

CONTENIDO

La justicia natural y el mejor régimen en Aristóteles

JOAQUÍN GARCÍA-HUIDOBRO

Humanização da Saúde: da intenção à inteligência emotiva pelas ideias

RAMIRO D. BORGES DE MENESES Y JOSÉ H. SILVEIRA DE BRITO

Historiografía, eurocentrismo y universalidad en Enrique Dussel

DAMIÁN PACHÓN SOTO

Jürgen Habermas y la religión en la esfera pública

JAVIER AGUIRRE

Perdón y arrepentimiento: la experiencia de Jean Améry

CAMILA RUEDA

The Myth of Concept Publicity

LAURA DUHAU GIROLA

La razón vital de J. Ortega y Gasset y la analítica existencial de M. Heidegger

FRANCESCO DE NIGRIS

Moral, religión y política en I. Kant

EDUARDO MOLINA CANTÓ

RESEÑAS

DIÁLOGOS

NOTA NECROLÓGICA

NOTAS ACADÉMICAS

La revista publica tres números al año (abril, agosto y diciembre). Se halla indexada en el IBN-Publindex (Colciencias) hasta diciembre de 2012 en categoría A1 y en *Philosopher's Index*, *LATINDEX*, *ULRICH*, *International Philosophical Bibliography* y *Philosophical Documentation Center*. Además, se encuentra en las siguientes bases de datos:

SCOPUS: www.scopus.com

THOMSON REUTERS: thomsonreuters.com

EBSCO: www.ebscohost.com

SCIELO COLOMBIA: www.scielo.org.co/scielo

REDALYC: redalyc.uaemex.mx

DOAJ: www.doaj.org

DIALNET: dialnet.unirioja.es/

OJS: www.ideasyvalores.unal.edu.co

Lo invitamos a suscribirse a *Ideas y Valores*, *Revista Colombiana de Filosofía*, ingresando a la página web de Siglo del Hombre Editores: www.siglodelhombre.com

Contacto:
Ideas y Valores

Universidad Nacional de Colombia, cra 30 n.o 45-03, Bogotá, Colombia, ed. 224.

Correo electrónico: fchbog@unal.edu.co

Tels. of: 3165000 ext. 16571, (57-1) 316 5384, fax: (57-1) 316 5279.



UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

SEDE BOGOTÁ
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

JUSTICIA VERSUS CARIDAD EN LA TEORÍA DE LA PROPIEDAD DE LOCKE

Juliana Udi

Universidad Nacional de Quilmes

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

RESUMEN: En el presente trabajo identifico dos conceptos diferentes de justicia en los escritos de Locke –“justicia propietaria” y “justicia como imparcialidad”– y examino el modo en que cada uno de ellos se vincula con la caridad. Me propongo poner de relieve cómo, en ambos casos, Locke exige que frente a un conflicto de principios prevalezca la caridad. Esto permite matizar la interpretación de Locke como defensor de la apropiación ilimitada y suma elementos de juicio para considerar, en cambio, que su teoría no excluye la convalidación de un esquema redistributivo tendiente a garantizar el bienestar material mínimo de los no-apropiadores.

PALABRAS CLAVE: Locke, propiedad privada, justicia, caridad

ABSTRACT: In this paper I identify two different lockean concepts of justice –“proprietary justice” and “justice as fairness”– and examine the relationship between each of them and charity in John Locke’s theory of property. As I try to show, in both cases Locke considers that charity may have priority over justice. This undermines the classical interpretation of Locke as a defender of unlimited capitalistic appropriation and provides additional evidence supporting Locke’s acceptance of a minimal redistributive system which should guarantee the material welfare of non-appropriators.

KEYWORDS: Locke, private property, justice, charity

La interpretación estándar de la teoría de la propiedad de John Locke –la de más larga data y la que ha cosechado mayor cantidad de adeptos– lo presenta como el teórico de la apropiación ilimitada: un defensor acérrimo de derechos de propiedad absolutos que no deja ningún espacio para la redistribución.¹ Más recientemente, algunos autores pusieron en cuestión esta lectura haciendo hincapié en las dos limitaciones a la apropiación que Locke postula en el *Segundo tratado*: no desperdiciar y dejar suficiente y tan bueno para los demás.² El presente trabajo aborda la relación entre los conceptos de justicia y caridad en la teoría de la propiedad de Locke con el propósito de contribuir a debilitar la lectura tradicional desde un nuevo ángulo.

En el primer apartado presento brevemente la concepción estándar de Locke como teórico de la apropiación ilimitada –y, concurrentemente, como crítico de la redistribución. A continuación, en los apartados II y III, identifico dos conceptos diferentes de justicia presentes en sus escritos y examino el modo en que cada uno de ellos se vincula con la caridad. En primer lugar, la concepción de la justicia como reconocimiento y garantía de derechos de propiedad legítimamente adquiridos, casi omnipresente en el *corpus* lockeano. En segundo término, la concepción de la justicia como imparcialidad, implícita en un escrito poco frecuentado, “*Venditio*”, de 1695. Me propongo poner de relieve cómo, en ambos casos, Locke exige que frente a un conflicto de derechos prevalezca la caridad. Esto permite matizar la interpretación de Locke como defensor de la apropiación ilimitada y suma elementos de juicio para considerar, en cambio, que en su planteo hay espacio para la convalidación de cierto esquema redistributivo tendiente a garantizar el bienestar material mínimo de los no-apropiadores.

1. Leo Strauss, *Natural Right and History*, Chicago, University of Chicago Press, 1963; C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possesive Individualism: Hobbes to Locke*, Oxford, Oxford University Press, 1962; Robert Nozick, *Anarquía, Estado y utopía*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1990.

2. James Tully, *An Approach to Political Philosophy: Locke in Context*, Cambridge University Press, 1993; John Simmons, *The Lockean Theory of Rights*, Princeton, Princeton University Press, 1992; Gopal Sreenivasan, *The Limits of Lockean Rights in Property*, New York, Oxford University Press, 1995.

