

FABIANA ERAZUN Y MARIANA CASTILLO MERLO
EDITORAS

PENSAR LA POLÍTICA EN CLAVE REPUBLICANA

DEBATES SOBRE IGUALDAD Y LIBERTAD



educu
Editorial Universitaria
Universidad Nacional del Comahue

CiN REUN
Red de Editoriales
de Universidades Nacionales
de la Argentina



PENSAR LA POLÍTICA
EN CLAVE REPUBLICANA
DEBATES SOBRE IGUALDAD Y LIBERTAD

Fabiana Erazun
Mariana Castillo Merlo
(editoras)

EDUCO
Editorial de la Universidad Nacional del Comahue
Neuquén
2021

Pensar la política en clave republicana. Debates sobre igualdad y libertad / Fabiana Erazun ... [et al.]; compilación de Fabiana Erazun; Mariana Castillo Merlo; editado por Fabiana Erazun; Mariana Castillo Merlo. - 1a ed - Neuquén: EDUCO - Universidad Nacional del Comahue. Editorial Universitaria del Comahue, 2021.
Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-987-604-578-0

1. Ciencia Política. 2. Filosofía Política. 3. Historia Política. I. Erazun, Fabiana II. Erazun, Fabiana, comp. III. Castillo Merlo, Mariana, comp. IV. Erazun, Fabiana, ed. V. Castillo Merlo, Mariana, ed.
CDD 320.8

Diseño de tapa: DG. Javier Cabrio
Corrección de estilo: Emilio Alochis

Arte de tapa: “Torre Talero” del artista plástico neuquino Ramón Muñoz. Técnica: xilocollage.
Dimensiones: 0,72 x 0,82 cm. Año: 2011

La **Torre Talero** es un emblema cultural de la ciudad de Neuquén. Su construcción data de 1906 y fue declarada Monumento histórico nacional en 2015 (ley 27.129). Aún espera pacientemente que comiencen las tareas para su restauración.

El **Consejo Editorial de la Universidad Nacional del Comahue**, en su sesión ordinaria de fecha 21 de abril de 2021, avaló la publicación del libro “Pensar la política en clave republicana. Debates sobre igualdad y libertad”, de Fabiana Erazún y Mariana Castillo Merlo, presentado por la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional del Comahue.

Miembros académicos: Dra. Adriana Caballero – Dra. Ana Pechén - Dr. Enrique Mases
Presidente: Mg. Gustavo Ferreyra
Director Educo: Lic. Enzo Canale
Secretario: Com. Soc. Jorge Subrini

Disposición N° 048/21

Universidad Nacional del Comahue

Rector: Gustavo Crisafulli
Vicerrectora: Adriana Caballero
Secretario de Extensión: Gustavo Ferreyra

Editorial EDUCO

Director: Enzo Dante Canale

Impreso en Argentina - Printed in Argentina

©2021 – **EDUCO**- Editorial de la Universidad Nacional del Comahue

Buenos Aires 1400 – (8300) Neuquén – Argentina

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio, sin el permiso expreso de EDUCO.

ÍNDICE

Sobre las y los autores

Pág. 7

Prólogo

Daniel Raventós y María Julia Bertomeu

Pág. 11

Introducción

Fabiana Erazun y Mariana Castillo Merlo

Pág. 13

- I -

Lecturas políticas en clave republicana: la igualdad y la libertad

La concepción republicana y fiduciaria de la propiedad y de la soberanía política. Sus consecuencias para la universalización de la libertad no dominada

María Julia Bertomeu

Pág. 21

Para leer junto al fuego: reflexiones en torno al republicanismo en J.J. Rousseau

Juan Cruz Apcarián

Pág. 35

Libertad como no dominación y Teoría de la justicia: una aproximación republicana a la propuesta de Rawls

César Martínez Cerutti

Pág. 49

Coordenadas republicanas para una discusión feminista: lo privado y lo público, una vez más

Mariana Castillo Merlo

Pág. 63

- II -

Antecedentes, defensa y críticas de la Renta Básica o Ingreso Ciudadano

Anticipaciones de la renta básica en las utopías igualitarias y el socialismo ético

Fernando Lizárraga

Pág. 81

La renta básica y el derecho a la existencia: una defensa republicana de un derecho humano

Fabiana Erazun

Pág. 99

Mujeres: trabajo reproductivo e ingreso ciudadano

Ana Lucía Labate

Pág. 115

Crítica de la Renta Básica. Una perspectiva Marxiana

Carlos Ponce de León

Pág. 123

- III -

Latinoamérica: cuestiones republicanas y otras matrices emancipatorias

El orden y la libertad. Lecturas sobre el republicanismo latinoamericano

María Beatriz Gentile

Pág. 145

Claroscuros de la Modernidad: indagaciones geosituadas

Martín Díaz

Pág. 163

ANTICIPACIONES DE LA RENTA BÁSICA EN LAS UTOPIÁS IGUALITARIAS Y EL SOCIALISMO ÉTICO

FERNANDO A. LIZÁRRAGA

Instituto Patagónico de Estudios de Humanidades y Ciencias Sociales
Universidad Nacional del Comahue
CONICET

Una vez terminada la educación, nadie debería ser obligado a trabajar, y aquellos que eligieran no hacerlo deberían recibir un sustento mínimo, y ser dejados en completa libertad; pero probablemente sería deseable que existiese una fuerte opinión pública a favor del trabajo, de modo que sólo unos pocos, comparativamente, preferirían permanecer ociosos.
Bertrand Russell, *Roads to Freedom*

El caso a favor de la Renta Básica o Ingreso Básico Universal (RB, en adelante) puede cifrarse en los términos de muy diversas perspectivas filosóficas, políticas, económicas, éticas, etc. Es posible argumentarlo desde el (neo) republicanismo, ya que la RB aseguraría la ausencia de dominación como interferencia arbitraria; o desde el liberalismo convencional, puesto que garantizaría la no-interferencia sobre las preferencias individuales. El igualitarista liberal más connotado de nuestros tiempos, John Rawls, contempla, por ejemplo, un impuesto negativo sobre la renta como uno de los mecanismos que puede asegurar la existencia del “mínimo social” necesario para el ejercicio de una ciudadanía igual (Rawls 2000, 258). En uno de los estudios más recientes sobre el tema, Louise Haagh (2020) adopta la perspectiva del desarrollo humano, inspirada en la obra de Amartya Sen. Tanto la perspectiva republicana de la igual ciudadanía como el enfoque de las capacidades comparten una visión que privilegia las libertades positivas y alguna forma de la vida buena. Para Haagh, las políticas de asistencia gestadas tras el consenso de posguerra se convirtieron en mecanismos de segmentación, exclusión e incluso punición y, por lo tanto, para asegurar libertades efectivas y un perfil igualitario se requiere de nuevas institucionalidades fundadas en el desarrollo humano, cívico y democrático que brinden, ante todo, “seguridad existencial” (Haagh 2020, 4).

Otra mirada muy influyente sobre el caso de la RB ha sido la del filósofo belga Philippe Van Parijs. Su propuesta apunta a un “mejoramiento de la condición humana” que garantice un “nivel [de ingresos]suficiente para la subsistencia” (Van Parijs 2001, 3). Con énfasis –aunque no exclusivo– en las libertades negativas, el autor considera que la RB es un “poderoso instrumento de justicia social” en tanto promueve “libertad real para todos al proveer los recursos materiales que las personas necesitan para perseguir sus metas” (Van Parijs 2001, 3 nuestras cursivas). Más aún, el ingreso básico ayuda a resolver dilemas de políticas en torno a la pobreza, el desempleo, a la vez que contribuye positivamente a las causas feministas y ambientalistas. En la definición de Van Parijs– que adoptaremos como formulación general– la RB es un “ingreso pagado por el

gobierno, a un nivel uniforme y en intervalos regulares, a cada miembro adulto de la sociedad. La renta se paga, y su nivel se fija, independientemente de si la persona es rica o pobre, vive sola o con otras, si está dispuesta a trabajar o no” (Van Parijs 2001, 5). El punto clave en la posición específica de Van Parijs es la noción de “valor real” de las libertades individuales, lo cual lo pone en línea con la noción rawlsiana de justo valor de las libertades. La libertad real demanda no sólo la ausencia de restricciones formales, sino también la presencia de recursos y oportunidades efectivas de acceso a los medios requeridos para que las personas alcancen sus metas.

