democrática el gran conflicto distributivo que configura nuestras sociedades. Se trata, pues, de la conformación y consolidación de marcos conceptuales de «sentido común» que permitan «reiniciar» en clave democrática el grueso de las relaciones sociales: en las esferas productiva y reproductiva, en los ámbitos de las finanzas y del consumo, en lo que atañe a los vínculos entre los países del centro y de la periferia, etc. Se trata, en definitiva, de hacer posible la aparición de un «nosotros» en el que realmente estemos todos y todas y desde el que verdaderamente nos sintamos material y simbólicamente capacitados para reapropiarnos de nuestras vidas. Pero, ¿con qué coordenadas conceptuales hacerlo? ¿Qué dispositivos analíticos pueden permitir que positivamente nos creamos con el derecho a ser dueños y dueñas de nosotras mismas? En este punto conviene identificar tres estrategias. Se trata de tres estrategias perfectamente

complementarias, si bien la tercera aparece a menudo algo desatendida, cuando no denostada, razón por la cual me detendré en ella con mayor esmero.

La primera es la «estrategia numantina». La estrategia numantina consiste en la defensa a capa y espada de los valores, conceptos y procedimientos que se suponen «nuestros», que se suponen vinculados a los esfuerzos de la gente común toda para lograr una progresiva ampliación de su margen de maniobra, para conquistar paso a paso mayores niveles de emancipación social. Frente a la ofensiva atomizadora, disgregadora del capitalismo, tales valores, conceptos y procedimientos serían los que podríamos vincular a los principios de igualdad, de equidad y de comunidad y a las instituciones público-comunes asociadas. Ni qué decir tiene, la estrategia numantina, que pasa por defender con uñas y dientes el acervo político-normativo más inmediato y evidentemente propio de las tradiciones emancipatorias que la contemporaneidad ha conocido, es insoslayable. Nos va la vida en ello.

Pero también podemos optar por una segunda estrategia, igualmente necesaria. Recientemente, en la construcción de conjuntos comunes de nociones e instituciones para la transformación social, hemos asistido a —y hemos participado en— lo que cabría llamar la «estrategia del reconocimiento». Se ha tratado y se trata de salir al encuentro de marcos, valores y mecanismos en principio «nuevos», que echan sus raíces en tradiciones políticas populares de origen extra europeo. Sin lugar a dudas, nociones como la del «buen vivir», tan presente en el discurso y hasta en la praxis jurídica e institucional en Bolivia o Ecuador, o la del «buen gobierno», que asociamos de forma casi inmediata a los movimientos sociopolíticos chiapanecos, ensanchan horizontes y permiten, allá y también aquí, ahondar en trayectorias de transformación social, dotarlas de más sentido(s) y, seguramente también, de mayor exhaustividad y contundencia.

Conviene aquí hacer un inciso. Se habla de «nuevos» marcos, valores y procedimientos con un visible entrecomillado y se caracteriza esta estrategia como la del «reconocimiento», con el prefijo «re» en cursiva por dos razones que es preciso destacar. En primer lugar, tales valores solo son «nuevos» con entrecomillado porque, en sus sociedades de origen, hunden sus raíces en la noche de los tiempos: en efecto, los principios y

formas institucionales del «buen vivir» no resultan de pesquisas académicas de nuevo cuño, sino que responden a prácticas socio-políticas arraigadas en la particular «economía moral de la multitud» de pueblos como el boliviano o el ecuatoriano. En segundo lugar, esa «salida al encuentro» es también una salida al «reencuentro» porque —y esto es algo muy interesante— esa aproximación a marcos conceptuales que hoy nos llegan de fuera de Europa nos permite recuperar valores y procedimientos que habían sido nuestros pero fueron derrotados y sepultados con la derrota de las clases populares europeas, primero a manos del absolutismo y después, vencidas las alas izquierdas de las revoluciones republicanas entre los siglos XVI y XVIII, por el liberalismo doctrinario codificado en el siglo XIX. En efecto, cabe hablar de «reencuentro» o de «reconocimiento» porque, sin ir más lejos, la olvidada democracia medieval castellana —olvidada por derrotada y desterrada a las cunetas de la historia— hablaba, precisamente, del «buen vivir», de vidas buenas y en común, armonizadas por un buen gobierno que debía ser el de todos. Conviene, pues, conocer y reconocer las aportaciones políticas que llegan de otros continentes —en este caso, del americano—, del mismo modo que es preciso descubrir en ellas los ecos de viejos proyectos políticos *nuestros* —el gobierno común de la gente sencilla europea—, que no llegaron a desplegarse por completo y que mantienen toda su vigencia. Magníficas noticias, pues, que a ambos lados del océano se hable o se haya hablado de lo mismo o de algo fértilmente parecido.