I. Locke como teórico de la apropiación ilimitada

La importancia que Locke confiere a la protección jurídica de la propiedad privada en su teoría política resulta difícil de exagerar. El amparo de la propiedad privada es, para Locke, nada menos que la finalidad que da sentido a la asociación política. “El poder supremo”, escribió en el *Segundo tratado*, “no puede quitarle a ningún hombre parte alguna de su propiedad sin su consentimiento. Puesto que la protección de la propiedad es la finalidad del gobierno y [la razón] en virtud de la cual los hombres entran en sociedad”.³ Muchas de las conclusiones sobre los poderes y límites del gobierno a las que arriba Locke se derivan de esta premisa. Otra muestra contundente de la importancia que Locke otorga a la propiedad es el vínculo estrecho que establece entre el derecho a la propiedad y la libertad individual.⁴ En su obra aparece por primera vez la idea de que la independencia personal presupone una propiedad privada protegida bajo el gobierno de la ley. Y, en términos generales, parecería que la teoría de la propiedad desarrollada en el capítulo quinto del *Segundo tratado* apunta a la legitimación de una “posesión desproporcionada y desigual de la tierra”.⁵ Estos aspectos de la teoría de Locke fueron terreno fértil para la proliferación de interpretaciones que lo estigmatizaron como defensor a ultranza de los derechos de propiedad privada y, consecuentemente, como refractario a cualquier intento de limitarlos en aras de la igualdad, el bien común o algún otro valor supuestamente incompatible con ella. Un hito en esta tradición de interpretaciones anti-igualitarias de la teoría de Locke fue el libro publicado por Crawford Brough Macpherson en 1962, *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*, donde el teórico marxista acuñó la célebre fórmula

3. John Locke, *ST*, §138, p. 360. Para traducir las citas del *Segundo tratado* de Locke tomo como referencia la siguiente edición castellana: *Ensayo sobre el gobierno civil*, traducción y notas de Claudio Amor y Pablo Stafforini, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes – Prometeo, 2005.

4. John Gray, *Liberalismo*, Madrid, Alianza, 1992, p. 28.

5. John Locke, *ST*, §50, p. 302. Véase Jeremy Waldron, *God, Locke, and Equality. Christian Foundations in Locke’s Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 178. También C. B. Macpherson, *op. cit.*, p. 221.

“individualismo posesivo” para referirse tanto a la filosofía política de Hobbes como a la de Locke. Según señala Macpherson con ironía, “el logro más asombroso” de Locke consistió en fundar primero el derecho a la propiedad en el derecho natural y eliminar, a renglón seguido, todos los límites originariamente impuestos por la ley natural al derecho a la propiedad.⁶ En la concepción “individualista posesiva” que Macpherson atribuye a Locke el individuo es un ser libre para usar sus capacidades en busca de la satisfacción de sus necesidades y deseos sin otro límite que la propia utilidad, y esa idea es –destaca– el cimiento sobre el que se funda el edificio de la ideología burguesa moderna. En esta misma dirección apunta la interpretación de Leo Strauss (publicada una década antes), escrita con la misma aprensión por el liberalismo y el capitalismo que luego mostraría Macpherson.⁷ Existen, por cierto, diferencias entre los planteos de ambos autores. Mientras para Macpherson existe un conflicto de valores al interior del pensamiento de Locke –que atribuye al carácter transicional de la sociedad en que vivía–⁸, para Strauss, en cambio, las tensiones observables en el pensamiento de Locke no son expresión de una confusión intelectual o un sentimiento ambivalente. Simplemente responden a un *ocultamiento* astuto y “cauteloso” por parte de Locke de su defensa rotunda de los intereses burgueses.⁹ Es justo observar que estas lecturas no fueron completamente novedosas: tenían ya un precedente importante en Karl Marx, quien en sus *Escritos económicos* caracteriza a la teoría de Locke como “la clásica expresión del concepto burgués del derecho”, señalando que “mayormente su filosofía sirvió como base para todas las ideas subsecuentes de la economía política inglesa.”¹⁰

Entre los autores contemporáneos, Robert Nozick creyó encontrar en la teoría de la propiedad de Locke un material provechoso

para impugnar cualquier forma de justicia distributiva como violatoria de los derechos más fundamentales del hombre. El primero de los tres principios que conforman la concepción de la justicia que defiende Nozick –concepción que él denomina “relativa a las pertenencias” o “retributiva”–, el “principio de la justicia en la adquisición”, se nutre directamente de la teoría de Locke. Las condiciones que estipula este principio para la legitimidad de un acto de apropiación son el criterio de la mezcla del propio trabajo y el mandato de dejar suficiente y tan bueno para los otros, que Nozick entiende en el sentido debilitado de “no empeorar a los demás”, donde esto significa compensarlos suficientemente por el acto de apropiación realizado.¹¹ Todo el que adquiera algo cumpliendo con estos requisitos o lo obtenga por una transferencia voluntaria de parte de alguien que los cumplió, tiene derecho a esa pertenencia (y nadie tiene derecho a una pertenencia si no es por alguna de esas vías). Nozick vincula expresamente la teoría de la propiedad con la recusación de la distribución. El núcleo de su posición, expuesto al comienzo de *Anarquía, Estado y utopía*, es que “los individuos tienen derechos, y hay cosas que ninguna persona o grupo puede hacerles sin violar esos derechos.”¹² Uno de estos derechos fundamentales que debería respetar una sociedad justa es el derecho de propiedad sobre uno mismo, que el filósofo libertario asimila al principio kantiano que manda no tratar a los hombres sólo como medios.¹³ De acuerdo con la interpretación fuerte de la tesis lockeana de autopropiedad de la que parte Nozick cada individuo es propietario pleno de su persona, sus acciones y sus capacidades y, *consiguientemente*, debería gozar de una libertad igualmente plena para explotar esas capacidades a su antojo y beneficiarse de ellas (siempre y cuando ello no redunde en perjuicio para terceros).¹⁴ En

6. C. B. Macpherson, *op. cit.*, p. 199.

7. Leo Strauss, *op. cit.*.

8. C. B. Macpherson, *op. cit.*, pp. 269-270. De cualquier modo, Macpherson por lo general interpreta las supuestas ambivalencias de Locke en términos de estrategia –Locke “retrocedería” pero sólo para tomar impulso.

