## LA GORRAY LA VIDA

<<Vivir de gorra», dicen, no procede. Supone, dicen, un atropello para quienes son burlados y toda una fuente de perjuicios no solo para la sociedad en su conjunto, cuya infraestructura moral quiebra, sino también para el propio gorrón, que tiende a caer en un luctuoso estado de narcolepsia. Narcolepsia de la acción y narcolepsia del vínculo relacional-social, dicen. Todo un desmán, vamos. Una calamidad.

Y es bien así. Vivir de gorra no procede. Pero un momento. ¿Quién habló de vivir de gorra? Y sobre todo, ¿a qué llamamos vivir de gorra? Echemos un momento la vista atrás y escarbemos en los orígenes históricos de la expresión. Tal ejercicio nos lleva al mundo fabril del siglo XIX y, quizá, de principios del XX. Pensemos en la industria de aquel entonces. Nos hallamos en la época del jornal, del estipendio que el capataz pagaba a obreros y obreras por un día de trabajo. Por un solo día. Y nos hallamos, claro, en el momento de máxima desprotección social de unas clases populares ya plenamente proletarizadas. Se trata de aquel espacio de la << gran transformación» capitalista, de la que tanto nos habló Karl Polanyi, que media entre el mundo del acceso a (y del goce de) ciertos bienes comunes todavía disponibles, normalmente dispuestos a escala local, y el de la gestación de los primeros sistemas públicos de auxilio y bienestar social, todavía lejanos en el tiempo. En esa cúspide de la <<gran transformación», que cabalgó a lomos de una <<gran desposesión» de los medios materiales e inmateriales de existencia —una <<expropiación» abiertamente <<sangrienta», al decir de Marx—, solo había una cosa: el jornal. Y un día sin jornal podía ser un día sin suministros básicos. Sin cena, sin ir más lejos.

Pero ¿realmente solo había jornal? Lo cierto es que había algo más: la gorra. En aquella época de blusas azules para los hombres y largos vestidos negros para las mujeres, la gorra supuso un instrumento para la (re)creación de lazos de solidaridad entre la multitud proletarizada. Cuando alguien caía enfermo, algún compañero, vecino o pariente lo anunciaba en la fábrica, y cuando llegaba el momento de recibir el jornal, se situaba la gorra del trabajador ausente en un rincón acordado para que los demás fueran dejando, al salir de la nave, un pellizco de lo que habían ganado aquel día. De este modo, algo parecido a un jornal íntegro llegaba también al hogar del trabajador enfermo. Y así se aseguraban los suministros básicos. La cena, sin ir más lejos. Como señaló E. P. Thompson, las clases populares no se vieron reducidas a la categoría de meros espectadores pasivos de su propia ruina, de aquel proceso de desposesión que las empujaba implacable a malvender su fuerza de trabajo; el proletariado fue también una clase que supo <<hacerse a sí misma», que supo (re)pensar <<costumbres en común», buscando y encontrando mecanismos no solo para aliviar la herida abierta, sino también — quién sabe— para empezar a reescribir el guion de su propia historia. ¿Qué mecanismos? La gorra, sin ir más lejos.

Pero en esta vida las preposiciones cuentan. También cuando se trata de construir <<metáforas de la vida cotidiana», nos dirán George Lakoff y Mark Johnson, metáforas cargadas siempre de intención política. Las preposiciones cuentan. Pues allí nadie habló de <<vivir de gorra». En ese XIX fabril e inclemente, las clases trabajadoras se servían de la gorra para construir formas de socialidad y de ayuda mutua que permitiesen poner recursos en común —el jornal, los jornales—, a fin de que todos y todas pudieran, simplemente, vivir. En este sentido, <<vivían con la gorra», con todas las gorras que fueran necesarias para combatir la pobreza y recuperar, si no grados elevados de libertad, por lo menos algo de desahogo. Y funcionar con gorras, operar a través de ellas distaba mucho de socializar los medios de producción y dinamitar así la dinámica desposeedora del capitalismo: como mucho, y no es poco, lo que se socializaban eran los jornales; pero recurrir a la gorra (<<vivir con gorras», si se quiere) y, así, socializar los jornales era una forma de crear una cultura popular que pretendía —vuelvo a los términos de E. P. Thompson— <<resignificar inmaterialmente» esa <<morada material» que era la empresa capitalista, para hacer de ella un espacio algo menos áspero y, a ser posible, con fisuras que permitieran ir ensayando lentamente formas de vida ajenas al capitalismo.