Pero contamos con una tercera estrategia, una estrategia importante y posiblemente *también* ganadora: la «estrategia troyana», que pasa por meter un caballo cargado de voluntad desmitificadora en el núcleo del pensamiento de quienes hoy nos gobiernan. En efecto, se trata aquí de adentrarse en el corazón de las tinieblas del entramado conceptual liberal y mostrar que el rey va desnudo. «Lo llaman democracia y no lo es» —gritaban en las plazas las clases populares *indignadas*—. «Lo llaman libertad y no lo es»; «lo llaman individuo y no lo es»; «lo llaman libre mercado y no lo es» —podría añadirse también—. Precisamente porque las tradiciones emancipatorias han trabajado todo este acervo conceptual y de prácticas sociales con radicalidad —en otros términos, precisamente porque han ido a la raíces sociales, institucionales e históricas que permiten dotar de sentido a estos valores y

conceptos—, nos hallamos en condiciones de afirmar que «democracia», «libertad», «individuo», «derechos» —términos, todos ellos, muy utilizados y manoseados por el pensamiento y las instituciones (neo)liberales— no tienen nada que ver con aquello a lo que los apologetas del capitalismo se refieren cuando recurren a estas expresiones.

En términos bien poco académicos: quienes nos mandan se apropiaron indebidamente de estos vocablos y valores, que eran nuestros y que han de volver a ser nuestros. De hecho, solo nosotros y nosotras los podemos dotar de sentido social y político histórico concreto, pues se trata de vocablos y valores que exigen una opción política abiertamente transformadora que «ellos» no pueden asumir sin que les implosione la bestia. En efecto, «ellos» saben bien que cuando recurren a esos conceptos no se están refiriendo a un mundo hecho de personas plenamente realizadas en un contexto de protección material y simbólica de la autonomía de cada cual y, por ello, de interacción respetuosa de aquello que cada cual es —esto, y no otra cosa, significan democracia, libertad y, al fin y al cabo, sociedad—, sino que se refieren a un mundo de dirigentes y dirigidos, a un mundo vertical, estamental, que sitúa a cada cual en su nicho particular; un mundo atomizador, de élites y chusma. Todo esto «ellos» lo saben, razón por la cual a veces se quitan el antifaz y optan por no andarse con rodeos y decir a calzón quitado aquello a lo que realmente se refieren cuando hablan de democracia, libertad, derechos e individuo: «No son más que *perroflautas*», decía la presidenta de la Comunidad de Madrid al referirse a la población *indignada* que ocupaba *sus* plazas; «no son ciudadanos, solo son *racaille* [chusma]», decía el entonces ministro francés de Interior, más adelante presidente de la República, con motivo de los altercados que siguieron a la explosión de rabia de la ciudadanía de las *banlieues* francesas. Una ciudadanía poco convencida de ser verdadera ciudadanía, con posibilidades reales de construirse unas vidas dignas en el contexto de una sociedad inclusiva. La estrategia troyana nos impulsa, pues, a acorrallarlos contra sus verdaderas esencias y, a partir de ahí, dejar que se expresen.

Se trata, por lo tanto, de una estrategia crucial, pues es de vital importancia evitar regalos innecesarios y absolutamente contraproducentes a tradiciones políticas abiertamente

antidemocráticas: la democracia —se sugiere a veces— es burguesa; el individuo, también; la libertad es, por definición, liberal; los derechos, un invento contrarrevolucionario orientado a constreñir la imaginación de la gente. No hay ofrendas al enemigo más necias y perniciosas (Domènech, 2009). Armémonos, pues, de «sentido común» y de «buen sentido» para poder afirmar (1) que aspiramos a «vivir bien» —en el sentido del «buen vivir»— y que queremos vivir «en común»; (2) que un «buen vivir en común» solo es posible desde una acción revolucionaria orientada a garantizar las bases materiales y simbólicas de vidas independientes en contexto(s) de interdependencia(s) no opresora(s); y (3) que solo a lomos de tales actos transformadores seremos capaces de definir y hacer realidad una idea sustantiva de libertad, de democracia, de persona y de sociedad.