Van Parijs toma como precedente clave la obra *Solution of the Social Problem*, del fourierista Joseph Charlier, publicada en 1848, en la cual se propone la asignación de un “dividendo territorial” debido a cada ciudadano en virtud de la igual propiedad sobre el territorio de la nación” (Van Parijs 2001, 6). Aparecen aquí dos nociones centrales: por un lado, que hay una riqueza social que no puede estar sujeta a apropiación individual y, por otro, que existe el derecho a participar de dicha riqueza de manera incondicional. Es este último punto, quizás, uno de los más controvertidos, puesto que desafía la extendida noción de reciprocidad. En *Utopía*, Tomás Moro ya había anticipado –en un fragmento cargado de ironía– que en caso de que todos tuvieran asegurada la existencia gracias a la propiedad común, la gran mayoría no sentiría el impulso de trabajar y la situación social terminaría en una gran calamidad (Moro 2007, 81). Esta anticipación utópica es la objeción más corriente contra la RB, que Van Parijs pone en estas palabras: el problema del ingreso universal incondicionado consiste en que “a los pobres no merecedores les da algo a cambio de nada” (Van Parijs 2001, 24). El escándalo es que la RB beneficia incluso a aquellos que no realizan ninguna contribución, que “se la pasan discutiendo con su pareja en la mañana, surfeando en Malibú por las tardes y fumando marihuana toda la noche”, según la californiana imagen de Van Parijs (Van Parijs 2001, 25). El autor ofrece dos respuestas a esta cuestión. En primer lugar, sospecha que no serían muchos quienes elegirían la vida del surfista feliz y, al mismo tiempo, llama la atención sobre el hecho de que en nuestras sociedades existe muchísima gente que realiza contribuciones laborales voluntarias sin recibir retribución alguna, ya que no toda contribución puede ser contenida en el esquema de salarios. Pero la respuesta fundamental a la incondicionalidad es la siguiente:

Por cierto, la renta básica es una buena noticia inmerecida para el surfista ocioso. Pero esta buena noticia es éticamente indistinguible de la suerte inmerecida que masivamente afecta a la actual distribución de la riqueza, el ingreso y el ocio. Nuestra raza, género y ciudadanía, cuán educados y ricos somos [...] o incluso cuán ambiciosos, son en grandísima medida una función de quiénes fueron nuestros padres y otras contingencias igualmente arbitrarias [...] Tales dones de la suerte son inevitables y, si están justamente distribuidos, inobjectables. *Una condición mínima para una distribución justa es que a cada quien se le garantice una parte modesta de estos dones inmerecidos.* Nada puede lograrlo más seguramente que la renta básica (Van Parijs 2001, 25-26; nuestras cursivas).

Van Parijs es consciente de que este argumento moral no gana la partida, pero resulta crucial. Si bien no desconoce el problema de la responsabilidad, evita que se insista en dejar a los menos afortunados librados a su suerte o sometidos a formas degradantes de dominación. Aceptar la irrelevancia distributiva del azar, sostiene, “nos hará sentir más cómodos acerca de que cada quien tenga derecho a un ingreso, incluso los perezosos” (Van Parijs 2001, 26).

El debate sobre la RB puede plantearse en términos de deseabilidad (en torno de los valores y principios que la sustentan), tanto como en términos de factibilidad y, más específicamente, en cuanto al diseño detallado que podría tener esta propuesta. Bajo estas dos coordenadas G. A. Cohen compuso su modelo de campamento como caso preliminar a favor del socialismo. En su prólogo al libro de Van Parijs, Robert Solow también identifica estas dos dimensiones de análisis, al tiempo que subraya la necesidad de pensar la “deseabilidad abstracta” de la RB (Solow 2001, xi). Así, tras estas consideraciones preliminares, en lo que sigue dejaremos de lado los detalles de factibilidad y diseños específicos para concentrarnos en algunos elementos normativos que permiten sostener la *deseabilidad* de la renta básica. Más precisamente, examinaremos dos precedentes escasamente referidos, pertenecientes –de manera bastante laxa– al denominado socialismo ético y al género utópico: la obra del norteamericano Edward Bellamy y la del inglés William Morris. A modo de coda, añadiremos algunos aportes del filósofo galés Bertrand Russell. En la primera sección veremos cómo Bellamy y Morris anticipan dispositivos embrionarios de renta básica al imaginar mundos sociales fundados en la igualdad (con especial referencia al igual derecho a la seguridad existencial), la libertad (entendida predominantemente de manera republicana) y la fraternidad. En segundo término, veremos cómo, desde estos principios que aseguran la subsistencia, se derivan deberes (más o menos estrictos) de contribuir a la riqueza común, en un espacio donde, de todos modos, prevalece la reciprocidad no-instrumental. En tercer lugar, examinaremos el problema normativo que se plantea respecto de quienes no quieren aportar a la generación de la riqueza común y cómo las anticipaciones de RB están equipadas para lidiar con este caso paradigmático.

1. Igualdad, libertad y seguridad existencial

En su estudio sobre el socialismo británico, Mark Bevir (Bevir 2011, 217 y ss.) identifica una corriente a la que denomina socialismo ético. Se trata de un conjunto de pensadores y activistas devenidos socialistas tras haber experimentado un quiebre con sus creencias religiosas previas. Influidos por el romanticismo, el trascendentalismo norteamericano de Ralph Waldo Emerson y sus seguidores, estos socialistas éticos cobraron mayor visibilidad hacia finales del siglo XIX, especialmente en la década de 1890. De allí que sea posible incluir en este campo a dos de los utopistas más creativos de aquel período y, quizás, los más influyentes en sus respectivos países: Edward Bellamy y William Morris. Bellamy, periodista, escritor y activista político, publicó en 1888 su novela utópica *Looking Backward 2000-1887*, en la cual se describe con lujo de detalles

a Estados Unidos como una sociedad que, hacia el año 2000, ha adoptado un sistema perfectamente igualitario. La trama de la obra es sencilla: en 1887 un joven acaudalado de Boston, Julian West, entra en un sueño inducido por mesmerismo y despierta ciento trece años después en la casa de la familia Leete, donde le explican cómo Estados Unidos dejó de ser una sociedad estragada por la desigualdad para convertirse en “nuevo mundo, bendecido por la abundancia, purificado por la justicia, y dulcificado por la amabilidad fraternal” (Bellamy 2007, 192).

Uno de los elementos centrales de la igualdad de condición en la sociedad bellamiana es la existencia de una renta básica asignada universalmente a todos los ciudadanos. Cada persona recibe un ingreso anual de 4.000 dólares, con la sola condición de cumplir (o haber cumplido) con el servicio en el ejército industrial. Se trata, desde luego, de un ingreso básico universal *condicionado*, pero lo que interesa en términos de la RB contemporánea son los fundamentos de dicha asignación. En sus escritos tempranos, Bellamy frecuentemente apela a la idea de progenie común, lo cual convierte a todos en hermanos y hermanas. Uno de sus textos juveniles se titula *The Religion of Solidarity*, un indicador inequívoco de su posterior adhesión –nunca explicitada– a la *religión del socialismo*, precedente inmediato del socialismo ético (Bevir 2011, 5, 282, *passim*). Así, la razón por la cual existe el derecho al sustento a partir de la riqueza social no es otra que la hermandad humana. En *Looking Backward*, Bellamy sostiene: “[s]i tuvieras un hermano en tu casa [...] incapacitado para trabajar, ¿lo alimentarías con comida menos delicada, o lo vestirías con ropas más pobres que las tuyas? Al contrario, le darías preferencia y no pensarías en llamar a esto caridad” (Bellamy 2007, 78). En la nueva sociedad igualitaria, las antiguas frases sobre solidaridad y fraternidad se han convertido en “lazos tan reales y vitales como la fraternidad física” (Bellamy 2007, 78).