9. Leo Strauss, *op. cit.*, pp. 206-207.

10. Karl Marx, *Werke. Band 26: Theorien über den Mehrwert. Teil 1*, Berlin, Dietz Verlag, 1965, p. 343. (La traducción del pasaje es propia.)

11. Por ejemplo, alguien puede apropiarse de una playa que no era de nadie si permite a otros que la usen. Si los usuarios pagaran una cuota y el propietario se comprometiera a prestar ciertos servicios, todos estarían en una situación mejor a la de no-apropiación.

12. Robert Nozick, *op. cit.*, p. 7.

13. Robert Nozick, *op. cit.*, p. 44.

14. Califico a esta interpretación de la autopropiedad como “fuerte”, porque supone que la libertad irrestricta para beneficiarnos de nues-

consecuencia, toda política redistributiva que implique sustraer a alguien beneficios alcanzados a partir del uso de sus capacidades, por mínima que sea, será considerada tan violatoria de la autopropiedad como una que exige el cercenamiento de esas capacidades.

Con todo, si bien fue esta la visión dominante durante décadas, más recientemente otros intérpretes y filósofos neolockeanos¹⁵ consideraron que los escritos de Locke no presentan al derecho de propiedad como un título tan absoluto como para excluir la redistribución. Entre ellos hay que destacar los nombres de James Tully, John Simmons y Gopal Sreenivasan. El libro de Tully encierra una lectura tan radical como la de Macpherson, sólo que en un sentido opuesto. Enmarcando su análisis dentro del contexto intelectual del siglo XVII, Tully es uno de los primeros en desafiar la interpretación estándar de la teoría de Locke. Según afirma, lejos de ser un apologeta de la propiedad privada y el capitalismo incipiente de la Inglaterra del siglo XVII, Locke desarrolla una teoría de derechos de uso inclusivos. Tully insiste en el carácter no natural o convencional de la propiedad privada lockeana y sostiene que, como tal, siempre podía ser reconvenida y redistribuida con vistas al bien público.¹⁶ Simmons, contradiciendo a Macpherson y a Strauss, reivindica el carácter efectivamente limitativo de las dos condiciones a la apropiación legítima enunciadas por Locke en el *Segundo tratado* y remarca el uso insistente que hace Locke de la idea de “porciones equitativas” [*fair shares*].¹⁷ Algo semejante sostiene Sreenivasan en *The Limits of Lockean Rights in Property*. Se concentra en la limitación de “suficiente y tan bueno”, que interpreta como exigiendo una distribución equitativa del acceso a los recursos naturales (aunque no de la *propiedad* de la tierra) para que, a través de la aplicación de su

tras propias capacidades es *intrínseca* al derecho de propiedad sobre uno mismo.

15. Me refiero a la nueva corriente tributaria del pensamiento de Locke conocida como “libertarianismo de izquierda”, entre cuyos principales exponentes se encuentran Hillel Steiner, Peter Vallentyne y Michael Otsuka.

16. James Tully, *An Approach to Political Philosophy: Locke in Context*, Cambridge University Press, 1993, p. 99.

17. John Simmons, *The Lockean Theory of Rights*, Princeton, Princeton University Press, 1992, pp. 298-336.

trabajo, todo individuo tenga la posibilidad de convertirse en apropiador de bienes de consumo.¹⁸ En líneas generales, estas lecturas se apoyan en una reinterpretación de las exigencias lockeanas de no-desperdiciar y dejar suficiente y tan bueno para los demás que, a diferencia de autores como Strauss o Macpherson, estos autores sí consideran efectivamente limitativas. Mientras que estas limitaciones captaron la atención de la mayor parte de los especialistas, el deber de caridad ha permanecido como un tema apenas tratado. A continuación, voy a concentrarme en aquellos pasajes del *corpus* lockeano en los que Locke tematiza de manera conjunta la justicia y la caridad con el propósito de abonar una lectura menos anti-igualitaria de Locke desde un nuevo ángulo.

II. Justicia propietaria versus caridad

En el apartado 42 del *Primer tratado* Locke menciona juntas a la caridad y la justicia sugiriendo, al menos nominalmente, una contraposición:

Así como la *justicia* otorga a cada hombre un título sobre el producto de su honesta industria y las legítimas adquisiciones que sus antecesores le legaron, de modo análogo la *caridad* da a todos los hombres el derecho sobre lo que le sobra a los que mucho poseen...¹⁹

En este pasaje, el término “caridad” alude al derecho que tiene cada hombre a recibir asistencia en caso de necesidad extrema. Según Locke, las personas que se encuentran en una situación de riesgo inminente y objetivamente probado de muerte por inanición y que se hallan total o parcialmente imposibilitadas para trabajar, tienen derecho a reclamar una parte del excedente de sus congéneres. Este derecho encuentra su fundamento en otro más general: el derecho natural que tienen todos los hombres a los medios de preservación. Siendo los hombres obra de Dios, creador omnipoten-

18. Gopal Sreenivasan, *op. cit.*

19. John Locke, *FT*, §42, p. 170. La traducción de todas las citas del *First Treatise* de Locke es propia. Las cursivas están en el original.

te e infinitamente sabio, constituyen su propiedad y, por lo tanto, deben subsistir por el tiempo que Él disponga, no por el que ellos deseen.²⁰ Si esto puede ser exigido es porque Dios, habiendo dotado al hombre de un fuerte deseo de preservación, le dio también los medios para lograr ese fin.²¹ El deber (y el derecho correlativo) de caridad es la forma bajo la cual *persiste* el contenido normativo del derecho a los medios de preservación una vez iniciado el proceso histórico de apropiación privada de la tierra y de los recursos naturales en general.