En suma, si de lo que se trata es de articular mayorías sociales verdaderamente capaces de tumbar a la bestia, la «estrategia troyana» es a todas luces necesaria. Conviene, pues, nombrar los atributos de la bestia y mostrar hasta qué punto tales atributos paralizan cualquier posibilidad de realización de los valores que, una vez falseados, la propia bestia enarbola.

### Los atributos de la bestia

Pero, ¿por dónde atacar a la bestia? Y antes aún: ¿de qué modos muestra la bestia toda su bestialidad? Es bien sabido: el elemento disciplinador, liberticida del capitalismo echa sus raíces en procesos de acumulación de capital que se asentaron en largos y masivos procesos de desposesión de recursos materiales que afectaron a grandes mayorías sociales (Federici, 2010; Harvey, 2003; Thompson, 2012). Contraviniendo importantes cláusulas normativas al respecto —pensemos en la famosa cláusula lockeana que obligaba a dejar «tanto y tan bueno» para los demás—, se dieron y continúan dándose procesos de apropiación privada de todo tipo de recursos, materiales e inmateriales, de carácter privativo y excluyente, que sumen en el despojo a quienes no lograron hacerse con una parte de esos recursos. Esto constituye una historia del pasado, pero también del más rabioso presente: nuevos cercamientos de tierras, acumulación de bienes raíces en pocas manos (Colau y



Alemaný, 2012), cercamientos digitales (Laín Escandell, 2015) o patentes en biotecnología (Bertomeu, 2008) aparecen como nuevas formas de «acumulación por desposesión».

La consecuencia más notoria para la estructuración social capitalista es también por todos conocida: esa «desposesión originaria» convirtió y sigue convirtiendo el mercado de trabajo en una institución social inevitable. Como bien señaló Polanyi (1944), el mercado de trabajo se convierte en el centro de nuestras vidas por carecer el grueso de la población de otros medios para subsistir. Así lo había visto casi dos siglos atrás el propio Adam Smith: las clases trabajadoras acuden a los mercados de trabajo «con el frenesí de los desesperados» y, por ello, con escaso poder de negociación para codeterminar la naturaleza de la unidad productiva y las formas de trabajo que en ella se dan. En efecto, nos limitamos a agarrarnos a cualquier clavo ardiendo que en los mercados de trabajo se nos «ofrezca» —si es que se nos ofrece alguno, teniendo en cuenta las elevadas tasas de paro características de nuestras sociedades—, acudimos a ellos para implorar unos ingresos y, quizás, también unos derechos sociales básicos —pues los derechos con los que contamos se hallan altamente condicionados por nuestra participación en el mercado de trabajo (Pérez Orozco, 2014)—. La bestia es, por lo tanto, terriblemente empleocéntrica; tan empleocéntrica, que hasta algunas de las izquierdas que la quisieron y la quieren domesticar —sindicatos tradicionales, partidos socialistas y comunistas, etc.— construyen sus estrategias sin cuestionar la centralidad del mercado de trabajo como mecanismo de estructuración de nuestras sociedades.

Y el caso es que sabemos —o sabíamos, pues estas cosas a veces se olvidan—, desde Aristóteles a Marx y más acá, que el trabajo asalariado, por lo menos como realidad impuesta por la necesidad de sobrevivir como sea, es incompatible con la libertad: es «esclavitud a tiempo parcial», decía Aristóteles; es «esclavitud salarial», nos recordaba Marx. ¿Por qué? Pues porque delegamos en otros —sin poder hacer otra cosa— la libertad de decidir qué hacemos, cómo, a qué ritmo, con quién, para qué, para cuándo. Delegamos nuestro poder de decisión sobre la organización del trabajo y de la vida. En esto radica la mayor bestialidad de la bestia.