Junto con la relación de fraternidad, Bellamy supone la existencia de una condición inicial de igual ciudadanía. Esta es precisamente la que brinda soporte al sistema y por eso, dice el autor, las exigencias del ejército industrial no privan a nadie de los privilegios ciudadanos, ya que se asegura “el mantenimiento ciudadano” incluso a aquellos que no pueden trabajar. La ciudadanía no está determinada por la condición de trabajador, sino al revés: “el trabajador no es un ciudadano porque trabaja, sino que trabaja porque es un ciudadano” (Bellamy 2007, 78). De la fraternidad y la igual ciudadanía surge el deber moral de asistencia mutua y, en particular, el deber de justicia que tienen los más fuertes hacia los más débiles, una noción que anticipa en buena medida la noción de la irrelevancia distributiva de los factores contingentes. Si se quiere, y en consonancia con el argumento humanista de Haagh a favor de la RB, Bellamy sostiene que “el título de cada hombre, mujer y niño a los medios de existencia no posee otra base menos clara, amplia y simple que el hecho de que son miembros [...] de una familia humana” (Bellamy 2007, 79)¹. La pertenencia al género humano es el origen de los reclamos legítimos sobre

¹ La igualdad de recursos asegurada por la asignación individual anual permite que cada quien pueda retirar bienes o solicitar servicios de las tiendas y las organizaciones sociales. Pero estos fondos no pueden ser utilizados para operaciones lucrativas. Los únicos intercambios autorizados, dice Bellamy, son “los regalos y favores nacidos de la amistad”, pero no hay transacciones comerciales pues se las considera “antisociales” (Bellamy 2007, 52).

una parte de la riqueza social. La condicionalidad de participar en el ejército industrial, en tanto, es un mecanismo de organización que no posee el estatus de primer principio². En otras palabras: como una *condicionalidad débil* o, mejor aún, como expresión de *reciprocidad no instrumental*, cada individuo tiene el deber hacia los demás de contribuir con el máximo esfuerzo posible y, al mismo tiempo, le asiste el derecho al ingreso que asegura la igualdad económica. G. A. Cohen considera que la reciprocidad no instrumental constituye “un requisito para que las relaciones humanas tomen una forma deseable” (Cohen 2011, 32-33) y la define como un “principio anti-mercado” según el cual “yo le sirvo a usted no debido a lo que pueda obtener a cambio por hacerlo, sino porque usted necesita o requiere mis servicios, y usted me sirve a mí por la misma razón” (Cohen 2011, 33).

Uno de los efectos centrales del ingreso universal igualitario es que proporciona seguridad y, con ello, también consolida las bases para la libertad y la igualdad de condición. En la nueva sociedad, dice Bellamy, “ya nadie tiene que preocuparse por el mañana, ya sea para sí mismo o sus hijos, porque la nación asegura la crianza, la educación y el mantenimiento confortable de cada ciudadano desde la cuna hasta la tumba” (Bellamy 2007, 52). He aquí un *slogan* perdurable, que fue usado para describir las prestaciones del Estado de Bienestar, pero, mucho antes, probablemente haya inspirado el discurso de las cuatro libertades de Franklin D. Roosevelt: gozar de libertad para expresarse, para practicar una religión y, además, estar libre de carencias y de temor. Estas libertades configuran una situación de seguridad existencial, para utilizar un término de Haagh, la cual no sólo “estabiliza la condición humana”, sino que también contribuye a crear las condiciones para un “sentido de unidad del yo” y de “independencia del yo”. Esto, a su turno, impacta en una “mayor estabilidad e igualdad en las relaciones sociales, generando así las bases para la cooperación en la sociedad” (Haagh, 2020 4-5).

En el mundo utópico bellamiano la libertad aparece tanto en términos republicanos, como no-dominación, y también en términos del liberalismo clásico, como no interferencia. Así, en la sociedad del año 2000 “aunque el ingreso es igual, el gusto personal determina cómo habrá de gastarlo cada individuo” (Bellamy 2007, 64). Precisamente porque existe el ingreso universal, Bellamy sostiene que hay menos interferencia en la sociedad igualitaria que en el viejo capitalismo. El nuevo sistema, alega el autor, “no depende de ninguna legislación en particular, sino que es enteramente voluntario, el resultado lógico de la operación de la naturaleza humana bajo condiciones racionales” (Bellamy 2007, 68). Esto implica que un cambio en las instituciones actualiza potencias humanas. La nueva sociedad resulta de la “reacción de la naturaleza humana frente a un cambio en el ambiente [...] Una sociedad que estaba fundada en el pseudo-interés del egoísmo, y apelaba solamente al costado anti-social y brutal de la naturaleza humana, ha sido reemplazada por instituciones basadas en el verdadero auto-interés de un altruismo racional” (Bellamy 2007, 162). Así, las condiciones racionales, cristalizadas

² G. A. Cohen realiza la distinción entre principios y formas organizativas en su argumento a favor de un principio igualitario y un principio comunitario, en el denominado “modelo de campamento” (Cohen 2011, 22-23).

en instituciones que aseguran la igualdad económica, resultan cruciales para la igualdad política y la libertad como no dominación. En términos rousseauianos, Bellamy sostiene que “la corrupción es imposible en una sociedad donde no hay pobreza para ser sobornada ni riqueza para sobornar” (Bellamy 2007, 113) y, por ende, nadie tiene poder para interferir arbitrariamente en la vida de los otros.

Sobre el final de la novela, en un regreso onírico al siglo XIX, el personaje principal de *Looking Backward* observa los rostros de mujeres y hombres, ricos y pobres, en su Boston natal. Y en ellos advierte un rasgo común: todos caminan mientras escuchan “el susurro de un espectro en sus oídos, el espectro de la Incertidumbre. ‘Trabaja todo lo que puedas—murmura el espectro— levántate temprano y trabaja hasta tarde, roba astutamente o sirve con fidelidad, nunca conocerás la seguridad’” (Bellamy 2007, 187). El ingreso universal viene a disipar, precisamente, los fatídicos augurios del espectro. Por eso, en *Equality* (1897), continuación de *Looking Backward*, Bellamy sostiene que “el derecho del ciudadano a tener la vida asegurada en el plano económico no puede ser [...] satisfecho por una mera provisión de subsistencia, o por cualquier cosa por debajo de los medios para el completo abastecimiento de cada necesidad” (Bellamy 1897, 78). Todavía más, según el Dr. Leete, personaje que explica las características del año 2000 a Julian West, el nuevo orden igualitario provee “absoluta independencia y seguridad en el sustento [...] Si hay un aspecto particular en el cual la influencia de la igualdad económica sobre la humanidad ha sido más beneficiosa que cualquier otro, ha sido el efecto que *la seguridad de posición económica ha tenido para hacer a cada quien absoluto soberano de sí mismo* y responsable de sus opiniones, dichos y conducta sólo ante su propia consciencia” (Bellamy 1897, 399-400; nuestras cursivas). La autonomía, el señorío sobre sí mismo —y no la propiedad sobre uno mismo— es un efecto decisivo de la seguridad existencial. Se trata, desde ya, de un rasgo indudablemente republicano: la libertad concebida como dominio de sí y como ausencia de interferencia arbitraria externa. Un recoleto escritor del siglo XIX ya anticipaba la importancia de la seguridad existencial como base de un orden igualitario, libre y cooperativo.