En el pasaje citado, la “justicia” remite, en cambio, a los derechos de propiedad legítimamente adquiridos y el respeto que se les debe. Se trata de una categoría que se aplica al reconocimiento y la garantía de los títulos de propiedad sobre bienes objetivos: los que mezclan su trabajo con recursos externos (conforme a las reglas y los límites que impone la ley natural) tienen un derecho basado en la justicia a tenerlos en propiedad y a que su propiedad se les garantice.²² En este sentido, la teoría de la justicia de Locke podría ser catalogada, usando una denominación acuñada por David Miller, como una “teoría de la justicia propietaria”,²³ dado que la propiedad es el concepto fundamental por referencia al cual Locke define esta virtud social.

Aparte del mencionado pasaje del *Primer tratado* de Locke, muchos otros textos apoyan la interpretación de la justicia lockeana como justicia “propietaria” o “relativa a las pertenencias”. Las primeras referencias más extensas de Locke en torno de la justicia aparecen en los *Ensayos sobre la ley natural*, de c. 1663-4, donde se afirma categóricamente que sin propiedad la justicia es inconcebible.²⁴

20. John Locke, *ST*, §6, p. 271.

21. “...los hombres, una vez nacidos, tienen derecho a su preservación y, *consecuentemente*, a comida y bebida, y a las demás cosas que la naturaleza provee para su subsistencia...” John Locke, *ST*, §25, p. 286. (Énfasis añadido.)

22. De modo semejante, las personas tienen un derecho basado en la justicia sobre aquellos bienes heredados que fueron adquiridos legítimamente por sus antepasados.

23. David Miller, “Gerechtigkeit und Eigentum”, *Ratio*, 1980, Heft 2, pp. 2-15.

ble.²⁴ Este vínculo se vuelve todavía más claro en el *Ensayo sobre el entendimiento humano*, donde Locke define a la injusticia como “tomar de otros, sin su consentimiento, lo que su trabajo honesto les ha otorgado”²⁵ y afirma:

“Donde no hay propiedad, no hay injusticia”, es una proposición tan cierta como cualquier demostración de Euclides, pues como la idea de propiedad es la de un derecho a algo, y la idea a la que se da el nombre de injusticia es la invasión o la violación de ese derecho, es evidente que una vez establecidas esas ideas, y una vez anexados a ellas esos nombres, puedo saber con certeza que esa proposición es verdadera, al igual que sé que lo es la que establece que los tres ángulos de un triángulo son iguales a dos rectos.²⁶

En su tratado pedagógico de 1693, *Pensamientos sobre la educación*, Locke insiste sobre esta relación al afirmar que los niños, en la medida en que no tienen la madurez suficiente para comprender la idea de propiedad, son incapaces de conocer el significado de justo e injusto.²⁷

Entendida de este modo, la justicia expresa una exigencia que entra en conflicto con los requerimientos emanados del principio de caridad: para cumplimentar estos últimos un individuo debe renunciar a posesiones que le pertenecen justamente. Así lo entendieron varios intérpretes de Locke que, en consecuencia, buscando resolver esta tensión inherente a su teoría, optaron por minimizar la importancia del deber de caridad en la misma. Edward Andrew, por ejemplo, ubica a Locke como el punto culminante de un proceso de disociación gradual de dos elementos que, según afirma, en el pensamiento cristiano pre-moderno se encontraban compenetrados: la caridad cristiana y los derechos de propiedad. Según Andrew, como culminación de este proceso se llegó al punto en que fue posible distinguir entre un “concepto cristiano de justicia” que *incluye* la idea de caridad, y un “concepto de justicia basado en derechos” [*rights-based justice*] que la *excluye* –siendo Locke, a su

24. John Locke, *ELN VIII*, p. 132.

25. John Locke, *Ensayo*, IV, IV, §9, p. 566.

26. John Locke, *Ensayo*, IV, III, §18.

27. John Locke, *Pensamientos*, §110, p. 150.

juicio, un representante paradigmático de esta última concepción.²⁸ John Winfrey, por su parte, traduce la contraposición lockeana entre justicia y caridad como el equivalente de la oposición entre “mérito” y “necesidad” respectivamente, y la presenta en términos de un “dilema moral” que Locke debe resolver de alguna manera y que, de hecho, resuelve en favor del mérito (es decir, de la justicia).²⁹

Sin embargo, la evidencia textual deja poco espacio para la especulación y contradice estas lecturas. Frente al conflicto de derechos de propiedad y de caridad, Locke expresamente inclina la balanza en favor de los segundos. Esto puede apreciarse en el párrafo del *Primer Tratado* arriba citado:

Dios, Señor y Padre de todos, no ha dado a ninguno de sus hijos tal propiedad sobre su porción particular de las cosas de este mundo, sino que ha concedido a su hermano necesitado un derecho sobre el excedente de sus bienes, de forma que, en justicia, no se le pueden negar cuando sus necesidades apremiantes los reclamen. (...) Y siempre será pecado que un hombre de posición deje perecer en la necesidad a su hermano por no darle algo de lo que mucho tiene...³⁰

La prevalencia de las exigencias de la caridad también se confirma, aunque menos explícitamente, en el *Ensayo sobre la ley de pobres* de 1697.³¹ Allí Locke propone un sistema de asistencia de los indigentes que impone ciertas obligaciones a los propietarios de excedentes, como la transferencia de recursos para instrumentar la asistencia y el empleo compulsivo de mano de obra desocu-

28. Edward Andrew, *Shylock's Rights: a Grammar of Lockian Claims*, Toronto, University of Toronto Press, 1988, pp. 53-65. Los autores previos a Locke que, según el relato de Andrew, forjaron este camino fueron, principalmente, Hugo Grocio, Thomas Hobbes y Samuel Pufendorf.