En la actualidad, a este sustrato definido por el capitalismo a lo largo de toda su historia se añade, además, la flexibilidad. Y esto nos sitúa en un espacio profundamente ambivalente. Por un lado, la flexibilidad es terriblemente hostil, pues nos convierte cada vez más en gallos de veleta a la caza de lo que nos echen. Por otro lado, la experiencia de la flexibilidad puede ser también potencialmente liberadora, pues ha permitido que la parte menos excluida del «precariado» pulverice viejas identidades ocupacionales y se acerque —seguramente de un modo tan solo parcialmente satisfactorio— a una vida abierta a diversas posibilidades, de una vida pluriactiva (Gorz, 1998), con tipos de trabajos más variados, con usos del tiempo también más diversos y porosos, acaso menos alienantes (Standing, 2014). Esta idea aparecía de forma clara en una pintada leída en Madrid no hace demasiado tiempo: «Lo peor que nos podría pasar sería volver a la normalidad». Parece, pues, que un hálito recorre nuestras calles: «No queremos volver a enfundarnos el mono de trabajo fordista de por vida» y en clave femenina: «No queremos ser “la gran mujer” que hay detrás de todo “gran hombre”, de todo *male breadwinner*». Una parte nada menospreciable de las clases trabajadoras está, por lo tanto, levantando la voz para decir que somos nosotros y nosotras quienes queremos decidir qué vidas vivimos, esto es, qué trabajos hacemos, con qué ingredientes y en qué proporciones. Ni el palo de teléfono de la rigidez del capitalismo fordista —vidas ultraestructuradas alrededor de un empleo—, ni las mil virutas de las vidas trituradas por el cepillo de la precariedad; más bien vidas flexibles como cañas de bambú que se doblan y se adaptan —a nuestras cambiantes necesidades—, pero sin partirse ni dejar de ser lo que son. En otros términos: gobierno efectivo de nuestras vidas o, si se prefiere, «buen gobierno» de nuestras vidas. En definitiva: libertad.

### **Planes de rescate ciudadano para conquistarlo «todo»: el papel de la renta básica**

Y esto nos obliga a poner sobre la mesa la cuestión del cómo. Lo que se sugerirá a partir de aquí es que la incondicionalidad de la política pública, unida a la disposición de espacios autogestionados para la apropiación y gestión colectivas de

bienes comunes, puede jugar un papel fundamental en la garantía del derecho a trabajos y a vidas pluriactivas y libres. En particular, ¿qué papel puede corresponder a la renta básica, ejemplo paradigmático de política incondicional, en el seno de este proyecto?

La idea de fondo es bien conocida: la renta básica, como ocurre también con las prestaciones en especie orientadas a garantizar nuestras existencias de forma incondicional, nos confiere, individual y colectivamente, y precisamente por esa incondicionalidad, dosis relevantes de poder de negociación para ir escogiendo y practicando de forma autónoma actividades y relaciones sociales; para ir desarrollando esas vidas flexibles y pluriactivas en condiciones de libertad efectiva.

En este sentido, conviene relacionar la propuesta de la renta básica con la de los «planes de rescate ciudadano». La renta básica ha de formar parte de un plan de rescate ciudadano *también incondicional* que, por esa incondicionalidad, nos haga más libres. Se ha dicho ya: tener la existencia material garantizada *ex ante*, incondicionalmente —en suma, como un derecho— nos permite oponernos a formas de trabajo y de vida que no nos satisfacen, que poco o nada tienen que ver con aquello que somos o queremos ser. Tener la existencia material garantizada incondicionalmente nos permite alzar nuestra voz y lograr participar de forma efectiva en los procesos de toma de decisiones sobre los contratos y las relaciones sociales que construimos. En otros términos, tener la existencia material garantizada incondicionalmente nos habilita para —poder— decir que *no* queremos vivir como se pretende que vivamos, todo ello para —poder— decir que *sí* queremos vivir de otros modos, con arreglo a otros criterios, quizás con otras personas, quizás orientados a arreglos productivos y reproductivos que alumbrén mundos distintos, más nuestros. Lisa y llanamente: cuando tenemos un conjunto de recursos que garantizan nuestra existencia, adquirimos mayores cotas de poder de negociación, pues contamos con mayor fuerza para aguantar pulsos a lo largo del tiempo y con mayor capacidad de correr riesgos y de explorar opciones alternativas.