La utopía de Bellamy fue un éxito en ventas, sólo comparable en el siglo XIX con *Uncle Tom's Cabin*, y su influencia se hizo sentir no sólo en el campo intelectual y político-partidario de Estados Unidos, sino también en buena parte de Europa. En Inglaterra, el libro se vendió por decenas de miles y, muy pronto, suscitó la respuesta de William Morris, uno de los intelectuales socialistas más reconocidos de su tiempo. *News from Nowhere* —*Noticias de ninguna parte*— la utopía socialista y filo-anarquista de Morris publicada en 1890 es una visión alternativa al mundo industrial regimentado y disciplinado de Bellamy. Con todo, pese a las marcadas diferencias, la preocupación por asegurar un nivel de vida por encima de la mera subsistencia es común en ambos casos. Y los argumentos para ello se parecen en mucho: el rol de la fraternidad es decisivo, incluso en marcos institucionales tan disímiles como la sociedad industrial e igualitaria de Bellamy y el mundo bucólico y artesanal de Morris.

En el sueño del protagonista, William Guest, el nuevo mundo es la realización del comunismo pleno según la particular visión de Morris. Una revolución liderada por

socialistas, con su correspondiente guerra civil y la progresiva construcción de una red de asociaciones de trabajadores, destruyó el orden capitalista a mediados del siglo XX y estructuró un orden comunista. El erudito Hammond, uno de los pocos personajes interesados en la historia, le explica a Guest que “el Comunismo (tal como el que ves a tu alrededor)” se gestó entre los antiguos socialistas y “el gran poder motivador del cambio fue un deseo de libertad e igualdad, parecido si se quiere a la pasión irrazonable del amante” (Morris 2004, 134). Pese a sus errores tácticos iniciales, los socialistas del siglo XIX, “sabían que la única meta razonable para aquellos que habrían de mejorar el mundo era una condición de igualdad” (Morris 2004, 134). Un viejo anticuario llamado Morsom, en este mismo sentido, enfatiza que “la completa igualdad [...] ahora la reconocemos como el lazo de toda sociedad humana feliz” (Morris 2004, 200). Así, el impulso igualitario sirve de base a los demás valores que sustentan a la sociedad de *Ninguna parte*. La igualdad de condición o “Igualdad en la Vida” (Morris 2004, 212), una vez más, está en la base de ese “comunismo completo” que también es definido en términos de “tranquilidad y felicidad” (Morris 2004, 207) o como un mundo de “compañerismo, reposo y felicidad” (Morris 2004, 227).

En efecto, el título alternativo de *News from Nowhere* es *An Epoch of Rest*, que ha sido traducido como *Una época de reposo*. En *Ninguna parte* –la Inglaterra de principios del siglo XXI– sólo se realiza el trabajo que cada quien desee realizar, no hay noción de trabajo socialmente necesario, y la meta de cada individuo no es otra que lograr la felicidad a través del disfrute creativo, la vida en sociedad y en armonía con la naturaleza. En *Ninguna parte* no hay pobres, ni leyes, ni moneda, ni gobierno. La igualdad de condición se expresa, cabalmente, en la completa superación de la pobreza. De hecho, cada 1 de mayo se celebra el día de la “Eliminación de la Miseria” en la zona este de Londres, la más menesterosa antes de la revolución. La miseria urbana fue totalmente eliminada y la población en general adoptó un modo de vida predominantemente rural, más artesanal que industrial, ya que este tiempo de reposo “no es una época de inventos” (Morris 2004, 192). Ahora bien, la vida sosegada de los habitantes de *Ninguna parte* surge de la seguridad que tienen respecto de su propio sustento. Al igual que en la utopía de Bellamy, no hay propiedad privada, ni comercio, ni transacciones entre particulares, pero tampoco hay un ejército industrial, ni un Estado que asigne una parte de la riqueza común. La anticipación de la renta básica en el mundo de Morris surge de un sistema basado en el don y el trabajo creativo, pero no en el trabajo obligatorio y planificado. En rigor, junto con la recuperación de la curiosidad de los antiguos griegos (perdida en el afán de invenciones del industrialismo), la nueva sociedad expresa y practica el trabajo artesanal como en la Edad Media. No se trata de un retroceso caprichoso de un esteticista como Morris: su idea es imitar las condiciones medievales, ya que en aquellos tiempos –según cree el autor– el cielo y la vida en el más allá, el espacio de la belleza y la felicidad, eran una realidad tan inmediata que se convertía en parte de su vida en la Tierra. Todo esto se resume en lo que Morris –en consonancia con la expandida noción de religión del socialismo– llama “religión de la humanidad”, esto es: “los hombres y las mujeres que constituyen la humanidad son libres, felices y llenos de energía, y por lo general también

de cuerpos bellos, y están rodeados de cosas hermosas hechas por ellos mismos, y por una naturaleza mejorada y no empeorada por el contacto con la humanidad” (Morris 2004, 159). Lejos quedaron los tiempos en que la naturaleza era esclavizada por la especie humana, reflexiona la misteriosa Clara, algo que sucedía porque antiguamente se consideraba que “la naturaleza era algo exterior a [las personas]” (Morris 2004, 200).

Sobre la base de la igualdad de condición se produce la conjunción preferida para la felicidad según Morris: libertad y belleza.³ Por eso, el viejo Hammond explica: “Somos felices. Vivimos en medio de la belleza sin temor a volvernos afeminados [sic]; tenemos mucho para hacer y en general disfrutamos haciéndolo. ¿Qué más podemos pedir de la vida?” (Morris 2004, 105). Libres de gobiernos y de leyes, en el comunismo de Morris tampoco hay “códigos de opinión pública que tomen el lugar de [...] los tribunales” (Morris 2004, 93). De este modo, se cumple la aspiración milliana de ausencia total de interferencia no sólo de parte del gobierno sino también de la temible tiranía de la opinión pública. Y en este espacio de libertad, con la abolición de la sociedad de clases y la plenitud material, también se beneficia la condición de las mujeres y de quienes realizan tareas de cuidado: “todas las cargas artificiales de la maternidad ahora ya no existen. Una madre ya no tiene ninguna sórdida ansiedad por el futuro de sus hijos” (Morris 2004, 95). Al igual que en el mundo bellamiano, y según la aspiración de los teóricos contemporáneos de la RB, el espectro de la incertidumbre es conjurado por la seguridad existencial.

2. Contribución y reciprocidad

Así como la pertenencia al género humano es el fundamento último para gozar de la seguridad existencial en los mundos de Bellamy y Morris, en el caso del primero también es el fundamento para el deber de contribuir a la producción de riqueza social. El trabajo necesario, empero, se realiza en un contexto radicalmente diferente al del mundo capitalista que Bellamy tenía ante sus ojos en una de las zonas industriales de Massachusetts. A diferencia de la degradada, caótica y pestilente Boston del siglo XIX, la ciudad del año 2000 luce bella, limpia, habitable. Ya no hay chimeneas humeantes; los espacios y edificios públicos tienen un encanto especial. La inversión en el espacio público apunta al lujo, en contraste con la austeridad doméstica que de todos modos supera con creces las necesidades mínimas. El trabajo requerido para que todos reciban su cuota anual de 4 mil dólares es realizado por hombres y mujeres en el denominado ejército industrial. Incluso las tareas de limpieza doméstica y la atención en los restaurantes y tiendas están en manos de los integrantes de esta organización. El ejército industrial está formado por ciudadanos y ciudadanas con la igual y universal obligación

³ Vale anotar aquí el contraste entre esta utopía libertaria de Morris y la distopía de Yevgeny Zamayatin, *We*, en la cual el ideal del *One-State* no es otro que lograr la felicidad, eliminando las principales causas de infelicidad: el hambre, el amor y, sobre todo, la libertad (Zamyatin 1993, 21,22, 61).

de servir a la nación, una participación que es considerada “natural y razonable” pero en modo alguna “compulsiva” (Bellamy 2007, 37)⁴.