Viviendo con la gorra —nunca de gorra—, pues, el proletariado escapaba, siquiera parcialmente, de un destino presentado a menudo como inevitable, y se convertía en una clase que <<se hacía a sí misma», que tomaba conciencia de su propia naturaleza y que articulaba, siquiera tímidamente, formas de lucha que permitieran desandar el camino y apuntar a un mundo común. De ahí que hubiera que demonizar la gorra. Del mismo modo que se acusó de brujería a las mujeres que, en el mundo (tardo)medieval y preindustrial, habían ocupado y habitado los terrenos comunales, y que los habían nutrido de prácticas y saberes propios —así lo cuenta Silvia Federici—, la lucha por la hegemonía del lenguaje, que se libra en el campo de lo simbólico, pero que es crucial para dirimir el conflicto entre clases materialmente enfrentadas, obligó a los apologetas del capitalismo, que también abrigaban sus propias <<costumbres en común», a denostar la gorra. <<Viven de gorra», dijeron. Ahí nació la expresión. Cuestión de preposiciones.

Hoy no podemos mostrarnos ajenos a esta historia. ¿Qué mecanismos público-comunes pueden servirnos, en la actualidad, no solo para aliviar la herida abierta, que supura y supura, sino también para imaginar y practicar vidas escogidas? Con la mirada puesta, sobre todo, en el ámbito del trabajo —de los trabajos—, conviene que nos preguntemos cómo interpretar y resignificar, también hoy, la <<morada material» en la que nos encontramos inmersos, tan nueva y sin embargo tan vieja. ¿De qué gorras disponemos o podemos disponer hoy? ¿De qué dispositivos podemos valernos para hacer del mundo del trabajo —de los trabajos—, que, al fin y al cabo, es un mundo que alcanza todos los espacios y tiempos de nuestras vidas, un lugar compatible con la libertad y la dignidad humanas?

Quienes hemos de trabajar para poder vivir somos, también hoy, una clase hecha de gentes que necesitan revolverse contra cualquier supuesto metafísico de inevitabilidad de las trayectorias y los órdenes humanos: la historia no está escrita. Quienes hemos de trabajar para poder vivir somos, en otros términos, una clase que, también hoy, debe <<hacerse a sí misma» y pensarse en términos de agencia. Y pensarnos en términos de agencia equivale a interpretamos no solo como víctimas de una historia hegemonizada por los <<descreadores de la Tierra» de los que hablaba Manuel Sacristán —que lo somos—, sino también como portadores de intuiciones morales democratizadoras y de una tentativa permanente de articular luchas, todo lo contingentes que se quiera, orientadas a ir digniñcando nuestros trabajos y nuestros días.

De ahí la propuesta de la renta básica: una asignación monetaria de cuantía suficiente para satisfacer las necesidades elementales de la vida que los poderes públicos confieren de forma individual —los perceptores son las personas, no los hogares—, universal —alcanza a la totalidad de la población— e incondicional —se obtiene al margen de otras posibles fuentes de ingresos o de cualquier otra circunstancia que pueda acompañarnos—. Pero la renta básica no constituye una suerte de panacea de validez ubicua, universal y transhistórica: bien al contrario, la renta básica ha de ser examinada como una parte, todo lo axial que se quiera, del conjunto de mecanismos con los que podemos operar en la actualidad para dotarnos de poder de negociación y de creación de vida propia. Como las gorras decimonónicas, la renta básica ha de permitir un <<rescate» de personas en situación de privación y vulnerabilidad social, a menudo aguda; pero, como las gorras decimonónicas, ese <<rescate» es también el embrión de múltiples y multiformes procesos sociopolíticos a través de los cuales las clases trabajadoras (re)proletarizadas pueden tratar, nuevamente, de <<hacerse a sí mismas» y, a partir de ahí —o gracias a ello—, construir órdenes sociales capaces de sentar las bases de su propia disolución en tanto que clases proletarias, es decir, subalternas. ¿Puede la renta básica ayudarnos a salir del proletariado para devenir en trabajadores y trabajadoras libres? En otras palabras, ¿pueden las gorras de hoy llegar incluso a liberarnos del jornal (que no del trabajo)?

Pero este no es exactamente un libro sobre la renta básica. Este libro pivota sobre la renta básica para explorar caminos, prácticas y mecanismos institucionales de los que las poblaciones trabajadoras pueden servirse y se están sirviendo hoy para reapropiarse de sus vidas. En este sentido, la renta básica no puede ser un fetiche reverenciado. Pero la renta básica puede actuar a modo de faro. En efecto, la incondicionalidad con la que la renta básica se concibe sugiere que nuestras vidas no están en venta, que hay importantes líneas rojas que podemos evitar que sean cruzadas. De este modo, la propuesta de la renta básica puede convertirse en una prometedora casilla de salida desde la que imaginar toda la cartografía de paisajes sociopolíticos, encarnados en entornos materiales y en dispositivos simbólicos de muy diversa índole, que necesitamos para pensamos y actuar como sujetos y colectividades libres. Tenemos ante nosotros, pues, una tarea que incluye muy primordialmente la renta básica, pero que también la sobrepasa.