29. John C. Winfrey, “Charity versus Justice in Locke’s Theory of Property”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 42, No. 3 (Jul. - Sep., 1981), p. 423.

30. John Locke, *FT*, §42, p. 170.

31. El título original es “A Report to the Board of Trade to the Lords Justices 1697, Respecting Relief and Unemployment of the Poor”. Fue publicado bajo el título de “An Essay on the Poor Law” en *Political Essays*, editado por Mark Goldie, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 182-198. Para abreviar, en adelante me referiré a este escrito como “Report”.

pada en las tierras y talleres de su propiedad.³² En ese ensayo la palabra “caridad” prácticamente no aparece. Sin embargo, en él nos encontramos nada menos que con el correlato jurídico-político del deber de caridad que en el *Primer tratado* aparecía postulado como un imperativo moral. Locke propone allí dos sistemas complementarios de institucionalización del deber moral de caridad. Por un lado, considera que aquellos individuos totalmente incapaces de trabajar (y, por este motivo, totalmente incapaces de preservarse a sí mismos), deben beneficiarse de las transferencias de recursos de sus congéneres mejor situados instrumentada o regulada por el Estado. Me referiré a esta forma mínima de redistribución convalidada por Locke con el nombre de “caridad caritativa”. La denominación, deliberadamente redundante, pretende establecer un contraste con la otra forma de asistencia propuesta por Locke, a saber, la que tiene por objeto a aquellas personas que sí pueden garantizar su propia subsistencia (total o parcialmente) y que, sin embargo, no lo hacen. Empleando una expresión contradictoria, llamaré a esta forma de asistencia como “caridad no caritativa”.³³

¿En qué consiste la caridad caritativa y cómo se financia? Es preciso distinguir aquí dos circuitos complementarios: la caridad pública, instrumentada por el Estado, y la caridad privada, librada a la voluntad de los particulares aunque regulada por el Estado. Para financiar la caridad caritativa pública Locke está de acuerdo con la recaudación descentralizada de un impuesto a los propietarios, algo ya contemplado en la Ley de Pobres vigente cuando él escribe el *Report*. También avala la existencia de un circuito paralelo de caridad privada. Especialmente interesante resulta la asistencia prevista por Locke para el caso de aquellos individuos que no trabajan –aunque son aptos para hacerlo– bajo el falso pretexto de no conseguir empleo (caridad no caritativa). Si bien no se les propor-

32. Las *English Poor Laws* fueron un conjunto de medidas para lidiar con el problema de la pobreza extrema surgidas en Inglaterra a partir de la Edad Media tardía. Con su “Report” Locke interviene en el debate que se suscita en la década de 1690 acerca de cómo reformar dicho sistema para volverlo más eficiente.

33. Debo las expresiones “caridad caritativa” y “caridad no caritativa” a Claudio O. Amor (en conversación).

cionará el sustento en forma inmediata, se les forzará a apropiarse de lo necesario, esto es, a procurárselo a través de su trabajo. De acuerdo con la reforma que impulsa Locke, el guardián de pobres de cada parroquia³⁴ deberá hacer pública la situación de toda persona que manifieste no conseguir trabajo y solicitar a los terratenientes del lugar que la empleen voluntariamente por un salario inferior al del mercado. Esto último no sólo está pensado como incentivo dirigido a captar el interés de los potenciales empleadores sino, además, como castigo para el desempleado. Locke considera que el desempleado es responsable o culpable de su situación: si nadie lo ha contratado aún, ello tiene que deberse a un defecto propio (de honestidad o de habilidad)³⁵ por el que el desocupado debe “sufrir” las consecuencias. Si nadie acepta contratar voluntariamente a los desempleados, entonces el guardián de pobres podrá obligar a los terratenientes de la parroquia a hacerlo alternadamente. En caso de que alguien se resista a acatar la orden del guardián de pobres, lo mismo tendrá que pagar al desocupado el salario de subsistencia.

III. Justicia como imparcialidad versus caridad

Otro texto iluminador para esclarecer el significado del concepto lockeano de justicia y su relación con el de caridad es el ensayo “Venditio”, de 1695.³⁶ En este texto el concepto de justicia que Locke tiene en mente es otro, aunque no incompatible con el anterior:

34. Las unidades jurisdiccionales más elementales, responsables del cuidado de los indigentes locales.

35. John Locke, *Report*, p. 188.

36. Se trata de un ensayo breve al que se le ha prestado poca atención. Nadie hizo referencia a él al ocuparse de los escritos económicos de Locke y aparece mencionado muy pocas veces en la literatura sobre su teoría política. La primera referencia en esta línea aparece en John Dunn, “Justice and the Interpretation of Locke’s Political Theory”, *Political Studies*, 1968, pp. 68-87. Al final de su artículo Dunn publicaba por primera vez este escrito de Locke.

Si se me pregunta cuál es la medida que debería regir el precio al que se vende de modo de mantener a éste dentro de los límites de la equidad y la justicia, en resumidas cuentas yo diría que es la siguiente: el precio del mercado en el que se vende. Pienso que quien se atiene a esto en lo que sea que vende –suponiendo que sus mercancías estén exentas de defectos– estará libre de que se le impute robo, extorsión, opresión u otro cargo...³⁷

“Justicia” es aquí una categoría que se predica de los intercambios comerciales: estos se realizan con justicia cuando se ajustan al precio del mercado en el que se vende.³⁸ Las razones que aduce Locke para sostener que el precio al que se debe vender es el precio del mercado en el que se vende (ni más alto ni más bajo), pueden resumirse bajo la forma de dos argumentos. El primero es un argumento que ya aparecía en su escrito de 1691, “Some Considerations of the Consequences of the Lowering of Interest and the Raising the Value of Money”, y que se basa en consideraciones de eficiencia: si uno intenta vender a un precio diferente (más bajo) al del mercado en el que vende –observa Locke–, esto termina siendo autofrustrante (inconveniente en términos del interés de quien vende).³⁹ El segundo argumento, en cambio, es novedoso y tiene, además, un contenido moral: el precio de mercado cumplimenta las exigencias de la justicia y por ello sería inmoral vender a otro precio. La estrategia que adopta Locke para desarrollar estos dos argumentos radica en plantear una serie de casos hipotéticos donde se pueden ver estas razones en juego.