Hasta los 21 años, todos los niños y jóvenes reciben educación pública y, a partir de allí, hasta los 45 años, forman parte del ejército industrial. La ocupación específica en las diversas ramas de la industria se elige libremente y el gobierno procura que todos los trabajos disponibles sean igualmente atractivos. “El principio es que el trabajo de ningún hombre debería ser, en general, más pesado para él que el de cualquier otro hombre” (Bellamy 2007, 40) e incluso si la reducción del tiempo hasta apenas diez minutos no logra atraer interesados, el trabajo en cuestión no se hace. Después de tres años de servicio en el ejército industrial, se puede optar por la educación profesional tras una prueba de aptitudes, pero no es el caso de que todos corran a estudiar y abandonen el trabajo productivo. El punto es que la igualdad en la retribución funciona en paralelo con la igualdad en las cargas. En tal sentido, el Dr. Leete explica: “se espera que la oferta de voluntarios sea exactamente igual a la demanda [...] Es función de la administración buscar constantemente igualar la atracción de las tareas, en lo que se refiere a las condiciones de trabajo en las mismas, del modo que todas sean igualmente atractivas para personas que tengan gustos naturales por ellas” (Bellamy 2007, 40).

El deber de contribuir, además, se refuerza con el aseguramiento de que nadie se verá perjudicado por elegir una tarea más penosa que otra, ya que las cargas y beneficios de la cooperación están perfectamente equilibrados en el mundo bellamiano. El tipo de tarea elegido no confiere mayor o menor estatus, y sólo hay diferencias de rango y autoridad en función del desempeño dentro del esquema industrial. No obstante, el sistema de rangos “en modo alguno contraviene la idea fundamental [del] sistema social, según el cual quien da lo mejor de sí es igualmente merecedor, no importa que eso mejor sea grande o pequeño” (Bellamy 2007, 76). Esto está en consonancia con un reciente argumento de Thomas Scanlon, quien aduce que una de las razones por las cuales la desigualdad resulta condenable es precisamente porque se origina en la valoración privilegiada de ciertas cualidades o talentos en desmedro de otros (Scanlon 2018, 34). En la utopía de Bellamy, entonces, hay estricta igualdad de contribución en términos de esfuerzo, de modo que “el sustento del trabajador no depende en modo alguno de su rango” (Bellamy 2007, 76), mientras que por lo demás las horas de trabajo son breves, las vacaciones periódicas y el servicio industrial terminan al promediar la vida.

A diferencia de Morris y su visión del trabajo como arte, Bellamy se afirma en la convicción de que el trabajo necesario, si bien puede ser atractivo, no es necesariamente placentero. Por eso, contra una visión excesivamente productivista, sostiene que el trabajo sirve para “asegurar a la nación los medios de una existencia física confortable” pero “de

⁴ La noción de ejército industrial ya está presente en el *Manifiesto Comunista*. Entre las medidas revolucionarias para acabar con el capitalismo Marx y Engels incluyen la siguiente: “[t]rabajo obligatorio igual para todos, instauración de ejércitos industriales, en especial para la agricultura” (Marx y Engels 1998, 67).

ningún modo es considerado como el uso más importante, más interesante o más dignificante de las facultades. Es *un deber necesario que debe realizarse antes de que podamos dedicarnos completamente al ejercicio superior de nuestras facultades, los disfrutes y búsquedas intelectuales y espirituales que por sí mismos significan vida*” (Bellamy 2007, 115; nuestras cursivas). La “justa distribución de las cargas” es lo que asegura que haya trabajo igualmente atractivo, pero hay otras actividades “superiores [...] que se consideran el principal motivo de la existencia” (Bellamy 2007, 115). Y es por eso que el ocio es valorado y buscado, especialmente cuando se lo asegura para la segunda mitad de la vida (Bellamy considera que en esa sociedad la expectativa de vida es de 90 años y la obligación laboral cesa a los 45).

En *Ninguna parte*, que no es otro lugar que Londres y sus alrededores en el año 2102, no existe el deber de contribuir a la riqueza común como tal. No hay un esquema institucional que asegure un ingreso anual igualitario, ni un sistema como el ejército industrial de Bellamy. Pareciera que el trabajo debe buscar su retribución en una fuente diferente a las conocidas. Perplejo, William Guest pregunta al erudito Hammond: “¿cómo hacen para que las personas trabajen cuando no hay recompensa por el trabajo y especialmente cómo logran que trabajen arduamente?” (Morris 2004, 122). La respuesta de Hammond es la siguiente: “La recompensa por el trabajo es *la vida*. ¿No es suficiente?” (Morris 2004, 122). Pero Guest presiona sobre el trabajo bien hecho, a lo que Hammond responde:

[Es] la recompensa de la creación. El salario que obtiene Dios, como las personas deben haber dicho tiempo atrás. Si vas a pedir que se te pague por el placer de la creación, que es lo que significa la excelencia en el trabajo, lo próximo que vamos a ver será de una factura enviada por engendrar hijos [...] Fourier, de quien todos se reían, entendió mejor este asunto. *Todo* trabajo ahora es placentero, ya sea por la esperanza de ganar en honor y contribuir a la riqueza general [...] o porque se ha convertido en un *hábito* placentero [...] y finalmente (y la mayor parte de nuestro trabajo es de este tipo) porque hay placer sensible y consciente en el trabajo mismo; es realizado por artistas (Morris 2004, 122-123).

El trabajo como extensión de la creación es un acto gratuito, que no persigue otro fin por fuera de sí mismo. La recompensa se encuentra en la excelencia de la labor realizada, como manda el principio aristotélico identificado por John Rawls⁵. Los productos son en sí mismos obras de arte, los trabajadores son todos artistas y los bienes creados no tienen valor de cambio. Sólo tienen valor de uso y, si se quiere, un valor estético fundamental que trasciende al uso mismo. Los objetos se producen para la realización personal, para bien de los vecinos y la comunidad, pero nunca para una abstracción como el mercado (Morris 2004, 127). Tanto Hammond como Guest coinciden en que esta transformación

⁵ El principio aristotélico es un “principio básico de motivación”, según el cual “en circunstancias iguales, los seres humanos disfrutan del ejercicio de sus capacidades hechas realidad (sus facultades innatas o adquiridas), y que este disfrute aumenta cuando aumenta la capacidad que se realiza, o cuanto mayor es su complejidad” (Rawls 2000, 376).

en el sentido del trabajo es el “cambio más importante” ocurrido desde la revolución y es, también, la condición necesaria para todas las demás transformaciones. El trabajo artístico, a su vez, expresa “la ausencia de coerción artificial y la libertad de cada persona de hacer lo que hace mejor, junto con el conocimiento de qué productos del trabajo realmente queremos” (Morris 2004, 123). De este modo, entonces, se logra el objetivo central de la revolución, que no es otro que “hacer felices a las personas” (Morris 2004, 123). Al igual que en la sociedad de Bellamy, tampoco hay aquí diferencias de estatus basadas en la ocupación que cada quien desempeña; no hay trabajos más dignos que otros, ni hay reconocimientos por la excelencia, salvo por el hecho de que todos se alientan entre sí a lograr lo mejor (Morris 2004, 113). En términos contemporáneos, este mundo utópico contiene un rasgo que G. A. Cohen ha denominado “autorrealizaciones que se sostienen mutuamente” (Cohen 1995, 123). Por todo esto, también está ausente la envidia, una de las fuentes más comunes de infelicidad, que puede a veces derivar en violencia (Morris 2004, 113). Este es un rasgo decisivo: en la teoría política contemporánea, superar el *test* de la envidia es uno de los marcadores más vívidos de la presencia de una sociedad igualitaria.