En efecto, el grueso de las tradiciones emancipatorias que han arribado al mundo moderno afanándose en contradecir la dinámica desposeedora del capitalismo han coincidido en señalar la importancia del vínculo existente entre seguridad

socio-económica, poder de negociación y libertad, con respecto a lograr una conformación verdaderamente colectiva y democrática de las distintas esferas del mundo en el que vivimos. Así, no nos basta con la asistencia *ex post* a quienes salen perdiendo de una interacción ineluctable con un *statu quo* también ineluctable; se precisan estructuras de derechos que blinden *ex ante* aquellos recursos que, al garantizar nuestra existencia material básica, puedan actuar como mecanismo para la puesta en funcionamiento de vidas realmente nuestras. Por ello es importante no hacer pasar por «planes de rescate ciudadano» lo que son «planes de choque» para situaciones de emergencia social. Huelga decir que un mundo con planes de choque condicionados a determinadas circunstancias es mucho más deseable que un mundo sin planes de choque de ningún tipo, pero conviene añadir a renglón seguido que los planes de rescate ciudadano aspiran a trascender —incluyéndola, claro está— la «mera» lucha contra la pobreza y la exclusión: los planes de rescate ciudadano aspiran a ampliar la libertad efectiva del conjunto de la población.

La renta básica no es, sin embargo, un proyecto exento de peligros. Pensemos, sin ir más lejos, en el posible uso neoliberal que puede hacerse de ella. En efecto, la renta básica podría presentarse como la mejor excusa para proceder al dismantelamiento de los regímenes del bienestar, tanto los existentes como los pendientes de conquista o replanteamiento. Podría sugerirse —y de hecho, ya ha sucedido— que la renta básica se limitase a constituir un conjunto de «monedillas» que actuasen como «cacahuets de salvamento» en un contexto de desarme u obstrucción de las instituciones del bienestar. Al decir de Charles Murray (2006), la renta básica, esa cantidad de dinero contante y sonante «en nuestras manos», debería formar parte de «un plan para sustituir el Estado del bienestar». Conviene advertir en este punto que estos peligros de «absorción desvirtuadora» de propuestas e instituciones emancipatorias se ciernen sobre otras iniciativas que bien a menudo hacemos también nuestras. Este es el caso del uso perverso de la idea de autogestión que hace la derecha conservadora británica cuando nos habla de la *big society* como de una sociedad en la que la gente se asocia y se activa sin necesitar —o padecer— un Estado protector —o narcotizador—; o que hacen los defensores neoliberales de las *smart cities*, quienes parecen apreciar los espacios autogestionados

en la medida en que no generen demasiado conflicto y presenten unos servicios que las instituciones públicas por ellos gobernadas no están dispuestas a prestar. Conviene actuar pues con suma cautela ante la posibilidad de tales intentos de distorsión de nuestro lenguaje, de nuestras «instituciones de lo común». En lo que a la renta básica respecta, ni qué decir tiene que, en caso de desmontaje u obstrucción «del resto» de la política pública, la concesión de una prestación monetaria, por muy incondicional que esta sea y por mucho pseudo discurso pro autogestión que acompañe la operación, en poco ayudaría a suavizar un escenario de verdadera pesadilla. Por poner solo un ejemplo: lo que le costaría en el mercado un seguro privado de salud a una persona mayor, en principio más expuesta a percances de salud que una persona joven, podría llegar a consumir buena parte de su renta básica, lo cual limitaría gravemente su potencial emancipador.

En suma, un plan de rescate ciudadano digno de tal nombre (1) ha de ser plenamente incondicional; (2) ha de ser completo, exhaustivo —esto es, ha de constituir todo un paquete de medidas que incluya también sanidad, educación, cuidados, vivienda, etc.—; y (3) ha de ir de la mano del control de las grandes acumulaciones de poder económico privado, pues por muy empoderados que estemos todos y todas «por abajo», difícilmente podremos ocupar el espacio social y económico que nos corresponde si los actores económicos más poderosos se han adueñado previamente de él, si han introducido barreras de entrada y lo han convertido en un lodazal impracticable para la gran mayoría.