37. John Locke, *Venditio*, p. 340. (La traducción de los pasajes de “Venditio” es propia.)

38. Cómo se fija ese precio, es una cuestión que Locke no aborda en “Venditio” y que escapa al interés que este escrito reviste para nuestra argumentación. Con todo, dada la terminología que emplea, no estará de más aclarar que cuando se refiere a “precio de mercado” [“market price” o “market rate”] no emplea el concepto en el sentido técnico que más tarde le otorgaría Adam Smith, esto es, el precio que surge del libre juego de la oferta y la demanda. Se refiere, simplemente, al precio del mercado en el que se vende –un espacio real en un tiempo determinado– sin expedirse acerca del modo en que ese precio es establecido.

39. John Locke, *Several Papers Relating to Money, Interest and Trade*, New York, Kelley, 1968.

Locke comienza planteando la siguiente pregunta: “¿puede un hombre vender este año a 10 chelines el costal de trigo que el año anterior vendía a 5?”⁴⁰ Su respuesta categórica es que si 10 chelines es el precio del mercado en el que vende *ahora*, debe hacerlo y ello tanto por interés como por respeto a las reglas de la justicia. Por un lado, si intentara vender el trigo de este año al precio del año anterior, la conducta de este comerciante sería autofrustrante –dice Locke–, pues otro “se lo compraría a este precio barato y se lo vendería a otros al precio de mercado de modo tal de sacar provecho de su debilidad y quedarse con una parte de su dinero.”⁴¹ En otras palabras, la perspectiva de la ganancia económica actúa como incentivo para que los individuos se dediquen a la reventa, con el resultado de que los revendedores se quedan con un ingreso que, de otro modo, hubiese ido a parar al vendedor de trigo original. Tampoco los compradores se ven beneficiados. La conclusión es que el comerciante que vende a un precio menor al de mercado para sacar ventaja de sus competidores y/o beneficiar a los consumidores, terminaría por ver frustrado cualquiera de estos dos objetivos que se proponga. Para evitar esto podría proponerse venderles más barato *sólo a los consumidores* (no a los intermediarios), pero en los hechos –observa Locke– sería imposible hacer esta discriminación entre consumidores finales e intermediarios (potenciales revendedores): “el comerciante no puede saber si el comprador (...) no lo volverá a vender para quedarse, así, con el dinero que él pierde.”⁴²

Ahora bien, vender a un precio diferente al precio del mercado en el que se vende, además de infructuoso, es injusto. ¿Qué pasa –se pregunta Locke– si el comerciante de trigo, movido por un sentido de la caridad, decide venderles a los pobres (y sólo a ellos) a un precio inferior al del mercado? Locke responde que “esto es, desde ya, caridad, pero no es lo que la justicia propiamente dicha exige”:⁴³ si es injusto venderle a un hombre pobre a 10 chelines el costal, es igualmente injusto venderle a un hombre rico al mismo

precio, “pues la justicia no tiene sino una única medida para todos los hombres.”⁴⁴ El principio moral que establece Locke es, entonces, que la justicia exige que todos sean tratados por igual y por eso el precio de mercado es el precio justo, porque se aplica por igual a todos los hombres, sin discriminar –por ejemplo, entre pobres y ricos. Cualquiera que vende una misma mercancía a un precio a una persona y a otro precio a otra, viola el principio de justicia.

Locke refuerza su tesis mostrando que el caso converso –vender a alguien un bien a un precio *superior* al del mercado en el cual se vende– es igualmente injusto: “el que se aprovecha de la ignorancia, la fantasía⁴⁵ o la necesidad de un tercero –sentencia Locke– para venderle a alguien cinta, ropa, etc., más caro de lo que lo haría a otra persona, le está robando.”⁴⁶ Esta idea es ilustrada con tres ejemplos. En el primero, el vendedor intenta aprovecharse de la “fantasía” de su comprador, obnubilado por los encantos excepcionales de un caballo que desea adquirir:

A pide a B £40 por un caballo que en un mercado o feria no costaría más de £20. Ahora bien, supongamos que B se rehúsa a entregar £40 y al otro día entra en escena C, quien también desea comprar el caballo siendo tanta su necesidad de poseerlo, que estaría dispuesto a perder por él un negocio mucho más importante. A sabe de su necesidad. Si hiciera pagar a C £50 por un caballo que hubiese vendido a B por £40, lo estaría perjudicando y cometería extorsión. Al no venderle a él el caballo, como se lo vendería a otro, al precio de mercado, que era £40, y aprovecharse de la necesidad de C para exigirle por medio del chantaje £10 más de lo que en su propio parecer era su justo valor –siendo el dinero de un hombre igual de valioso que el de otro–, le está robando.⁴⁷

Otro caso similar es el siguiente:

44. John Locke, *Venditio*, p. 340.

45. “Fancy” en el original. En otros textos Locke traza una distinción entre “necesidades de fantasía”, puramente superfluas, y “necesidades de naturaleza”, que son “aquellas contra las que la razón solamente, sin ningún otro auxilio, es incapaz de defendernos ni de impedir que nos perturben”, como los dolores físicos, la sed, el frío, la fatiga, etc. Cf. John Locke, *Pensamientos*, §107.