Como ya se dijo, una de las objeciones más recurrentes contra la RB es aquella que denuncia la ausencia de reciprocidad, especialmente por parte de quienes optan por mayor tiempo de ocio o directamente por no trabajar en absoluto. Para autores libertaristas como Robert Nozick, si una persona no trabaja es simplemente porque no quiere hacerlo y, en consecuencia, al obtener beneficios del Estado no hace sin explotar a los que sí trabajan. En el campo contrario, autores socialistas como G. A. Cohen sostienen que el socialismo debe adoptar una forma de reciprocidad no instrumental según la cual quien sirve lo hace porque los demás lo necesitan y no *para* ser servido. Del mismo modo, entre los principios marxistas clásicos siempre se espera que las personas contribuyan según sus capacidades. Así, a la reciprocidad se le añade el problema de la proporcionalidad. En el caso de la utopía bellamiana, se observa un corte radical en la proporcionalidad y, en buena medida, en la lógica de la reciprocidad instrumental. Cuando al Dr. Leete le preguntan por qué razón todos cobran lo mismo cuando hay algunos más productivos que otros, la respuesta es la siguiente:

El merecimiento es una cuestión moral, y la cantidad de producto es una cantidad material. Sería una forma lógica extraordinaria aquella que intentara determinar una cuestión moral por medio de un estándar material. La cantidad de esfuerzo por sí sola es pertinente para la cuestión del merecimiento. Todos los hombres que dan lo mejor de sí, hacen lo mismo. *Las dotaciones de un hombre, no importa cuán parecidas a dones divinos, fijan meramente la medida de su deber.* El hombre de grandes dotaciones que no hace todo lo que podría, aunque pudiera hacer más que un hombre de pequeñas dotaciones que da lo mejor de sí, es considerado menos meritorio como trabajador que este último, y muere como deudor de sus compañeros. El Creador establece las tareas de los hombres en función de las facultades que les concede; nosotros simplemente logramos su realización” (Bellamy 2007, 55; nuestras cursivas).

En cuanto a la reciprocidad, lo primero que se observa aquí es la irrelevancia distributiva del azar, o del don divino, para usar el lenguaje de Bellamy. Quienes poseen mayores capacidades productivas simplemente tienen el deber de emplearlas al máximo, y lo mismo aplica a quienes están menos dotados. Por eso, el criterio bellamiano en el reparto de cargas es la igualdad en el esfuerzo. Sin embargo, la contribución individual no se realiza *para* que los demás contribuyan sino porque lo correcto es participar en el esfuerzo común y porque cada quien tiene la seguridad de que los demás harán su aporte. La creencia compartida acerca de las ventajas de la igualdad es la que asegura este resultado. En términos de la proporcionalidad, Bellamy rompe cualquier relación entre la capacidad contributiva y la recompensa otorgada, puesto que la primera depende de factores azarosos y la segunda, en todo caso, depende de necesidades comunes o de las preferencias personales. Bellamy supone que, en general, todas las personas tienen necesidades similares, lo cual justifica la cifra plana de la asignación anual.

Para Bellamy, la igualdad es “la única relación moral entre los seres humanos” (Bellamy 1897, 133) y no debiera existir la artificiosa separación entre ética y economía. El Dr. Leete explica: “en nuestros días, es un axioma de la ética que aceptar un servicio de parte de otra persona, *el cual no estaríamos dispuestos a retornar del mismo modo, si fuese necesario*, es como pedir prestado sin la intención de devolver; mientras que imponer dicho servicio sacando ventaja de la pobreza o necesidad de una persona sería un escándalo como el robo forzado” (Bellamy 2007, 91; nuestras cursivas). Este fragmento demuestra, una vez más, la existencia de reciprocidad no instrumental, dado que no se puede aceptar un servicio que uno no estaría dispuesto a retornar, como tampoco puede forzarse a nadie a contribuir más allá de sus posibilidades. Asimismo, permite reafirmar que los factores contingentes son moralmente irrelevantes en términos distributivos y, por consiguiente, nadie puede sacar provecho indebido de sus ventajas y nadie puede ser doblemente perjudicado por sus desventajas azarosas. La igualdad, en definitiva, produce y se sostiene en el vínculo fraterno, tal como afirma el Dr. Leete: “mientras no hubo igualdad de condición, la idea de solidaridad de la humanidad, la hermandad de todos los hombres, no pudo haberse convertido en la convicción real y el principio práctico que es hoy en día” (Bellamy 2007, 91). El ingreso igualitario garantizado en la utopía bellamiana contribuye a la seguridad existencial, a la realización del lazo fraterno y a la disposición generalizada a participar del esfuerzo productivo sin esperar retribución (proporcional).

En *News from Nowhere*, como anticipamos, las relaciones y estructuras sociales son mucho más laxas que en la utopía de Bellamy. Sin embargo, el énfasis en la igualdad, la libertad y la seguridad en el sustento son elementos comunes. La clave del sistema social de *Ninguna parte*—si es que puede hablarse de sistema— aparece ya en las primeras páginas cuando Dick, el barquero, se niega a recibir dinero del extraño William Guest (Guillermo Huésped, nombre asaz elocuente). La amabilidad, el buen trato, la risa y la aceptación del otro son inmediatas en el mundo hospitalario que imagina Morris. El barquero se sorprende, pero no se siente ofendido por los modales del visitante. Y creyendo entender el ofrecimiento de pago, explica: “[p]iensas que te he brindado un servicio y entonces te

sientes obligado a darme algo que no habré de darle a un vecino a menos que haya hecho algo especial por mí [...] Me parece una costumbre complicada y problemática, y no sabemos cómo manejarla. Este transporte y dar viajes a las personas por las aguas es mi ocupación, la cual realizo para cualquiera; de modo que recibir regalos por ello luciría bastante raro” (Morris 2004, 50). Este primer contacto de Guest con el mundo postcapitalista informa sobre tres cuestiones: es una cultura del don y, como tal, basada en la reciprocidad no instrumental; el trabajo se realiza como un fin en sí mismo y como servicio gratuito a los demás; no hay recompensas ni intercambios mercantiles.

La igualdad de condición y, sobre todo, la noción de que cada uno hace lo que le viene en gana –una noción de origen fourierista que Marx y Engels plasman en su visión del comunismo como sociedad en la que se puede pescar, cazar, criar ganado y realizar crítica, todo a lo largo de un mismo día– aparecen expresadas en un curioso personaje que Guest encuentra en su primer desayuno en un salón comunitario. Vestido con prendas lujosas y alhajas, aparece un sujeto apodado Boffin, pero llamado Henry Johnson, quien no es otro que uno de los barrenderos de Londres, tan feliz con su situación como los entusiastas trabajadores que reparan los caminos. La felicidad y el reposo del mundo de Morris se ve en los rostros, las complexiones, y las risas permanentes de sus habitantes. En la sociedad de artistas no hay enfermedad, el crimen es casi desconocido y se asocia a ciertas patologías; la educación es totalmente libre, sin escuelas, con preferencia por las artes y manualidades. Quienes quieren trabajar lo hacen buscando la excelencia y hallan en dicha actividad la recompensa a sus esfuerzos. Las preferencias personales aseguran una enorme diversidad en estilos de vida y, al mismo tiempo, hay una estricta igualdad en términos de satisfacción de necesidades (seguridad existencial) y en las relaciones interpersonales.