Pero vayamos paso a paso. El recorrido que aquí empieza cruza cuatro campos de reflexión, con múltiples solapamientos, que conviene deslindar. Cada uno de ellos corresponde a una de las cuatro partes en las que este libro se divide. Avancémoslos someramente.

## (DES)ORDEN

¿Construir órdenes sociales en los que <<clases hechas a sí mismas» puedan autodisolverse? ¿Acaso resulta la idea de orden atractiva para proyectos políticos emancipatorios? Uno de los errores más habituales —y fatales— de las tradiciones emancipatorias del pasado siglo —y también del presente— ha sido el rechazo de aquellos términos y valores que habían pertenecido al acervo axiológico de los movimientos populares de la era moderna y de la primera contemporaneidad, pero que fueron disputados, y en ocasiones apresados, por parte no solo del liberalismo, sino incluso del mundo abiertamente conservador. Pensemos en valores y proyectos como el de la libertad, el de la democracia, el del individuo, el del interés propio, el del emprendimiento, el de la propiedad, el del libre mercado y, finalmente, el del orden: todos ellos han sido y son, demasiado a menudo, anatemizados y finalmente repudiados. ¿Y por qué? La respuesta es trágicamente sencilla: por haber sido deformados y jibarizados hasta su reducción al absurdo, vacíos ya de sentido, por parte de tradiciones intelectuales y políticas —el utilitarismo, el liberalismo, el neoestamentalismo— poco dispuestas a aceptar cualquier idea de transformación social en clave democratizadora.

Ante tal realidad, uno de los errores más habituales —y políticamente fatales, repito— de las tradiciones emancipatorias recientes ha sido su encapsulamiento numantino, estrictamente defensivo, dentro de un supuesto bastión de los valores propios y la complementaria entrega de los valores degradados, precisamente, a quienes los degradaron —utilitaristas, liberales y neoestamentalistas, pero también estalinistas de toda laya—. Y lo cierto es que los valores propios —la igualdad, lo común, el Estado, la autogestión— les son efectivamente propios —¡qué duda cabe!—, pero no es menos cierto que los conceptos y proyectos desechados también lo eran y siguen siéndolo, razón por la cual solo pueden entenderse y practicarse con un mínimo de sentido cuando son los movimientos populares de vocación democratizadora quienes los hacen suyos y los llenan de contenido. De este modo, frente a la estrategia meramente numantina, corresponde desarrollar un camino troyano de infiltración que, sin desatender la defensa de los valores propios, permita adentrarse en el corazón de las tinieblas de los valores perdidos —de los valores regalados— para recobrarlos, restaurarlos y ponerlos en circulación en el seno de proyectos sociopolíticos renovadamente emancipatorios. Pues bien, a ello no es ajena la idea de orden. Como señaló el geógrafo Elisée Reclus, vinculado al grupo que Anselme Bellegarrigue animaba a mediados del siglo XIX alrededor del considerado primer periódico anarquista, Liénarchíe, Journal de 1,0rdre, el desorden anida en todos y cada uno de los recovecos del capitalismo, mientras que la anarquía es <<la más alta expresión del orden».

Orden, sí. Pero ¿qué orden? Pues sobra decir que ideas de orden hay muchas, y que algunas de ellas excluyen por completo cualquier proyecto para dotarnos de gorras con las que adueñarnos de nuestras vidas. Así pues, ¿qué orden? Con mayor precisión: ¿qué orden requiere la presencia de qué gorras? ¿Y qué papel puede tener una medida como la renta básica, entre otras posibles gorras, en el seno de tales concepciones del orden social? Veamos tres marcos interpretativos del (des)orden y vayamos sacando conclusiones.