46. John Locke, *Venditio*, p. 341.

47. John Locke, *Venditio*, p. 341.

40. John Locke, *Venditio*, p. 340.

41. John Locke, *Venditio*, p. 340.

42. John Locke, *Venditio*, p. 340.

43. John Locke, *Venditio*, p. 340.

En alta mar, un barco que tiene un ancla de sobra se encuentra con otro que las ha perdido todas. ¿Cuál sería el precio justo al que debería vender su ancla al barco que la necesita imperiosamente? A esto respondo que el mismo precio al que vendería ese ancla a un barco que no se encuentra en esa situación de necesidad. Pues éste continúa siendo el precio de mercado por el cual uno le daría a cualquiera cualquier cosa que no se encuentre necesitando de este modo.⁴⁸

La diferencia con el caso anterior es que aquí el comerciante se está aprovechando de la *necesidad imperiosa* del potencial comprador (de no concretarse la transacción, los tripulantes del barco sin ancla se encontrarían en un serio peligro) –no de su fantasía–, pero aparece igualmente clara la concepción de la justicia como trato imparcial.

Por último, un ejemplo resulta especialmente relevante para la tesis defendida en este trabajo, pues no sólo permite –al igual que todos los otros casos planteados– aprehender el concepto lockeano de justicia como “trato imparcial”; nos habla, además, de cómo deben ponderarse, a juicio de Locke, este concepto de justicia y la caridad. Me refiero al ejemplo del comerciante de Danzig, en el cual se comparan dos ciudades: una –Ostend– en la que nadie pasa hambre y se vende el trigo a 5 chelines el costal, y otra –Dunkirk– en la que, por el contrario, impera el hambre y el costal se vende a 20 chelines. Locke sostiene que vender a los necesitados de Dunkirk por encima del precio de mercado es tan injusto como hacerlo por debajo de ese precio. No ve injusticia alguna en que, en esta segunda ciudad golpeada por el hambre el comerciante de Danzig venda el trigo cuatro veces más caro de lo que lo vende en la primera, “pues vende al precio que fija el mercado en el que se encuentra, y no le vende más barato a Thomas de lo que le vendería a Richard.”⁴⁹

Pero si bien la justicia así entendida, como trato imparcial, es el principio fundamental por referencia al cual debe regirse el intercambio entre individuos, una vez más Locke deja en claro que, en ciertas ocasiones, debe hacerse a un lado para dar paso a la cari-

dad. Es perfectamente justo vender los propios productos al precio del mercado en el cual se vende, pero puede haber circunstancias excepcionales en las que la caridad demande una acción que está por encima de lo que exige la justicia. La conducta maximizadora del vendedor, por justa que sea, no debe ir tan lejos como para hacer que los habitantes de su pueblo mueran de hambre. Es legítimo que el vendedor busque vender el trigo al máximo precio posible

...con todo, si lo eleva hasta el punto en que tienen que darle más de lo que son capaces, o se aprovecha a tal extremo de sus necesidades presentes que no les deja medios para subsistir, entonces ofende el principio común de la caridad que lo alcanza en tanto que hombre y, de morir alguno de éstos de hambre, sin duda se lo considerará culpable de homicidio. (...) *está obligado a sufrir alguna pérdida y transferir algo de lo propio para salvar a un tercero de morir de hambre.*⁵⁰

IV. Consideraciones finales

Como hemos visto, para Locke la justicia y la caridad no son fácilmente conciliables. Las exigencias emanadas de uno y otro principio entran en conflicto y es preciso sentar posición respecto de cómo ponderarlos. Desdibujando las rígidas coordenadas ideológicas dentro de las cuales lo circunscribieron por décadas intérpretes y epígonos contemporáneos, Locke no descarta como inmoral el deber de transferir recursos legítimamente propios a terceros que se encuentran en una situación de necesidad extrema. Por el contrario, considera que es inaceptable dejarlos morir. Tanto en el *Primer tratado* como en “Venditio” sostiene que quien deja morir de hambre a un semejante por negarle algo de lo propio, es culpable de homicidio. Ocurre que su principio de justicia no tiene un carácter absoluto tal que excluya cierta redistribución con fines (mínimamente) igualitarios.

Esta primacía de la caridad por sobre la justicia debe, por cierto, dimensionarse adecuadamente. La caridad no exige nada especial-

48. John Locke, *Venditio*, p. 343.

49. John Locke, *Venditio*, p. 342.

50. John Locke, *Venditio*, pp. 342-343. (Énfasis añadido.)

mente oneroso. En “*Venditio*” manda ofrecer al indigente los bienes de subsistencia a un precio inferior al del mercado en el que vende. La asistencia caritativa que Locke propone en el *Primer tratado* y en el *Report* implica una exigencia algo mayor: transferir a otros una parte de lo propio. Con todo, la distribución que demanda es mínima en, al menos, dos sentidos. En primer lugar, no exige a todos los hombres ceder todo lo que otros requieren, sino que sólo demanda de quienes se hallan en posesión de un excedente transferir una mínima porción del mismo, a saber, la indispensable para que otro no muera de hambre. En segundo término, tampoco exige transferir una parte del excedente a todos los hombres que lo necesiten, sino sólo a aquellos que estén incapacitados para trabajar. Lo que exige, para la mayoría de los casos, es proporcionar un empleo que permita evitar el “crimen” de que alguien muera de hambre en medio de la abundancia concedida por Dios.