3. **Objetores radicales**

En su argumento a favor de la RB, Van Parijs sostiene que para aquellos que no quieran contribuir, la existencia de un ingreso universal es un caso de buena suerte, tan arbitraria como la que determina la posición social y condiciona el futuro de la mayoría de las personas. De todos modos, las discusiones sobre la RB se basan con frecuencia en el supuesto que, dadas condiciones adecuadas para el trabajo, serían pocos quienes optarían por el ocio total. Pero existen los casos extremos de aquellos que simplemente no quieren contribuir, como el surfista de Malibú. Tales casos no sólo representan problemas operativos, sino que demandan mayores esfuerzos normativos.

En la sociedad bellamiana, quienes no quieren cooperar carecen de opciones muy agradables, al menos en la primera versión de la utopía, esto es, en *Looking Backward*. Allí, Bellamy cree que es poco concebible que alguien pueda subsistir por fuera del sistema. Tras insistir en que la compulsión para trabajar ya no existe porque se considera que el deseo de contribuir a la riqueza social es “absolutamente natural y razonable” (Bellamy 2007, 37), sostiene que quien no quiere aportar es visto como “una persona increíblemente despreciable que requeriría compulsión en tal caso”. Y agrega: “sin

embargo, hablar de compulsión en el servicio sería una forma débil de afirmar su absoluta inevitabilidad. Nuestro orden social está tan completamente basado [en el servicio industrial] que, si incluso fuese concebible que un hombre pudiera escaparse, no tendría ninguna manera de proveer a su existencia. Se habría excluido del mundo, separado de su género; en una palabra, habría cometido suicidio” (Bellamy 2007, 37). En esta primera versión, la condicionalidad del ingreso universal es rígida: quien no contribuye no recibe ninguna porción de la riqueza social. En *Equality*, Bellamy se vuelve menos draconiano. Ahora, si un adulto que no está enfermo ni es un criminal aun así se rehúsa a trabajar, “se le dará una colección de semillas y herramientas a su elección y será liberado en una reservación expresamente preparada para tales personas” (Bellamy 1897, 41). Con cierta ironía, Bellamy dice a través del Dr. Leete: “allí sería dejado para encontrar una mejor solución al problema de la existencia que el que ofrece nuestra sociedad, si es que pudiera hacerlo. Pensamos que tenemos el mejor sistema social posible, pero si hay uno mejor queremos saberlo, así podríamos adoptarlo” (Bellamy 1897, 41). Más allá de que se trata de un instrumento expulsivo, lo cierto es que la sociedad bellamiana no se desentiende totalmente de quien no quiere aportar y, de algún modo, también procura que pueda asegurarse el sustento.

Según Fredric Jameson, los utopistas –como todos los inventores modernos– creen que sus sistemas pueden solucionar de manera bastante sencilla, a través de principios y mecanismos concretos, la raíz de todos los males. Por eso mismo, Bellamy confía plenamente en su sistema, pero no lo cree a prueba de fallas. Con el realismo de un reformador social, dice a través del Dr. Leete: “lo máximo que un sistema industrial puede hacer para promover la diligencia es establecer condiciones tan absolutamente justas que prometan un reconocimiento seguro por todo mérito según su medida. Tal justicia que [el antiguo] sistema, profundamente injusto en todos los aspectos, no lograba asegurar, el [sistema utópico] la provee absolutamente” (Bellamy 1897, 390). Con todo, “en lo que respecta a los desafortunados que nacen perezosos, nuestro sistema no tiene por cierto ningún poder milagroso para volverlos enérgicos, pero sí se ocupa con absoluta certeza de que toda persona físicamente apta que recibe el mantenimiento por parte de la nación deberá rendir al menos un mínimo de servicio. El más haragán está seguro de pagar su costo. En tu época, por otro lado, la sociedad mantenía a millones de haraganes en total ociosidad, un peso muerto para la industria mundial” (Bellamy 1897, 390). Así, dado un sistema justo, el riesgo de que haya pérdidas por los surfistas de Malibú es realmente mínimo.

La pereza es desconocida en *Ninguna parte*. Dick, el barquero, comenta que en los primeros tiempos de la nueva época mucha gente sufría de una “enfermedad hereditaria [...] llamada holgazanería”. Eran “los descendientes directos de aquellos que en los tiempos malos forzaban a otras personas a trabajar para ellos –las personas [...] que eran llamadas esclavistas o empleadoras de trabajo” (Morris 2004, 75). Notablemente, tanto Morris como Bellamy tienden a asociar la haraganería con una enfermedad de nacimiento. En el caso de Morris, una herencia atávica de la ociosa clase capitalista, a la que Bellamy también parece aludir al mencionar los millones de zánganos de tiempos pretéritos. En la

época de reposo, en cambio, solo no trabajan quienes padecen de formas muy moderadas de pereza, asociada ahora a lo que hoy conocemos como depresión. En rigor, como en el caso de la ocupación de Dick, todos desean trabajar, y tanto lo desean que existe el temor de que llegue a faltar alguna ocupación útil, de modo que se alienta la producción de cosas bonitas (Morris 2004, 81), como la muy elaborada pipa que le obsequian a Guest. Y así como se promueve el pequeño trabajo decorativo, también resulta feliz y hasta competitivo el esforzado trabajo de reparar caminos o construir casas o puentes. Se trata, en palabras del viejo Hammond, el sabio hombre de libros, de un tiempo de “paz y riqueza continua” (Morris 2004, 89).

En circunstancias ideales como las de *Ninguna parte*, entonces, aunque no hay lugar para holgazanes que sacan provecho de los demás —esto es, allí donde no parece surgir el problema del surfista feliz—, sí hay quienes se niegan a realizar ciertos trabajos comunitarios y mantienen su propio ritmo. Son los “disidentes obstinados” (*obstinate refusers*) que, por ejemplo, no participan del festival de la cosecha del heno y prefieren continuar con la reconstrucción de una casa de campo. Pero hay un personaje, Kate, quien está con este grupo y lleva su rechazo al extremo, diciendo: “*Yo soy la afortunada que no quiere trabajar*; aunque algunas veces lo hago, ya que le sirvo de modelo a la señora Philippa cuando ella lo desea; ella es nuestra escultora principal” (Morris 2004, 196). Al igual que en el argumento de Van Parijs, Kate simplemente tiene la suerte de que los demás proveen a sus necesidades y puede sencillamente gozar de esta buena fortuna. Nadie se escandaliza por la situación de Kate; nadie juzga que esté sacando provecho indebido. Kate ha tenido la suerte de nacer en el tiempo y el lugar en el que no querer trabajar no conlleva reproche alguno.

Coda: Bertrand Russell, la renta básica y el salario para vagabundos

Exponente de un socialismo con fuerte contenido ético, el filósofo Bertrand Russell escribió en 1918 *Roads to Freedom*, un libro en el cual analiza las perspectivas civilizatorias tras la catástrofe de la Gran Guerra y considera que las únicas alternativas plausibles son el marxismo, el anarquismo y el sindicalismo. Si bien su preferencia se inclina al final por un socialismo gremial—*guild socialism*—evalúa con simpatía las ventajas del socialismo marxista y del anarquismo comunista. Para ambos casos, afirma que entre sus metas centrales está la de lograr una “distribución más justa” de los bienes, pero las diferencias se tornan notorias cuando se llega al punto de las razones para una distribución equitativa. El socialismo de inspiración marxiana hace que el trabajo o la disposición a trabajar sea una “condición de subsistencia [...] por encima de un mínimo bajo” (Russell 1928, 105). El socialismo, atado a la contribución, dice Russell, no difiere del capitalismo en términos de los incentivos, aunque el ocio ya no es propiedad de los que fueron beneficiados por el “mero accidente” de la herencia de tierra o capital. De todos modos, para la tradición socialista —especialmente en sus vertientes sensibles a las consideraciones morales— la influencia del azar es un factor que debe ser neutralizado. Como diría Marx, sería defectuosa una distribución que se basara solamente en los

“privilegios naturales” que vienen con el nacimiento. El anarquismo, en cambio, se acerca mucho más a la noción de Renta Básica. Según Russell, en contraste con el socialismo, el anarquismo

apunta a brindar a cada quien, sin ningún tipo de condición, la misma cantidad de mercancías comunes que cada quien podría consumir, mientras que las mercancías más raras, cuya oferta no puede incrementarse indefinidamente con facilidad, serían racionadas y repartidas igualitariamente entre la población. Así, el anarquismo no impondría la obligación de trabajar, aunque los anarquistas creen que el trabajo necesario sería suficientemente agradable como para que la mayoría de la población lo asumiera voluntariamente (Russell 1928, 105; nuestras cursivas).