En primer lugar, sobran todo tipo de gorras cuando se apela a la lógica elitista de la ejemplaridad y la docilidad. El patrón —pater — modélico y el experto tecnócrata que todo lo conoce son figuras paternas capaces de ofrecer una guía, un orden —vertical, claro está— que oriente nuestras acciones y nos sitúe en el nicho que nos corresponde en el cuerpo social. Al decir de Ortega, las sociedades se hallan <<invertebradas» cuando la élite hace dejación de funciones y, sencillamente, no ejerce. En cambio, un proceso adecuado de selección de <<los mejores» —de los arístoi, en griego — ha de permitir la consolidación aristocrática de verdaderas espinas dorsales alrededor de las cuales todos podamos acomodarnos respetando mansa y sosegadamente los repartos de bienes, tareas y posiciones sociales que hayan sido dispuestos. Sobran, pues, todo tipo de gorras, porque ya habrá quien se encargue de velar por la suerte de quienes están abajo. Eso sí: quien lo haga, lo hará a condición de que quienes están abajo renuncien de forma explícita y manifiesta a toda pretensión de dejar de estarlo, a toda pretensión de horizontalizar la vida social. No hacen falta gorras, pues, porque nos sobrevuela el gran manto protector de quien ejerce el poder en el seno de una sociedad rigurosamente verticalizada, tenazmente estamentalizada.

Otras veces el proceso se torna más rudo, pues quienes están abajo se resisten a la tutela. Y estalla la lucha; o, mejor dicho, esta se hace visible: emerge de las tinieblas de una aparente calma social previa que, no por ocultarla, la había disuelto. En tales casos, el puño de quienes están o aspiran a estar arriba —<<monarcas económicos», al decir de Roosevelt, y mandarines de todo tipo— se encarga, como bien detalló Adam Smith, quien habló más de <<puños visibles» que de supuestas <<manos invisibles», de enderezar y fortalecer la estructura vertical, si hace falta sirviéndose de medios violentos. <<Hay lucha de clases y la estamos ganando», afirmaba un célebre y poderoso inversor norteamericano mientras se gestaba la crisis que se desató en 2008.[1] En tales casos, la élite se sincera: <<Gobernar, a veces, es repartir dolor», advertía el ministro de Justicia español en aquella misma época.[g] El mensaje, pues, es bien claro, cosa que siempre se agradece: sobran las gorras —renta básica incluida—, porque el sistema de sanciones y recompensas que vertebra el capitalismo se muestra perfectamente capaz de ordenar estamentalmente a sujetos, recursos y actividades, y, lo que es más notable, de reproducir dicha ordenación a lo largo del tiempo. De arriba abajo, y sin que quepa espacio para el disenso. El grueso del pensamiento político elitista, de faz indulgente o severa, pero siempre paternal verticalista, ha transitado periodos y coyunturas históricas bien diversas, fascismos incluidos, hasta llegar a nuestros días de la mano de la figura de <<expertos» sabedores de lo que a todos conviene en el seno de cuerpos sociales que no precisan gorras porque, si todo queda en calma, no presentan grietas.

En segundo lugar, sobran también todo tipo de gorras —renta básica incluida— cuando, sencillamente, se niega la presencia del conflicto; dicho de otro modo, cuando se pone en cuestión la presencia, aquí y ahora, de toda una resolución vertical y verticalizadora del conflicto inherente al mundo en el que vivimos; o, dicho todavía de otra forma más, cuando se impugna la idea misma de que el mundo posee algún tipo de orden de carácter intencional. A principios del siglo XVIII, el escritor satírico angloholandés Bernard Mandeville presentó, con una socarronería que pocos han advertido, la inverosímil historia de una próspera colmena que lo era porque sus abejas vivían ( des)ordenadamente, esto es, entregadas a sus <<vicios privados» desde una total indiferencia con respecto a lo que las otras abejas hicieran y al impacto que sus propios cursos de acción pudieran tener en su entorno. Pues bien, décadas más tarde, la tradición liberal se toma la broma en serio. En cierto modo, podemos afirmar que el grueso del liberalismo clásico doctrinario, que se codifica a principios del siglo XIX, <<resuelve» la cuestión del conflicto inmanente a un mundo de recursos escasos e intereses contrapuestos, sencillamente, negando que exista tal conflicto, esto es, negando la presencia de vínculos de dependencia y relaciones de poder en la conformación de cualquier tipo de relación social, en la firma de cualquier tipo de contrato. Esas relaciones, estos contratos, son el resultado, dicen, de decisiones estrictamente libres y voluntarias.