En el séptimo de los nueve *Ensayos sobre la ley natural* de Locke queda claro que las circunstancias en las que el principio de caridad se vuelve aplicable son, en efecto, *excepcionales*.⁵¹ En ese ensayo Locke observa que no todos los deberes emanados de la ley natural tienen un alcance perpetuo y universal –entre ellos, el deber de caridad. La fuerza obligatoria de la ley natural sí es perpetua: no existe ni puede existir un lapso de tiempo que se sustraiga a la misma. Es, además, universal, dado que obliga a todos los hombres sin excepción ni distinción de rangos o funciones.⁵² Pero no puede decirse lo mismo de todos los *deberes particulares* emanados de la ley de la naturaleza. Existen algunos casos en los que la obligación de realizar la acción (o abstención) exigida por la ley depende de que se den determinadas circunstancias que los hacen entrar en vigen-

51. La importancia de este ensayo a los efectos de precisar mejor el estatus que Locke confiere al deber de caridad me fue sugerida por un texto de Ana Kuschnir. Cf. Ana Kuschnir, “Derecho de propiedad y deber de caridad en John Locke”, en Hunziker, P. y Lerussi, N. (comps.), *Misanthropía, filantropía, apatía*, Córdoba, Editorial Brujas, 2007.

52. Vale tanto para el rey como para el súbdito, para el padre tanto como para el hijo, para el noble tanto como para el plebeyo. Todos los seres dotados de razón están, por ello mismo, sujetos a los mandatos de la ley natural. Cf. John Locke, *ELN VII*, p. 125.

cia. Hay conductas –como el robo y el homicidio– que *siempre* están prohibidas, y sentimientos que *siempre* debemos experimentar hacia los demás.⁵³ Pero algunos preceptos de la ley natural no se aplican de manera continua. Entre ellos cuenta Locke las exigencias de rendir culto a la divinidad, consolar a un vecino necesitado, ayudar a alguien envuelto en problemas o proporcionar alimento a los que padecen hambre.⁵⁴

De todas formas, del tratamiento que hace Locke de la caridad se desprende que su concepción de los derechos de propiedad no excluye una mínima dimensión inclusiva que procura garantizar el acceso universal a ciertos recursos básicos necesarios para subsistir. Reconoce que el poder político tiene algún grado de responsabilidad a la hora de proporcionar asistencia a los más desamparados y, como se ha visto, para implementar esa asistencia, los propietarios pueden ser obligados a desprenderse de una parte de sus legítimas posesiones. El examen desarrollado en este trabajo muestra que Locke es claro respecto de cómo se deben sopesar la caridad y la justicia. Mientras que la justicia exige que todos los hombres sean tratados por igual (sin conceder un trato preferencial a los pobres) y se respeten sus propiedades, la caridad debe sobreponerse a la justicia cuando está en peligro una vida y exige un trato diferencial y un acto positivo de transferencia de recursos para salvarla. Por debajo de la estructura de las convenciones sociales, flexible y diversa (entre ellas el mercado), subyace el orden natural, rígido y unitario, y sus demandas –que son las demandas de Dios– no admiten excepciones. Todos los hombres tienen el deber de preservar todo lo posible a sus semejantes. Esto implica renunciar a la justicia en cualquiera de los dos sentidos mencionados: renuncia a la exigencia de trato imparcial y renuncia a la titularidad sobre un excedente de bienes legítimamente adquiridos.

53. Locke no proporciona ningún ejemplo de estos “sentimientos obligados”.

54. “...no estamos obligados a brindar refugio y a aliviar con alimento a todos y cada uno de los hombres en todo momento, sino sólo cuando el infortunio de un hombre pobre reclame nuestra limosna, y cuando nuestra propiedad provea los medios para la caridad.” John Locke, *ELN VII*, p. 123. (La traducción de la cita es propia.)

ABREVIATURAS UTILIZADAS:

- FT:** John Locke, "First Treatise", en *Two Treatises of Government*, editado, prologado y anotado por Peter Laslett, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 141-263.
- ST:** John Locke, "Second Treatise", en *Two Treatises of Government*, editado y prologado por Peter Laslett, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 265-48.
- ELN:** John Locke, "Essays on the Law of Nature", en *Political Essays*, editado por Mark Goldie, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 79-133.
- Report:** John Locke, "An Essay on the Poor Law", en *Political Essays*, editado por Mark Goldie, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 182-198.
- Venditio:** Locke, John, "Venditio", en *Political Essays*, editado por Mark Goldie, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 339-343.
- Ensayo:** John Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, traducción de Edmundo O'Gorman, México, Fondo de Cultura Económica, 1999.
- Pensamientos:** John Locke, *Pensamientos sobre la educación*, traducción de Rafael Lasaleta, Madrid, Akal, 1986.

Recibido: 01-2012; aceptado: 06-2012

EL PROBLEMA DEL TIEMPO HISTÓRICO Y LA IMAGEN DIALÉCTICA EN WALTER BENJAMIN

Mariela Vargas

Universidad Técnica de Berlín

RESUMEN: Este trabajo ofrece un rastreo genealógico del interés por el problema del tiempo histórico en el pensamiento del joven Walter Benjamin. Frente a interpretaciones del mesianismo en Benjamin como una categoría monolítica y estrechamente ligada a la teología judía, se mostrará una inflexión importante dentro de las transformaciones que sufre el concepto de lo mesiánico a lo largo de su obra, que abriría la posibilidad de una relación heterodoxa con el mesianismo judío. Por otra parte, y atendiendo a una relación diferente con el pasado inaugurada por la noción de "imagen dialéctica", se mostrará la importancia de las reflexiones en torno a Proust para la conformación de la misma.

PALABRAS CLAVES: Mesianismo, imagen dialéctica, Jetztzeit, Proust, recuerdo.

ABSTRACT: This Essay sketches out some moments in Benjamin's reflexions about time and history and offers a genealogy of Benjamin's early interest on the problem of philosophy of history. In contrast to current interpretations of messianism as a monolithic category closely related to jewish theology, I will show that an important turning point in the horizon of changes that this concept experiences along his work opens the possibility to a heterodox reading of this concept. On the other side, taking account of the new kind of relationship with the past that the notion of "dialectical image" enables, I will examine the importance of Benjamin's encounter with Proust in the process of giving shape to that notion.

KEY WORDS: Messianism, dialectical image, Jetztzeit, Proust, memory.