Pero planes de rescate ciudadano ¿para construir qué mundo? Sin ir más lejos: ¿con qué dosis de mercado? ¿Con qué niveles de desmercantilización de recursos y actividades? ¿Con una desmercantilización facilitada por el Estado y/u operada a través de la autogestión? De nuevo, se hace difícil, si no insensato, tratar de ofrecer respuestas concluyentes y de validez universal a tales preguntas. Sobre todo porque importa menos el qué que el cómo, básicamente porque, en este caso, el cómo hace el qué: ¿cómo construimos nuestro mundo?

En otras palabras: la herramienta —el plan de rescate ciudadano incondicional— nos ha de empoderar para que podamos decidir, individual y colectivamente: (1) cuándo

andamos solos y solas —¿para cuándo la reivindicación del derecho al retiro, a la intimidación?—; (2) cuándo y cómo nos unimos a los demás; (3) para hacer qué cosas (en plural); (4) dentro o fuera de los mercados. Insistamos en este punto: ¿qué sometemos a intercambio comercial —el cual, por cierto, dista de ser degradante por definición— y qué desmercantilizamos —pues todo, empezando por la fuerza de trabajo, ha de ser desmercantilizable, lo que no significa que todo deba ser desmercantilizado—?

Lo que con estas páginas se ha querido sugerir es que un buen vivir, un vivir en libertad, en democracia efectiva, es posible no tanto cuando nos hacemos con respuestas concretas a estas preguntas, sino cuando nos adueñamos (a través de la políticas públicas y de espacios autogestionados que garanticen incondicionalmente vidas dignas y vivibles) de recursos e instituciones que permitan que las posibles respuestas a todas estas preguntas (y las que puedan surgir) las demos todas y todos y que, además, sean respuestas plenamente vinculantes. Este es, quizás, el sentido de ese «todo» al que muchos y muchas aspiramos y que Marco Revelli descubrió en aquel muro de Turín.

## Bibliografía

- BERTOMEU, M. J. (2008), «Patentes en biotecnología: una nueva forma de “acumulación por desposesión”», en C. M. Correa (coord.), *Nuevos temas de Derecho Económico, Propiedad Intelectual y Bioética. Homenaje a Salvador Darío Bergel*, Buenos Aires, UBA, pp. 53-71.
- CASASSAS, D. *et al.* (2015), «Indignation and Claims for Economic Sovereignty in Europe and the Americas: Renewing the Project of Control over Production», en P. Wagner (ed.), *African, American and European Trajectories of Modernity. Past Oppression, Future Justice?*, Edimburgo, Edinburgh University Press, pp. 258-287.
- COLAU, A. y ALEMANY, A. (2012), *Vidas hipotecadas. De la burbuja inmobiliaria al derecho a la vivienda*, Barcelona, Cuadrilátero de Libros.

- DOMÈNECH, A. (2009), «“Democracia burguesa”: nota sobre la génesis del oxímoron y la necedad del regalo», *Viento Sur*, núm. 100, pp. 95-100.
- FEDERICI, S. (2010), *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Madrid, Traficantes de Sueños.
- GORZ, A. (1998), *Miseria del presente, riqueza de lo posible*, Buenos Aires, Paidós.
- HARVEY, D. (2003), *El nuevo imperialismo*, Madrid, Akal.
- KATSIAFICAS, G. (2006), *The Subversion of Politics: European Autonomous Social Movements and the Decolonization of Everyday Life*, Edimburgo, AK Press.
- LAÍN ESCANDELL, B. (2015), «Bienes comunes, nuevos cercamientos y economía política popular», *Política y Sociedad*, núm. 52 (1), pp. 99-124.
- MURRAY, C. (2006), *In Our Hands. A Plan to Replace the Welfare State*, Washington DC, The American Enterprise Institute Press.
- PÉREZ OROZCO, A. (2014), *Subversión feminista de la economía. Aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida*, Madrid, Traficantes de Sueños.
- POLANYI, K. (1944), *The Great Transformation. The Political and Economic Origins of Our Time*, Boston, Beacon Press [ed. cast.: *La gran transformación*, México, Fondo de Cultura Económica, 2007].
- REVELLI, M. (2010), «La prima generazione arrabbiata del post-crescita», *Democrazia nella comunicazione*, disponible en <http://megachip.globalist.it/>.
- STANDING, G. (2014), *Precariado. Una carta de derechos*, Madrid, Capitán Swing.
- THOMPSON, E. P. (2012), *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, Madrid, Capitán Swing.