Para decirlo tal y como Abba Lerner caracterizó la economía neoclásica, el mundo liberal se convierte en el mundo de <<los problemas políticos resueltos» desmintiendo la presencia de tales <<problemas políticos»: si no hay poder, si no hay conflicto, tampoco hay necesidad de pensar políticamente el orden social o, al decir del neoliberalismo thatcherista —there is no such thing as society, <<en realidad la sociedad no existe»—, tampoco hay sociedad cuya estructuración haya que problematizar y tratar políticamente. El mundo liberal, pues, se toma la broma de Mandeville en serio: la vida social no alberga relaciones de poder que <<alguien» ordene de algún modo, vertical, horizontal o como sea, sino que es el resultado de la interacción errática de individuos-abeja que, cargados, cada uno de ellos, con sus conjuntos de preferencias, que contienen sus deseos e inclinaciones, navegan caprichosamente sobre un magma social sin estructura definida ni dirección que se conozca. Y eso, al fin y al cabo, no deja de ser una forma de negacionismo —si se quiere, de <<negacionismo sociológico»—, pues sabemos fehacientemente que la estructuración social capitalista, como la de cualquier sociedad humana, descansa sobre un vasto y diverso conjunto de relacionalidades de todo punto políticas dirigidas a resolver el problema del acceso a recursos y oportunidades finitos, en contextos sociales caracterizados por la presencia de intereses contrapuestos.

Contexto de proyectos meditados y compartidos. Resulta lógico, pues, que nos alegremos de que no se nos haya cerrado el acceso al principal canal por el que fluyen hoy los ingresos: el empleo. Me fui contento de que a mi amigo no lo hubieran echado del trabajo.

Pero el mundo del empleo constituye una enorme y a menudo opaca caja negra que no podemos valorar si no la abrimos y observamos qué mecanismos operan en ella. Mi amigo dejó de contar muchas cosas: ¿puede elegir qué hacer y para qué? ¿Puede decidir cómo y a qué ritmo? ¿Puede determinar con quiénes y en qué lugar? ¿y qué otros tipos de trabajo, remunerados o no, le permite realizar la práctica de su trabajo? Y todavía más: ¿qué clase de interferencias en su vida, y con qué grados de arbitrariedad, si es que los ha habido, ha tenido que soportar durante estos años de permanencia en el puesto de trabajo? ¿y en qué formas de autocensura ha incurrido para adaptarse a lo que se espera o cree que se espera de él y a lo que no? Son demasiadas preguntas sin respuesta, entre otras razones porque tampoco tendemos a hacérnoslas. Y el caso es que la teoría social y política establece una clara distinción entre dos conceptos vinculados, pero entre los que media un abismo: el de bienestar y el de libertad. Uno goza de bienestar cuando obtiene recursos que le permiten satisfacer necesidades de diversa índole; pero uno es libre cuando define y controla los caminos a través de los cuales se hace con tales recursos. ¿Podemos responder las preguntas anteriores de un modo que revele que llevamos el timón de nuestras vidas (laborales)? Ignoro, porque no me lo contó, si mi amigo ha tenido la suerte de gozar años de trabajo libre o si ha tenido que conformarse, y no es poco, con ciertas dosis de bienestar mediado por el empleo.

Este libro se compromete con una idea de libertad para la cual la independencia socioeconómica de individuos y grupos tiene un papel fundamental. Sólidamente enraizada en la tradición republicana, dicha noción de libertad nos dice que mi amigo debería poder aguantar la mirada de quien lo contrata, sin tener que agachar la cerviz porque resulta que depende socioeconómicamente de ese empleador —o de algún empleador— para sobrevivir. En otras palabras, de inspiración marxiana: ¿puede mi amigo vivir y sentir que vive «sin el permiso» de quien lo contrata? Obviamente, no se trata de que mi amigo goce de una independencia personal que lo conduzca al aislamiento de un vivir atomizado; de lo que se trata es de que, en cualquier momento o rincón de su vida, se halle capacitado para ir tejiendo una interdependencia realmente deseada, que no aniquile su instinto de autonomía, de autodeterminación.

Aguantar la mirada, mantener un pulso vivo, significa poder negociar. Negociar si instituimos una relación social —si firmamos un contrato— o si no lo hacemos; y negociar, en caso de que lo hagamos, los términos de esa relación, los términos de ese contrato. Bien mirado, la situación aquí descrita guarda claras similitudes con la figura del divorcio. El derecho al divorcio no obliga a divorciarse, pero lo permite en caso de que la relación se deteriore y, lo que quizá es más importante, ofrece a ambas partes la posibilidad de hacer oír la propia voz y advertir de forma creíble que hay una salida practicable a la que se podría recurrir, lo cual no hace sino incrementar las posibilidades de que esa voz sea escuchada. ¿Pudo mi amigo hacer, deshacer y rehacer, esto es, entrar, salir y recrear relaciones —de trabajo, en este caso— de acuerdo con sus deseos y necesidades y de la mano de otros pares por él escogidos? ¿O se convirtió definitivamente en una suerte de mercenario en tierra extraña del que ya nadie se acuerda y que maquinal sigue matando sin ningún porqué?