Con todo, persiste la noción de que “una cierta cantidad de esfuerzo y algo parecido a una carrera continua son necesarios para los hombres vigorosos si es que han de preservar su salud mental y sus ganas de vivir la vida” (Russell 1928, 112). Pocos años antes, en 1895, H. G. Wells había advertido sobre los peligros de degeneración asociados al ocio al describir a los perezosos y asustadizos *Eloi*, y también el riesgo de la degeneración por exceso de brutalidad al describir a los *Morlocks*. Los primeros eran una deformación de la antigua aristocracia; los segundos una forma bestializada de la otrora clase servil (Wells 2016, 91-93). La conclusión de Russell, quien simpatiza más con la solución anarquista, es que si este sistema ha de ser realizable debe asumirse que una cuota de trabajo desagradable siempre habrá de existir y que alguna ventaja debe concederse a quienes lo realizan. Siguiendo a Piotr Kropotkin, Russell adhiere a la idea de que, si se desarrolla bajo condiciones mejoradas, “algo del disfrute del artista en su creación puede inspirar la totalidad del trabajo” (Russell 1928, 114), todo esto junto con un mayor interés científico en los procesos productivos. Esto no es otra cosa que el trabajo-arte que había preconizado Morris, quien editó algunas de las obras de Kropotkin. En efecto, al reflexionar sobre la “Libertad de perseguir el impulso creativo”, Russell afirma que una persona que completa su entrenamiento y tiene grandes habilidades, seguramente dará lo mejor de sí misma, en tanto y en cuanto sea libre para hacerlo. Y añade: “William Morris era un socialista, y era un socialista en gran medida porque era un artista” (Russell 1928, 178).

A partir de estas consideraciones, el plan de Russell, situado a mitad de camino entre el socialismo y el anarquismo, incluye una combinación de renta básica con ingresos adicionales basados en la contribución (modelada por las necesidades y disponibilidad de recursos). Así, afirma que su plan preferido “consiste esencialmente en lo siguiente: que un cierto *pequeño ingreso, suficiente para lo necesario, debería ser asegurado a todos, trabajen o no*, y un ingreso más grande –tan grande como pueda ser garantizado por la cantidad total de mercancías producidas– debería ser dado a quienes tienen voluntad de involucrarse en algún trabajo que la comunidad reconoce como útil” (Russell 1928, 119-120; nuestras cursivas). La idea incluye menores pagos a quienes optan por jornadas reducidas y mayores retribuciones –como compensaciones– a quienes realizan trabajos más pesados o riesgosos. En este punto, Russell considera el denominado “salario de vagabundos”, el cual sería “suficiente para la existencia, pero no para el lujo” (Russell

1928, 179). Cabe observar aquí la insistencia –coincidente en todos los esquemas incondicionales– de que la RB debe cubrir lo suficiente, esto es, brindar la ya mentada “seguridad existencial”. Russell, al pensar en el salario para vagabundos, tiene en mente fundamentalmente a aquellos con un “invencible horror al trabajo” (Russell 1928, 119); a los artistas, quienes añaden “color y diversidad” a la vida en comunidad; y también a quienes quieren hacer ciencia independiente, ya que la ciencia supervisada por el Estado se vuelve rápidamente “estereotipada y muerta” (Russell 1928, 206). En definitiva, Russell considera que este esquema debe comprenderse en el marco de una sociedad donde los bienes no económicos sean especialmente valorados y, al mismo tiempo, estima que no serán muchos quienes terminen eligiendo “pobreza y libertad” (Russell 1928, 180) frente al trabajo más liviano y atractivo que puede llegar a estar disponible en una sociedad post-capitalista.

Conclusiones

En un reciente artículo, Gourevitch y Stanczyk (2018) sostienen que la RB tiende a generar la ilusión de que pueden lograrse efectos realmente emancipatorios, pero, en realidad, esta propuesta no hace sino conspirar contra los intereses y las estrategias de la clase trabajadora y contra los sindicatos en particular, a los que se considera ya obsoletos en su modelo organizacional y en su agenda de reivindicaciones. Por razones tácticas y estratégicas, observan que la RB podría afectar negativamente el proceso de auto-organización de los trabajadores al crear la apariencia de una mejora en las condiciones de vida y fomentar la creencia de que es posible salirse del sistema. En algunos casos, recuerdan, se llega inclusive a pensar que la RB es la “vía capitalista al comunismo”, según la expresión de Van Der Veen y Van Parijs. Tales observaciones son, sin duda, atendibles. Pero lo más interesante es que ambos autores sostienen que la RB es precisamente un instrumento del comunismo y, como tal, impropio e inaplicable en el capitalismo. En sus palabras: “[a]quellos que promueven una política emancipatoria de renta básica, mientras muestran un interés considerablemente menor en los dilemas persistentes de la política de clases, han olvidado o no han podido ver que aquello que están promoviendo ya es una forma de comunismo. En consecuencia, no hay perspectiva de que la política esperada se haga realidad a menos que haya una base de clase trabajadora organizada y suficientemente poderosa para poder arrancarla, a pesar de la predecible resistencia del capital soberbiamente organizado” (Gourevitch y Stanczyk, 2018). Los casos que hemos traído desde la tradición utópica y el socialismo ético no hacen sino abonar esta posición y dotarla, si se quiere, de algunos elementos que puedan brindar a la RB mayor densidad normativa, es decir, abonar su deseabilidad más allá del cómo y el cuándo de su factibilidad.

Bibliografía

– Bellamy, E. (2007 [1888]), *Looking Backward 2000-1887*, Oxford, Oxford University Press.

- Bellamy, E. (1897), *Equality*, New York, Appleton.
- Cohen, G. A. (2011), *¿Por qué no el socialismo?* Buenos Aires, Katz.
- Cohen, Gerald A. (1995), *Self-ownership, Freedom, and Equality*, Cambridge-Paris, Cambridge University Press-Maison des Sciences de l’Homme.
- Gourevitch, A. y Stanczyk, L. (2018), “The basic income illusion”, *Catalyst*, Volume 1, Issue 4, Winter. Disponible en: <https://catalyst-journal.com/vol1/no4/the-basic-income-illusion>
- Haagh, L. (2020), *The case for Universal Basic Income*, Cambridge, Polity Press.
- Moro, T. (2007), *Utopia*, Buenos Aires, Prometeo.
- Morris, W. (2004 [1890]), *News From Nowhere and Other Writings*, London, Penguin.
- Rawls, J. (2000), *Teoría de la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Russell, B. (1928), *Roads to freedom*, London, Unwin Brothers.
- Scanlon, T. (2018), *Why does inequality matter?* Oxford, Oxford University Press.
- Solow, R. (2001), “Foreword”, en P. Van Parijs, *What’s wrong with a free lunch?* Boston, Beacon Press, pp. ix-xvi.
- Van Parijs, P. (2001), “A basic income for all”, en P. Van Parijs, *What’s wrong with a free lunch?* Boston, Beacon Press, pp. 3-26.
- Wells, H. G. (2016), *La máquina del tiempo*, Buenos Aires, Bruguera.
- Zamyatin, Yevgeny (1993), *We*, London, Penguin.